



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA AMAZÔNIA

GABRIEL DE CASSIO PINHEIRO PRUDENTE

**ENTRE ÍNDIOS E VERBETES:
a política linguística na Amazônia portuguesa e a produção de dicionários
em Língua Geral por jesuítas centro-europeus (1720-1759)**

BELÉM - PARÁ

2017

GABRIEL DE CASSIO PINHEIRO PRUDENTE

**ENTRE ÍNDIOS E VERBETES:
a política linguística na Amazônia portuguesa e a produção de dicionários
em Língua Geral por jesuítas centro-europeus (1720-1759)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em História, sob orientação do Prof. Dr. Karl Heinz Arenz (UFPA) e co-orientação da Prof. Dra. Maria Candida Drumond Mendes Barros (MPEG).

BELÉM - PARÁ

2017

GABRIEL DE CASSIO PINHEIRO PRUDENTE

**ENTRE ÍNDIOS E VERBETES:
a política linguística na Amazônia portuguesa e a produção de dicionários
em Língua Geral por jesuítas centro-europeus (1720-1759)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em História, sob orientação do Prof. Dr. Karl Heinz Arenz (UFPA) e co-orientação da Prof. Dra. Maria Candida Drumond Mendes Barros (MPEG).

Data de defesa: ____/____/____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Karl Heinz Arenz (UFPA) – Orientador

Prof. Dra. Maria Candida Drumond Mendes Barros (MPEG) – Co-orientadora

Prof. Dr. Fernando Luiz Tavares Marques (MPEG) – Examinador externo

Prof. Dr. José Alves de Souza Junior (UFPA) – Examinador interno

Prof. Dr. Mauro Cezar Coelho (UFPA) – Examinador interno

BELÉM - PARÁ

2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA

Prudente, Gabriel de Cassio Pinheiro

Entre índios e verbetes: a política linguística na Amazônia portuguesa e a produção de dicionários em língua geral por jesuítas centro-europeus (1720-1759) / Gabriel de Cassio Pinheiro Prudente - 2017

Orientador: Karl Heinz Arenz

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós- Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2017.

1. Política linguística - Amazônia, 1720-1759. 2. Linguística - Amazônia - História. 3. Jesuítas - Missões - Amazônia, 1720 - 1759. 4. Linguagem e línguas - Dicionários. I. Título.

CDD 22. ed. 981.032

“La identidad se ve en la piel. De una persona no vemos más que la piel. La lengua también es piel. La lengua es esa piel que nos identifica”.

Bartomeu Melià

AGRADECIMENTOS

Há momentos na vida em que as palavras - sejam em que idioma for- não conseguem exprimir plenamente o sentimento de contentamento e gratidão, mas ainda assim são necessárias. Durante estes anos de vida acadêmica (graduação e mestrado), contraí dívidas com diferentes instituições e pessoas que contribuíram decisivamente para minha formação. A melhor maneira que encontrei para “pagá-las” foi dedicando-me ao máximo, para dessa forma, honrar seus esforços e generosidade para comigo. Nesse sentido, faço aqui o registro de meus agradecimentos:

A CAPES que financiou meu último ano de mestrado através de uma bolsa e assim possibilitou a aquisição de livros e fontes fundamentais para a produção deste trabalho, bem como realizar uma viagem para participar do VI Encontro Internacional de História Colonial. Aos funcionários do Museu Paraense Emílio Goeldi (Campus de Pesquisa), em especial os de sua biblioteca, que pacientemente e com eficiência atenderam minhas demandas desde o período em que eu era bolsista de iniciação científica.

Ao meu orientador Karl Heinz Arenz (UFPA) que me acompanha desde a graduação. Seu auxílio através de suas aulas de latim, indicações bibliográficas e sua leitura atenta, acompanhada de comentários sempre precisos sobre meus escritos, me desafiaram a melhorar a produção deste trabalho. À minha orientadora Maria Candida Barros (MPEG) que me acolheu como bolsista no Museu Paraense Emílio Goeldi em janeiro de 2013 e deu-me grande incentivo para construir meus próprios caminhos acadêmicos e que, apesar de minha condição de *ocapora*, sempre me tratou como *caraibebé*. Sinceramente e sem exageros, sou profundamente grato a estes dois mestres, cuja imensa generosidade chegou, em diversas ocasiões, a surpreender-me.

À Ruth Monserrat (UFRJ) que esteve presente na minha banca de qualificação, cujos comentários e palavras elogiosas nos poucos encontros que tivemos me incentivaram a seguir em meus estudos sobre a Língua Geral na qual ela é grande especialista. Ao professor José Alves de Souza Junior (UFPA) presente nas duas bancas, sou grato por seus ensinamentos desde a graduação, bem como seus pertinentes comentários durante minha qualificação.

Ao linguista luxemburguês Jean-Claude Muller, o “descobridor” do dicionário que possibilitou e marcou o início deste trabalho, por negociar junto à Biblioteca Municipal de Trier (Alemanha) e ceder gratuitamente uma cópia digitalizada do dicionário em Língua Geral da Amazônia que estava “escondido” nos arquivos daquela instituição. Aos demais membros que fizeram parte do grupo de pesquisa responsável pela edição do documento, os professores

Wolf Dietrich (Universidade de Münster, Alemanha) e Nelson Papavero (USP), além dos já citados Jean-Claude Muller, Ruth Monserrat e meus orientadores.

Aos meus professores do curso de mestrado José Maia Bezerra Neto, Pere Petit Peñarrocha, José Luis Ruiz-Peinado Alonso (Universitat de Barcelona), Mauro Cezar Coelho e Camila Loureiro Dias que, através de suas profícuas e provocativas aulas, bem com por meio de suas sugestões e críticas me desafiaram a aperfeiçoar a produção desta dissertação. Aos meus colegas de mestrado, em especial à minha amiga e parceira de trabalho Luana Ribeiro e meu “irmão de orientação” André Luís, que compartilharam comigo angústias acadêmicas e momentos de alegria (e festa) que não cabem no currículo Lattes.

Ao professor Décio de Alencar Guzmán (UFPA) por me acolher generosamente como estagiário na disciplina “História da Amazônia I”, ministrada para a turma 2014 de bacharelado em História. Suas indicações bibliográficas e de fontes, bem como seus conselhos, muito me auxiliaram nesta jornada.

Certamente, minha educação em uma família cheia de professores foi decisiva para a minha escolha profissional, devido ao ambiente intelectual em que me desenvolvi, onde aprendi que o aperfeiçoamento da capacidade intelectual é o que nós temos de melhor, mas também deve ser sempre acompanhada dos mais nobres valores. Nesse sentido, agradeço aos meus pais Edfran e Regina Prudente a quem devo minha formação enquanto homem. Foram (e continuam a ser) incansáveis em me incentivar de todas as maneiras possíveis nas mais variadas empreitadas da minha vida. Em um país como o Brasil em que o acesso e a possibilidade de dedicação em tempo integral ao ensino superior ainda constituem um privilégio, eles são os meus grandes apoiadores, maior demonstração de amor, impossível. Também sou grato à minha tia Ana Pinheiro que se tornou minha segunda mãe, a quem tenho grande carinho e devo boa parte de minha formação. Aos meus tios e tias maternos e paternos, bem como minha avó paterna Helena Prudente que sempre torceram por mim. À memória de meus avôs Francisco Prudente, Francisco Pinheiro e minha avó materna Regina Coeli Pinheiro que não estão mais entre nós. Compartilho os méritos desta dissertação com todas as pessoas supracitadas.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é analisar a política linguística da Companhia de Jesus e do governo português para o Estado do Grão-Pará e Maranhão e relacioná-la ao processo de produção de três dicionários em Língua Geral redigidos por jesuítas originários da Europa Central que atuaram na região amazônica no contexto das reformas pombalinas na década de 1750. Primeiramente, buscou-se compreender as diretrizes da Companhia de Jesus para a escolha e padronização de uma língua indígena no Brasil para a catequização dos índios, bem como o posicionamento dos jesuítas e do Estado português em relação à Língua Geral na Amazônia. Em seguida, foi reconstituída a trajetória de um grupo de jesuítas centro-europeus na Amazônia lusa em meados do século XVIII, cujos membros, muito provavelmente, redigiram três dicionários em Língua Geral. Por fim, utilizando o conceito de mediação cultural, os dicionários são compreendidos como produtos de um processo de negociação de sentidos, constituindo-se tanto como textos de tradução e classificação, como instrumentos de aprendizado da Língua Geral. Fora o aspecto meramente técnico ou prático, os vocabulários são analisados enquanto textos continuamente atualizados pelos autores jesuítas a partir de suas experiências adquiridas no complexo convívio com os índios no interior das missões.

Palavras-chave: Jesuítas, Língua Geral, dicionários, Amazônia portuguesa, século XVIII.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to analyze the linguistic policy of the Society of Jesus and the Portuguese government for the State of Grão-Pará and Maranhão and to relate it to the production process of three dictionaries in “General Language” written by Jesuits of Central European origin who worked in the Amazon Region in the context of the Pombal reforms in the 1750s. Firstly, it sought to understand the guidelines of Society of Jesus for a choice and standardization of an Indian language in Brazil for the catechization of the indians and positioning of the jesuits and Portuguese State in relation to “General Language” in Amazonia. Secondly, it was reconstituted the trajectory of a group of european center jesuits in Portuguese Amazonia in the mid eighteenth century, whose members probably wrote three dictionaries in “General Language”. Finally, using the concept of cultural mediation, the dictionaries are understood as products of a process of negotiation of meanings, constituting both translation and classification texts, as well as instruments for learning the “General Language”. Apart from the merely technical or practical aspect, the vocabularies are analyzed as texts continuously updated by the Jesuit authors based on their experiences acquired in the complex living together with the Indians inside the missions.

Keywords: Jesuits, General Language, Dictionaries, Portuguese Amazon, 18th Century.

ABREVIATURAS

<i>ABAPP</i>	Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará
<i>ABN</i>	Anais da Biblioteca Nacional
<i>ACL</i>	Academia das Ciências de Lisboa
<i>AHU</i>	Arquivo Histórico Ultramarino
<i>ARSI</i>	Archivum Romanum Societatis Iesu
<i>BnF</i>	Bibliothèque nationale de France
<i>BNP</i>	Biblioteca Nacional de Portugal
<i>BPE</i>	Biblioteca Pública de Évora
<i>CU</i>	Conselho Ultramarino
<i>RIHGB</i>	Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I – TUPI OR NOT TUPI? A COMPANHIA DE JESUS, A COROA PORTUGUESA E A LÍNGUA GERAL NA AMAZÔNIA COLONIAL (1621-1759)	23
1. 1. Antecedentes quinhentistas: a “invenção” da Língua Geral na costa brasileira	24
1.2. A LG na Amazônia no século XVII e política linguística jesuítica.....	34
1.3. A legislação linguística de Portugal para o Estado do Maranhão e Grão-Pará (c.1680-1750)	58
1.4. O Estado português, os jesuítas e a Língua Geral na Amazônia durante o governo de Mendonça Furtado	69
CAPÍTULO II – OS PADRES “TAPUITINGA”: JESUÍTAS DA EUROPA CENTRAL NA AMAZÔNIA EM MEADOS DO SÉCULO XVIII	80
2.1. Dos colégios europeus aos sertões amazônicos	81
2.2. A atuação dos jesuítas “alemães” na Amazônia no período pombalino	90
2.3. O fim da atuação Companhia de Jesus na América Portuguesa e o destino dos jesuítas centro-europeus do Grão-Pará e Maranhão	110
CAPÍTULO III – EDIFÍCIOS DE PALAVRAS: A CONSTRUÇÃO DE DICIONÁRIOS EM LÍNGUA GERAL DA AMAZÔNIA POR JESUÍTAS CENTRO-EUROPEUS NO SÉCULO XVIII	126
3.1. Os indícios da origem germânica dos autores do dicionário de 1756, do “Vocabulário da Língua Brazil e da “Prosódia”	129
3.2. As referências a outros escritos missionários: gramáticas e catecismos.....	136
3.3. Os lugares, os missionários e os mediadores indígenas.....	142
CONSIDERAÇÕES FINAIS	164
FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	167
ANEXOS	182

INTRODUÇÃO

Esta dissertação é a culminância de uma trajetória de pesquisa iniciada em janeiro de 2013 no Museu Paraense Emílio Goeldi. Naquele ano, no âmbito de um projeto de pesquisa coordenado pela Dra. Cândida Barros¹, trabalhei como bolsista de iniciação científica responsável pela transcrição diplomática² de um dicionário anônimo e inédito, escrito em Língua Geral, que foi encontrado na Biblioteca e Arquivo Municipal de Trier (Stadtbibliothek/Stadtarchiv Trier) na Alemanha pelo linguista luxemburguês Jean-Claude Muller no início de 2012³. O documento era desconhecido dos especialistas e contém em suas primeiras folhas a indicação do ano de 1756. A obra é dividida em duas partes: Português - Língua Geral (fólios 1-45) e Língua Geral - Português (fólios 48-65).

O autor da descoberta entrou em contato com o professor Karl Arenz que, por sua vez, comunicou a novidade à linguista Cândida Barros que pôde confirmar que se tratava de um documento até então desconhecido. Na época, apenas se sabia, por meio de uma análise preliminar de alguns dados presentes no documento, que o dicionário fora muito provavelmente escrito por um missionário jesuíta de língua germânica que atuou na Amazônia em meados do século XVIII. Posteriormente, esta hipótese foi reforçada com a descoberta de trechos escritos em alemão, com uma grafia peculiar, hoje conhecida como Sütterlin e similar ao estilo gótico, além de informações sobre a presença de jesuítas de língua alemã na Amazônia na década de 1750, período provável da confecção do dicionário. Dessa forma, o documento se somava a um rol de pelo menos outros dez dicionários manuscritos produzidos em Língua Geral no Brasil colonial que se conhece, estando estes documentos espalhados em acervos de bibliotecas brasileiras, portuguesas e britânicas. A partir de então, se iniciou o trabalho de transcrição do dicionário com o objetivo de realizar uma edição crítica do mesmo.

Durante o processo de transcrição constatei que o “Dicionário de 1756”⁴ apresenta interconexões com outros documentos em Língua Geral, o que poderia permitir entender sua

¹ O projeto se intitulou “Manuscritos sobre a Língua Geral da Amazônia escritos por jesuítas estrangeiros (1750-1759): análise sociolinguística de um catecismo e edição de dois dicionários” e é financiado pelo CNPq desde 2013.

² Um tipo de transcrição em que se busca preservar o máximo possível a grafia original das palavras de um determinado texto.

³ Na época, o linguísta anunciou a descoberta do documento por meio de um artigo em uma revista histórica de cunho popular. Cf. MULLER, Jean-Claude. Die Identifizierung eines Sprachschatzes in der Trierer Stadtbibliothek – das jesuitische Wörterbuch. Alt-Tupi / Portugiesisch. *Kurtrierisches Jahrbuch*, 2012, p. 379-395.

⁴ Como o documento não apresenta um “título”, o grupo de pesquisa envolvido em sua edição decidiu chamá-lo dessa forma.

redação. Assim, foram localizadas no manuscrito diversas referências a catecismos e gramáticas em tupi dos séculos XVI e XVII. Também foram encontrados muitos comentários pessoais, escritos pelo autor ao lado ou em cima de alguns verbetes, principalmente em latim, mas também, em menor medida, em alemão e português. Esses adendos revelam nuances do processo de confecção do dicionário, da trajetória do autor na Amazônia, de sua identidade, e de seu aprendizado da Língua Geral.

Ao longo dos dois anos como bolsista pude ter contato com outros dicionários e instrumentos linguísticos escritos em Língua Geral. Convém destacar a leitura inicial da historiografia referente à atuação missionária, em especial jesuítica, no período colonial na América portuguesa, de obras sobre a história da Língua Geral, a política de línguas no Brasil colonial e, também, acerca da história da produção de instrumentos linguísticos como catecismos, gramáticas e dicionários escritos em tupi por missionários.

O objetivo principal desta dissertação é entender o processo de aprendizado da Língua Geral na Amazônia colonial por jesuítas no século XVIII a partir da análise de três dicionários manuscritos⁵, compreendendo como os missionários-autores “construíram” estes documentos que serviram como instrumentos para se familiarizar com a língua indígena, colocando em prática as orientações da Companhia de Jesus quanto ao aprendizado de línguas nativas no trabalho missionário. Embora os manuscritos sejam anônimos, diversos indícios nos documentos permitem afirmar, com alguma segurança, que foram escritos por missionários jesuítas no século XVIII, mas precisamente por membros de um grupo de inacianos que chegou ao Estado do Grão-Pará e Maranhão nos primeiros anos da década de 1750, em um contexto conturbado para os jesuítas em virtude das novas diretrizes políticas da metrópole, sob o comando do secretário régio Sebastião José de Carvalho e Melo, que ficou para a história com o título de Marquês de Pombal, e seu irmão, indicado para o governo do referido estado, Francisco Xavier de Mendonça Furtado.

A partir da segunda metade da década 1750, no governo de Sebastião José de Carvalho e Melo, os jesuítas, em especial os estrangeiros (isto é, não lusos) estavam sendo paulatinamente expulsos das possessões portuguesas. Concomitantemente, se forjava uma política linguística por parte do Estado decididamente contrária ao uso da Língua Geral, sendo esta posteriormente explicitada no Diretório dos Índios.

Analisarei, pois, a estrutura dos referidos manuscritos, comparando os dados obtidos com a documentação do período, em especial gramáticas e catecismos. Os dicionários serão

⁵ Além do referido "Dicionário de 1756", são analisados a “Prosódia” (Academia das Ciências de Lisboa) e o “Vocabulário da língua Brasil” (Biblioteca Nacional de Portugal).

compreendidos como produtos de uma política de línguas inaciana que se desenvolveu na América portuguesa. A mesma era parte integrante do empreendimento missionário de catequização para a qual era imperioso, dentre outras medidas, a fabricação de instrumentos linguísticos para o aprendizado de línguas indígenas em vista da viabilização da comunicação com os indígenas, fator importante para o sucesso da empresa evangelizadora⁶. Portanto, partiremos do pressuposto de que a análise dos dicionários ajudará a entender as práticas de aprendizado da Língua Geral pelos missionários jesuítas que confeccionaram estes documentos.

A utilização do conceito de mediação cultural⁷ será relevante para o desenvolvimento do problema da pesquisa, pois coloca o missionário como agente privilegiado para a produção de sentidos compartilhados. Partindo dessa premissa, os dicionários são estabelecidos como instrumentos para a realização da mediação cultural entre o missionário e os indígenas, haja vista que este tipo de documento busca traduzir sentidos linguísticos – e culturais – europeus e indígenas, reduzindo a língua nativa do plano oral para o escrito. Para além de instrumentos, são também produtos das negociações de sentido entre missionários e indígenas, embora a relação de força entre os dois atores sociais fosse assimétrica no interior das missões⁸.

A presente dissertação justifica-se pela escassez de trabalhos historiográficos na Amazônia que dê conta da trajetória histórica das línguas indígenas e seus usos, especialmente no período colonial. Dessa maneira, ao tentar compreender o processo de aprendizagem da Língua Geral pelos jesuítas, a partir da análise dos dicionários em Língua Geral, este estudo estará em consonância com um campo de estudos relativamente novo que Peter Burke denominou de História Social da Linguagem, enfatizando o que chamou de “história externa” das línguas, ou seja, seus usos e funções por diferentes grupos sociais ou comunidades religiosas. A partir dos anos 1980, o historiador inglês escreveu e coordenou diversas publicações que objetivavam analisar a linguagem sob um olhar histórico a partir de diferentes matizes, servindo assim de inspiração para esta dissertação⁹.

⁶ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003, p. 84-89.

⁷ Segundo Paula Montero, “[...] compreende-se a mediação cultural como um processo de comunicação – isto é, construção de situações e textualidades que engendram sentidos compartilhados nas zonas de interculturalidade”. MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 57.

⁸ AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: Gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 207.

⁹ Sobre o tema, alguns trabalhos do autor foram consultados: BURKE, Peter. *A arte da conversação*. Tradução de Álvaro Luiz Hattnher. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995; BURKE, Peter. *Linguagens e comunidades nos primórdios da Europa moderna*. Tradução de Cristina Yamagami. São Paulo:

No Brasil, não são numerosos os trabalhos de historiadores que dão conta dos usos da Língua Geral, política linguística e produção de instrumentos linguísticos no período colonial. Em geral, as produções se limitam a artigos, capítulos de livros ou algumas considerações em dissertações e teses. A questão foi muito mais abordada por especialistas em linguística histórica e sociolinguística como, por exemplo, Aryon Rodrigues, que foi um dos grandes especialistas no tema¹⁰, além de Cristina Altman, Yonne Leite, Luis Carlos Borges, Cândida Barros, Ruth Monserrat entre outros. Esses participaram de um colóquio sobre as Línguas Gerais na América do Sul que originou um livro organizado por Maria Carlota Rosa e José Ribamar Bessa Freire¹¹ no início dos anos 2000. Outra coletânea, dessa vez organizada pelos linguístas alemães Volker Noll e Wolf Dietrich, analisa as relações entre o tupi e a língua portuguesa no Brasil¹². Esses estudiosos viram a necessidade de relacionar linguística e história para a produção de trabalhos que versem sobre a Língua Geral na América portuguesa e a política linguística missionária, visto que não muitos historiadores de ofício tenham se dedicado ao tema.

Todavia, há algumas importantes contribuições de historiadores para a história da Língua Geral no Brasil como a de Sérgio Buarque de Holanda em um texto seminal sobre a Língua Geral Paulista, posteriormente compilado em seu clássico *Raízes do Brasil*¹³. O historiador português Serafim Leite, em seu monumental *História da Companhia de Jesus no Brasil*, fez algumas breves considerações sobre a Língua Geral¹⁴. Artur Cezar Ferreira Reis¹⁵ e José Honório Rodrigues¹⁶, ao versarem respectivamente sobre a língua portuguesa na Amazônia e no Brasil, tentaram esboçar uma abordagem histórica da língua portuguesa e sua relação com as línguas indígenas, mas colocando a Língua Geral em um patamar inferior em relação ao idioma português.

