

O CATHECISMO PEQUENO DE D. DIOGO ORTIZ: UM TESTEMUNHO LINGUISTICO

Adriana Duarte Bonini Mariguela (UNICAMP/UNIMEP)

O documento que ora elejo para analisar o registro lingüístico português é datado pelo ano de 1504 e impresso pela tipografia de Valentim Fernandes e João Pedro de Cremona em Lisboa. Trata-se d'O Catecismo Pequeno da doutrina e instrução que os cristãos têm de creer e obrar para conseguir a bem aventurança eterna escrita pelo Bispo de Viseu D. Diogo Ortiz de Villegas. Em seu texto doutrinal, D. Diogo Ortiz traz à cena um registro dos princípios religiosos em língua vernácula: com o intuito de dar a conhecer o catecismo aos principiantes, o autor em cinquenta capítulos expõe os princípios da fé cristã, promovendo um testemunho lingüístico. Na dedicatória da obra, o primeiro manual de instrução de fé escrito em língua vernácula, D.Ortiz ressalta que para ensinar os preceitos e doutrinas cristãs, considerou as "flamenjantes línguas", indicando que elaborou as sentenças "no estilo mais chão possível" (ORTIZ, 2001 [1504], p.132). Na obra encontra-se, pelos princípios da fé, o registro da língua portuguesa. O objetivo desse trabalho centra-se em analisar a maneira pela qual as articulações discursivas, didática e lingüística promovem o contato com os princípios catequéticos. Para tanto, tomo como referência as reflexões foucaultianas na interface da relação língua, sujeito e história. Partindo do pressuposto que a estrutura lingüística e a utilização da língua vernácula possibilitaram no escrito de 1504 a divulgação dos preceitos da fé, nesse trabalho proponho considerar o discurso no documento de maneira a analisar a correspondência entre mundo e linguagem. Considerando as elaborações de Michel Foucault no escrito *As Palavras e as Coisas* e que no espaço circular do Renascimento, o mundo apresentava-se disposto e ordenado pela rede de vizinhanças entre as palavras e as coisas, proponho analisar, a partir do corpus da semelhança, o *Catecismo Pequeno*, que em meio a seus traços medievais, para além de ser considerado um testemunho da recepção dos clássicos no período da renascença, pode ser considerado um testemunho lingüístico.

1. O Catecismo e a Prosa do Mundo

Para analisar a objetividade da língua, o modo como a língua é apresentada em seus caracteres, estruturas e normas e, a subjetividade da língua, o modo como cada sujeito, cada cultura, faz operar a língua, se faz operar nela e com ela, elejo como eixo teórico as reflexões foucaultianas na interface da relação língua, sujeito e história presentes no capítulo "A Prosa do Mundo" do livro *As Palavras e as Coisas*. No escrito, Michel Foucault considera que no espaço circular do Renascimento, o mundo apresentava-se disposto e ordenado pela rede de vizinhanças entre as palavras e as coisas. É a partir dessa rede de semelhanças que proponho pensar a existência da língua em seu suporte material e na vivência da qual é veículo, na divisão e na multiplicidade, na adição e na correspondência.

Ressaltando que no *corpus* da semelhança, no 'círculo clássico', na ruptura e no parentesco, o sentimento de estranhamento, a inquietação, origina-se no encontro com o Outro. No encontro que deixa à margem da língua o traço desse sujeito que é dito e se diz numa língua. Se há algo que fura, se há algo da *impossibilidade*, do intraduzível de uma língua a outra, há também na língua materna, algo que do sujeito não pode ser traduzido na medida em que ele mesmo, muitas vezes, não se sabe no que diz.

Com a língua e pela língua, o sujeito faz um contrato: um contrato com o outro, consigo, com o seu mundo lingüístico. Um contrato sem garantias uma vez que a unidade do sistema lingüístico é formal, aparente, sustenta-se somente na rigidez de sua forma escrita e não na plasticidade da palavra dita. A própria língua em sua circularidade, emaranha o sistema lingüístico a ele mesmo e ao sujeito, construindo a impossibilidade: de saída, já não é possível sair da língua para falar dela.

2. Por uma leitura d'*O Cathecismo Pequeno* de D. Diogo Ortiz

A obra *O Cathecismo Pequeno da doutrina e instrução que os christãos ham de creer e obrar pêra conseguir a bemaventurança eterna* escrita pelo Bispo de Viseu D. Diogo Ortiz de Villegas¹, impressa pela tipografia de Valentim Fernandes e João Pedro de Cremona, na cidade de Lisboa no dia 20 de julho de 1504, pode ser considerada o primeiro manual de instrução de fé escrito em língua vernácula: "cronologicamente falando o catecismo de D. Diogo é o primeiro catecismo desenvolvido na nossa língua, conhecido com data certa, e impresso em Portugal" (CRISTÓVÃO, 1998, p.691). O *Cathecismo*² é iniciado com uma dedicatória a D. Manuel I, rei de Portugal, solicitante da obra, seguida por nota introdutória – dedicatória, onde o autor realça que a obra, estruturada em 50 capítulos, tem por finalidade dar a conhecer aos principiantes, ou seja, àqueles que desconhecem os preceitos e doutrinas cristãs, "os primeiros fundamentos de tal instrução" para ler e aprender a Lei de Deus. Para tanto, considerando as "flamenjantes línguas", D. Diogo Ortiz indicou que elaborou as sentenças "no estilo mais chão possível" (ORTIZ, 2001 [1504], p.132).

Para ensinar e expor os princípios da doutrina cristã, D. Diogo Ortiz recorreu a diversas autoridades no intuito de fortalecer, pela arte da retórica, os princípios de fé. Dentre as autoridades teológicas citadas encontram-se referências a São Jerônimo, Santo Agostinho, Tomás de Aquino e outros que se unem ao nome de Aristóteles.

É principal intenção do autor dar a conhecer de forma clara as verdades fundamentais da fé. Contudo, a adesão a esses princípios não decorre tanto de uma construção especulativa e argumentativa, quanto de um conjunto de procedimentos didáticos que se alicerçam no comentário e no esclarecimento dos conteúdos da revelação tradicionalmente aceitas, tradição essa que se recupera nas fontes de autoridade largamente citadas (SILVA, 2001a, p.19).

A questão da língua se faz presente e pode ser lida na própria afirmação sobre o estilo da presente obra: escrever "no estilo mais chão possível" traz à cena o reconhecimento da necessidade de se fazer compreender pelo outro, no caso os principiantes nos preceitos da fé e também, a possibilidade de reconhecermos na escrita-dedicatória o enunciado sobre o (des) conhecimento da língua que é atravessada pela essência religiosa convocada nas entrelinhas da história de Babel.

Na explicação sobre a estruturação da obra é clara a alusão à história de Babel: a escolha de 50 capítulos foi dirigida e determinada pelo signo sagrado. Nas palavras de D. Diogo Ortiz, tal número "por ser tipologicamente sagrado, é o mais apto e o mais conveniente para aquele limite e a matéria em si. Que Deos omnipotente, que segundo este número deu em fogo a Lei e pelas flamejantes línguas instruiu o espírito dos discípulos (...)" (ORTIZ, 2001 [1504], p.132).

¹ D. Diogo Ortiz, nascido em Calçadilha, no reino de Leão, foi às terras portuguesas no ano de 1475, como acompanhante da princesa D. Joana que por questões políticas refugiou-se em Portugal. Por seu destaque intelectual e pela facilidade em integrar-se à vida social e política portuguesa, conquistou "grande confiança e consideração nas cortes de D. João II e D. Manuel I" (SILVA, 2001d, p.78). Mestre em Astrologia na Universidade de Salamanca participou da análise de navegação proposto por Cristóvão Colombo e assumiu diversas funções eclesiásticas, dentre elas, sermões: um deles, pronunciado na igreja da Batalha em 1499, por ocasião da transladação do corpo de D. João II" (SILVA, 2001d, p.80), havendo também notícias "de terem sido por ele pregados pelo menos mais três sermões em circunstâncias solenes. O primeiro, quando da chegada do oriente da armada de Vasco da Gama, em que D. Diogo teceu o elogio ao capitão. O outro, por ocasião da partida de Pedro Álvares Cabral; na missa na igreja de Belém, foi D. Diogo quem também pregou o sermão, nele incitando os navegadores com o exemplo de quantos os tinham precedido em tão valorosa ação. Há igualmente lembrança do sermão proferido em solene acção de graças pelas vitórias alcançadas por Duarte Nunes Pacheco Pereira no Oriente" (SILVA, 2001d, p.80-81).

² Vale destacar que, D. Diogo, apesar de não ser português, logo, de não ter o português como língua materna, teve, graças a D. Manuel, o reconhecimento de seus conhecimentos da gramática, e o *Cathecismo* dá testemunho desse reconhecimento, pois "além das potencialidades que manifestava no âmbito da teologia e da oratória, os conhecimentos que tinha ainda nesta área da gramática terão sido factores determinantes para que nele tivesse recaído a escolha do monarca para a elaboração deste pequeno tratado" (SILVA, 200c1, p.82), obra redigida "expressamente para ser divulgada pela actividade dos prelos, nela se afirmando a própria autoria, categoria até então praticamente ignorada" (SILVA, 2001c, p.76).

As línguas nascentes então de uma ‘confusão’ devem no *Cathecismo* encontrar elo possibilitando o ensino da língua da fé. Para tanto, a língua de comunicação necessita de um encontro entre as identidades e as diferenças tanto no aspecto cultural quanto lingüístico, uma vez que ‘Babel’ ilustra a ruptura da língua universal, instaurando uma ambigüidade em seus efeitos: “ao separar os homens de maneira radical, ela cria também o espaço para uma diferença legítima: aprender uma língua é sempre, um pouco, tornar-se outro” (REVUZ, 1998, p.226-227). No ato mesmo de tornar-se outro, há um desdobramento dos traços identitários e das diferenças e, como num movimento circular³, emergem novas identidades. Da questão lingüística em 'Babel' para a questão lingüística em quinhentos, algo se ultrapassa e se estabelece: a tradução de sentidos, conhecimentos, vivências e línguas se enredam nas teias das línguas e de seus falantes.

A "torre de Babel" não configura apenas a multiplicidade irreduzível das línguas, ela exhibe um não-acabamento, a impossibilidade de completar, de totalizar, de saturar, de acabar qualquer coisa que seria da ordem da edificação, da construção arquitetural, do sistema e da arquetônica (DERRIDA, 2006, p.12-13).