Editora UNESP, 2010; BURKE, Peter & PORTER, Roy (orgs.). *Linguagem, indivíduo e sociedade: história social da linguagem*. Tradução de Álvaro Luiz Hattnher. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

¹⁰ RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 1986; RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *As línguas gerais sul-americanas*. *Papia*. São Paulo, v. 4, n. 2, p. 6-18, 1996.

¹¹ Cf. FREIRE, José Ribamar Bessa & ROSA, Maria Carlota (orgs.). *Línguas Gerais: política linguística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

¹² NOLL, Volker & DIETRICH, Wolf (orgs.). *O português e o tupi no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010.

¹³ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p 122-133.

¹⁴ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo IV. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro / Lisboa: Livraria Portugal, 1943, p. 310-316.

¹⁵ REIS, Artur César Ferreira. A língua portuguesa e a sua imposição na Amazônia. *Revista de Portugal - Língua Portuguesa*, Lisboa, vol. XXIII, 1961, p. 491-500.

¹⁶ RODRIGUES, José Honório. The victory of the Portuguese language in colonial Brazil. In: HOWER, Alfred & RODAS, Richard A. Preto (eds.). *Empire in Transition. The Portuguese World in the Time of Camões*. Gainesville: University Presses of Florida, 1985, p. 33-64.

Nos anos 1980, José Ribamar Bessa Freire¹⁷ produziu um artigo sobre a Língua Geral na Amazônia e a política de línguas, sua instituição e seu declínio do período colonial até o Império, tema que posteriormente foi desenvolvido com maior maturidade no livro *Rio Babel*, fruto de sua tese de doutorado, um dos poucos trabalhos de cunho historiográfico de fôlego sobre a questão¹⁸. Sobre a política linguística no Brasil colonial, Charlotte de Castelneau-L'Estoile também dedicou um capítulo de sua tese para tratar do tema, enfatizado a formação de um quadro de jesuítas bilíngues no século XVI e o aprendizado da Língua Geral pelos primeiros jesuítas¹⁹. A historiadora francesa também abordou a formação da Língua Geral em um artigo recentemente publicado²⁰. Já Cristina Pompa escreveu em sua tese algumas considerações sobre a política linguística jesuítica, mas abordou apenas em linhas gerais a questão do aprendizado do tupi pelos missionários²¹. Por sua vez, Elisa Garcia em artigo publicado em 2009, analisou o processo de imposição do uso da língua portuguesa no sul da América Portuguesa no período pombalino²².

Sobre instrumentos linguísticos em Língua Geral no Brasil temos ainda menos trabalhos feitos por historiadores; entre esses, podemos destacar as contribuições de Andrea Daher²³ e John Manuel Monteiro²⁴ sobre catecismos e gramáticas como instrumentos de conversão que traduzem (convertem) tradições europeias cristãs ao reduzir a língua indígena do plano oral ao escrito em um processo de sistematização, dicionarização e gramaticalização. Mas foi Adone Agnolin que fez, nos últimos anos, um dos poucos trabalhos de fôlego sobre a questão. Em seu livro *Jesuítas e Selvagens*, o autor debruçou-se sobre os catecismos em Língua Geral em um esforço de contextualização de sua produção e análise de seus usos e funções²⁵.

¹⁷ FREIRE, José Ribamar Bessa. Da “fala boa” ao português na Amazônia brasileira. *Ameríndia*, Paris, n. 8, 1983, p. 39-83.

¹⁸ FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. 2ª edição. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

¹⁹ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 151-182.

²⁰ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. “En raison des conquêtes, de la religion et du commerce”: l'invention de la langue générale dans le Brésil du XVI^e siècle. *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 45 (1), 2015, p. 77-98.

²¹ POMPA, op. cit., p. 57-97.

²² GARCIA, Elisa Frühauf. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa e a sua aplicação na América meridional. *Tempo*, Niterói, vol. 12, nº 23, 2007, p. 23-38.

²³ DAHER, Andrea. Escrita e conversão: a gramática tupi e os catecismos bilíngües no Brasil do século XVI. *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, n. 8, mai.-ago. 1998, p. 31-43; DAHER, Andrea. *A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

²⁴ MONTEIRO, John Manuel. Traduzindo tradições: gramáticas, vocabulários e catecismos em Línguas Nativas na América Portuguesa. In: BRITO, Joaquim Pais de. (Org.). *Os Índios, Nós*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia; Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimientos Portugueses, 2000, p. 36-43.

²⁵ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

Embora exista no Brasil uma produção de artigos e livros versando sobre a Língua Geral, política de línguas e instrumentos linguísticos no período colonial, ainda é possível, em algumas poucas linhas, elencar as principais produções historiográficas sobre essas questões. Isso demonstra que há muito a ser feito. Um dos entraves para os historiadores interessados no tema são as próprias fontes, mas que, segundo José Ribamar Bessa Freire, “embora fragmentadas e dispersas, são ricas, mas ainda não foram suficientemente interrogadas”²⁶. Nesse sentido, o presente trabalho visa dar uma contribuição para um campo historiográfico ainda incipiente na Amazônia.

Os manuscritos em questão contêm informações que revelam como seus autores, que, pelo perfil estabelecido, eram jesuítas letrados com bom domínio do latim, mas sem grande proficiência em língua portuguesa, construíram estes dicionários para auxiliar-lhes no processo de aprendizado da Língua Geral. Os autores usaram, como veremos mais adiante, obras como gramáticas e catecismos e, em alguns momentos, registrando termos que ouviam entre os índios para poder se comunicar com os mesmos e fazer seu trabalho de conversão. Os dados obtidos nos dicionários, cotejados com a documentação, também permitem inferir acerca deste processo e entender através do estudo do caso do(s) jesuíta(s) ainda anônimo(s), autor(es) do Dicionário de 1756, a política linguística jesuítica em ação. Dessa forma, o estudo de instrumentos linguísticos como dicionários e catecismos do período colonial produzidos pelos missionários pode ajudar a compreender como foram confeccionados estes mecanismos necessários para a evangelização dos indígenas, pois suas respectivas produções estavam, como afirma Agnolin²⁷, inseridos dentro de uma política de línguas missionária.

Para viabilizar o empreendimento colonizador e missionário português, fazia-se necessário, dentre outras coisas, estabelecer uma língua de uso comum na colônia que garantisse um mínimo grau de comunicação com os indígenas, como já acontecia nas colônias espanholas nas Américas desde o século XVI²⁸. Segundo Altman, as Línguas Gerais foram idiomas nativos que eram “escolhidas pela administração e pela Igreja como veículo supra-regional de contato entre as diversas populações coloniais”²⁹. Para isso, de acordo com Luiz Carlos Borges, buscou-se escolher a língua mais difundida entre os nativos³⁰. No caso do

²⁶ FREIRE, op. cit., p. 31.

²⁷ AGNOLIN, op. cit., p. 69.

²⁸ RODRIGUES, op. cit., p. 99.

²⁹ ALTMAN, Cristina. As línguas gerais sul-americanas e a empresa missionária: linguagem e representação nos séculos XVI e XVII. In: FREIRE, José Ribamar Bessa & ROSA, Maria Carlota (orgs.). *Línguas Gerais: política linguística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, p. 58.

³⁰ BORGES, Luiz C. A língua geral: revendo margens em sua deriva. In: FREIRE, José Ribamar Bessa & ROSA, Maria Carlota (orgs.). *Línguas Gerais: política linguística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, p.115.

Brasil, a língua escolhida foi a dos índios Tupinambá, que era a mais falada pelos índios na costa brasileira.

O tupi estandardizado chegou a receber outras denominações antes e depois de ficar conhecido como Língua Geral. Recebeu a alcunha “língua brasílica” pelo padre Luís Figueira, no século XVII, e “tupinambá”, no século XVIII (para designar a língua e não mais o grupo indígena). Os termos “Nheengatu” (que significa “fala boa”) e “tupi” começaram a ser utilizados correntemente a partir do século XIX. Segundo Aryon Rodrigues, a expressão “Língua Geral” começou a ser empregada na América colonial em meados do século XVII para “qualificar línguas indígenas de grande difusão numa área”³¹. De acordo com Rodrigues, também há de se levar em consideração as próprias diferenças regionais, o que o levou a identificar uma Língua Geral Paulista, falada no sul da colônia, e uma Língua Geral Amazônica, que era falada no Maranhão e Pará³².

O estabelecimento de uma “Língua Geral” ocorreu devido à dificuldade dos europeus em dar conta da diversidade linguística existente na colônia. Esta prejudicaria a comunicação e, conseqüentemente, o processo de conquista no campo espiritual e territorial. Isso não impediu, porém, que ocorressem variações na própria língua que se instituiu como “geral”, como Rodrigues pode indicar ao notar variações linguísticas na língua geral falada no Estado do Brasil e naquela falada no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Os missionários perceberam que o aprendizado das línguas nativas era essencial para o trabalho de conversão e que, com efeito, o esforço de homogeneização do tupi foi uma ação consciente dentro de uma política linguística missionária. A confecção de instrumentos materializou e legitimou esse processo³³. Sendo assim, a Língua Geral serviu como instrumento de mediação entre os diversos indígenas e os missionários, como afirma em sua tese Maria Regina Celestino de Almeida³⁴.

Mais do que uma necessidade, o aprendizado de línguas, em especial pelos missionários da Companhia de Jesus, era uma prática obrigatória, recomendada desde os primórdios da ordem pelo próprio fundador, Inácio de Loyola, e reforçada pelos superiores gerais seguintes. Documentos oficiais dos inacianos instituíram, ainda no século XVI, o

³¹ RODRIGUES, op. cit., p. 99. Para uma revisão histórica e linguística sobre o conceito de "Lingua Geral" cf. ESTENSSORO, Juan Carlos. Las vías de la occidentalización: lenguas generales y lenguas maternas en el ámbito colonial americano (1492-1650). *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 45 (1), 2015, p. 15-36; BARROS, Cândida. "Em razão das conquistas, religião, commercio": notas sobre o conceito de língua geral na colonização portuguesa da Amazônia nos séculos XVII-XVIII. *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 45 (1), 2015, p. 99-112; CASTELNAU-L'ESTOILE, En raison des conquêtes, de la religion et du commerce": l'invention de la langue générale dans le Brésil du XVI^e siècle. op. cit.

³² Idem, p. 100-103.

³³ POMPA, op. cit., p. 86.

³⁴ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013, p. 159.

aprendizado das línguas indígenas pelos padres que iam para a América portuguesa como quesito obrigatório. O mesmo aconteceu em outras colônias onde os jesuítas atuavam. Essas recomendações estavam embasadas em argumentos teológico-políticos, na exegese bíblica e no princípio apostólico de *acommodatio* previsto em documentos como as Constituições dos jesuítas³⁵.

Tendo como base o modelo gramatical latino, as variações da língua dos Tupinambá foram adequadas e padronizadas pelos missionários³⁶, instituindo, através de instrumentos linguísticos (dicionários, gramáticas e catecismos), uma Língua Geral na América Portuguesa. Apesar das variações regionais que a Língua Geral sofreu ao longo do tempo, o estatuto dos instrumentos linguísticos como “autoridades” em relação a esta língua era respeitado pelos missionários. Como exemplo disso, pode-se observar que em diversos dicionários manuscritos do período colonial, como no dicionário encontrado em Trier, aparecem referências a catecismos e gramáticas redigidos anteriormente como a gramática do padre José de Anchieta (1595) e o catecismo de Antônio Araújo (1686) com contribuições de Bartolomeu de Leão.

Entretanto, o trabalho de tradução linguística de conceitos religiosos e culturais europeus não ocorreu sem problemas. As línguas indígenas tinham seus próprios termos que davam significado ao mundo amazônico em que seus falantes viviam e compartilhavam experiências³⁷. A língua portuguesa não conseguia traduzir esses múltiplos significados específicos das culturas indígenas, pois foi forjada a partir de critérios próprios à história, cultura e experiências ibero-europeias. Isso ajuda explicar porque as tentativas de tradução de determinadas categorias culturais e religiosas indígenas para o português e vice-versa era extremamente difícil, dificuldade também enfrentada por missionários que estavam em outras áreas coloniais.

O missionário, colocado como sujeito principal desse processo de conversão de sentidos entre as línguas, acaba atuando como um mediador cultural na medida em que busca equivalências de termos dos mundos europeus e indígenas, em especial conceitos religiosos. Cria instrumentos linguísticos que institucionalizam e legitimam essa mediação, como os dicionários, listas de palavras, catecismos e gramáticas, textos esses que ganham “autoridade”

³⁵ DAHER, Andrea. De los interpretes a los especialistas: el uso de las lenguas generales de América en los siglos XVI y XVII. In: WILDE, Guillermo (ed.). *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: SB, 2011, p. 68-74.

³⁶ POMPA, op. cit., p. 86.

³⁷ FREIRE, José Ribamar Bessa. Língua Geral Amazônica: a história de um esquecimento. In: FREIRE, José Ribamar Bessa & ROSA, Maria Carlota (orgs.). *Línguas Gerais: política lingüística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, p. 205.

linguística, referendada muitas vezes pelo próprio Estado e pelos superiores religiosos, como podemos observar em muitas dessas obras que foram impressas³⁸. Nesse sentido, como bem definiu Paula Montero, a atuação missionária foi “uma atividade de classificação e comparação das diferenças de modo a localizá-las em quadros universais”³⁹, ou seja, generalizações a partir do sistema linguístico e religioso cristão europeu. A produção de sentidos não ocorreu, portanto, em “via de mão única” e, sim, através de interações entre os atores envolvidos, índios e missionários⁴⁰; logo, a experiência missionária local também influenciou sensivelmente este processo de tradução linguística e cultural.

Produtos dessa conversão de sentidos são, como já foi assinalado, os dicionários, as gramáticas e os catecismos. A necessidade de padronizar a *Babel* de línguas de modo a facilitar a comunicação, gerou esses instrumentos que objetivavam traduzir linguisticamente culturas distintas.

Assim, os dicionários no período colonial serviram tanto como forma de estabelecer um controle sobre os povos e as línguas indígenas quanto de instrumentos de aprendizagem de dada língua pelos missionários. Peter Burke alerta que a questão da linguagem não pode estar dissociada de questões de poder⁴¹. Dessa maneira, a sistematização e padronização da linguagem ameríndia era um elemento fundamental para o processo de colonização. Para tanto, a criação de instrumentos linguísticos foi essencial para executar o que o antropólogo Cláudio Pinheiro da Costa chamou de “conquista de um espaço epistemológico”⁴² como parte do processo de colonização dos territórios e de dominação dos indígenas. Os dicionários estão ligados a esse processo; portanto, entender sua construção também pode ajudar a entender a ação missionária e a empresa catequético-colonizadora na Amazônia colonial.

Para atingir o objetivo proposto, será essencial o diálogo com a produção linguística sobre a Língua Geral, as políticas linguísticas e os dicionários. Embora este esforço de transitar por outra área do conhecimento implique riscos, a linguística servirá aqui como disciplina de apoio para a dissertação que, indubitavelmente, tem propósitos historiográficos.

³⁸ Como exemplo disso pode-se apontar as autorizações dos superiores religiosos e de funcionários reais que constam no início de catecismos e gramáticas do período colonial brasileiro e que eram necessárias para a publicação dessas obras.

³⁹ MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 10

⁴⁰ Idem, p. 25-26.

⁴¹ BURKE, op. cit.

⁴² PINHEIRO, Cláudio Costa. *Traduzindo Mundos, inventando um império: língua, escravidão e contextos coloniais portugueses dos alvares da modernidade*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005, p. 158.

O presente trabalho é dividido em três capítulos. O primeiro capítulo versa sobre a formação da Língua Geral no Brasil e a política de línguas adotada pelos missionários jesuítas e pelo Estado Português para a Amazônia entre os séculos XVII até meados do XVIII. Sobre a política linguística jesuítica e as orientações oficiais da Companhia de Jesus serão analisados dois documentos-base, as *Constituições da Companhia de Jesus* e a *Ratio Studiorum*, o método pedagógico dos jesuítas. A partir desses documentos se busca compreender as determinações oficiais da ordem para seus membros missionários quanto ao aprendizado de línguas indígenas nas áreas coloniais. O entendimento dessas orientações auxilia na compreensão da função dos dicionários analisados como instrumentos de aprendizado.

Para compreender a visão dos jesuítas acerca da Língua Geral da Amazônia, as cartas e sermões do padre Antônio Vieira, bem com a crônica do padre João Felipe Bettendorff – duas figuras emblemáticas no processo de organização da missão jesuítica na Amazônia colonial – são fundamentais. Em seguida, por meio da leitura da legislação portuguesa setecentista (alvarás e cartas régias), analisa-se a política linguística portuguesa para a Amazônia antes do período pombalino. Por fim, através da correspondência do governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, enfoca-se a postura lusa no início do governo pombalino acerca da questão linguística no Grão-Pará e Maranhão, posteriormente concretizada no Diretório dos Índios.

No segundo capítulo é reconstituída a trajetória do grupo de missionários jesuítas centro-europeus que chegou à Amazônia na década de 1750, dentre os quais estava possivelmente os autores dos dicionários analisados nesta dissertação. Para tanto, são utilizados documentos produzidos por membros da burocracia portuguesa na região amazônica localizadas no *Arquivo Histórico Ultramarino*, bem como as cartas do governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado que se referem aos jesuítas centro-europeus denominados genericamente nas fontes como “alemães”. Esta documentação oficial é confrontada com cartas, relatórios de viagem e memórias escritos por membros daquele grupo específico de missionários. Objetiva-se entender a atuação desses padres no Grão-Pará e Maranhão, os motivos que geraram as contendas que serviram de justificativa para sua expulsão, além de seu destino após a expulsão da região.

No terceiro capítulo busca-se entender a política linguística jesuítica em ação a partir da análise e contextualização de três dicionários escritos por missionários centro-europeus. São eles a “Prosódia”, depositada na Academia das Ciências de Lisboa, o “Vocabulário da língua Brasil”, arquivado na Biblioteca Nacional de Portugal, e, principalmente, o dicionário de 1756, encontrado em 2012 na Biblioteca Municipal de Trier (Alemanha). Como já referido

inicialmente, estes documentos, especialmente o de 1756, apresentam, ao longo dos verbetes, referências a outros instrumentos linguísticos como gramáticas e catecismos do período colonial, a saber: as gramáticas de José de Anchieta (1595) e de Luis Figueira (1687) e os catecismos de Antônio de Araújo e Bartolomeu de Leão (1686), de João Felipe Bettendorff (1687) e de Antônio Ruiz de Montoya (1640) – este último escrito na língua Guaraní do Paraguai, as demais obras em Língua Geral do Brasil. Aparentemente, os respectivos autores consultaram e copiaram palavras ou frases dessas obras e as incluíram em determinados verbetes. Cotejando as citações nos manuscritos com as obras supramencionadas busca-se entender qual a função das citações das gramáticas e catecismos para a construção dos verbetes.

Além disso, os dicionários também apresentam referências a grupos indígenas contatados pelos autores, bem como a certas missões amazônicas. Foram encontradas menções dos referidos grupos indígenas em outras fontes da época, que revelam sua localização e características, como os mapas do padre Samuel Fritz ou os relatos de Mauricio de Heriarte e dos padres José de Noronha, João Felipe Bettendorff, José de Moraes, e Anselmo Eckart. Essas referências a grupos indígenas também evidenciam que, no processo de construção dos dicionários, os jesuítas não apenas tomavam como base outros dicionários, gramáticas e catecismos, mas, em um esforço de contínua atualização do saber linguístico, registravam também novas formas de falar ouvidas no interior das missões. Além disso, esse proceder demonstra que a Língua Geral falada na Amazônia em meados do século XVIII já apresentava, em alguns aspectos, certo distanciamento em relação àquela falada no século anterior, como notou o padre João Daniel.

No fundo, o processo de domínio deste *Outro* indígena, bem como sua evangelização, começava pela escolha de sua linguagem e a sistematização da mesma mediante a fabricação de instrumentos linguísticos como os dicionários, uma prática adotada pelos padres da Companhia de Jesus em todas as partes do mundo onde atuavam. Essa conversão das línguas locais aos modelos europeus era manobra fundamental e parte do *modus operandi* jesuítico, concomitantemente ao processo de conversão dos indígenas, visto que no esforço de compatibilização linguística também se impunham às línguas indígenas conceitos cristãos que lhes eram estranhos. Logo, entender a construção destes instrumentos linguísticos é fundamental para a compreensão tanto do processo de tradução linguística, cultural e religiosa que se operou nas missões quanto do processo de aprendizado destas línguas pelos missionários.

CAPÍTULO I – TUPI OR NOT TUPI? A COMPANHIA DE JESUS, A COROA PORTUGUESA E A LÍNGUA GERAL NA AMAZÔNIA COLONIAL (1621-1759)

A Língua Geral ou LG⁴³ na América portuguesa foi o idioma de comunicação entre missionários, colonos e indígenas tanto dentro quanto fora dos aldeamentos. É quase impossível tratar adequadamente do passado colonial da região, sem levar em consideração que as relações cotidianas entre os agentes coloniais foram mediadas por uma língua em comum de matriz indígena.