O não acabamento, a incompletude, a impossibilidade de dizer de tudo ou sobre tudo de forma a edificar moldes e verdades, rodeia a questão lingüística e a constituição dos povos de maneira a encontrar ecos nos diversos momentos históricos. Especificamente entre o século XV e XVI, em Portugal, a edificação da nação e da língua aparece como sintomas de uma construção inacabada. O Renascimento humanista inicia-se em Portugal no final do século XV "com a intensificação e a renovação do ensino do latim, simbolizadas pelo magistério de Cataldo Parísio Sículo exercido a partir de 1485" (VERDELHO, 1995, p.55). Os portugueses iniciam o estudo das línguas clássicas, suas renovações e releituras, principalmente no estrangeiro e assim,

as fracturas e os confrontos dos diferentes modos de falar, que em grande número afluíram a Lisboa, provenientes das várias partes do reino e do estrangeiro, devem ter criado uma instabilidade e uma grande insegurança lingüística. A situação era propícia ao aparecimento de novos modos de falar capazes de assinalarem a superioridade e a distinção social. Essa conjuntura terá facilitado a emergência de um português fortemente latinizado, base essencial do português moderno (VERDELHO, 1995, p. 57).

Pelo mote da insegurança lingüística, há a necessidade de construção de uma língua materna no cenário circular da renascença; "uma dupla ruptura, portanto, vem a ser efectuada no séc. XVI, época de espaços abertos, por contrastes com os espaços fechados do universo medieval" (BUESCU, 1981, p.14). Entre espaços abertos e fechados, o século XVI assentava-se eminentemente por um espaço de circularidade ordenado pelas similitudes promovendo uma harmonia entre as palavras e as coisas de tal maneira que no espaço da semelhança a nota parecia não desafinar. O espaço epistêmico do Renascimento remonta à circularidade de saber, constituindo o *corpus* da semelhança, compondo a relação de vizinhança, moldando o *locus* onde as coisas se avizinham.

Na *Prosa do Mundo*, capítulo II da obra *As Palavras e as Coisas*, Michel Foucault afirmou que

até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental. Foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las (FOUCAULT, 2007, p.23).

A semelhança como guia, direciona a linguagem no cenário renascentista que, de saída, promove o parentesco entre as palavras e as coisas. Um símbolo refletia o outro, a palavra remetia à coisa e a semelhança era o solo, o instrumento para remeter um símbolo a outro. Logo, os símbolos dispunham-se homogêneos e integrados e a palavra simbolizava a coisa, estava no lugar da coisa: "há em tudo o nome e a coisa. O nome é a palavra que marca e significa a coisa: não faz parte dela, a ela não se incorpora; é um acessório que se acresce, por fora"

³ *Tours*: torres, voltas, rotação, círculos, sinuosidade. *Tour à tour*: sucessivamente, alternadamente.

(MONTAIGNE, 1988, p.9). Assim, como uma tatuagem, as marcas das palavras imprimem no mundo seu contorno de tal maneira que as palavras tal como o mundo se organizam num campo de forças que caminham de 'círculos em círculos', numa rede de similitudes que se apóia no entrecruzamento das palavras e do espaço, pois "as palavras agrupam sílabas e as sílabas, letras, porque há, depositadas nestas, virtudes que as aproximam e as desassocia, exatamente como no mundo as marcas se opõem ou se atraem uma às outras" (FOUCAULT, 2007, p.48).

O espaço estruturava-se na própria preservação de uma forma circular das relações e dos deslocamentos. Um círculo⁴, como figura geométrica, é delimitado, marcado por uma circunferência cujos pontos são de igual distância de um ponto fixo, o centro. Assim, o círculo está sempre em relação a, relação a uma referência, a um centro. Sendo tanto o centro e quanto a distância ocupa igual lugar de importância no jogo circular.

É nesse critério, nessa referência, que o espaço renascentista circula. Uma esfera circular que contorna e faz girar as correspondências e as relações entre palavra e coisa. Nesse giro, no movimento giratório, em torno de um centro, o da similitude palavras e coisas circulam, se encontram, se desdobram, tornam-se outras e voltam a si mesmas. E nessa roda, na disposição circular, as palavras e as coisas se avizinham, e em suas diversas nuances movem-se ao redor de um eixo. E suas correspondências permitem que o contorno e o giro do círculo não cessem.

3. A correspondência palavra/coisa

A correspondência palavra/coisa e a hermenêutica⁵ só eram possíveis porque o próprio espaço era considerado homogêneo e seus elementos integrados: um elemento, um objeto, uma coisa, um tema e uma palavra remetiam sempre a alguma outra coisa.

Ao final, constitui-se uma realidade marcada pela relação de similitude entre as palavras e as coisas, cujo domínio articulatório notadamente condiciona a realidade no enlace do similar. Ou seja, sobre o espaço epistêmico único, e com insistência, circular do Renascimento, é que se faz emergir e entrelaçar-se tanto a experiência da linguagem quanto, pelo mesmo impulso, as coisas do mundo (ARTHUR, 2007, p.38).

Assim o conhecimento se constituía na rede comparativa, o modo de pensar o novo estava sempre associado a uma referência e a linguagem figurava-se como num jogo: as palavras eram tomadas como o reflexo, como a imagem das coisas e do mundo. A similitude, sem confessar de que era feita, "podia dar conta, pelos poderes que lhe eram próprios, da maneira pela qual o mundo estava ligado a ele mesmo: conhecer dava acesso à semelhança, e a semelhança permitia conhecer" (FOUCAULT, 2000a, p.11) de tal modo que as palavras alinhavam-se aos próprios signos das coisas.

A decifração do mundo e a elaboração dos conhecimentos assentados na *episteme* da semelhança demarcavam o desenvolvimento dos saberes pela vizinhança. As semelhanças emergiam e se transformavam e nesse sentido, construía-se um espaço de saber circular:

o mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem. A pintura imitava o espaço. E a representação – fosse ela festa ou saber – se dava como repetição: 'teatro da vida' ou 'espelho do mundo', eis ali o título de qualquer linguagem, sua maneira de se anunciar e de formular seu direito de falar (FOUCAULT, 2000a, p.199:33).

No enrolar sobre si mesmo, o mundo, pela palavra, precisa desenrolar-se e na circularidade do espaço, um jogo de símbolos é constituído com o intuito de reorganizar, de trazer à cena a harmonia e a similitude originária, rompida pela 'confusão' instaurada pelo episódio da torre de Babel que inclui o homem numa linguagem desencantada, perdendo "para a sempre a unidade primitiva da 'língua do paraíso' e com ela a relação 'natural' e necessária entre

⁴ Do lat. *circulus*, 'roda, anel, área plana limitada pela circunferência, zona celeste definida pelo giro dos astros, reunião ou assembléia ruidosa' (HOUAISS).

⁵ "Chamemos de hermenêutica ao conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem fazer falar os signos e descobrir seu sentido" (FOUCAULT, 2007, p.40).

o signo e o referente, uma via parece ter-se conservado aberta à possibilidade, senão de recuperar, pelo menos de evidenciar e conhecer (ou re-conhecer) a relação inicial" (BUESCU, 1981, p.265).

O século XVI viu inaugurar a possibilidade de re-encontro entre a palavra e a coisa. Não mais um encontro com a palavra unitária (sagrada), mas com a diversidade das línguas no entrecruzamento do espaço circular.

no século XVI, a linguagem real não é um conjunto de signos independentes, uniforme e liso, em que as coisas viriam refletir-se como um espelho, para aí enunciar, uma a uma, sua verdade singular. É antes coisa opaca, misteriosa, cerrada sobre si mesma, massa fragmentada e ponto por ponto enigmática, que se mistura aqui e ali com as figuras do mundo e se imbrica com elas: tanto e tão bem que, todas juntas, elas formam uma rede de marcas, em que cada uma pode desempenhar, e desempenha de fato, em relação a todas as outras, o papel de conteúdo ou de signo, de segredo ou de indicação (FOUCAULT, 2007, p.47).

A linguagem está posta no mundo sendo, para além de um sistema arbitrário, um elemento que o integra, pois "as palavras se propõem aos homens como coisas a decifrar" (FOUCAULT, 2007, p.47). Assim, a linguagem alinha-se às coisas da natureza, fazendo parte da "grande distribuição das similitudes" (FOUCAULT, 2007, p.47). A rede inscreve suas marcas num espaço da similitude, onde a semelhança, com seus "poderes de encantamento" funda dois tipos distintos de conhecimento, a *divinatio* como revelação e a *cognitio*, como exercício, esforço: "a *cognitio*, que era a passagem, de qualquer forma lateral, de uma semelhança à outra; e a *divinatio*, que era o conhecimento em profundidade, indo de uma semelhança superficial a outra mais profunda" (FOUCAULT, 2000b, p.42).

A correspondência entre mundo e linguagem constrói uma rede de parentesco onde no espaço circular, um signo remete ao outro, uma palavra, remete a coisa e a linguagem comparece como garantia das semelhanças, demarcando que "o saber, consiste, pois, em referir a linguagem à linguagem. Em restituir a grande planície uniforme das palavras e das coisas" (FOUCAULT, 2007, p.55). E no espaço circular do Renascimento, na circunferência do espaço, o mundo apresenta-se disposto e ordenado pela rede de vizinhanças entre as palavras e as coisas que requer segundo Foucault, "ajustar a infinita riqueza de uma semelhança. [...] O mundo é coberto de signos que é preciso decifrar, e estes signos, que revelam semelhanças e afinidades, não passam, eles próprios, de formas da similitude" (FOUCAULT, 2007, p.43-44).

Na busca pelo ajustamento tanto semântico quanto na ordenação do mundo, numa rede organizada, o *corpus* da semelhança, procurava engendrar, nesse espaço circular, a harmonia, "um entrelaçamento da linguagem com as coisas" (FOUCAULT, 2007, p.52). A busca da restituição da similitude originária encontra-se arraigada à busca de um ajustamento ou aproximação da linguagem, no mundo renascentista que porta as marcas da construção de Babel e, por conseguinte, da ruptura dos signos. O espaço vazio, a similitude perdida com o episódio de Babel, o século XVI procurará re-instaurar, a partir da disposição de uma linguagem, através de um jogo de símbolos.