Este capítulo tem por objetivo discutir as políticas linguísticas formuladas pelos missionários da Companhia de Jesus e pelos agentes administrativos da Coroa portuguesa para o Grão-Pará e Maranhão, desde a criação deste Estado em 1621 até a expulsão dos inicianos em 1759. Nesse sentido, ao longo do capítulo serão discutidas três questões: 1) a formação da LG no período colonial e sua implantação na Amazônia; 2) a política linguística dos jesuítas e do Estado português entre o século XVII e meados do século XVIII, e 3) os usos e funções da LG na Amazônia lusa e as tentativas de consolidação da língua portuguesa na região. Mesmo consciente de que cada uma destas questões mereceria pesquisas específicas, ainda assim, julgo necessário enfrentá-las neste capítulo, revisitando alguns documentos já bastante conhecidos e utilizados pela historiografia, juntamente com outras fontes ainda pouco analisadas, propondo assim novas interpretações.

A decisão acerca do uso de uma língua indígena ou sua proibição e a introdução da língua da metrópole, neste caso o português, afetava não somente as relações com as populações indígenas, mas também entre moradores e missionários. Nesse sentido, avaliar o impacto da política linguística para a Amazônia, implica analisar como esta atingiu as relações entre os agentes coloniais. No Brasil, foram os missionários, em especial os jesuítas, que estiveram à frente do processo de escolha e “redução” de uma língua indígena, o tupi, do plano oral para o escrito⁴⁴.

Muitas línguas desapareceram no processo de redução dos grupos indígenas para os aldeamentos e com elas todo um conjunto de categorias linguísticas (e culturais) que davam inteligibilidade ao mundo em que estes indivíduos estavam inseridos. É imensurável a perda de conhecimento que este processo de imposição de uma língua, seja a Geral ou a portuguesa, acarretou para as sociedades indígenas falantes de idiomas de diferentes famílias linguísticas.

⁴³ Doravante, utilizarei a abreviatura “LG” para “Língua Geral” ao longo do trabalho, excetuando-se nos títulos dos tópicos.

⁴⁴Cf. AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: Gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 143-207.

Nesse sentido, esta é uma história de perdas, mas também de resistências. A mesma LG padronizada pela escrita e usada pelos missionários para a comunicação com os índios aldeados, foi apropriada por estes últimos e até ganhou especificidades regionais⁴⁵. Esta língua passou a representar para os membros da administração colonial um empecilho, em especial na região amazônica, para a execução das leis indigenistas lusas que visavam integrar o índio através do trabalho, de casamentos mistos com brancos e pelo aprendizado da língua portuguesa, sobretudo a partir da segunda metade do século XVIII.

Começarei analisando a formação da LG na América portuguesa a partir do século XVI. Posteriormente discutirei a política linguística jesuíta e portuguesa para o norte da conquista lusa até a primeira metade do século XVIII e a representação que cada uma fez das línguas indígenas, principalmente da LG. Por fim, analisarei a política linguística portuguesa para a região durante a primeira década do governo do ministro português Sebastião José de Carvalho e Melo e de seu irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que governou o Estado do Grão-Pará e Maranhão de 1751 até o momento da expulsão dos jesuítas em 1759. O foco desta dissertação se concentrará no período chamado “século jesuítico”⁴⁶, levando em consideração, sobretudo, as relações entre os missionários jesuítas com os agentes administrativos.

1. 1. Antecedentes quinhentistas: a “invenção” da Língua Geral na costa brasileira

No primeiro século de colonização da América lusa, o ambiente natural hostil aos portugueses, bem como a diversidade de povos que viviam na região, se apresentavam como desafios na nova conquista, mas não impediram que esta se efetivasse. Nesses primeiros tempos, apenas as tentativas de imposição violenta não seriam suficientes para a consolidação da colônia. Era necessário o estabelecimento de alianças com os indígenas que ali viviam, donos de um saber essencial sobre a fauna, flora e o espaço geográfico⁴⁷. Não era possível se movimentar pela costa brasileira – o mesmo valia posteriormente para a Amazônia – ou mesmo sobreviver sem depender do saber prático, sobretudo venatório, desenvolvido pelos

⁴⁵ Sobre estas especificidades Cf. RODRIGUES, Aryon D. As línguas gerais sul-americanas. *Papia*, São Paulo, v. 4, n. 2, 1996, p. 6-18.

⁴⁶ Esta denominação compreende o período em que os missionários da Companhia de Jesus atuaram de forma contínua, do reflorescimento da missão jesuítica na Amazônia em 1653 sob o comando do padre Antônio Vieira, até o ano de 1759 quando os inácianos foram expulsos dos territórios lusos por ordem do ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal.

⁴⁷ Sobre a aliança de europeus com povos indígenas no processo de conquista do litoral do Estado do Brasil nos primeiros anos de conquista, cf. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

índios acerca da região ao longo de séculos⁴⁸.

Nesse sentido, era imperioso estabelecer um mínimo de comunicação oral com os povos indígenas americanos que entravam em contato tanto com os colonos como com os religiosos. Os colonos precisavam negociar com os indígenas para transitar na região, enquanto os religiosos precisavam saber as línguas locais para trazer as novas almas para o seio da Igreja Católica. Dentre os diversos obstáculos enfrentados por estes agentes coloniais, o entrave linguístico logo se revelou como um dos mais problemáticos a ser resolvido, pois a empresa colonial e, principalmente, o catequético dependiam do conhecimento das línguas locais para lograr êxito.

Tão logo, os europeus deram-se conta da diversidade dos povos indígenas (muitos deles rivais), agentes de diferentes culturas e falantes de variadas línguas, cujas primeiras impressões foram registradas nos relatos e diários dos colonizadores. Os diversos povos da família linguística tupi habitavam no litoral da América portuguesa à época da chegada dos europeus. Naquele tempo já existiam as quatro principais famílias linguísticas no território do atual Brasil: o Tupi, o Arawak, o Jê e o Karib⁴⁹. Para lidar com esta diversidade de povos, entender suas culturas e formas de organização social, tirar proveito de suas rivalidades e fazer alianças era condição *sine qua non* conhecer suas línguas, embora a princípio os europeus entraram em contato apenas com povos da família tupi nos primeiros momentos da colonização iniciada pelo litoral.

Na primeira metade do século XVI, o aprendizado das línguas indígenas pelos europeus ocorria por “imersão total” entre os povos indígenas⁵⁰. Há registros de naufragos ou viajantes portugueses que ficavam no litoral luso-americano e que não somente aprendiam as línguas locais como adotavam também seus costumes e se inseriam nas sociedades indígenas, chegando, em alguns casos, a estabelecer alianças por meio de casamentos com as filhas dos chefes indígenas⁵¹. Esses portugueses acabaram por servir de intérpretes nas negociações entre índios e comerciantes portugueses, assim como seus filhos mestiços (situação semelhante também ocorreu no litoral africano). Em outros casos, meninos órfãos eram

⁴⁸ Para uma discussão sobre este tipo de conhecimento, cf. GINZBURG, Carlo. *Sinais: Raízes de um paradigma indiciário*. In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143-179.

⁴⁹ Cf. URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 87-102.

⁵⁰ MONTEIRO, John M. A língua mais usada na Costa do Brasil: gramática, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América portuguesa. In: MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. 2001. Tese (Livre-Docência), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001, p. 38.

⁵¹ ALMEIDA, op. cit., p. 56.

trazidos de Portugal por missionários jesuítas para aprender as línguas nas missões em meio a outras crianças indígenas⁵². Alguns destes órfãos entraram posteriormente na Companhia de Jesus, tornando-se padres *línguas* e atuando como missionários cujo saber linguístico era muito valorizado apesar de sua formação ser considerada mais fraca em relação aos inicianos formados na Europa⁵³.

A comunicação com os povos indígenas nas primeiras décadas da colonização dependia do uso de intérpretes que aprendiam as línguas locais de forma oral no convívio em meio aos índios. Essa falta de sistematização do aprendizado das línguas, fora a imersão social, restringia, nesses primeiros anos, este saber àqueles que viviam entre os indígenas, impedindo outra modalidade de aprendizado das línguas como, por exemplo, através de livros de regras gramaticais ou dicionários que até então não existiam. A criação destes instrumentos permitiu que o aprendizado da LG pelos missionários se iniciasse antes do trabalho nas missões. Nesse sentido, esses intérpretes (também chamados *línguas*) mediavam as relações entre europeus e indígenas. Para os colonos, o incomodo em ter que se comunicar por meio desses sujeitos não era tão significativo, pois seu objetivo era estabelecer negociações e alianças com os povos indígenas, ficando dentro de um quadro mais formal. No caso dos missionários, a questão do uso de intérpretes sempre foi delicada, pois 1) não se podia ter total controle sobre a forma como a mensagem cristã estava sendo traduzida por estes sujeitos, o que poderia gerar mal-entendidos graves; 2) o uso de intérpretes durante a confissão – que devia a ser administrada de maneira privada – rompia a orientação de confidencialidade deste sacramento. Foram intensos os debates entre religiosos que defendiam o recurso a intérpretes na colônia contra aqueles que o viam como uma afronta às regras da Igreja Católica⁵⁴. Ainda assim, a admissão destes sujeitos para a realização deste e de outros ritos religiosos foi frequentemente tolerada, visto que poucos missionários dominavam a língua suficientemente nestes primeiros tempos.

Os *línguas* portugueses, indígenas ou mestiços continuaram a ser requisitados, sobretudo por religiosos, durante todo o período colonial, para o trato com os índios, como é possível atestar por meio da documentação; porém, tratava-se de uma solução paliativa em

⁵² CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. "En raison des conquêtes, de la religion et du commerce": l'invention de la langue générale dans le Brésil du XVI^e siècle. *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 45 (1), 2015, p. 80-81.

⁵³ Este foi o caso do padre João Pereira que chegou aos doze anos no Brasil, aprendeu a língua tupi entre as crianças indígenas e aos 15 anos entrou na Companhia de Jesus tornando-se missionário e chegando a realizar o quarto voto, algo pouco comum para jesuítas que entraram nestas condições no Brasil. Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 222-223.

⁵⁴ MONTEIRO, op. cit., pp. 38-39.

face da necessidade de consolidar o trabalho catequético e a empreendimento colonizador. Assim, era necessário o estabelecimento de uma língua de comunicação que fosse falada tanto por índios como pelos europeus. Logo ficou claro que a imposição de uma língua como o português nesta época era muito difícil, pois a diferença numérica de portugueses em relação aos indígenas era abissal. Assim, era mais viável a escolha de uma língua indígena como meio de comunicação oral na colônia; contudo, não foi este o único nem o principal motivo para o estabelecimento de uma língua supraétnica pelos missionários jesuítas, como discutirei mais adiante⁵⁵.

O litoral brasileiro era habitado por povos em sua maioria falantes de idiomas do tronco linguístico tupi. Foram estes povos que entraram em contato com os primeiros portugueses que chegaram à América do Sul. Os Tupinambás⁵⁶ constituíram o grupo indígena quantitativamente maior e geograficamente mais difundido em toda a costa luso-americana, sendo os primeiros a negociarem e servirem de mão de obra no início da produção de cana de açúcar no Brasil do século XVI⁵⁷. Em virtude de sua presença maciça no litoral, a língua dos Tupinambás foi percebida pelos missionários como a mais difundida. Nesse sentido, foi de interesse dos colonizadores a escolha de uma língua que fosse entendida pelo maior número possível de povos indígenas, a despeito daqueles pertencentes a outras famílias linguísticas. Dessa forma, as línguas dos Tupinambás e Tupiniquins serviram de base para a criação de uma LG da costa que serviria como idioma de mediação das relações entre indígenas e missionários ao longo do período colonial.

A adoção de uma língua local foi conveniente para o novo espaço de atuação missionária criado no Brasil: o aldeamento⁵⁸. Nos primórdios do trabalho de cristianização no Brasil, os padres se dirigiam para as aldeias para converter os indígenas. Contudo, muitos grupos indígenas eram nômades, o que implicava mudança dos locais de estabelecimento das

⁵⁵ O historiador Juan Carlos Estenssoro, ao avaliar a formação das línguas gerais na América do Sul, com ênfase na América hispânica, afirma que a prática colonial obedeceu a um princípio de economia linguística em contextos de diversidade de línguas cf. ESTENSSORO, op. cit., p. 17-20.

⁵⁶ Frequentemente, na documentação da época, os europeus, ao se referirem a diferentes grupos indígenas com características linguísticas e culturais com algum grau de similaridade, agrupavam-nas sob um único etnônimo o que acabava por homogeneizar diferentes indígenas. Muitos desses grupos eram rivais e com características distintas. Ainda assim, utilizo aqui os nomes que a historiografia convencionou estabelecer para designar os principais grupos indígenas da época.

⁵⁷ Sobre o uso da mão de obra indígena no primeiro século de colonização, cf. SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 40-73.

⁵⁸ A historiografia costuma diferenciar os termos “aldeia” e “aldeamento” no sentido em que o primeiro se refere aos espaços de habitação criados pelos povos indígenas no interior, enquanto o segundo se refere aos espaços administrados por religiosos ou particulares para onde eram deslocados os povos indígenas descidos do “sertão”. Cf. ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 119-120.

aldeias com certa regularidade, o que dificultava a continuidade do trabalho evangelizador. A criação de aldeamentos administrados por missionários tinha como objetivo fixar os índios e facilitar a sua conversão. Os missionários realizavam expedições para persuadir os indígenas a viverem no interior dos aldeamentos sob administração dos religiosos, assunto que foi analisado por uma vasta historiografia⁵⁹. A adoção de uma língua indígena com um caráter supraétnico foi importante para a comunicação entre missionários, colonos e índios na medida em que diferentes povos indígenas falantes de diversas línguas do tronco tupi-guarani ou de outros eram realocados voluntária ou coercitivamente nos aldeamentos. Assim, a adoção de uma língua que pudesse ser aprendida e falada por todos esses sujeitos, em tese, facilitaria as suas relações.

É frequentemente repetido o argumento “demográfico” para a escolha de uma língua indígena como língua de comunicação entre colonizadores e índios no Brasil. A discrepância numérica entre esses sujeitos inviabilizaria a imposição de uma língua europeia; no caso do Brasil, a língua portuguesa. De fato, a diferença numérica dos europeus em relação aos indígenas foi uma das razões que influenciaram a escolha de uma língua indígena pelos missionários jesuítas. Porém, somente este argumento nos parece demasiado simplista para explicar esta decisão.

No caso dos jesuítas, a opção pela utilização das línguas faladas pelos povos a serem convertidos era uma orientação formalizada nos documentos normativos da Companhia que haviam sido criados pelos primeiros membros da ordem. Saber a língua do próximo que se quer converter foi um tema fundamental na formação dos escolásticos (isto é, os estudantes) jesuítas, conforme orientam as próprias *Constituições* da ordem⁶⁰. O aprendizado de diversas línguas, sobretudo as bíblicas, e o estudo da gramática eram parte fundamental dos estudos das Humanidades na educação de um jesuíta, sendo constantemente exercitados conforme consta na *Ratio Studiorum*, o manual de organização pedagógica da Companhia de Jesus⁶¹.

Para se qualificar para a “profissão” (isto é, a emissão dos votos religiosos), um estudante, ao fim do quarto ano dos estudos teológicos, deveria comprovar seu domínio desta

⁵⁹ Sobre a criação de aldeamentos fixos no Brasil seiscentista, cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, op. cit., p. 113-122.

⁶⁰ *Constituições da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação Geral XXXIV e Normas Complementares aprovadas pela mesma Congregação*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 138-139.

⁶¹ *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599*. Translated into English with an Introduction and Explanatory Notes by Allan P. Farrell, S.J. University of Detroit. Washington D.C: Conference of Major Superior of Jesuits, 1970 p. 32-33, 48-49, 77-94, 111-112. Para uma reflexão sobre a estrutura da *Ratio Studiorum* e a relação deste documento com a missão no Brasil, cf. TOLEDO, César de Alencar Arnaut. Razão de estudos e razão política: um estudo sobre o Ratio Studiorum. *Acta Scientiarum*, Maringá, 22 (1), 2000, p. 181-187; BORTOLOTTI, Karen Fernanda da Silva. O Ratio Studiorum e a missão no Brasil. *Revista História Hoje*, São Paulo, nº 2, 2003.

matéria e da filosofia através de um exame. No entanto, exceções poderiam ser feitas, caso um candidato demonstrasse extraordinária capacidade para o estudo das Humanidades e de línguas indígenas⁶², o que explicita que as habilidades linguísticas eram muito valorizadas pelos jesuítas. Esta valorização dos estudos linguísticos pode ser explicada pelo caráter missionário da ordem. O saber das línguas locais era fundamental para o sucesso das missões da Companhia de Jesus em várias partes do mundo. Logo, aqueles que se dedicassem a vida missionária deveriam ter habilidades para aprender línguas e criar instrumentos linguísticos para este aprendizado onde fosse necessário. Por isso, o aprendizado de diferentes línguas deveria ser estimulado ainda no período formativo dos jesuítas, como fica explícito nas *Constituições*:

Quando em um colégio ou universidade se projetasse formar pessoas para serem enviadas aos mouros, ou aos turcos, estariam indicados o árabe ou o caldeu; como para ir aos hindus, o hindí. O mesmo se diga de outras línguas que, por motivos análogos, poderiam ser mais úteis em outras regiões⁶³.

Logo, a decisão em favor do uso da língua do catecúmeno pelos missionários jesuítas não ocorreu tão somente pela diferença quantitativa dos missionários frente aos povos indígenas, tampouco foi uma ação espontânea dos padres nas missões, mas era, também, uma orientação da Companhia de Jesus expressa em seus documentos normativos. Um dos objetivos declarados pelos jesuítas era a utilização de todos os meios possíveis para ajudar o próximo⁶⁴, o que também incluía aprender a língua do outro para poder convertê-lo.

Também concordamos com a ideia defendida por Andrea Daher de que a escolha de uma língua indígena pelos missionários, não apenas para a comunicação cotidiana, mas também para catequese, teve como fundamento um pressuposto teológico-político⁶⁵. Segundo a autora, a dicionarização e gramaticalização das línguas indígenas não são somente estratégias missionárias, mas se fundamentam no “[...] princípio unitário da verdade divina profunda frente à multiplicidade superficial das línguas humanas, desde a dispersão da língua adâmica pelo mundo”⁶⁶.

Este trabalho de redução das línguas indígenas ágrafas a instrumentos linguísticos e a escolha de uma delas como língua de comunicação supraétnica promoveria uma

⁶² Ibidem, p. 7.

⁶³ *Constituições*, op. cit., p. 148.

⁶⁴ Ibidem, p. 117.

⁶⁵ DAHER, Andrea. *A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 35.

⁶⁶ Ibidem, p. 46.

“desbabelização” do mundo⁶⁷. A identificação da falta de fonemas que exprimissem F, L e R foi interpretada pelo cronista Pêro de Magalhães Gândavo como um indicativo da “bestialidade” das línguas indígenas na América lusa, pois a ausência destas letras indicaria a ausência de Fé, Lei e Rei entre as sociedades indígenas⁶⁸. As línguas indígenas faladas na costa brasileira seriam tão inconstantes quanto seus falantes. Destarte, o trabalho de gramaticalização destas línguas teria como objetivo fixar uma forma padrão a ser falada por missionários e indígenas aldeados, tornando-as estáveis assim como seus falantes que seriam realocados no interior dos aldeamentos. Nesse sentido, a escrita era um poderoso meio para a conversão dos indígenas, pois descontextualizava a cultura indígena e a ressignificava introduzindo conceitos e princípios europeus e cristãos – tidos pelos europeus como universais – que eram estranhos aos indígenas, para então catequizá-los na sua língua⁶⁹.

O princípio apostólico da *acomodatio* também explicaria a escolha de uma língua indígena no trabalho missionário catequético⁷⁰. De acordo com este princípio, os missionários deveriam adaptar-se às sociedades indígenas nos locais de missão ao ponto de poderem, por meio do conhecimento da lógica de organização social e das práticas culturais, pregar-lhes a mensagem cristã. De fato, a acomodação aos aspectos culturais das sociedades com as quais os jesuítas mantiveram contato, de acordo com as circunstâncias e necessidades, foi uma das características da ordem, fazendo parte do seu modo de proceder⁷¹. Os membros da Companhia de Jesus deveriam usar de todos os meios possíveis, como por exemplo, aprender outras línguas, para divulgar a palavra divina. Nesse sentido, a produção de uma literatura linguística fazia parte do processo de adaptação da mensagem cristã aos povos nativos em diversas partes do mundo, embora também fosse alvo de críticas internas e externas à Companhia⁷².

O aprendizado das línguas indígenas fazia parte da adaptação missionária às

⁶⁷ No livro bíblico do Gênesis, capítulo, 11 versículos 1 a 9, é narrada a história da torre de babel, símbolo do orgulho humano e de sua pretensão desmedida. Segundo a história bíblica, até então os homens formavam um só povo e falavam somente uma língua, quando foram confundidos por Deus a falarem diferentes línguas de modo que não mais se entendessem, para que não continuassem a construir uma torre que deveria ser tão elevada a ponto de chegar aos céus. Cf. *BÍBLIA de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002, p. 48.

⁶⁸ CASTELNAU-L'ESTOILE, op. cit., pp. 84-85.

⁶⁹ Para uma reflexão sobre a escrita missionária no Brasil como mecanismo de evangelização, cf. HANSEN, João Adolfo. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, Lúcia Helena (org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2005, p. 15-43.

⁷⁰ DAHER, op. cit., p. 79.

⁷¹ O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Tradução de Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004, p. 130.

⁷² WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões, mitos e histórias*. Tradução de André Rocha. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006, p. 120-123.

sociedades indígenas que constituiu um processo de “inculturação da fé”⁷³. Nele, o missionário imerge na cultura indígena para poder introduzir nela os conceitos e práticas da religião católica, vericulados pela cultura ibero-barroca, ressignificando os signos indígenas no intuito de cristianizá-los. Esse movimento provocou uma transformação nos missionários e nos indígenas aldeados que não seriam mais os mesmos após este “encontro-choque”⁷⁴. Para transformar o *Outro*, primeiro era preciso transformar-se a si mesmo; essa foi uma das exigências da *missio* cristã. O missionário se tornaria um mediador cultural entre os saberes cristãos e indígenas, mas também o inverso era possível⁷⁵. Os resultados deste processo nem sempre foram aqueles que os missionários esperavam. Na outra ponta da relação, os indígenas também ressignificavam as práticas europeias, especialmente as de cunho simbólico-religioso, o que gerava graves embaraços ao trabalho catequético⁷⁶.