Sob sua forma primeira, quando foi dada aos homens pelo próprio Deus, a linguagem era um signo das coisas absolutamente certo e transparente, porque se lhes assemelhava. Os nomes eram depositados sobre aquilo que designavam [...] pela forma da similitude. Essa transparência foi destruída em Babel para punição dos homens. As línguas foram separadas umas das outras e se tornaram incompatíveis, somente na medida em que antes se apagou essa semelhança com as coisas que havia sido a primeira razão de ser da linguagem. [...] Há uma função simbólica na linguagem: mas, desde o desastre de Babel, não devemos mais buscá-la senão em raras exceções - nas próprias palavras, mas antes na existência mesma da linguagem, na sua relação total com a totalidade do mundo, no entrecruzamento de seu espaço com os lugares e as figuras do cosmos (FOUCAULT, 2007, p.49-52).

Na cisão das línguas, a função simbólica na linguagem faz ecoar a relação entre a linguagem com ela mesma e a linguagem com o mundo de maneira a incluir amarras e articulações do saber à semelhança. E nessas articulações, o jogo dos símbolos torna-se instrumento que articulado às formas de conhecer não cessam de voltar-se sobre si mesmo, permitindo que o sistema não se feche: "*convenientia, aemulatio, analogia e symphatia* nos dizem de que modo o mundo deve se dobrar sobre si mesmo, se duplicar, se refletir ou se encadear para que as coisas possam assemelhar-se. Dizem-nos os caminhos da similitude [...]" (FOUCAULT, 2007, p.35).

Do jogo de similitudes, do mundo com a linguagem, advém a *episteme* do século XVI que remonta à correspondência entre o signo e o significado, "colocando a semelhança [...] como nexos entre o signo e o que ele indica" (FOUCAULT, 2007, p.42). A semelhança precisa ser marcada e, portanto, a ela deve ser investida uma *signatura* que deixe transparecer por seu próprio sinal, a própria coisa, de tal modo que entre os signos se estabeleça, pela marcação, a própria semelhança. No Renascimento, a organização dos signos "apela para o domínio formal das marcas" (FOUCAULT, 2007, p.58), ressaltando a importância tanto do conteúdo que as marcas assinalam quanto das similitudes que unem as marcas às coisas. Esse laço, pela semelhança, entre o signo e o conteúdo, entre a assinalação, a coisa e o mundo, indica a relevância de um tipo de prática que no Renascimento encontrou lugar privilegiado: a escrita. Pois, "um tal entrelaçamento da linguagem com as coisas, num espaço que lhes seria comum, supõe um privilégio absoluto da escrita" (FOUCAULT, 2007, p.52) e a escrita tem, nesse período, o status da tradução por ser entendida como a maneira pela qual a verdadeira natureza das coisas pode ser dita e também, pela correspondência instaurada pela palavra escrita entre o próprio escrito, o lido e o visto.

No Renascimento, há uniformidade entre "o visto e o lido, o visível e o enunciável" (FOUCAULT, 2007, p.59) garantindo um entrecruzamento, uma união entre as palavras e as coisas e assim, a escrita toma corpo.

A linguagem no século XVI - entendida não como um episódio na história da língua, mas como uma experiência cultural global - foi sem dúvida tomada nesse jogo, nesse interstício entre o Texto primeiro e o infinito da Interpretação. Fala-se sobre o fundo de uma escrita que se incorpora ao mundo; fala-se infinitamente sobre ela, e cada um de seus signos torna-se, por sua vez, escrita para novos discursos; mas cada discurso se endereça a essa primeira escrita, cujo retorno ao mesmo tempo promete e desvia (FOUCAULT, 2007, p.57).

Na incorporação do mundo pela escrita, no círculo de marcas, o conhecimento se produz pelos caracteres escritos num texto: a imagem associa-se à palavra escrita de tal modo que uma é outra, diz da outra. No Renascimento, a relação com o texto definia a erudição: "mesmo quando era destinado à publicação, o saber do Renascimento se dispunha sobre um espaço cerrado. A 'Academia' era um círculo fechado, que projetava na superfície das configurações sociais a forma essencialmente secreta do saber" (FOUCAULT, 2007, p.122-123). Nesse círculo, siglas compunham textos cujo saber objetivava reconhecer suas formas, seus traços, decifrando-os e interpretando-os e assim, "quando era enunciado, o saber do século XVI era um segredo, mas partilhado" (FOUCAULT, 2007, p.123).

A partilha do saber-segredo estava assentada, nas linhas renascentistas, na paridade entre o visto e o lido, entre a observação e o texto que se move na própria experiência da linguagem. A escrita demarca o grande acontecimento na cultura ocidental, pelo

aparecimento de uma literatura que não era mais feita pela voz ou pela representação nem comandada por elas, a primazia dada à interpretação dos textos religiosos sobre a tradição e o magistério da igreja - tudo isso testemunha, sem que se possam apartar os efeitos e as causas, o lugar fundamental assumido, no Ocidente, pela Escrita. Doravante, a linguagem tem por natureza ser escrita. Os sons da voz formam apenas sua tradução transitória e precária. O que Deus depositou no mundo são palavras escritas; quando Adão impôs os primeiros nomes aos animais, não fez mais que ler essas marcas visíveis e silenciosas. A Lei foi confiada a Tábuas, não à

memória dos homens; e a verdadeira Palavra, é num livro que a devemos encontrar (FOUCAULT, 2007, p.53).

As causas e os efeitos do lugar da escrita, no Renascimento, se entrecruzam na circularidade epistêmica: a sua linguagem se constitui e produz um saber alicerçado e partilhado na semelhança que por sua vez, define as possibilidades de saber, pois "numa cultura e num dado momento histórico, nunca há mais que uma *epistémê*, que define as condições de possibilidades de todo saber" (FOUCAULT, 2007, p.230).

4. A circularidade da (na) língua

É nesse movimento circular, nesse espaço epistêmico do Renascimento, nessa rede de signos, que o *Cathecismo Pequeno* de D. Diogo Ortiz está circunscrito, inscrito e escrito. O ensinamento da fé pelo *Cathecismo* requer investimento sobre um aspecto, doutrinal e, por outro, lingüístico na medida em que a (s) própria (s) língua(s) são objetos de investimentos. A catequese exige uma prática doutrinal arraigada à questão da língua que também,

é objeto de uma prática. Essa prática é, ela própria, complexa. Prática de expressão, mais ou menos criativa, ela solicita o sujeito, seu modo de relacionar-se com os outros e com o mundo; prática corporal, ela põe em jogo todo o aparelho fonador. [...] É justamente porque a língua não é em princípio, e nunca, só um 'instrumento', que o encontro com uma outra língua é tão problemático, e que ela suscita reações tão vivas, diversificadas e enigmáticas (REVUZ, 1998, p.216-217).

Para além de um instrumento, a língua se constitui pelas relações, investida por subjetividades e, dessa maneira, também a língua familiar, a materna, se faz e desfaz como outra língua, estranha. O que há de heterogêneo na constituição lingüística das línguas ultrapassam as diferenças, o estranhamento⁶ do outro, à medida que contemplam também, no contato lingüístico a homogeneidade e o deslocamento da idéia de que estrangeiro é sempre o outro. O sujeito se vê estrangeiro em sua própria língua: o estrangeiro percorre a língua, atravessa a língua. Assim, "será preciso dizer da multiplicidade dos lábios e não das línguas para nomear a confusão babélica" (DERRIDA, 2006 p.15), pois "nós próprios falamos uma língua que é estrangeira" (FREUD, 1995, p.278).

O estrangeirismo, o estrangeiro em língua própria (materna) alinhou-se nesse espaço circular, no jogo dos signos, onde a língua faz-se questão. Sob a harmônica combinação de signos, textos, conteúdos, coisas vistas e designadas, pela semelhança, algo se constrói e se desconstrói: a diferença se faz pela presença da multiplicidade. Há uma multiplicidade de sons, linhas e escritos que ultrapassa a diversidade lingüística encontrando eco na "multiplicidade de lábios", tal como belamente expressou Derrida. Posto que "os homens fazem as línguas e não as línguas fazem os homens (OLIVEIRA, 1975[1536], p.43), há para os sujeitos falantes, uma implicação cujos efeitos se desdobram sobre ele mesmo e seu mundo.

No Renascimento, o mundo ocidental presenciou "a produção das primeiras gramáticas das línguas vulgares: a "questão da língua" compareceu como questão de interesse e suas codificações ocorreram na Itália, na França, na Espanha e em Portugal" (MARIGUELA, 2007, p.34). Nesse cenário, a língua não mais se sustenta na universalidade, tal como se identificava antes do episódio de Babel, não podendo mais silenciar, e a multiplicidade de idiomas cotejava o estatuto de língua(s) materna(s).

Entre línguas, lábios e círculos, o problema da tradução se coloca: a tradução no século XVI encontrava a possibilidade de uma experiência tornar-se outra, um texto encontrar outros

⁶ Conceitualmente, o estranho, pode ser tomado como o que é de fora, exterior, que ou o que é estrangeiro, no entanto, para além de formalizações conceituais e estruturais, o estranho e o estrangeiro se fundem e se cindem, se enredam e na alteridade, o outro se faz o mesmo e também, outro. Entre um e outro, o conforto da distância e a estranheza da aproximação se perpetuam e claudicam: a alteridade, pela diferença, desfaz e re-faz um sujeito que já não ele mesmo, é outro.

caracteres, onde a experiência primeira era remetida pelo que produzia e assim sucessivamente, sempre arraigada a mais elementar semelhança.

A tradução e seu ato consistiam em algo para além do texto, do escrito a ser traduzido. É certo que há questões de textos, de idiomas, de arranjos lingüísticos de uma língua à outra, por exemplo, da língua latina para a língua portuguesa, no entanto, parece-me que na tradução está implicado um ultrapassamento das letras, promovendo uma tradução de si mesmo, um reinventar de si aos olhos do outro e ao olhar próprio, o olhar-se no espelho, encontrar-se e não se reconhecer. A tradução causa não só uma ruptura no signo, no texto, mas também, uma cisão do sujeito que precisa se pensar, se ver, se ler na língua, na sua língua denominada própria.

Com o episódio de Babel e na era da *epistémê* da semelhança, rompe-se a idéia clássica da tradução que se arraigava a univocidade, a certa segurança, ou crença, de que a tradução era o instrumento, tão somente o transporte de uma verdade ou de um sentido de uma língua à outra. A própria história de Babel, ou melhor, o(s) texto (s) de Babel, aponta(m), conta(m) "entre outras coisas, a origem da confusão das línguas, a multiplicidade dos idiomas, a tarefa necessária e impossível da tradução, sua necessidade *como* impossibilidade" (DERRIDA, 2002, p.21).

Assim como não "se pode negar que a história das línguas passa necessariamente pela história demográfica de seu falantes" (MATTOS e SILVA, 2004, p.17), não se pode negar que mesmo no parentesco entre as línguas algo se estranha.