Dessa maneira, antes da conversão dos indígenas era preciso “doutrinar” suas línguas. Reduzir a língua indígena do plano oral para o escrito, enquadrando-a no modelo gramatical latino era um primeiro passo para a redução das populações nativas aos aldeamentos e à vida cristã. O uso da escrita como instrumento da conversão e colonização foi tão eficaz quanto o uso da coerção na atividade missionária⁷⁷.

Em 1583, o visitador jesuíta Cristóvão de Gouvêa chegou ao Brasil, trazendo consigo a ordem do superior geral Claudio Acquaviva que indicava a obrigatoriedade do aprendizado das línguas locais para todos os inacianos. Inicialmente, a ordem se destinava aos missionários da Nova Espanha, mas acabou por ser instituída para os jesuítas no Brasil.⁷⁸ Posteriormente, o decreto, proposto pela quinta Congregação Geral dos jesuítas, em janeiro de 1594, reforçou para todos os missionários da ordem a obrigatoriedade do aprendizado das línguas dos índios⁷⁹.

O conhecimento da realidade colonial e da dificuldade do aprendizado de línguas no

⁷³ Retomo aqui o termo utilizado por Agnolin. Cf. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p. 42.

⁷⁴ AGNOLIN, op. cit.

⁷⁵ Para uma reflexão histórico-antropológica sobre o conceito de mediação cultural a partir da realidade colonial brasileira, cf. MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 31-66.

⁷⁶ Um caso de ressignificação do catolicismo pelos indígenas é a Santidade de Jaguaripe na Bahia seiscentista já estudado pela historiografia. Cf. SCHWARTZ, op. cit. p. 54-56. Durante a visitação do Santo Ofício na Amazônia setecentista, alguns índios já cristianizados foram denunciados por sincretizarem os símbolos cristãos com as suas antigas práticas religiosas. Cf. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005, p. 293-367.

⁷⁷ DAHER, Andrea. Escrita e conversão: a gramática tupi e os catecismos bilíngues no Brasil do século XVI. *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, n. 8, mai.-ago. 1998, p. 31-43.

⁷⁸ CASTELNAU-L’ESTOILE, op. cit., p. 162.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 163.

Brasil fez com que Gouvêa se convencesse da necessidade de relativizar a ordem romana. Após algum tempo no Brasil, o visitador percebeu que nem todos os missionários no Brasil podiam, queriam ou deveriam aprender a língua dos índios, de acordo com as funções que exerciam, haja vista que nem todos os jesuítas atuaram diretamente nos aldeamentos.

Em resposta à orientação de Roma, o visitador propôs a formação de um corpo de missionários especialistas na LG para atuar diretamente nas missões, enquanto os demais missionários que não trabalhassem nos aldeamentos seriam dispensados deste aprendizado. No caso dos candidatos prestes a entrar na Companhia, o tupi devia ser aprendido, nas aldeias, no final dos dois anos de noviciado e no início dos estudos superiores. Este “estágio linguístico” em um aldeamento também serviria para testar os noviços em relação à sua vocação missionária⁸⁰.

De modo geral, a proficiência nas línguas indígenas era muito valorizada na Província do Brasil. Traçando um perfil dos jesuítas que se tornavam missionários, Castelnau-L'Estoile destaca que na administração do pessoal, os superiores indicavam para a atuação nos aldeamentos aqueles que demonstrassem ter talento para converter e soubessem falar a língua brasílica. Estes religiosos se tornavam verdadeiros especialistas no trabalho missionário⁸¹.

Alguns destes jesuítas especialistas em língua brasílica foram os responsáveis pelos primeiros esboços de vocabulários e gramáticas neste idioma. Durante muito tempo, estes textos permaneceram manuscritos, circulando desta maneira no interior da rede de aldeamentos. A proibição da instalação da imprensa na América lusa impediu que muitos destes escritos pudessem ser impressos. Desta forma, várias gerações de padres *línguas* trabalharam na formulação e reformulação destes instrumentos linguísticos e catequéticos o que nos leva a considerá-los como obras de um trabalho coletivo realizado em longo prazo⁸².

O padre José de Anchieta foi o responsável pela fabricação da primeira gramática em LG no Brasil. Uma primeira versão manuscrita desta gramática foi feita ainda na década de 1550, ou seja, menos de dez anos depois da chegada dos jesuítas na América lusa.⁸³ Esta versão foi utilizada durante o primeiro curso de tupi ministrado no colégio jesuíta da Bahia na

⁸⁰ Ibidem, p. 167-163.

⁸¹ Ibidem, op. cit., p. 217.

⁸² A permissão para a implantação da imprensa no Brasil apenas ocorreu após da chegada da família real portuguesa em 1808, em virtude da invasão das tropas napoleônicas em Portugal. O futuro rei Dom João VI trouxe consigo todo o aparato burocrático português da Corte para a colônia, além do considerável acervo da biblioteca real. Para uma leitura introdutória sobre a confecção de instrumentos linguísticos em tupi e as práticas de leitura no Brasil colônia, cf. VILLALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da Vida Privada no Brasil*, v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 331-385.

⁸³ O primeiro grupo de jesuítas na conquista portuguesa do Novo Mundo chegou apenas em 1549, comandado pelo padre Manoel da Nóbrega juntamente com o primeiro governador geral do Brasil, Tomé de Sousa.

década de 1560⁸⁴, sendo o professor mais conhecido o padre Leonardo do Vale, *língua* de reconhecida competência⁸⁵. Anchieta se valeu do modelo gramatical latino para a confecção de sua gramática em tupi⁸⁶. Contudo, o uso desta gramática exigia dos missionários o domínio do modelo latino o que nem sempre condizia com a realidade formativa de certos missionários que atuavam na missão do Brasil, pois muitos destes tinham recebido apenas os rudimentos de gramática ou nem isto; no caso dos que foram recrutados na colônia, embora o estudo da gramática fosse previsto nos documentos normativos da ordem. Ainda assim, a obra de Anchieta foi a primeira tentativa de sistematização e padronização da língua falada pelos índios do tronco tupi no litoral da colônia. Após a insistência dos missionários do Brasil, uma edição da gramática de Anchieta foi aprovada para a impressão em Lisboa na década de 1590⁸⁷. As gramáticas, catecismos e dicionários eram redigidos ao longo de muitos anos de trabalho dos padres *línguas*, como foi referido acima, mas muitas versões destes textos sequer chegavam a serem impressas⁸⁸.

O primeiro catecismo escrito em tupi a ser impresso, foi organizado pelo padre Antônio de Araújo e custeado pelos missionários do Brasil como consta em seu frontispício. Embora o padre Araújo tenha sido um exímio *língua*, o catecismo publicado em seu nome em 1618 constitui uma obra coletiva, no sentido que condensa os esforços de várias gerações anteriores de padres *línguas*, como fica claro no decorrer da obra⁸⁹. O catecismo de Araújo serviu de referência para o trabalho de catequese dos missionários jesuítas da América portuguesa, ganhando uma segunda versão, revisada pelo padre Bartolomeu de Leão⁹⁰. Na época da primeira edição, a colonização portuguesa avançava em direção ao norte da América portuguesa e com ela os missionários jesuítas. Em 1616, foi fundada a cidade de Belém do Pará e com isso iniciava-se oficialmente a ocupação lusa na região. Esta se formalizou com a

⁸⁴ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. "En raison des conquêtes, de la religion et du commerce": l'invention de la langue générale dans le Brésil du XVI^e siècle. op. cit., p. 83.

⁸⁵ MONTEIRO, op. cit., p. 43.

⁸⁶ LEITE, Yonne. A arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil e as línguas indígenas brasileiras. In: FREIRE & ROSA, op. cit., p. 11-24.

⁸⁷ ANCHIETA, José de. *Arte da grammatica da lingua mais usada na costa do Brasil*. Coimbra: Antonio de Mariz, 1595.

⁸⁸ BOXER, C. R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Tradução de Maria Lucena Barros e Sá Contreiras. Lisboa: Edições 70, 1981, p. 60.

⁸⁹ ARAÚJO, Antonio de. *Catecismo na Lingoa Brasilica, no qual se contem a summa da doctrina christã. Com tudo o que pertence aos Mystérios de nossa sancta Fè & bõs custumes. Composto a modo de Dialogos por Padres Doctos, & bons línguas da Companhia de IESUS. Agora novamente concertado, ordenado, & acrescentado pello Padre Antonio d'Araujo Theologo, & lingua da mesma Companhia*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1618.

⁹⁰ ARAÚJO, Antônio de & LEÃO Bartolomeu de. *Catecismo brasilico da doutrina christã, com o ceremonial dos sacramentos, & mais actos parochiaes. Composto por padres doutos da Companhia de Jesus, aperfeçoado, e dado a luz pelo Padre Antonio de Araújo da mesma companhia. Emendado nesta segunda impressão Pelo Bertholameu de Leam da mesma companhia*. Lisboa: Officina Miguel Deslandes, 1686.

fundação do Estado do Maranhão e Grão-Pará, em junho de 1621, com entidade administrativa distinta do Estado do Brasil. Este novo estado estava subordinado diretamente à corte em Lisboa. O padre Antônio de Araújo estava atento a esta conjuntura política, tanto que na edição de 1618 de seu catecismo recomendou o uso desta obra aos missionários que fossem atuar no Maranhão:

Agora pera que os que escolhe pera obreiros da altissima ãpreza da salvação dos poucos Indios, que escapãrãõ, & se vaõ tẽdo aos mares das tribulaçoens (que ainda de quando contra elles se encapellao) tenhaõ com que os possaõ perfeioar, & reduzir os muitos, que o novo descubrimento do Maranhão està offerecendo [...] ⁹¹.

A preocupação do padre Anchieta, ao publicar sua gramática, e de Araújo, ao organizar um catecismo em tupi, era estabelecer uma padronização da língua indígena a ser usada na catequese dos índios na América portuguesa. Trata-se de um processo de standardização da língua tupi que culminou na fabricação de instrumentos linguísticos (gramáticas e vocabulários) para seu aprendizado pelos missionários e para a catequese dos índios (catecismos) na tentativa de estabelecer uma língua indígena a ser usada no interior dos aldeamentos. Esses textos linguísticos também serviram para padronizar os métodos de conversão frente à diversidade dos povos e dos textos catequéticos que até então circulavam manuscritos entre os missionários. Essa standardização da língua tupi teve efeitos sobre os indígenas que eram progressivamente reduzidos para os aldeamentos. Isso vale, sobretudo, para os *tapuias*⁹², que passaram por uma “tupinização”, pois tinham que aprender a LG para entender o conteúdo do catecismo e se comunicar com os padres e com outros índios aldeados⁹³. A intenção era que todos os missionários tivessem acesso a instrumentos que pudessem garantir uma homogeneização – que revelou ser utópica – do trabalho de catequização na América portuguesa e da língua a ser usada para tal.

1.2. A LG na Amazônia no século XVII e política linguística jesuítica

A região norte da América lusa era uma área com grande diversidade étnica e linguística à época da chegada dos europeus. Muitos dos grupos indígenas pertencentes a diferentes famílias linguísticas – principalmente, Aruak, Tupi e Karib – foram contatados ao

⁹¹ ARAÚJO, op. cit., 4ª página não numerada do prólogo ao leitor.

⁹² A princípio, os tapuias eram índios que não falavam tupi. Também são chamados de “nheengaiba” (na Amazônia), isto é, “língua má” ou “travada”. No entanto, no século XVIII, o tapuia passa a ser aquele que fala a LG.

⁹³ Sobre o processo de standardização da língua geral no estado do Brasil, cf. BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes Barros. *Política de lenguaje en Brasil Colonial (1549-1759)*. 1982. 160 f. Dissertação (Maestria em Linguística) – Instituto Nacional de Antropologia e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1982, p. 100-115.

longo do período colonial e, fora certas rivalidades entre si, haviam criado redes comerciais que conectavam longínquas partes da Amazônia, conexões que foram aproveitadas pelos colonizadores⁹⁴. O avanço da colonização lusa em direção ao Estado do Maranhão foi acompanhado pelos missionários jesuítas. O catecismo de Antônio de Araújo impresso em 1618 indica a continuidade do trabalho de evangelização pelos jesuítas rumo ao Maranhão que, naquele, momento, suscitou os interesses dos portugueses e dos membros da Companhia de Jesus.

As primeiras tentativas de estabelecimento de uma missão jesuítica na Amazônia datam ainda do início do século XVII. Entre 1615 e 1618, os jesuítas Manoel Gomes e Diogo Nunes atuaram no Maranhão, porém sem consolidarem uma missão contínua⁹⁵. Sem dúvida, a experiência jesuíta anterior no Estado do Brasil ajudou os inacianos que vieram trabalhar no nascente Estado do Maranhão e Grão-Pará. Teoricamente toda a região amazônica, pertencia à Coroa espanhola, se se leva em consideração o acordo feito entre as Coroas ibéricas no tratado de Tordesilhas. Porém até então os castelhanos ainda não haviam consolidado sua conquista tanto pela resistência indígena quanto por questões de interesses políticos prioritários. Outras potências europeias, basicamente, holandeses, ingleses e franceses, que tinham interesse na Amazônia e que chegaram a entrar na região, não conseguiram consolidar sua posição. Finalmente, os portugueses conseguiram instalar-se na região do delta do Amazonas e, com o apoio de grupos indígenas, expulsar os holandeses e franceses que posteriormente se fixaram nas Guianas⁹⁶. Acompanhando este movimento, os jesuítas tentaram estabelecer-se na região, mas, antes de se consolidarem, disputaram espaços de atuação com outras ordens religiosas como os franciscanos, carmelitas e mercedários durante o século XVII. O argumento linguístico também foi utilizado pelos jesuítas para justificar junto ao rei português a sua prevalência frente às outras ordens em vista da conquista espiritual dos índios da Amazônia, como desenvolverei adiante.

Quatro anos após a primeira estadia – por sinal, efêmera – dos primeiros padres jesuítas na Amazônia, Luís Figueira estabelece-se em São Luís do Maranhão em 1622 para tentar firmar nova presença inaciana na região. A esta altura, Figueira já havia preparado a sua

⁹⁴ Para uma leitura introdutória sobre a questão, cf. PORRO, Antônio. Os povos indígenas na Amazônia à chegada dos europeus. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992, p. 11-48.

⁹⁵ ARENZ, Karl Heinz & SILVA, Diogo Costa. “*Levar a luz de nossa santa fé aos sertões de muita gentildade*”: fundação e consolidação da Missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVII). Belém: Editora Açai, 2012, p. 14.

⁹⁶ Cf. GRUZINSKI, Serge. Local, global e colonial nos mundos da Monarquia Católica. Aportes sobre o caso amazônico. *Revista Estudos Amazônicos*, vol. II, n. 1, jul.-dez. 2007, p. 11-27.

gramática da língua brasílica⁹⁷. Não conseguindo apoio das autoridades locais para a instalação dos padres da Companhia no Maranhão, durante mais de dez anos, Figueira contou com a presença de apenas mais três confrades. Os franciscanos detinham ainda a preponderância no trabalho missionário na região. Contudo, em face das crescentes dificuldades dos “capuchos” em converter os índios, Figueira resolve viajar para Lisboa em 1636 para negociar na Corte a autorização para o envio de mais jesuítas para o Maranhão. Em 1638, Figueira consegue que as aldeias maranhenses passem a ser administradas pelos jesuítas⁹⁸.

Pouco depois, em 1639, é oficializada em Lisboa a criação da Missão do Maranhão. Prestes a retornar ao Maranhão, Figueira se viu, no entanto, forçado a permanecer em Lisboa em virtude do movimento de Restauração portuguesa e da invasão holandesa em São Luís. Somente em 1643, o jesuíta conseguiu embarcar com quatorze confrades para o Maranhão. Todavia, na altura da ilha do Marajó, a embarcação naufraga e, com ela, a Missão do Maranhão, haja vista que apenas dois jesuítas sobreviveram enquanto os demais morreram, supostamente, pelas mãos dos índios Aruans que habitavam a ilha. Mesmo após a retomada do controle de São Luís pelos portugueses, a morte de Figueira e da maioria dos missionários que iriam trabalhar na nascente missão foi um duro golpe para os jesuítas na região. Sem pessoal suficiente, o rei revoga a autorização para a administração dos aldeamentos pelos padres da Companhia⁹⁹.

A missão jesuítica na Amazônia só foi retomada no início dos anos 1650 sob o comando do padre Antônio Vieira. O inaciano cumpria a dupla função de superior e visitador da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará. No período em que Vieira comandou as missões na Amazônia (1653-1661), os jesuítas conseguiram alcançar rapidamente a preponderância sobre o trabalho pastoral na região, promovendo a expansão da rede de aldeamentos, regulamentando a vida no interior das missões através do documento da *Visita* e obtendo a tutela sobre os índios¹⁰⁰. Não me deterei aqui sobre os meandros da missão jesuíta na Amazônia¹⁰¹, passando a focar a política linguística jesuítica no Estado do Maranhão e Grão-Pará a partir do reflorescimento da atuação dos inacianos na região, desde meados do século XVII, através do olhar de Vieira e de João Felipe Bettendorff, outro

⁹⁷ Sobre esta questão, cf. MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglesias. A palavra e o império: a arte da língua brasílica e a conquista do Maranhão. *Revista de História*, São Paulo, n. 165, jul.-dez. 2011, p. 367-401.

⁹⁸ ARENZ & SILVA, op. cit., p. 14-17.

⁹⁹ Ibidem, p.18-19.

¹⁰⁰ Cf. AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antônio Vieira*. Tomo I. São Paulo: Alameda, 2008, p. 229-418.

¹⁰¹ Para uma análise generalista, embora datada, da missão jesuíta na Amazônia no período de Vieira, cf. AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999, p. 53-99.

personagem importante que chegou a ser superior das missões após a primeira expulsão dos jesuítas do Maranhão em 1661.

Por meio da abundante documentação produzida por Vieira, podemos analisar o processo de adaptação das regras gerais da Companhia de Jesus à realidade amazônica, especialmente quanto ao objeto de interesse da dissertação. Pela crônica escrita pelo padre Bettendorff, analisarei os desafios linguísticos enfrentados pelos jesuítas no cotidiano das missões. Em suma, por meio dos documentos produzidos por estes dois sujeitos representativos da fase de consolidação jesuítica, podemos visualizar a política linguística jesuítica em ação na Amazônia seiscentista.

Padre Antônio Vieira, além de grande orador, tinha algum conhecimento da LG. Ainda na Bahia aprendeu rudimentos da língua indígena no início de sua vida missionária¹⁰². O “imperador da língua portuguesa”, como definiu Fernando Pessoa, reconhecia a importância do conhecimento da LG no trabalho catequético junto aos índios aldeados, tanto que, antes de embarcar de Lisboa para o Maranhão em novembro de 1652, enviou uma carta ao provincial do Brasil, o padre Francisco Gonçalves, afirmando que:

A Província do Brasil foi principalmente fundada para a redução e conversão dos gentios, e, não havendo nela hoje outra missão senão esta, justo é que não falem sujeitos para ela, e que estes sejam tais que a Província sinta muito perdê-los, como acontecia a S. Francisco de Borja, porque nunca melhor ganhados nem mais bem empregados; que Deus, a quem se dão, dará outros por eles, e quando a Província de Portugal, a quem toca menos, não repara em se privar dos sujeitos de maiores esperanças para os dar ao Maranhão, maior obrigação corre à do Brasil, em não faltar com os que só nele se podem achar, que são os línguas¹⁰³.

O plano de Vieira era conseguir, além dos doze padres que partiriam de Lisboa, entre seis e oito religiosos da Bahia¹⁰⁴. Vieira pediu ao provincial que dentre estes religiosos vindos da Bahia para a renascente missão maranhense estivessem alguns padres *línguas* ou, na impossibilidade de todos os *línguas* serem padres, ao menos irmãos, alegando “que todo o outro inconveniente é menor que começar uma conversão sem homens muito práticos na língua, principalmente entre gente que mede por ela o respeito”¹⁰⁵. Os missionários jesuítas sabiam que os indígenas valorizavam os discursos feitos pelos pajés e os imitavam ao realizar suas predicções nos aldeamentos. Vieira era favorável à adaptação missionária à realidade indígena como estratégia de evangelização; por isso, destaca que o conhecimento da LG não

¹⁰² VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 39.

¹⁰³ VIEIRA, Antonio. Carta LV – Ao Padre Provincial do Brasil [P. Francisco Gonçalves]. Lisboa, 14 de novembro de 1652. In: VIEIRA, Antônio. *Cartas do Padre Antonio Vieira*. Coordenadas e anotadas por J. L. D’Azevedo (Tomo Primeiro). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, p. 287-288.

¹⁰⁴ AZEVEDO, op. cit., p. 237.

¹⁰⁵ VIEIRA, op. cit., p. 288.

era um saber supérfluo, mas condição *sine qua non* para o trabalho missionário junto aos índios. Apenas em 1654, em nova carta ao provincial do Brasil, Vieira acusaria a chegada dos padres *línguas* vindos da Bahia¹⁰⁶.

Vieira chega a São Luís do Maranhão em 16 de janeiro de 1653 e tão logo percebe a animosidade entre colonos e jesuítas na região em relação à disputa pela administração temporal dos índios¹⁰⁷. Quatro meses após sua chegada na Amazônia, em carta de 20 de maio, destinada ao rei Dom João IV, Vieira discorre sobre os “desamparos espirituais” da missão apontando suas causas, danos e remédios¹⁰⁸. A diversidade de índios “gentios” nos sertões, falantes de diferentes línguas, seria a primeira característica da missão maranhense, assim como a grande necessidade espiritual dos portugueses residentes no Maranhão¹⁰⁹. Vieira começa sua descrição com esta consideração, pois ela justifica o seu pedido de envio de mais padres para a região, especialmente aqueles que são *línguas*, bem como a necessidade da construção de igrejas¹¹⁰.

A qualidade exigida dos missionários para trabalharem na vinha amazônica era saber a língua da terra, algo reforçado nas cartas de Vieira. Repete-se aqui o ideal do bom missionário com vocação para o Brasil, forjado ainda no século XVI como foi mencionado acima. Não bastava apenas o talento para a conversão, a proficiência na língua indígena acabava por se sobrepôr a qualquer outra qualidade. Assim, não surpreende que Vieira admita a vinda de irmãos *línguas*, que ainda não haviam concluído sua formação, para trabalharem no Maranhão.

Além da necessidade de padres *línguas* ou de religiosos que se dedicassem ao estudo da língua da terra para o ensino da e para a administração dos sacramentos aos índios, o cativo ilegal de indígenas por colonos que faziam entradas no sertão e a exploração dos índios aldeados nas lavouras de tabaco serviu de justificativa para Vieira pedir ao rei a vinda de mais padres. Solicitou também que os exames sobre os índios reduzidos do sertão pelos colonos fossem feitos por esses padres e que os resgates passassem a ser realizados apenas com o objetivo de “remir aquelas almas” ao grêmio da Igreja e da Coroa¹¹¹. A política linguística jesuíta adaptada à Amazônia lusa faz parte dos grandes debates e embates sobre a mão de obra indígena entre missionários, colonos e agentes administrativos da Coroa que

¹⁰⁶ VIEIRA, Antonio. Carta LXVI – Ao Padre Provincial do Brasil [P. Francisco Gonçalves]. Maranhão, 1654. In: VIEIRA, op. cit., p. 384-385.

¹⁰⁷ AZEVEDO, op. cit., p. 251.

¹⁰⁸ VIEIRA, Antonio. Carta LXII – Ao Rei D. João IV. Maranhão, 20 de maio de 1653. In: VIEIRA, op. cit., p. 306.

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ Ibidem, p. 308.

¹¹¹ Ibidem, p. 310

prosseguem até a expulsão dos jesuítas do território português em 1759. Neste sentido, a questão linguística extrapola a mera necessidade de comunicação e mesmo o trabalho missionário, tornando-se uma das questões de debate em relação ao governo dos índios, como discorreremos mais detidamente adiante.

Na carta de Vieira ao rei, a preferência por religiosos *línguas* vai além da necessidade do trabalho de catequização. O superior jesuíta sugere que, no caso das expedições ao sertão em que se encontrassem índios “de corda” já escravizados, deveria haver sempre “um teólogo e um bom língua” para verificar a legalidade do resgate¹¹². Como veremos adiante, sentia-se a urgência de ter, na Missão do Maranhão, *línguas* religiosos, justamente para a tarefa específica de verificar a legalidade dos resgates, interrogando os índios “de corda” sobre as circunstâncias em que foram aprisionados. Menos de um ano depois, em carta de 6 de abril de 1654, Vieira escreve dezenove pontos em que sugere modificações sobre o governo dos índios no norte da conquista lusa. No décimo segundo item, insiste, junto ao rei, acerca da necessidade de religiosos acompanharem o processo de resgate de índios “de corda”, recomendando que as expedições de entradas aos sertões devessem contar ao menos com um missionário teólogo e outro que tivesse conhecimento da língua da terra:

XII. Que, se nas entradas que se fizerem ao sertão forem achados alguns índios de corda, ou que de alguma outra maneira sejam julgados por justamente cativos, estes tais se poderão resgatar, com condição que os religiosos, com assistência do cabo que fôr, julguem primeiro os ditos cativos por justos e lícitos, examinando-os por si mesmos; e, para este fim, irão sempre às ditas jornadas religiosos que sejam juntamente bons línguas e bons teólogos, e quando menos que um seja bom teólogo, outro bom língua¹¹³.

A formação de um quadro de religiosos especialistas nas línguas indígenas foi uma preocupação dos jesuítas na América portuguesa desde o século XVI. Nesse sentido, podemos avaliar a preocupação de Vieira em pedir mais padres para a missão maranhense, sobretudo *línguas*, como estratégia de formar sem demora um quadro de missionários especialistas em LG na reflorescente missão jesuíta na Amazônia. Estes padres *línguas* eram mediadores culturais *par excellence*, pois o domínio linguístico lhes permitia ter acesso à cultura indígena sob uma perspectiva distinta daqueles que não sabiam a LG. Assim, segundo Vieira, o sucesso da nova missão seria garantido, caso o rei seguisse suas sugestões, sendo a principal delas o envio de mais religiosos da Companhia¹¹⁴.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ VIEIRA, Antonio. Carta LXIX – Ao Rei D. João IV. Maranhão, 6 de abril de 1654. In: VIEIRA, op. cit., p. 435-436.

¹¹⁴ VIEIRA, Antonio. Carta LXII – Ao Rei D. João IV. Maranhão, 20 de maio de 1653. In: VIEIRA, op. cit., p. 314-315.

Podemos pensar outros aspectos da política linguística jesuítica, como o aprendizado da LG e a formulação de catecismos nas línguas indígenas, tratados na carta de Vieira enviado em 22 de maio de 1653 ao provincial do Brasil. O documento tem caráter de relatório, visto que dá conta dos primeiros meses de vivência do inaciano no Maranhão. A epistolografia jesuíta, uma verdadeira arte aprendida ainda no período de formação dos escolásticos jesuíticos, tinha como objetivo não apenas manter o superior geral em Roma e demais confrades informados sobre o andamento das missões inacianas ao redor do mundo, mas também ajudava a manter os laços e reforçar o sentimento de unidade e a ordem hierárquica entre os membros da Companhia. Esse “espírito de corpo” era estimulado desde o tempo dos fundadores da ordem¹¹⁵.

Vieira relata que um grupo de jesuítas havia sido enviado para o Maranhão três meses antes de sua chegada. Este grupo o recebeu em São Luís e, após três dias, “entendemos logo em começar ao que viemos, e a primeira foi assentar quotidianamente uma lição da língua da terra, indispensável até nos dias santos, para nos fazermos instrumentos hábeis da conversão dos índios”¹¹⁶. Antes mesmo de iniciar os trabalhos junto aos índios, o exercício na língua indígena foi considerado fundamental, especialmente para aqueles que não a sabiam. Por isso, os jesuítas recém-chegados aparentemente se apressam em tomar lições para aprender a LG com aqueles que já estavam em missão. Vieira não apresenta maiores detalhes sobre este aprendizado, mas nesta época os jesuítas já haviam publicado a gramática de Anchieta e aquela de Figueira já estava pronta, além de outros instrumentos linguísticos não impressos que circulavam entre os missionários do Estado do Brasil e, possivelmente, entre os padres do Maranhão. Portanto, já havia material escrito suficiente para o aprendizado da LG.

Um conhecimento linguístico básico era essencial para os missionários recém-chegados ao Maranhão, pois lhes permitiria utilizar o catecismo de Antônio de Araújo, impresso em 1618, na evangelização dos indígenas aldeados, pois tratava-se da principal obra catequética em língua brasílica na época. Contudo, como esta obra era muito extensa, os jesuítas do Maranhão fizeram uma versão menor, visando facilitar o aprendizado das orações pelos índios e seu uso pelos missionários. Vieira observa a respeito disso:

E porque esta gente pela maior parte está muito inculta, e os que sabem alguma cousa são as orações em português, que eles não entendem; não sendo capazes de catecismo tão dilatado e miúdo como é o geral, que anda impresso, tomámos dele as cousas mais substanciais, e fizemos outro catecismo recopilado, em que, por muito breve e claro estilo, estão dispostos os mistérios necessários à salvação, e este é o

¹¹⁵ O'MALLEY, op. cit., p. 505.

¹¹⁶ VIEIRA, Antonio. Carta LXIV – Ao Provincial do Brasil. Maranhão, 22 de maio de 1653. In: VIEIRA, op. cit., p. 327.

que se ensina. Os índios o percebem de tal maneira, por sua brevidade e clareza, que não havendo índio, na primeira doutrina, que respondesse a alguma pergunta que se lhe fazia, à terceira doutrina houve muitos, e alguns meninos que responderam a muitas. Serviu isto de confusão e repreensão a muitos portugueses, que se acharam presentes, os quais se desculpavam com a incapacidade dos seus índios, sendo que, pela maior parte, são muito capazes e só lhes falta a cultura. Além deste catecismo breve fizemos outro brevíssimo, para, nos casos de maior necessidade se poder baptizar um gentio, e ajudar a morrer um baptizado, dos quais se tem pedido cópias para os lugares onde não estamos, e se começam a fazer algumas; mas, porque é quasi impossível escreverem-se os muitos que são necessários, na primeira monção determinámos de os mandar imprimir em grande quantidade, para que se possam repartir por todos os moradores, e cada um ensinar aos seus índios e instruí-los, em falta de sacerdote, para o baptismo e para a morte. Aos padres do Pará se mandou já uma cópia dos catecismos, porque a não puderam levar quando foram, e, como são ainda pouco práticos na língua, servir-lhes-ão muito para as doutrinas, que sem embargo disso também fazem¹¹⁷.

Esta longa citação se justifica, pois esclarece acerca da criação de duas versões reduzidas do catecismo de Araújo, feita de modo a tornar mais prática à catequização dos índios, indicando a difusão das obras entre os padres do Pará e prevendo uma possível impressão que nunca veio a acontecer, pelo que se sabe. Além disso, Vieira aponta que o trabalho de conversão dos índios não seria apenas responsabilidade dos missionários, cabendo também aos moradores conduzir os índios de seu convívio ao grêmio da Igreja através da doutrina, em virtude da escassez de padres na missão. Na passagem citada, os índios são vistos como indivíduos que tinham condições de aprender a doutrina, desde que se utilizassem os mecanismos necessários. O zelo missionário consistia em usar todos os meios para reverter nos índios o desconhecimento dos preceitos da fé católica ou, ao menos, não deixá-los morrer sem batismo, pensamento que fica exemplificado no trecho supracitado.

Em um período em que a imprensa estava proibida na colônia, a circulação de obras de caráter linguístico e catequético ocorria por meio de cópias manuscritas como sugere o texto de Vieira. Portanto, era comum que alterações de diversas naturezas fossem realizadas pelos padres *línguas* nas missões junto aos índios, sobretudo, acréscimos, correções de traduções e grafia. A impressão destas obras deveria ocorrer na metrópole depois de um longo período de requisições e análises por teólogos e *línguas*, e com as devidas permissões de autoridades régias e eclesiásticas. Em virtude das mudanças que eventualmente os missionários faziam nas versões manuscritas, pode-se compreender a atitude de Vieira em querer imprimir estas versões breves do catecismo geral, pois ao serem impressas com permissão régia e eclesiástica uma obra ganhava não só legalidade, mas também uma *auctoritas* que devia ser respeitada, não podendo mais sofrer alterações em seu conteúdo. Isso também explica porque os jesuítas do Maranhão preferiram fazer uma nova versão do catecismo de Araújo em vez de

¹¹⁷ Ibidem, p. 350-351.

realizar alterações diretamente na obra.

Além do estabelecimento de aulas para o aprendizado da LG e a criação de catecismos breves a partir da obra de Araújo, os jesuítas contaram, no primeiro ano da chegada de Vieira ao Maranhão, com setenta jovens alunos em sua recém-criada escola. Vieira fala da expectativa em “havermos de ter deles alguns, que recebidos na Companhia nos sirvam muito bem, e principalmente porque quási todos sabem a língua da terra”¹¹⁸. De fato, na época moderna, os jesuítas foram responsáveis pela fundação e direção de numerosos colégios e universidades ao redor do mundo. Na América portuguesa, eles foram os responsáveis pela instrução dos filhos de colonos e, não raro, dos filhos dos principais indígenas. Alguns dos alunos brancos – e, mais tarde, mestiços – entravam na Companhia e se tornavam missionários. Esta também era uma maneira comum de obter novos membros. No caso amazônico, fica claro no trecho supracitado o interesse dos jesuítas em formar um quadro de missionários *línguas* que pudessem, por meio do conhecimento da “língua da terra”, catequizar os índios, o que demonstra que o saber linguístico era muito valorizado na admissão de membros da “terra”. Embora Vieira não o especifique, mas estes “meninos” estudantes eram filhos dos colonos lusos – brancos ou mestiços – já nascidos na Amazônia e possivelmente criados por amas de leite indígenas de quem aprenderam a falar o tupi; aliás, um cenário comum no Maranhão e Grão-Pará.

O século XVII, a Amazônia portuguesa foi marcada não apenas pelas disputas entre colonos e missionários. Ordens religiosas com carismas apostólicos distintos disputavam a administração espiritual e temporal dos índios amazônicos. Os primeiros a chegar à região foram os franciscanos, em 1616, seguidos de jesuítas, carmelitas e mercedários nos anos subsequentes. As diferentes formas de atuação religiosa, bem como as disputas por espaços de atuação, revelam que o convívio entre estas ordens nem sempre era harmonioso como evoca certa tendência historiográfica, pois as relações estavam marcadas tanto por cooperação como por embates¹¹⁹.

O domínio da língua indígena também serviu como argumento dos jesuítas em suas contendas com as demais ordens religiosas que atuavam na Amazônia, principalmente os franciscanos¹²⁰. Podemos ver este argumento sendo utilizado pelo padre Antônio Vieira em carta escrita em 1654 ao provincial do Brasil. O superior relata que, ao chegar ao Pará, foi convidado pelo capitão-mor Inácio do Rego Barreto para atuar em uma missão junto aos

¹¹⁸ Ibidem, p. 352.

¹¹⁹ Esta crítica historiográfica foi feita por CARDOZO, Alírio. Sacras intrigas: conflitos entre ordens religiosas no Maranhão e Grão-Pará (século XVII). *Revista Estudos Amazônicos*, Vol. III, n° 1, 2008, p. 23-26.

¹²⁰ Ibidem, p. 22.

índios do Tocantins, “gente quási toda de língua geral”¹²¹. O governador do Estado havia sugerido que os padres de Santo Antônio trabalhassem, juntamente com os jesuítas, na missão no rio Tocantins, mas Vieira argumentou que não convinha que duas “cabeças” diferentes atuassem juntas. Além disso,

entre todos os padres de Santo Antônio, não havia um que soubesse a língua da terra, com que vinha totalmente a ser inútil a sua jornada; que depois que aprendessem a língua então poderiam fazer muitas entradas, e empregar seu zelo nesses sertões, e, se o quisessem desde logo fazer, que nós não lhe tapávamos os rios, antes os serviríamos e ajudaríamos quanto em nós fosse possível¹²².

Segundo Vieira, a falta de proficiência na língua da terra impossibilitaria aos padres franciscanos capuchos de Santo Antônio de atuar junto aos índios. O inaciano indica que estes missionários deveriam antes aprender a língua dos índios e que só assim os jesuítas poderiam ajudá-los. Por trás desta crítica aparentemente polida, existe a disputa por espaços de atuação entre as ordens atuantes na Amazônia lusa. Para os jesuítas, saber a língua da terra era fundamental para o êxito da missão junto aos índios e constituía um prérequisito imprescindível para o ideal do bom missionário. De fato, a experiência jesuítica com a língua brasílica na costa brasileira e a tradição da criação de instrumentos linguísticos garantiram aos missionários estabelecidos no norte da colônia lusa, desde o princípio da missão do Maranhão, uma maior eficácia na missionação.

Em outra carta de 1654, Vieira expõe ao provincial a facilidade com que os índios aprendiam as orações do catecismo. Em um tom edificante, o superior das missões afirma que os missionários doutrinaram os índios nos mistérios da fé “que quem os ouvir sem os ver julgará que são os mesmos padres que estão ensinando”¹²³. Segundo Vieira, os índios que aprendiam o catecismo com maior desenvoltura ensinavam os demais. Para exemplificar esta situação o superior conta uma cena supostamente presenciada por dois padres:

Chegaram ao porto de uma aldeia depois do sol posto, e caminhando para ela, que estava mais de uma légua distante, bom espaço antes de chegarem às casas sentiram que em todas se falava alto, e que estava toda a aldeia acordada. Estranharam o modo da inquietação, e muito mais àquelas horas, porque como os índios são naturalmente de pouca conversação, o grande silêncio que há nas ditas aldeias, principalmente de noite, em que parece que não há nelas cousa vivente, julgaram os padres pela experiência que devia de ser vinho, o qual se não vende entre os índios, e em o havendo em alguma casa se expõe a todos os que querem ir beber, e ordinariamente querem todos, e êle é o que faz falar os mudos, e não há história dos passados, nem obrigação ou queixa dos presentes, que então não venha a prática, em que gastam as noites inteiras. Chegando enfim os padres mais perto, e notando o

¹²¹ VIEIRA, Antonio. Carta LXV – Ao Padre Provincial do Brasil. 1654. In: VIEIRA, op. cit. p. 355.

¹²² Ibidem, p. 360.

¹²³ VIEIRA, Antonio. Carta LXVI – Ao padre Provincial do Brasil. Maranhão, 1654. In: VIEIRA, op. cit., p. 391.

que se falava na primeira casa, foram correndo por fora as demais sem serem sentidos, e acharam que o que se dizia em todas eram as orações e declarações do catecismo, as quais uns resavam, outros ensinavam, outros aprendiam, todos deitados nas suas redes. Emendavam os filhos aos pais, e repreendiam as mulheres aos maridos, porque ordinariamente as mulheres e os moços são os que mais depressa tomam de memória; enfim a aldeia estava feita uma escola ou universidade da doutrina cristã, em que se ensinava às escuras a luz da fé¹²⁴.

Ainda nestes primeiros tempos da nova missão do Maranhão, percebe-se certo otimismo em relação ao resultado do trabalho missionário junto aos índios, sentimento que não duraria muito em Vieira, como veremos ao analisar seus sermões proferidos em torno da primeira expulsão dos jesuítas do Maranhão em 1661¹²⁵. O ensino da doutrina pelos missionários aos índios ocorria pela repetição oral e memorização das orações e dos diálogos de perguntas e respostas¹²⁶. O catecismo era escrito pelos e para os missionários, servindo como manuais para o trabalho de evangelização. Era por meio da oralidade que os indígenas acessavam ao conteúdo do catecismo, geralmente com a intermediação do missionário. A cena descrita por Vieira mostra outra via de reprodução do catecismo entre os próprios índios sem a mediação do missionário, algo que é louvado por Vieira, mas que também poderia ser perigoso na medida em que não havia como controlar a forma como os índios estavam ensinando uns aos outros; um risco imprevisível para o trabalho missionário.

Depois de alguns anos de evangelização, em carta de 20 de abril de 1657 ao rei Afonso VI¹²⁷, Vieira dá conta da continuidade do trabalho missionário entre índios livres e escravos, atestando que entre estes:

São mui poucos já os que não tenham notícia dos principais mistérios de nossa santa fé, quanta baste para a salvação; e os das aldeias, com quem principalmente assistimos, estão tão bem instruídos em toda a doutrina cristã, como os portugueses que melhor a sabem. Enfim vivem e morrem os índios como cristãos, o que se não usava antes de virmos a estas terras, morrendo quási todos sem confissão e muitos sem baptismo¹²⁸.

Além de superior das missões no Maranhão, Vieira também acumulava a função de visitador, como já mencionado. Depois de alguns anos de experiência na Amazônia, o inaciano produziu, nesta função, um regulamento para as aldeias, documento também conhecido como *Visita*. Conforme Serafim Leite, enquanto o padre Vieira fez a visitação das

¹²⁴ Ibidem, p. 391-392.

¹²⁵ Convém apontar que os sermões do padre Antônio Vieira foram editados e impressos muitos anos depois, após um cuidadoso trabalho de revisão feito pelo inaciano.

¹²⁶ BARROS, Maria Candida Drumond Mendes. A relação entre manuscritos e impressos em tupi como forma de estudo da política lingüística jesuíta no século XVIII. *Revista Letras*, Curitiba, n. 61, especial, 2003, p. 132.

¹²⁷ Em nota de rodapé João Lúcio de Azevedo, organizador das cartas de Vieira, afirma que a carta, embora se destinasse a Afonso VI, deveria ser lida pelo Conselho Ultramarino, pois o rei contava com apenas quatorze anos de idade naquele momento.

¹²⁸ VIEIRA, Antonio. Carta LXXVII – Ao Rei D. Afonso VI, 20 de abril de 1657. In: VIEIRA, op. cit., p. 462-463.

missões no Pará e Maranhão, o padre Cristóvão de Gouveia a fez no Estado do Brasil¹²⁹. O documento foi escrito provavelmente entre 1658 e 1661 e é dividido em três partes. A primeira trata das obrigações religiosas pessoais dos missionários e da administração das aldeias, a segunda parte versa sobre o trabalho catequético junto aos índios e a terceira trata de questões temporais na administração das aldeias e dos índios. Apesar de algumas tentativas de modificação em seu conteúdo, o regulamento escrito pelo padre Antônio Vieira continuou a ser observado durante todo o período em que os jesuítas atuaram no Estado do Grão-Pará e Maranhão, o que não impediu que certas adaptações fossem feitas em sua aplicação ao longo dos anos¹³⁰. Portanto, trata-se de um documento fundamental para avaliarmos a dinâmica e organização prevista para o espaço dos aldeamentos na Amazônia, ao menos no que concerne a seu funcionamento ideal.