O parentesco entre as línguas, dir-se-à que ele supõe esse contrato ou que ele lhe dá seu primeiro lugar? Reconhece-se aí um círculo clássico. Ele sempre começou a girar quando se interroga sobre a origem das línguas ou da sociedade (DERRIDA, 2002, p.43).

No círculo clássico, na ruptura e no parentesco, o sentimento de estranhamento, a inquietação, origina-se no encontro com o Outro. No encontro que deixa à margem da língua o traço desse sujeito que é dito e se diz numa língua. Se há algo que fura, se há algo da *impossibilidade*, do intraduzível de uma língua a outra, há também na língua materna, algo que do sujeito não pode ser traduzido na medida em que ele mesmo, muitas vezes, não se sabe no que diz.

Com a língua e pela língua, o sujeito faz um contrato: um contrato com o outro, consigo, com o seu mundo lingüístico. Um contrato sem garantias uma vez que a unidade do sistema lingüístico é formal, aparente, sustenta-se somente na rigidez de sua forma escrita e não na plasticidade da palavra dita. A própria língua em sua circularidade originária, emaranha o sistema lingüístico a ele mesmo e ao sujeito, construindo a impossibilidade: de saída, já não é possível sair da língua para falar dela. E nesse sentido há algo que não cessa de aparecer e desaparecer.

Envolver-se pela palavra requer um tipo de atravessamento, de separação com os sistemas rígidos de verdades e de constituições lingüísticas que implica um deslocamento entre 'o desejo de um outro lugar e o risco do exílio'⁷ (REVUZ, 1998, p.213). O encontro com a palavra se estabelece pelo laço que se mantém com a *nossa* língua, com a referência e o lugar que esta ocupa no imaginário e nas relações sociais: a língua materna faz inscrição no sujeito. E à entrada na língua há uma produção de significação.

Há uma relação instaurada entre o sujeito e a língua, há um duplo movimento, de saída de si e de volta a si, como também há um desejo de tradução, um desejo do sujeito de se traduzir e de ser traduzido. "Uma roupagem nativa recobre a forma estrangeira" (STEINER, 2004, p.80). Forma estrangeira essa que pode ser entendida como a língua estrangeira e também como a relação entre o que é próprio e o que estranho, pois "o círculo no qual o estrangeiro e o nativo, o conhecido e o desconhecido se movem é harmoniosamente fechado" (STEINER, 2005, p.280).

E nesse círculo, as línguas e os sujeitos se ligam, produzindo marcas de identidades e diferenças, mesmo em língua materna afinal, a língua nomeada de materna é formada por empréstimos e nesses empréstimos um se faz outro e outro se faz um e, "não somente a ortografia

⁷ Empréstimo aqui o belo título do trabalho de Christine Revuz (1998).

é diversa em diversas línguas, mas também em uma mesma língua se muda com o costume” (OLIVEIRA, 1975[1536], p.65).

O *Cathecismo Pequeno* de D. Ortiz pode ser tomado como um documento que nos permite ler a mudança de costume no que tange à língua, assumindo a identidade e a diferença no tratamento da linguagem.

A língua vernácula, no caso a portuguesa, é tomada como uma amarra com o intuito de enredar o leitor, ou seu ouvinte, nos preceitos cristãos. A diversidade de temas que D. Diogo põe à vista e a complexidade da doutrina e dos traços teológicos, exigem que o autor utilize de exemplos, explicações e decifrações detalhadas. Cada palavra é minuciosamente explicada, clarificada: palavra por palavra é tomada como um recurso didático para que as matérias doutrinárias sejam expostas e compreendidas. Nesse movimento de clarificação da palavra, uma tentativa e um ato de tradução.

Partindo da premissa de que "nenhum ser humano deve ser mantido distante da salvação por meras barreiras lingüísticas" (STEINER, 2005, p267), D. Diogo Ortiz, consegue, através do *Cathecismo*, indicar a inquietante diversidade das línguas e pedagogicamente, demonstra que as barreiras lingüísticas podem ser rompidas, pois não há barreira lingüística que possa fazer barrar a *doctrina e instruíçam que os christãos ham de creer e obrar pêra conseguir a bem aventurança eterna*. Dessa maneira, encontramos no *Cathecismo* uma tradução entre línguas (latim-português), uma tradução de palavras de uma mesma língua e uma tradução de preceitos, e, nesse texto, entre o homem e Deus, entre a virtude e o vício, entre Aristóteles e os Apóstolos, a presença inexorável do intraduzível.

O 'em seguida' assim como o termo *scilicet*, no *Cathecismo*, marca o signo e a significação. A decifração do sentido e da palavra, o que está aí no original e o que toca é demarcada na fidelidade e "na liberdade do movimento languageiro", laços e desenlaços remontam à fidelidade no bojo da circularidade epistêmica onde todo o conhecimento volta a si para fazer-se outro.

No *Cathecismo* há, em termos lingüísticos, um ajuntamento dos fragmentos para em seguida, dispersar-se novamente e tornar-se um *corpus* organizado e no conjunto circular, as aberturas não contradizem sua unidade. As referências filosóficas, teológicas e lingüísticas em suas diversidades e semelhanças reforçam a unidade - unidade profética, literária e lingüística. À circularidade de idéias, pressupostos e principalmente da linguagem, há uma reconstituição que se dá na própria descrição palavra-palavra.