Na *Visita* de Vieira, a questão linguística aparece intimamente conectada à da salvação das almas por meio do batismo e da catequese. Sobre os índios descidos do sertão, Vieira orienta que se batizassem logo os inocentes (isto é, as crianças), enquanto os adultos que não falassem a LG, só seriam batizados em caso de morte iminente, em virtude de sua suposta inconstância na fé e do risco de voltarem para as matas¹³¹. Nesse sentido, os padres deveriam cuidar para que os índios que não soubessem a LG ou outra do tronco tupi que pudesse ser minimamente entendida pelos missionários, fossem paulatinamente catequizados. Nesta altura, os jesuítas já estavam convencidos de que apenas a administração do sacramento do batismo não era o suficiente para levar as almas, de fato, para o grêmio da Igreja, pois na primeira oportunidade os índios voltavam para suas antigas aldeias e práticas. Assim, o ensino a médio e longo prazo da fé cristã por meio de catecismo havia ganhado preponderância na práxis missionária. Nesse sentido, Vieira propõe que no caso dos índios não falantes do tupi,

O Padre que os tiver à sua conta procurará com todo o cuidado fazer um catecismo breve, que contenha os pontos precisamente necessários para a Salvação, e dêste usarão nos casos de necessidade, e por êle os irão ensinando e instruindo, mas em caso que totalmente não haja intérprete, nem outro modo por donde fazer o dito catecismo será meio muito acomodado o misturar os tais Índios com os da Língua Geral ou de outra sabida para que aos menos os seus meninos aprendam com a comunicação; e no entretanto se lhes mostrarão as Imagens e Cruzes, e os farão assistir aos ofícios divinos, e administração dos Sacramentos e as mais acções dos Cristãos, para que possam em caso de necessidade inculcar-lhes o baptismo por acenos, pois não há meio de receberem a fé pelos ouvidos, de modo que aos menos

¹²⁹ O comentário de Serafim Leite antecede a transcrição integral do documento da “Visita” do padre Vieira que consta integralmente em sua obra, cf. LEITE, Serafim. Regulamento das Aldeias ou a “Visita” do P. Antônio Vieira. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo IV. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, p. 105-124.

¹³⁰ ARENZ & SILVA, op. cit., p. 30-34.

¹³¹ LEITE, op. cit., p. 115.

sub condicione nenhum morra sem baptismo¹³².

O trecho citado contém importantes informações sobre a evangelização e a política linguística jesuítica para a Amazônia: 1) embora a LG tivesse preponderância como o idioma de catequese dos índios aldeados, não se descartava a possibilidade de se utilizar outras línguas indígenas para alcançar o fim último dos padres da Companhia, isto é, converter os índios à fé cristã católica; 2) na impossibilidade de fabricação de catecismos em línguas não-tupi por meio de intérpretes, os índios “tapuias” deveriam ser “tupinizados” através do convívio com outros índios aldeados e já falantes da LG para que, assim, pudessem aprender a língua e serem catequizados por meio dela; 3) diante da dificuldade de comunicação oral, a mensagem cristã deveria ao menos, chegar a índios enfermos ou moribundos por outras vias (imagens e acenos) para que não morressem sem algum conhecimento da doutrina cristã antes do batismo. Para os jesuítas, era necessário utilizar todos os meios possíveis para que a mensagem cristã fosse transmitida aos índios, mesmo correndo o risco de esta mensagem não ser entendida conforme os missionários pretendiam e imaginavam.

Antes mesmo que Vieira redigisse a *Visita*, podemos ver estas preocupações dos jesuítas em uma certidão do padre Mateus Delgado que atuou no Pará, datada de 20 de fevereiro de 1694 e reproduzida por José de Moraes. Nela, o padre Delgado orientou como deve-se proceder a evangelização dos índios, destacando a necessidade de fazê-la na língua dos nativos, adiantando alguns pontos que apareceriam no documento de Vieira anos depois:

Pelo que, procurando nós acudir a este extremo desamparo, depois de batizarmos inocentes, e prevenirmos com os sacramentos aos que estavam em perigo de morte, começarmos logo a levantar cruces, fazendo-as e ensinando-as a fazer os índios por nossas mãos, e da mesma maneira tratamos de levantar igrejas, que fizemos de cobertura de palma, quanto o permitia a brevidade do tempo, as quais se vão já hoje melhorando, para nelas se poder celebrar com decência o santo sacrifício da missa e haver lugar em que se ajuntassem os índios, como fizemos em todas as ditas aldeias, ensinando-lhes as orações do catecismo, em sua própria língua, e instruindo-os nos mistérios de nossa santa fé, de maneira que os entendessem e fizessem conceito deles¹³³.

A questão linguística em relação à missão jesuítica na Amazônia pensada por Vieira também pode ser analisada por meio de seus eruditos sermões¹³⁴. A reflexão de Vieira sobre a relação entre o aprendizado das línguas e a vida missionária, com destaque para a missão do Maranhão, aparece como um dos temas de um de seus mais famosos sermões, o “Sermão do

¹³² Ibidem, p. 115-116.

¹³³ MORAES, José de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Alhambra, 1987, p. 302.

¹³⁴No “Sermão da Sexagésima”, pregado na Capela Real, em 1655, durante sua estadia em Lisboa, Vieira versa sobre o estilo e a estruturação de seus sermões. Cf. VIEIRA, Antonio. Sermam da Sexagesima. In: VIEIRA, Antonio. *Sermoens do P. Antonio Vieira (Volume 01)*. Lisboa: Officina de Ioam da Costa, 1679, p. 1-86.

Espírito Santo”, pregado em São Luís na igreja dos jesuítas em 1657 para os missionários que iriam ao rio Amazonas¹³⁵. Em estilo barroco e cheio de metáforas típicas de Vieira, este sermão tem como tema a “surdez” dos homens em relação à doutrina de Cristo. Pregando a partir da leitura bíblica que narra a descida do Espírito Santo sobre os Apóstolos¹³⁶, Vieira afirma que o amor e a caridade eram duas qualidades necessárias para ensinar a palavra de Deus, fazendo implicitamente um paralelo entre os Apóstolos de Cristo e os missionários jesuítas¹³⁷. Porém, para Vieira, isto não era suficiente nos trabalhos de conversão dos gentios no Maranhão, pois haveria duas dificuldades: “a calidade das gentes” e a “dificuldade das linguas”¹³⁸.

Sobre a qualidade das “gentes do Maranhão”, isto é, os índios, Vieira destaca a sua suposta bruteza, ingratidão e inconstância¹³⁹, bem como sua incredulidade, notando que tenderiam a abrir mão da fé católica com a mesma rapidez com que a aceitavam, o que forçava os missionários a ensinar constantemente os índios¹⁴⁰. Segundo Ronaldo Vainfas, o inaciano cria neste sermão uma espécie de “teoria da catequese”, na qual destaca as dificuldades do trabalho missionário junto aos índios do Brasil¹⁴¹. A síntese do pensamento de Vieira acerca dos índios na América portuguesa é a sua metáfora em que compara a inconstância na fé com a murta que, o tempo todo, exige a ação do jardineiro para guardar sua forma; em contraposição à cristianização dos povos em outras partes do mundo, sobretudo, no Oriente (Ásia), que após convertidos se manteriam firmes na fé católica como estátuas de mármore¹⁴². O tema da inconstância indígena é frequente nos escritos jesuítas desde o século XVI, tornando-se mais um *topos* reproduzido por Vieira e muitos outros ao longo do período colonial. Nesse sentido, a solução proposta por Vieira é o contínuo ensino da doutrina, isto é, a reafirmação constante da fé para os índios¹⁴³. Não somente o comportamento indígena, mas também as suas línguas seriam inconstantes e deveriam, pois,

¹³⁵ Cf. VIEIRA, Antonio. Sermam do Espírito Santo. In: VIEIRA, Antonio. *Sermoens do P. Antonio Vieira (Volume 03)*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1683, p. 392-429.

¹³⁶ O livro dos Atos dos Apóstolos narra, no capítulo 2, versículos 1-13, a descida do Espírito Santo em forma de línguas de fogo sobre os apóstolos, transmitindo-lhes supostamente o “dom das línguas” (glossolalia) e, por conseguinte, capacitando-os a falar e pregar em diferentes idiomas. Cf. BIBLIA, op. cit., p. 1902-1903.

¹³⁷ Segundo John W. O'Malley os primeiros apóstolos “foram modelos operativos mais poderosos na auto-imagem do jesuíta do que o modelo do soldado cristão[?]”. Cf. O'MALLEY, op. cit., p. 118.

¹³⁸ VIEIRA, op. cit., p. 399.

¹³⁹ Idem.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 401-403.

¹⁴¹ VAINFAS, op. cit., p. 197-198.

¹⁴² VIEIRA, op. cit., p. 403-405. Para uma análise do ponto de vista antropológico sobre o significado da inconstância indígena para os jesuítas, tendo como ponto de partida a metáfora de Vieira, cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 183-264.

¹⁴³ Padre Vieira fala sobre a necessidade de constantemente “ensinar o ensinado”. Cf. VIEIRA, op. cit., p. 406.

ser disciplinadas.

O que nos interessa é analisar a segunda dificuldade apontada por Vieira, isto é, a diversidade das línguas, que não deixa de estar ligada à qualidade das gentes. Para Vieira, assim como os apóstolos foram designados a pregar para várias nações de diferentes línguas, Deus teria reservado aos jesuítas a tarefa mais difícil de “pregar a gentes de tantas, tão diversas, & tão incongnitas línguas, que só huma cousa se sabe dellas, que he não terem numero”¹⁴⁴. Para descrever este quadro de diversidade de línguas na Amazônia, que os missionários teriam que enfrentar, Vieira recorre mais uma vez a metáforas, comparando a situação linguística do rio Amazonas com a história bíblica da Torre de Babel:

Pela muita variedade das linguas houve quem muito chamou o rio, das Almazonas rio Babel; mas vem-lhe tão curto o nome de Babel, como o de rio. Vem-lhe curto o nome de rio, porque verdadeiramente he hum mar doce mayor que o mar Mediterraneo no comprimento, & na boca. [...] E vem-lhe tão curto também o nome de Babel, como diz S. Jeronymo, houve somente setenta & duas linguas, & as se fallão no rio das Almazonas, são tantas, & tão diversas, que se lhe não sabe o nome, nem o numero¹⁴⁵.

A impressão da grandiosidade espacial do rio Amazonas é ligada à imagem da multiplicidade de línguas faladas pelos índios ao longo deste rio. Somada à diversidade das línguas, Vieira destaca a variedade de sons que, aos ouvidos dos europeus, pareciam ser ininteligíveis, o que dificultava seu registro gráfico e, por conseguinte, a gramaticalização e o aprendizado dos respectivos idiomas, haja vista a completa ausência de mestres e livros¹⁴⁶. Vieira afirma que, apesar da dificuldade em aprender as letras “hyeroglificas” dos chineses e japoneses, os missionários que trabalhassem com esses povos estariam aprendendo a “língua de gente politica”, enquanto para aprender a “língua bruta” dos índios amazônicos, os missionários teriam que antes “cavar os primeiros alicersses, & descobrir os primeiros rudimentos della, distinguir Nome, o Verbo, o Adverbio, a proposição, o numero, o caso, o tempo, o modo, & modos nunca vistos e imaginados [...]”¹⁴⁷.

A representação que Vieira construiu acerca das línguas indígenas amazônicas em seus sermões é claramente negativa. No entanto, ele se manteve fiel às orientações da Companhia de Jesus que adotava uma política linguística de aprendizado das falas locais para a execução do trabalho missionário. As línguas também eram elementos indígenas que, assim como outros, eram apropriados e ressignificados pelos jesuítas para transmitir a mensagem cristã, posição apoiada por Vieira. Logo, a preferência pela utilização das línguas indígenas,

¹⁴⁴ Ibidem, p. 409.

¹⁴⁵ Idem.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 410-411.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 411.

longe de servir apenas para a comunicação ou de ser um reconhecimento da alteridade ameríndia, fazia parte de uma estratégia jesuítica de adaptação às sociedades locais, algo que fica claro quando analisamos esta questão a partir do “Sermão da Epifania”, pregado em 1662 na Capela Real em Lisboa, no qual Vieira refere-se novamente à situação na missão do Maranhão e do Brasil:

Se eu nam entendo a lingua do Gentio, nem o Gentio me entende a minha como o hey de converter, & trazer a Christo? Por isso temos por regra, & instituto aprender todos a lingua, ou linguas da terra, onde irmos pregar: & esta he a mayor difficultade, & o mayor trabalho daquella espiritual cõquista [...]¹⁴⁸.

Diferentemente dos apóstolos, os missionários jesuítas não receberiam o dom das línguas do Espírito Santo, pois segundo Vieira, Deus não faria milagres sem necessidade. Antes era preciso muito esforço por parte do missionário para reduzir as línguas indígenas do plano oral para o escrito: “[...] he necessario trabalhar com a lingua, dobrandoa, torcendoa, & dandolhe mil voltas, para que chegue a pronunciar os accentos duros, & tam estranhos [...]”¹⁴⁹. Neste sermão, outro *topos* sobre a língua é evocado por Vieira, o da ausência de F, L e R que indicaria a falta de Fé, Lei e Rei entre os gentios¹⁵⁰, indicando o barbarismo das línguas que os missionários teriam que aprender. Portanto, os padres teriam que, “por instituto, por obrigação & por charidade”, trabalhar para aprender a falar a línguas dos índios, se adequando às suas capacidades¹⁵¹. Para isso, o missionário deveria conhecer profundamente os costumes e crenças dos índios imergindo nas sociedades indígenas para poder doutriná-las a partir de dentro, uma ideia bastante difundida entre os jesuítas nas missões ultramarinas depois da difusão das obras do padre espanhol José de Acosta, no último quartel do século XVI¹⁵².

À época em que Vieira prega o Sermão da Epifania em Lisboa, ele já havia sido expulso do Maranhão, em setembro de 1661, juntamente com outros jesuítas, em virtude de uma insurreição dos colonos que estavam insatisfeitos com o controle que os inacianos exerceram, com o aval real, sobre a mão de obra indígena¹⁵³. Apenas em 1663, Dom Afonso

¹⁴⁸ VIEIRA, Antonio. Sermam da Epiphania. In: VIEIRA, Antonio. *Sermoens do P. Antonio Vieira (Volume 04)*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1685, p. 512-513.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 514.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 517.

¹⁵¹ Ibidem, p. 520.

¹⁵² CASTELNAU L'ESTOILE, op. cit., p. 416-417.

¹⁵³ Os jesuítas controlavam a repartição dos índios que estavam sob sua tutela, o que gerou descontentamento entre os moradores no Maranhão, culminando em uma revolta popular contra os inacianos que foram obrigados a embarcar para Lisboa. AZEVEDO, op. cit., pp. 74-82. Para uma análise da história e da historiografia sobre a revolta dos colonos contra os jesuítas em 1661, que ocasionou a expulsão destes últimos, cf. CHAMBOULEYRON, Rafael. Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII). *Lusitania Sacra*, 2ª série, v. 15, 2003, p. 163-209.

VI restituiu os jesuítas ao Estado do Maranhão. Ao mesmo tempo, o rei, mediante duas provisões, garantiu o perdão geral aos insurretos, punindo apenas seus líderes, e proibiu o retorno do padre Antônio Vieira, o que explica o tom exasperado do inaciano contra os colonos no Sermão da Epifania¹⁵⁴.

Um dos poucos jesuítas que conseguiram escapar da expulsão foi o padre luxemburguês João Felipe Bettendorff que havia chegado pouco tempo antes da sublevação dos moradores. Bettendorff permaneceu por quase quarenta anos no Maranhão e Grão-Pará (1661-1698), ocupando, inclusive, os cargos de superior da Missão, reitor de colégio e procurador da Missão. Nesta última função, ele foi uma figura importante no contexto das negociações que culminaram na redação do Regimento das Missões, de 1686, que reconfigurou as missões e redefiniu a administração da mão de obra indígena¹⁵⁵. Sua vasta experiência como missionário no norte da conquista lusa o qualificou para compor uma doutrina em LG que foi impressa, em 1687, e, principalmente, a escrever uma crônica abrangente sobre a atuação dos jesuítas na Amazônia. Por ela podemos apontar diferentes aspectos do cotidiano das missões amazônicas administradas pelos inacianos. Assim, a partir destes documentos, analisarei a política de línguas dos jesuítas para Amazônia, no fim do século XVII, avaliando suas estratégias cotidianas de aprendizado da LG, a confecção de catecismos nas línguas indígenas e de uso de intérpretes nativos.

No mesmo ano em que chegou à Amazônia, Bettendorff foi designado para a aldeia de Mortigura. Em uma passagem de sua crônica em que lamenta a morte do padre Francisco da Veiga, considerado um grande *língua*, afirma que este missionário foi “homem de muita caridade para com os pobres, de que sou testemunha de vista, pois tive o bem de estar com elle, seu companheiro, em Murtugura, pelo anno de 1661, e aprender delle os principios da lingua geral”¹⁵⁶. De modo geral, logo que um novo padre chegava à Missão, um missionário mais antigo ficava responsável, dentre outras coisas, para ensinar ao novato a LG. A promoção de um “estágio linguístico” em um dos aldeamentos era uma estratégia jesuítica de aprendizado da língua desde o século XVI no Estado do Brasil, tanto para jovens membros em formação como para jesuítas já formados, como vimos no tópico anterior.

Além de aprender a LG como auxílio de um padre experiente em uma missão de porte maior, a convivência em meio aos índios fazia com que os missionários novatos

¹⁵⁴ VIEIRA, op. cit. p. 501-506, 520-521.

¹⁵⁵ Sobre a vida de Bettendorff e sua atuação na Amazônia, cf. ARENZ, Karl Heinz. Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). *Revista Estudos Amazônicos*, vol. V, nº 1, 2010, p. 25-78.

¹⁵⁶ BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém: Fundação Cultural Tancredo Neves; Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 228.

aperfeiçoassem seu conhecimento da língua para além das lições diárias e do estudo da gramática. Tratava-se de uma “imersão cultural” do missionário na aldeia, entendida aqui como uma zona de interculturalidade¹⁵⁷. Podemos ver esta realidade através da passagem em que Bettendorff descreve uma cena ocorrida em Mortigura na qual ele ensina crianças indígenas a doutrina e também a ler e a escrever, sendo que, na ocasião, o padre luxemburguês também melhorava seus conhecimentos da LG:

Em esta aldêa de Murtigura, tendo o Padre Subprior e visitador Antonio Vieira despedido o Padre Manoel Nunes e o Padre João Maria Gorsony para os Ingaybas, e mandado ficar-me a mim por companheiro, do Padre Francisco da Veiga para aprender a lingua, ensinando o A B C aos meninos, voltou-se ao Pará; dei-me bellamente com o Padre Francisco da Veiga, tomando á minha conta a doutrina de cada dia, e a classe dos meninos para ensinál-os a lêr e escrever; juntaram-se muitos dicipulos e entre elles o capitão Jacaré; e são estes hoje os mais autorizados e velhos da aldêa (os meus discipulos) e por que, por falta de livros tinta e papel, não deixassem de aprender, lhes mandei fazer tinta de carvão e summo de algumas ervas, e com ella escrevia em as folhas grandes de pacobeiras e para lhes facilitar tudo lhes puz um páuzinho na mão por penna, e os ensinei a forma e conhecer as letras assim grandes como pequenas no pó e arêa das praias com que gostaram tanto que enchiam a aldêa e as praias de letras, ficando aldêa e praias alastradas todas; mas como os mysterios da nossa Santa Fé são os que se devem saber e ensinar antes de tudo o mais, em elles também os exercitava em o fim da classe, e com isso ia também eu aprendendo a lingua da terra, cuja grammatica já tinha trasladado em latim, estando ainda em Portugal, e mandando-a para a minha provincia para que aprendessem por ella os que lá quizessem vir para esta missão do Maranhão¹⁵⁸.

Pelo trecho ficamos sabendo que Bettendorff já havia estudado a LG por meio de uma gramática, tendo inclusive feito uma versão em latim para seus confrades *indipetae*, que pedissem para atuar no Maranhão, pudessem, assim, adquirir algum conhecimento prévio da língua antes mesmo de chegar a Amazônia, mas certamente ainda sem grande proficiência. Em uma carta enviada ao provincial Hubert Wiltheim, em 1660, Bettendorff faz referência à gramática escrita em LG pelo padre Luís Figueira, que fora traduzida por ele para o latim durante sua estadia em Portugal¹⁵⁹. Ainda assim, o aprendizado da língua pelos novatos continuava na missão por outros meios além dos livros. Sem dúvida, a preocupação com o ensino da língua antecedia à vinda dos missionários ao Maranhão. As gramáticas publicadas ajudaram aqueles que eram designados para a América portuguesa a anteciparem o aprendizado da LG, como foi também o caso do jovem padre Paulo Luiz que, vindo do Colégio de Coimbra, tão logo começou a estudar o idioma “para com mais efficacia poder ajudar as almas”¹⁶⁰.

¹⁵⁷ O espaço da missão é pensado neste sentido por MONTERO, op. cit.

¹⁵⁸ BETTENDORFF, op. cit., pp. 156-157.

¹⁵⁹ Carta de Jean-Philippe Bettendorff ao provincial da Província Galo-Belga, Hubert Wilthaim, Lisboa, 27/07/1660, *Bibliothèque Royale* (Bruxelas), Cabinet des Manuscrits, cod. 6829-69, fl. 397.

¹⁶⁰ BETTENDORFF, op. cit., p. 126.

Como já enfatizamos anteriormente, além de meio imprescindível para a conversão, o conhecimento da língua da terra representava uma grande vantagem para os missionários que iam ao sertão exortar os índios para estabelecer-se nos aldeamentos. Este foi o caso do padre Francisco Velloso, descrito como “peritissimo na lingua dos Tupinambás, além disso de muito bôa saude”¹⁶¹, que havia sido escolhido, ainda no tempo de Antônio Vieira, para descer os índios Tupinambás do rio Tocantins. A desenvoltura do padre Velloso ao falar a LG foi fundamental para o sucesso da missão, como mostra Bettendorff ao constatar que

foi recebido [pelos índios] o Padre Missionário como um anjo vindo do Céu, e apenas lhes propoz esta causa de sua vinda a suas terras, quando ouvidas suas praticas que lhes fazia em sua lingua propria, que lhe falava como natural entre elles e ainda muito melhor, d’elles não houve um só que não quizesse descer em sua companhia¹⁶².

Apesar de algum provável exagero na descrição de Bettendorff, fica evidente a importância do domínio da LG pelos missionários para que estes tivessem acesso direto aos índios sem depender exclusivamente de intérpretes¹⁶³. A diversidade étnica e linguística das populações indígenas na Amazônia representava um verdadeiro desafio aos missionários. Embora o povo Tupinambá tenha sido o primeiro a serem convertidos, outros grupos indígenas falantes de línguas não-tupis ou “tapuias” – para usar um termo da época –, também eram reduzidos em aldeamentos o que significava novos obstáculos linguísticos para os missionários. Como referi anteriormente, o padre Vieira, em seu tempo como superior e visitador das missões, orientou os missionários a produzirem catecismos em outras línguas indígenas com a ajuda de intérpretes. Podemos visualizar como isso ocorria na prática, citando uma passagem na qual Bettendorff descreve o procedimento. Assim, ao chegar à aldeia do principal João Curuperé, na “ilha de Iriy”, na região do rio Xingu,

Tratei logo de aprender a lingua ingayba, e para ajuda disso tinha feito quantidade de dialogos de toda a materia que commummente houvera em lingua portugueza juntamente e ingayba, valendo-me para isso de um mameluco versadissimo em ambas ellas, por ser filho do capitão-mór Ayres de Souza e uma ingaiba, e destes dialogos me ia ajudando admiravelmente em tudo quanto os indios me vinham falar, por achar ahi as suas perguntas e juntamente as respostas que lhes havia de dar, e assim ia aprendendo a sua lingua delles, de sorte que dentro de três mezes já a fallava fazendo minhas viagens e conversando com elles e ensinando-os pelas aldêas, em as quaes dentro de três mezes que la assisti, baptizei algumas oitenta ou mais crianças que parte foram para o céu¹⁶⁴.

A adaptação de Bettendorff à dada realidade local leva-o a aprender mais uma língua

¹⁶¹ Ibidem, p. 109.

¹⁶² Ibidem, p. 110.

¹⁶³ ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes, 2010, p. 523-527.

¹⁶⁴ BETTENDORFF, op. cit., p. 336.

indígena de modo a se aproximar ainda mais dos índios de outras etnias que não falavam a LG ou outra da família linguística tupi próxima a esta última. O trecho evidencia uma tentativa do missionário de se aproximar dos indígenas pelo aprendizado da sua língua e a produção de um texto catequético em forma de diálogos, com o objetivo de doutrinar os índios *Ingayba* – nome genérico para qualquer povo não-tupi – em seu próprio idioma. Por isso, insisto em argumentar que a política linguística jesuítica no período colonial, que orientava os membros da Ordem a aprenderem as línguas nativas nas áreas do mundo em que a Companhia de Jesus estava presente, era parte fundamental do processo de “inculturação da fé” que podemos visualizar na prática através do relato de Bettendorff sobre suas experiências iniciais de missionário na Amazônia portuguesa. Nesse sentido, ao imergir nas sociedades indígenas para tentar compreendê-las minimamente por dentro, aprendendo a língua do Outro, os missionários se transformavam em mediadores e tradutores culturais.

A produção de instrumentos linguísticos pelos missionários como dicionários, gramáticas e catecismos em LG impressos, além de curtos diálogos escritos em outras línguas indígenas, que, em sua maioria, nunca chegaram a ser impressos, como evidenciou o trecho supracitado, “traduziam mais que as palavras: traduziam tradições”, segundo John Monteiro¹⁶⁵. Vale lembrar que, antes de Bettendorff atuar entre os *Ingayba*, o padre Manoel Nunes havia sido o primeiro missionário a pregar junto a estes índios, chegando a escrever um catecismo em sua língua que, desde então, foi utilizado pelos missionários que o seguiram¹⁶⁶.

No mundo colonial, os missionários não eram os únicos a se tornarem mediadores culturais. Como já foi dito acima, índios e mamelucos (mestiços, filhos de colonos com índias), a serviço de padres e autoridades coloniais como *línguas*, ajudavam a traduzir as línguas indígenas, e com isso as tradições e conceitos que davam certa inteligibilidade ao mundo das sociedades indígenas. O trecho citado anteriormente serve como exemplo para esta situação, pois o padre luxemburguês admite a ajuda de um “mameluco” e de uma índia *ingayba* para traduzir para a língua destes índios alguns diálogos da doutrina, enquanto ele próprio aprenderia no convívio com os *Ingayba* a língua dos mesmos.

Ao chegar ao Tapajós, juntamente com o alferes João Corrêa, Bettendorff compôs, em 1661, com a ajuda desse militar e de “alguns indios grandes linguas”, catecismos em várias línguas faladas pelos indígenas daquelas partes, tendo como modelo o catecismo escrito na

¹⁶⁵ MONTEIRO, op. cit., p. 52.

¹⁶⁶ BETTENDORFF, op. cit., p. 311.

LG, para poder catequizar os índios do Tapajós em suas próprias línguas¹⁶⁷.

Embora sujeitos geralmente não nominados na história, indivíduos bilíngues como o mameluco identificado apenas como filho do capitão-mor Ayres de Souza ou os índios *línguas* do Tapajós foram fundamentais, desde o início da colonização por ajudar os europeus a negociar com outros grupos indígenas¹⁶⁸. Também poderiam ajudar a traduzir termos dos diálogos da doutrina para outras línguas indígenas e persuadir outros grupos indígenas a saírem do sertão para morar nos aldeamentos administrados pelos padres ou colaborando com as autoridades coloniais. Sem o auxílio desses indígenas e mestiços, o empreendimento colonizador e conquista espiritual da América portuguesa – e de outras áreas coloniais – teria sido muito mais difícil, para não dizer inviável.

A cooptação de mamelucos ou índios para servirem de intérpretes foi uma prática constante desde o início da missão jesuíta no Maranhão e Grão-Pará sob o comando do padre Antônio Vieira e parte integrante da política linguística jesuítica na Amazônia. Em alguns casos, os filhos dos principais eram levados pelos missionários para as aldeias ou aos colégios jesuítas para serem cristianizados e aprender a LG – no caso dos índios não falantes de línguas tupi – no intuito de ajudar os missionários a reduzirem seus parentes e outros grupos indígenas.

Mesmo com o conhecimento da LG, os missionários não dispensavam o uso de indígenas que não serviam apenas de intérpretes, mas, sobretudo, de “persuadores” de parentes e aliados de grupos que não falavam a LG para instalar-se em um aldeamento. Em uma entrada missionária ao sertão da aldeia de Urubuquara para “descer gentio de lingua geral”, os jesuítas contaram com a ajuda de Pantaleão, um índio com patente de sargento-mor que ia “praticando os seus parentes, e trazia pouco a pouco muita e bellissima gente, que nós iam os ensinando e baptizando, conforme entendiamos e era conveniente, e não ha duvida que se hia formando uma poderosa aldêa”¹⁶⁹. O nome português do índio, bem como sua patente, indicam que este indígena, certamente já cristianizado e integrado à vida do aldeamento, foi muito útil aos jesuítas em sua incursão de descimentos no sertão do Baixo Amazonas.

Conforme os jesuítas iam avançando para o sertão amazônico, a cooptação de indígenas para servirem de intermediários com seus parentes continuou a ser frequentemente praticada. O padre superior Jódoco Peres¹⁷⁰, ao chegar ao rio Madeira, encontrou os índios

¹⁶⁷ Ibidem, p. 168.

¹⁶⁸ CASTELNAU L'ESTOILE, op. cit., p. 80.

¹⁶⁹ BETTENDORFF, op. cit., p. 340-341.

¹⁷⁰ Esta é o nome português do padre Jodocus Perret (1633-1707). Natural de Freiburg (Suíça), ele chegou ao Pará em 1678, atuando como missionário, reitor e professor no Colégio de Santo Alexandre e superior da

Irurizes, predicando-lhes por alguns dias e, ao ir embora, lhes prometeu enviar um padre missionário para continuar seu trabalho de evangelização. Ao partir, o padre Peres levou consigo para o colégio dos jesuítas no Pará um filho do principal para que este ficasse tempo suficiente para aprender a LG e fosse batizado. Este índio voltou para a sua aldeia, acompanhando os padres João Ângelo Bonômi e José Barreiro para ajudá-los a continuar o trabalho missionário iniciado pelo padre Peres junto aos Irurizes¹⁷¹.

Contudo, às vezes o tiro poderia sair pela culatra, haja vista que nem todos os índios que eram levados para as aldeias ou colégios dos jesuítas para aprender a LG e ser cristianizados, estavam realmente dispostos a colaborar com os missionários. Ao ir evangelizar os índios Albuquenos no rio Urubu, o padre João Maria Gorzoni trouxe consigo um filho do principal deste grupo indígena para que este aprendesse a LG. Posteriormente, Bettendorff entregou o filho do principal, “vestido de novo”, ao padre Teodósio da Veiga, um monge mercedário, para que este, por sua vez, levasse o índio de volta ao seu pai quando fosse a sua aldeia com a esperança de que este, ao retornar junto aos seus, pudesse convencer o pai e sua etnia a descer para serem doutrinados. O índio prometeu que iria fazer o que os missionários queriam, porém nunca mais retornou ao aldeamento para junto dos padres¹⁷².

Os índios *línguas* também eram requisitados pelas autoridades coloniais para servirem de intérpretes em julgamentos de índios considerados sediciosos. Em 1688, os padres Antônio Pereira e Bernardo Gomes atuavam na ilha de Camunixary no Cabo Norte com a permissão do principal Macuraguaya. Os índios da nação Oivanecas, liderados pelo principal Canariá e seu irmão Amapixaba, foram acusados de invadirem a ilha, matarem dois padres a pauladas, comerem os seus corpos e colocarem fogo em sua casa, matando também os índios que serviam de domésticos aos missionários. Segundo Bettendorff, o motivo seria provavelmente o “ódio á nossa santa fé católica e pregação evangelica” que combatia a bebedeira, o amancebamento e os ritos praticados por aqueles índios. Ao receber a notícia, o então encarregado do inquérito, o padre Aloizio Conrado Pfeil¹⁷³, informou ao capitão-mor Antônio de Albuquerque. Este último enviou tropas de índios para procurar os acusados, achando-os escondidos em Maimaime e, após um confronto que resultou em alguns mortos, prenderam 35 índios, entre os quais os líderes Canariá e Amapixaba. O padre Aloizio interrogou o principal

Missão. Cf. MEIER, Johannes & AYMORÉ, Fernando Amado. *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-America. Ein bio-bibliographisches Handbuch. Band 1: Brasilien (1618-1760)*. Münster: Aschendorff Verlag, 2005, p. 307-310.

¹⁷¹ BETTENDORFF, op. cit., p. 354-355.

¹⁷² Ibidem, p. 494.

¹⁷³ O padre Alois Konrad Ludwig Pfeil (1638-1701), natural de Konstanz (Alemanha), chegou em 1679 a São Luís do Maranhão como cartógrafo e missionário. Ele permaneceu na região até 1701, morrendo durante uma viagem a Lisboa. Cf. MEIER & AYMORÉ, op. cit., pp. 315-317; LEITE, t. IX, op. cit., p. 48-49.

Canariá com a ajuda da índia Nathalia. Canariá confessou, por meio da intérprete, que havia matado o padre Antônio Pereira. Depois do interrogatório, o índio foi brevemente instruído na fé e batizado, passando a chamar-se Francisco Canariá. Depois disso, foi amarrado à boca de uma peça de artilharia e, após novamente confessar o que tinha feito, morreu despedaçado. Quanto a Amapixaba, ele permaneceu preso por meses sem responder a qualquer pergunta, tanto que lhe tomaram por mudo, até que, por via da índia Nathalia, confessou ter matado o padre Antônio Pereira, ganhando o mesmo destino de seu irmão, depois de ser batizado com o nome de Paulo¹⁷⁴.

Vale a pena nos determos neste episódio, pois é um dos poucos momentos no relato de Bettendorff em que uma índia *língua* aparece exercendo um papel fundamental no julgamento de outros índios. Sua linhagem nobre e suas qualidades justificariam a sua escolha:

[...];e para que se não faça reparo na verdade e sinceridade da interprete chamada Nathalia, saiba-se que era filha de um dos maiores principaes da nação dos Maraunizes e irmã uterina do principal Guacaziri, da nação Chipiri, mulher de idade, sizuda e discreta entre seus e os brancos, cuja lingua sabia mui bem como domestica da casa do capitão mór Manoel Guedes, o qual a tinha concedido para serviço de Deus e d'El Rei Nosso Senhor, para poderem seguramente tratar por via della o capitão-mór Antonio de Albuquerque e mais ministros os negocios do cabo do Norte, e procederem, até dar sentença de morte, fundados na lealdade com que servia de lingua para tudo¹⁷⁵.

Em virtude de suas habilidades linguísticas, a índia ganha destaque na crônica de Bettendorff por ajudar os missionários e autoridades coloniais no julgamento dos índios sediciosos que atacaram um aldeamento. Mais uma vez, fica evidente a importância do estabelecimento de redes de aliança com os índios e a cooptação destes por missionários e colonos no e para o processo de colonização. Contudo, os índios não eram meros joguetes nas mãos dos europeus, mas também tinham interesses nas relações com os missionários e colonos. A aparente lealdade da índia Nathalia em ajudar os brancos pode ser também interpretada como uma adaptação às regras da nova realidade, vivida pelos índios após a chegada dos europeus. Nesse sentido, a colaboração da indígena como *língua* não seria indicador de uma total submissão e aceitação das prescrições dos missionários e colonos, mas uma estratégia de sobrevivência neste mundo hostil ao modo de vida tradicional dos índios. Essa perspectiva sobre a história indígena já vem sendo trabalhada pela historiografia brasileira há algum tempo, conforme já assinalamos mais acima¹⁷⁶.

¹⁷⁴ BETTENDORFF, op. cit., p. 429-435.

¹⁷⁵ BETTENDORFF, op. cit., p. 434.

¹⁷⁶ Cf. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Catequese, aldeamentos e missionação. In: FRAGOSO, João & GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). *O Brasil colonial. Volume 1 (ca. 1443-ca. 1580)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 435-478; POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no*

Após muitos anos de experiência como missionário, Bettendorff se tornou um perito na LG falada entre os índios amazônicos aldeados. Isso o qualificou a escrever e publicar, em 1687, um compêndio da doutrina cristã bilíngue português-LG, escrita em forma de diálogos de pergunta e resposta¹⁷⁷. Na sua crônica, ficam claras as razões que o levaram a escrever este compêndio catequético. Os padres que atuavam nas missões “[...] não concordavam sobre os pontos das perguntas e respostas das doutrinas que cada dia se mandava fazer aos índios das aldeias, e que uns ensinavam uma parte, outros outra, acrescentando ou mudando o mais que lhes parecia[...]”. O padre luxemburguês estava preocupado em homogeneizar os discursos que estavam circulando nas missões do Maranhão e Grão-Pará, “[...] acrescentando-lhe somente umas perguntas mais necessárias sobre os actos de Fé, Esperança e Caridade, da confissão e comunhão [...]”¹⁷⁸. Como já dissemos, a impressão era uma estratégia para fixar um discurso cristão na LG, embora isso não evitasse que novos discursos ou traduções fossem redigidos.

Através dos documentos produzidos pelos padres Antônio Vieira e João Felipe Bettendorff, podemos ter uma ideia da política linguística pensada pelos jesuítas e sua adaptação à realidade amazônica. O aprendizado das línguas nos locais de missão, assim como a autossuficiência econômica, era um meio que os jesuítas utilizavam para atingir o objetivo de levar a fé católica aos pontos mais recônditos do mundo, ganhando novas almas “para a maior glória de Deus” em face do avanço do protestantismo na Europa moderna. Este aprendizado, previsto nos documentos normativos da ordem, além de tentar sanar o problema de comunicação com os indígenas, fazia parte do processo de adaptação dos padres e constituía-se como uma estratégia missionária de evangelização. Para que os jesuítas obtivessem êxito em seu trabalho evangelizador, o auxílio de índios que servissem como intérprete era essencial para a composição de instrumentos linguísticos em idiomas indígenas e no descimento de grupos indígenas do sertão para o interior dos aldeamentos, como evidencia a análise dos documentos supracitados. Logo, a participação indígena também era condição *sine qua non* para o sucesso da política linguística no Grão-Pará e Maranhão e, principalmente, do trabalho catequético.

Vejamos agora qual era o posicionamento da Coroa portuguesa em relação à questão linguística na Amazônia até meados do século XVIII.

Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC, 2003; CUNHA, Manoela Carneiro da. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 24-25; CARVALHO JÚNIOR, op. cit.; MONTEIRO, op. cit.

¹⁷⁷ Cf. BETTENDORFF, João Felipe. *Compêndio da Doutrina Christã na Língua Portuguesa e Brasília*. Lisboa: Imprensa Miguel Deslandes, 1687.

¹⁷⁸ BETTENDORFF, op. cit., p. 483.

1.3. A legislação linguística de Portugal para o Estado do Maranhão e Grão-Pará (c.1680-1750)

Pode-se observar na documentação do período colonial que a política linguística formulada pela Coroa portuguesa, até as primeiras décadas do século XVIII, tendeu a promover a língua portuguesa sem proibir explicitamente a LG na Amazônia lusa. Uma aparente oscilação na legislação indigenista ao sabor das mudanças políticas e econômicas do reino foi uma característica do período colonial luso, embora seus princípios se mantivessem¹⁷⁹. De fato, catequizar e divulgar a civilidade são os princípios frequentemente evocados para fundamentar a legislação linguística. Mas, a questão constante era: com qual língua? Neste tópico versarei sobre a política linguística do Estado português para o norte da conquista lusa na América, analisando principalmente documentos legislativos¹⁸⁰.

A princípio, aos missionários, especialmente aos da Companhia de Jesus, foi permitido e, de certa maneira, recomendado o aprendizado das línguas indígenas pela Coroa portuguesa como uma forma de reduzir mais índios para o interior dos aldeamentos. Isto fica claro na provisão de 1º de abril de 1680 do então príncipe regente Pedro II sobre a repartição dos índios do Maranhão, na qual ele dá aos jesuítas a permissão de evangelizar por aquelas partes, chegando a conceder-lhes uma ajuda financeira para subsidiar um noviciado em São Luis para que os jovens pudessem se formar e, dentre outras coisas, aprender as línguas locais:

E por que para estas Missões e residencias no Sertão he necessario maior numero de Missionarios e he certo que serão mais idoneos e capazes deste Ministerio os sujeitos que se criarem n'aquelle clima, e em idade que lhes seja mais facil aprender as linguas, terão os ditos religiosos na cidade de São Luiz do Maranhão o noveciado que lá tem principiado com os estudos necessarios para se criarem nelle sujeitos capazes das Missões, eterão nelle sempre vinte sujeitos alem dos que até agora tem n'aquelle collegio os quais serão destinados e se empregarão somente nas Missões do dito Estado, e sendo por seus superiores mandados para outras partes hirão outros em seu logar, e para sustentação delles lhes tenho mandado consignar a congrua conveniente na forma e com as condições que se declarão na ordem que para esse efeito lhe mandei passar¹⁸¹.

No trecho acima, o regente reconhece a necessidade que os missionários com atuação

¹⁷⁹ Sobre a política indigenista colonial portuguesa, cf. PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVII e XVIII). In: CUNHA, Manoela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 115-132.

¹⁸⁰ O primeiro texto historiográfico a tratar sobre a legislação linguística da Coroa portuguesa para a Amazônia foi escrito por Artur César Ferreira Reis. No entanto, o autor se limita a reproduzir os textos das leis e fazer breves considerações sem aprofundar a questão. Cf. REIS, Artur César Ferreira. A língua portuguesa e a sua imposição na Amazônia. *Revista de Portugal – Língua Portuguesa*, Lisboa, vol. XXIII, 1961, p. 491-500.

¹⁸¹ PROVISÃO sobre a repartição dos Índios do Maranhão e se encarregar a conversão d'aquella gentildade aos Religiosos da Companhia de Jesus. *ABN*, vol. 66, 1948, p. 54.

no Maranhão aprendam as línguas dos indígenas, sendo fundamental formar um corpo de peritos no noviciado de São Luís. No entanto, a situação mudou alguns anos depois, quando D. Pedro já havia assumido a coroa após a morte de seu irmão D. Afonso VI. Por meio de um alvará régio, passado em 1688, o novo monarca ordenava a promoção da civilidade dos índios do Brasil através da conversão ao catolicismo, o ensino de ofícios mecânicos, a proibição de sua escravização e cativeiro – garantindo, assim, liberdade dos índios –, como também o incentivo a alianças matrimoniais entre colonos e indígenas em vista da conservação e aumento dos domínios lusos no Novo Mundo. Como parte deste plano civilizador o rei ordenou que

os Missionários ou pessoas a que estiver encarregado o cuidado dos Indios tenhaõ escola em que se ensine a todos a lingoa Portugueza abalizando-se o perniciozo abuzo de applicarem estes só ao conhecimento da lingoa geral do Brazil e de os afastarem do que devem ter da lingoa propria da nasçaõ dominante e do seu Principe e señeor natural¹⁸².