A decifração da palavra é utilizada como recurso para clarificar certas palavras e mais precisamente noções teológicas,

assim, à diversidade de temas expostos neste tratado correspondem diferentes tratamentos e recursos. A complexidade teológica da primeira matéria [do *Cathecismo*] relativa à caracterização da fé obriga o autor a usar técnicas de decifração, que clarifiquem e precisem certas noções. Porém, estes intentos de clarificação e de rigor, na medida em que obrigam à definição exaustiva de cada palavra, não deixam de ter conseqüências para o próprio discurso, que atingindo em alguns pontos uma imensa saturação de termos torna menos favorecida a ligação entre as matérias doutrinárias expostas. Na segunda parte, à diminuição da complexidade dos temas tratados corresponde uma simplificação do emprego dos recursos de clarificação, tornando-se, por isso, mais explícitas as formas de conexão dos temas que integram esta parte do tratado, muito mais simples e dominada por uma maior fluidez discursiva, quando comparada com a primeira (SILVA, 2001d, p.83).

A primeira parte do tratado além de iniciar e expor os preceitos teológicos básicos e essenciais para o acompanhamento da segunda parte pode ser tomado como um exercício lingüístico, entendendo que a exposição e a familiaridade com a língua realizada na primeira parte é o sustentáculo do entendimento da segunda. Assim, pelo recurso lingüístico, a própria verdade doutrinal se expande no texto e se limita à borda da palavra.

No tratamento com a linguagem, a questão comunicativa ganha força. Os empréstimos entre línguas comparecem fazendo notar que a(s) língua(s) considerada(s) materna(s) não está ausente ao que é estrangeiro, pois não há impermeabilidade. A língua estrangeira auxilia o

revestimento da língua materna. A questão da língua, no *Cathecismo* cumpre a recepção de seu destinatário. A subjetividade em questão não é tão somente do seu escriba, mas do destinatário na medida em que, nesse caso, tem-se o reconhecimento da língua vernácula: uma elevação de um corpus que atrai e retrai as semelhanças com as línguas, entre as línguas.

Bibliografia

- ARTHUR, N.C. *Noção de espaço em As Palavras e as Coisas, de Michel Foucault*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007.
- BUESCU, M.L.C. *Babel ou a Ruptura do signo: a gramática e os gramáticos portugueses do século XVI*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981.
- CRISTÓVÃO, F. da S. *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz Vilhegas*. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos, vol.L, 1998, p.687-700.
- DERRIDA, J. *O que é uma tradução relevante?* Trad. Olivia Niemeyer Santos. In: Alfa - Revista de Linguística, vol.44, n. esp. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 2002, p.13-44.
- _____. *Torres de Babel*. Trad. Junia Barreto. 1ª reimpressão. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas - uma arqueologia das ciências humanas*. 9ªed. (Coleção Tópicos). Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. A Prosa do Mundo. In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Organização e Seleção de textos, Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a. Coleção Ditos e Escritos; II, p.10-29.
- _____. Nietzsche, Freud, Marx. In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Organização e Seleção de textos, Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000b. Coleção Ditos e Escritos; II, p.40-55.
- FREUD, S. *O Estranho*. Ed. Stander Brasileira das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud. , vol.XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p.272-314.
- MARIGUELA, A.D.B. *A Grammatica da Lingoagem Portuguesa* de Fernão de Oliveira: marcas de linguagem nas teias da tradição e da ruptura. In: *Revista da ANPOLL/Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística*. Brasília: UNB, nº2, p.33-60, 2007.
- MATTOS e SILVA, R. V. *Ensaio para uma história sócio-história do português brasileiro*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- OLIVEIRA, Fernão de. *A Gramática da Linguagem Portuguesa*. Introdução, leitura atualizada e notas de Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1975.
- ORTIZ, D. *O Cathecismo Pequeno*. Estudo literário e Edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Edições Colibri, 2001.
- REVUZ, C. A língua estrangeira entre o desejo de um outro lugar e o risco do exílio. Trad. Silvana Serrani-Infante. In: SIGNORINI (org.). *Língua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas-SP: Mercado de Letras, São Paulo: FAPESP, 1998, p.213-230.
- SILVA, Elza M.B.da. Introdução. In: *O Cathecismo Pequeno*. Estudo literário e Edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Edições Colibri, 2001a, p.14-21.
- _____. O gênero didático representado por uma exposição teológica. In: *O Cathecismo Pequeno*. Estudo literário e Edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Edições Colibri, 2001b, p.23-68.
- _____. O Cathecismo Pequeno e actuação pastoral no século XV. In: *O Cathecismo Pequeno*. Estudo literário e Edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Edições Colibri, 2001c, p.69-76.
- _____. D. Diogo Ortiz. Uma figura esquecida. In: *O Cathecismo Pequeno*. Estudo literário e Edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Edições Colibri, 2001d, p.77-83.
- STEINER, G. *Depois de Babel: questões de linguagem e tradução*. Trad. Carlos Alberto Faraco. Paraná: Editora UFPR, 2005.
- VERDELHO, Telmo. Gramaticografia do renascimento. In: *As Origens da Gramaticografia e da Lexicografia Latino-Portuguesas*. Aveiro: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1995; p.55-88.