Este documento, arquivado no fundo do Arquivo Histórico Ultramarino referente ao Maranhão, é um dos primeiros que aponta para a proibição da LG e sugere que esta deveria ser substituída pela língua portuguesa. A questão linguística está diretamente ligada ao trabalho de catequização e de civilidade dos indígenas na América portuguesa. Oficialmente, o ensino de português para os índios fazia parte do processo de formação de novos vassalos do rei de Portugal. Estes deveriam ser cristãos, falantes da língua de seu senhor, o português, e trabalhar para o aumento da real fazenda por meio de trabalhos compulsório. Nesse sentido, a língua portuguesa deveria servir de meio de integração das populações indígenas ao império luso. O Alvará antecipa, como veremos mais adiante, algumas das ideias acerca da civilidade dos índios e do ensino da língua portuguesa presentes no Diretório dos Índios, promulgado em 1757, no período do governo do ministro régio Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal, e de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão.

A responsabilidade pelo ensino do português seria tanto dos missionários de todas as “Religiões” (ordens religiosas), que deveriam catequizar os índios em língua lusa, quanto dos colonos e demais moradores que usassem o trabalho dos indígenas. Para levar a cabo a real lei, cabia aos religiosos e moradores criar escolas para que os indígenas aprendessem a língua

¹⁸² ALVARÁ do rei D. Pedro II, sobre os índios: liberdade, casamento com portugueses e aprendizagem da língua portuguesa. Post. 28 de abril de 1688. *AHU_CU_009*, Cx. 7, D. 795. O documento é ambíguo, pois insiste na liberdade dos “Índios do Brazil”, proibindo o cativeiro dos mesmos e indicando o cumprimento inteiro da *Ley sobre a liberdade do gentio do Maranhão* de 1º de abril de 1680 (cf. *ABN*, vol. 66, 1948, p. 57-59), mas também faz menção do alvará de 26 – na realidade, 28 – de abril de 1688, que permite a realização de resgates no interior, readmitindo o cativeiro de indígenas (cf. *ABN*, vol. 66, 1948, p. 97-101).

portuguesa. Na época da promulgação deste Alvará, já estava em vigor o Regimento das Missões (1686) que, dentre outras medidas, determinava a repartição dos trabalhadores indígenas. Esta partilha dar-se-ia em duas partes: uma destinada às próprias missões e outra para o serviço dos moradores e da coroa¹⁸³. Os índios aldeados repartidos – muitos dos quais eram “tapuias”, isto é, não tupis – deveriam ser evangelizados, aprender a exercer um ofício e a trabalhar na lavoura, sendo instruídos exclusivamente em português. Portanto, aqueles que já falassem a LG, deveriam abandoná-la e aqueles que não a dominassem, não deveriam aprender outra a não ser o idioma da metrópole.

Um documento produzido no final do século XVII, revela a posição de um agente administrativo, o ouvidor-geral Miguel da Rosa Pimentel, em relação ao uso da LG na Amazônia portuguesa. A “Informação do Estado do Maranhão” é um relatório redigido por Pimentel após seu retorno para Lisboa, por volta do ano de 1692, depois de aproximadamente cinco anos em que exerceu o cargo de ouvidor-geral no dito Estado¹⁸⁴. No documento, o autor descreve, de forma sucinta, a situação política e econômica do Maranhão, alguns incidentes durante a sua gestão e expõe propostas para o comércio e a defesa da região, bem como as relações entre colonos, missionários e índios na virada da década de 1680 para 1690, período em que Portugal já sofria com uma grave crise econômica¹⁸⁵.

No que toca à questão do uso da LG, o ouvidor é categórico em recomendar que os missionários devessem doutrinar os índios na língua portuguesa, tirando-lhes a “Tapuya”. Descrevendo a situação linguística da região, Pimentel afirma que

Todos os sertoeis constão de varias Lingoas A que chamão travadas, os Missionarios reduzem estas com interpetres a hua geral, isto lhe serve de grande trabalho, e enquanto não sabem a geral de nenhum fruto, esse o hão de ter muito melhor he ir logo ensinando os p.la Lingoa portugueza, por q’ ainda q’ com brevidade a não precebão [*sic*], o tempo os fara praticos, e o mesmo lhes rezulta de ensinarem a geral, e desta sorte todos podem ser Missionarios, e se animarão m.tos a quererem ir asistir neste emprego, o q’ não fazem por verem q’ necessitão tres ou mais annos p.^a aprenderem, a Lingoa, e neste tempo não fazem fruto: e os q’ quizerem ir carregados de annos, ainda que o seu espirito os chame, se hão de obster [abster] pella dificuldade apontada. e os indios q’ são doutrinados pella Lingoa portugueza tem melhor crença q’ os mais, porq.to pella Lingoa geral nunca [*sic*] se pode explicar bem os misterios de nossa santa fee, e sempre lhos hão de explicar com algũas palavras portuguesas, e como elles o não sabem ignorão, o que lhes

¹⁸³ Sobre esta questão, ver MATTOS, Yllan de. Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686: comentário. *7 Mares – Revista dos Pós-graduandos em História Moderna da Universidade Federal Fluminense*, Rio de Janeiro, n. 1, v. 1, 2012, p. 112-123.

¹⁸⁴ Cf. ARENZ, Karl Heinz & MATOS, Frederik Luiz de. “Informação do Estado do Maranhão”: uma relação sobre a Amazônia portuguesa no fim do século XVII. *RIHGB*, Rio de Janeiro, a. 175, n. 463, abr.-jun. 2014, p. 349-380. Os autores realizaram uma transcrição paleográfica do original do documento que está na Biblioteca da Ajuda, em Lisboa, antecedida de um comentário crítico em que realizam uma contextualização histórica.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 351.

esplicão¹⁸⁶.

No trecho acima, o ouvidor Pimentel, além de indicar a diversidade linguística, reproduz o binômio Tupi (LG) *versus* Tapuya na classificação das línguas. Porém, em sua avaliação, nem o uso de intérpretes nas línguas “travadas”, nem o aprendizado da LG pelos missionários seriam alternativas viáveis para a superação do entrave linguístico e a conversão dos indígenas. O longo tempo necessário para a aquisição de proficiência em LG pelos missionários representaria um atraso no trabalho catequético junto aos índios.

Mas, a principal razão apontada pelo ouvidor em favor do ensino da língua portuguesa durante o processo de evangelização seria a incapacidade da LG de exprimir adequadamente os conceitos cristãos. O trecho explicita uma prática comum entre os missionários que, na impossibilidade de encontrar equivalências ou de construir traduções de conceitos cristãos na LG com razoável fidelidade ao sentido original, mantinham o termo em português nos textos das doutrinas e nos ritos religiosos. Um exemplo disto é a manutenção da denominação em português para “Espírito Sancto”, uma das três pessoas da Trindade. Assim consta na tradução para a LG da oração do “Credo”, reproduzida no catecismo do padre Antônio de Araújo, que serviu de referência tanto para os missionários jesuítas do Estado do Brasil quanto do Maranhão e Grão-Pará¹⁸⁷. Esta estratégia gerou, conforme afirma o ouvidor, problemas de compreensão por parte dos índios. De fato, uma das dificuldades de conversão dos indígenas estava relacionada à dificuldade de tradução linguística¹⁸⁸.

O missionário enquanto mediador entre os saberes cristãos ocidentais e os indígenas tinha que fazer um esforço de tradução linguística e cultural, tentando encontrar ou criar compatibilizações simbólicas entre dois universos completamente distintos. Contudo, frequentemente este esforço não lograva como esperado, gerando mal-entendidos de diversas ordens, haja vista que as línguas indígenas não continham vocábulos que expressassem inteiramente o sentido cristão que os missionários queriam ensinar.

Voltemos ao relatório de Pimentel. Para reforçar a sua posição, o ouvidor descreve, com certo exagero, a situação linguística do Maranhão em oposição ao Pará no que se refere à difusão da língua portuguesa na primeira capitania, contra o largo uso da LG na segunda:

Provo esta opinião com hũa observação e expiriencia que fis, estando no Para aonde todos brancos e indios de ordinario fallão a Lingoa G.al, m.to poucos erão os indios q' via nas Igr.as com contas [terço] a ouvir missa e os q' asistião com seus Senhores sem nenhuão atenção. No Maranhão aonde todos os indios fallão portugues se achão as Igr.as todas cheas de indios com suas contas, ouvindo Missa e com m.ta devoção,

¹⁸⁶ Ibidem, p. 374-375.

¹⁸⁷ Cf. ARAÚJO & LEÃO, op. cit., p. 3.

¹⁸⁸ AGNOLIN, op. cit., p. 404.

sendo huís e outros do mesmo sertão e parentes, q' rezão [razão] pode haver desta deverssidade, poder se há dizer q' huís serão mais bem doutrinados q' outros por seus senhorez, porem a meu entender me parece esta differença de saberem pello portugues os misterios de Nossa Santa fe, e como, os entenderem cresce nelles a devoção e se afastão de seus ritos gentillicos¹⁸⁹.

Novamente apresenta-se a ideia da suposta superioridade da língua portuguesa no ensino da fé católica aos índios em relação à LG. Segundo Pimentel, aqueles doutrinados no idioma luso compreenderam melhor os preceitos cristãos e conseqüentemente os absorveram e viveram de maneira melhor do que os que foram evangelizados por meio da LG. Na verdade, o maior problema era a formulação, pelos missionários, de equivalências entre as línguas indígenas e o vocabulário cristão.

Para Pimentel, não seria suficiente apenas cristianizar os índios; seria preciso, por todos os meios, afastá-los dos seus “ritos gentílicos”, fazendo-os distanciar-se também de suas línguas maternas ou mesmo da LG, pois, na opinião do ouvidor, esta não seria capaz de reproduzir adequadamente as matérias da fé cristã. De acordo com esta visão, quanto mais longe de suas antigas práticas, crenças e línguas os índios estivessem, mais eficiente seria sua civilidade.

O aprendizado da língua portuguesa pelos indígenas evitaria o recurso aos intérpretes de línguas tapuias ou mesmo da Geral, representando “menos trabalho aos missionários, melhor administração da justiça, por não Andar o segredo della por varios interpetres, e se evitão os escrupullos destes declararem mais ou menos de q' o Gentio jurar”¹⁹⁰. De certa maneira, a proposta de Pimentel tocava em um ponto-chave da relação entre padres e índios no processo de evangelização. Sobretudo, o uso de intérpretes era problemático para os missionários, especialmente no momento da confissão. Este sacramento deveria ser administrado de maneira privada para os confitentes indígenas, seguindo um roteiro de perguntas do catecismo, mas cujas respostas não poderiam ser preestabelecidas. A Igreja Católica sempre foi ciosa em relação ao segredo da confissão; portanto, a admissão de intérpretes foi motivo de debates entre os missionários no Brasil desde o século XVI¹⁹¹.

Contudo, Pimentel admite que o ensino do português aos índios não seria uma tarefa fácil, pois, segundo o ouvidor, o uso da LG já estava largamente difundido nas missões naquela época. De acordo com o ouvidor, para que o ensino da língua portuguesa lograsse, era necessário que paulatinamente os índios reduzidos para as missões fossem logo catequizados em português:

¹⁸⁹ ARENZ & MATOS, op. cit., p. 375.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 376.

¹⁹¹ BARROS, op. cit., p. 74; MONTEIRO, op. cit., p. 38-39.

Nenhua causa seg.da he impossivel, aos homens, e tudo o tempo facillita, e esta rezão podera millitar p.^a os ja doutrinados, porem p.^a os do Mato q.do delle vem emtão se principia, logo bem se lhes pode enssinar, a Lingoa Portugueza, os filhos dos ja doutrinados q.do nascem não a trazem consigo, tambem estes podem ser doutrinados pello portugues, aos doutrinados introduzindosse lhes, e vendo q' seus filhos a sabem pello amor delles, lhes crescerá o dez.º [desejo] de aprenderem tambem, e o tempo os fara a todos sabella [sabê-la], e desta sorte serão mais leais aos portuguezes do q' aquellos, q' não sabem¹⁹².

Em seu discurso, o ouvidor se preocupa em apresentar as vantagens do aprendizado do português pelos índios, tanto para os missionários quanto para os colonos. A evocação da ideia de lealdade visa relacionar o ensino da língua portuguesa aos interesses dos moradores que disputavam a tutela sobre os indígenas descidos do sertão com os missionários. A aquisição do português teria um efeito “disciplinador” sobre a mão de obra indígena. Todavia, o autor não propõe a instituição de escolas para o ensino de índios, enfatizando o ensino da língua lusa através da doutrina, recaindo sobre os missionários responsabilidade maior de ensiná-la, pois não havia ensino laico na colônia.

Um dos empecilhos para o sucesso deste projeto de imposição da língua portuguesa seria a aparente oscilação da política indigenista da Coroa portuguesa. Miguel da Rosa Pimentel demonstra consciência de que esta oscilação dificultava o cumprimento das respectivas ordens régias. Nesse sentido, o ouvidor afirma que “Pondosse em praticas estes apontam.tos, guardandosse por alguñs annos sem innovaçoeñs de Leys, o tempo mostrará a utillidade”¹⁹³. Logo, para Pimentel, uma continuidade maior no que se refere à validade das medidas régias seria o meio para seu sucesso.

Na perspectiva do ouvidor, uma das formas de integração dos índios na sociedade colonial era pelo aprendizado da língua da metrópole, além de sua cristianização e seu emprego como mão de obra. Como o documento da “Informação do Estado do Maranhão” foi escrito em Lisboa, é possível que seu autor não apenas tenha exposto suas opiniões a partir de sua experiência na colônia, mas também tenha contribuído aos debates sobre a questão na Corte.

As recomendações do ouvidor Pimentel certamente não foram seguidas, pois na prática, a LG entre os séculos XVII e XVIII se expandiu rapidamente nos aldeamentos administrados pelos missionários no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Enquanto isso, a política linguística da Coroa portuguesa para a Amazônia ainda não havia se consolidado.

Religião e civilidade são noções que estão profundamente imbricadas no discurso e no

¹⁹² ARENZ & MATOS, op. cit., p. 376.

¹⁹³ Ibidem.

trabalho missionário¹⁹⁴, bem com na legislação linguística de Portugal para o norte da América lusa. Podemos perceber a relação entre essas duas noções ao longo da documentação da época colonial como na “Informação” escrita por Pimentel e nos documentos legislativos. Nestes textos são evocados o aprendizado da língua dos índios pelos missionários e o ensino da portuguesa aos índios em vista da finalidade principal, a evangelização.

No entanto, entre o final do século XVII e o início do século seguinte, houve um hiato na legislação colonial em relação à questão linguística para o Maranhão e Grão-Pará. A questão volta à tona a partir do início da década de 1720, quando a Coroa portuguesa passou a tolerar e, até mesmo, a incentivar o aprendizado da LG pelos missionários, mas ordenou também, de forma incisiva, o ensino da língua portuguesa aos índios. Uma ordem régia de Dom João V, passada em 2 de dezembro de 1722 e destinada ao então governador-geral João da Maia da Gama, institui que os missionários das ordens religiosas presentes no Maranhão sejam proficientes na “língua dos Índios” para cristianizá-los, mas também que lhes ensinassem a portuguesa:

[...] seria mui conveniente ao serviço de Deos e Meu que não só as instruação na Religião Catholica nasua mesma lingua, maz que os encinem afalar Portuguez; Mepareceo dezervos, que aos Provinciaes, e Comissario Geral de Nossa Senhora das Merceis, ao Provincial dos Religiosos de N. Senhora do Monte do Carmo desse Estado, e ao Provincial dos Capuchos de St.º Antonio do Curral desta Cidade de Lisboa, que os Missionarios que houverem de por nas Aldeas, que lhe estão entregues sejam muito praticos na lingua dos Indios, que houverem Missionarem como o fazem os Padres da Companhia; por que não sendo sientes nadita lingua todo o trabalho que tiverem em que as doutrinarem, será enutil, e sem fruto, e que depois de estarem capacitados na verdadeira fé, lhes ordenem ponhão todo o cuidado em que os ditos Indios saibão alingua Portugueza, por que assim mais facilmente recebem com mais conhecimento anossa Religião [...]¹⁹⁵.

Outra ordem, dada no mesmo dia, diretamente ao Comissário Geral dos Capuchos de Nossa Senhora da Conceição do Maranhão, reitera e estende a estes as mesmas orientações repassadas às demais ordens¹⁹⁶. No texto, exorta-se que os ditos missionários sigam o exemplo dos jesuítas em relação ao ensino da doutrina aos indígenas em LG.

Embora o rei autorizasse, de um lado, o uso da língua dos índios, sobretudo da Geral, no norte da conquista americana lusa, por outro, ele exigia o gradual ensino da língua portuguesa aos índios. A língua dos índios seria um meio importante em um momento inicial da evangelização e do trato com os nativos; por isso o rei insistiu na necessidade de os

¹⁹⁴ POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 120.

¹⁹⁵ PROVISÃO para o Governador do Maranhão em que se lhe recomenda que os Missionarios que se houverem depor nas Aldeas sejam praticos na lingua dos Indios. Lisboa, 2 de dezembro de 1722. *ABN*, vol. 67, 1948, p. 189-190.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 190-191.

missionários se tornarem práticos na língua indígena, porém, tão logo possível, o português deveria ser imposto como idioma de catequese e comunicação com os índios aldeados. A ideia de que a língua portuguesa transmitiria com melhor êxito a mensagem cristã, presente no relatório do ouvidor Miguel da Rosa Pimentel, também consta na ordem régia de Dom João V. A representação que se faz sobre a LG reitera, de certa forma, o *topos* criado no Estado do Brasil pelos colonos, durante o século XVI, acerca do suposto barbarismo desta língua e sua incapacidade de traduzir adequadamente a palavra divina. Logo, o uso da LG era tolerado pelo rei como um mal necessário no processo da inserção dos indígenas recém-reduzidos. Dessa forma, na prática, a ordem régia de 1722 poderia estimular, no interior dos aldeamentos, a formação de uma situação de bilinguismo, quando os índios aldeados falantes da LG e catequizados através desta primeira aprenderiam o português; ou mesmo de um “trilinguismo”, conforme o qual os índios “tapuias” recém-descidos seriam catequizados na LG e posteriormente na língua portuguesa, além de falarem entre si suas línguas maternas.

Não obstante, tudo indica que a referida ordem não foi obedecida com rigor pelos missionários e sua aplicação foi tampouco fiscalizada adequadamente pelo governador, pois cinco anos depois, o rei Dom João V enviou duas novas ordens para o Estado do Maranhão e Grão-Pará, uma ao governador João da Maia da Gama e outra ao Superior da Missão do Maranhão, nas quais enfatizava o ensino da língua portuguesa aos índios. O tom das duas missivas é bastante enérgico, sobretudo o da primeira ordem datada de 12 de fevereiro de 1727 ao superior da Companhia de Jesus na região, como podemos ver:

[...] se tem noticia que assim os Indios que se achão aldeados nas Aldeias que são da administração da vossa Religião [ordem], como os que nascem nellas, e outro sim dos que novamente são decididos dos Certões se mandão para viver nas ditas Aldeias não só não são bem instroidos na Lingoa Portugueza, maz que nenhum cuidado sepoem em que elles a aprendão, de que não pode deixar de resultar hum grande desserviço de Deos e Meu pois se elles sepuserem praticos nella mais facilmente poderão receber os misterios da fé Catholica, eter maior conhecimento da lus da verdade, e com esta inteligencia melhor executar em tudo o que pertencer ao Meu real serviço eterem maior afeição aos mismos Portuguezes recebendo-se por este meio aquellas utilidades que se podem esperar dos ditos Indios seguindo-se ainda maiores se os enclinarem a redusirem atrabalharem nos officios mecanicos, pois a muito menos preço terão as obras os moradores do dito Estado com que nesta consideração¹⁹⁷.

Como se vê, o rei mostra-se descontente com a falta de observância de sua ordem passada em 1722 que permitia o uso da língua dos índios pelos missionários, mas que determinava o ensino da língua portuguesa àqueles índios já doutrinados na continuação de

¹⁹⁷ PROVISÃO para o Superior das Missões do Estado do Maranhão sobre se lhe ordenar que os índios da sua repartição se lhe fação praticos na sua Língua Portugueza. Lisboa, 12 de fevereiro de 1727. *ABN*, vol. 67, 1948, p. 214.

sua formação cristã. Novamente é evocado o argumento de que, pelo idioma português, os índios apreenderiam melhor as matérias da fé católica; mas, desta vez este vem acompanhado da ideia de que a aquisição do idioma luso facilitaria as relações entre indígenas e moradores, na medida em que os índios poderiam aprender melhor os ofícios mecânicos. Neste sentido, o rei ordena que os indígenas sob a tutela dos missionários “se fação praticos na lingua Portugueza”¹⁹⁸.

Exatamente sete meses após ordenar ao Superior da Missão o ensino da língua portuguesa aos índios, o rei enviou uma segunda ordem régia, em 12 de setembro de 1727, desta vez destinada ao governador do Maranhão que era o pro-jesuítico João da Maia da Gama. Esta nova ordem também é enfática, mas adota um tom menos duro do que aquela destinada ao Superior da Missão da Companhia, apresentando algumas diferenças, embora o princípio seja o mesmo. Enquanto o texto da carta ao superior inaciano se refere apenas aos missionários da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão, o documento enviado ao governador é mais geral, reforçando a obrigação do ensino do português, não especificamente aos jesuítas, mas a todos os “prelados das Relligiões”:

Faço saber a vos Governador e Capitão General do Estado do Maranhão que eu fui servido encarregar aos prelados das Relligiões que ha nesse Estado, ponhão o mayor cuidados em que os Indios que são da administração das suas Relligiões sejam bem instruidos na lingua portuguesa, pello grande beneficio que disso pode rezultar ao Serviço de Deos e meu, e da mesma maneira os inclinem e reduzam a trabalharem nos officios mechanicos, recebendo do seu trabalho esses moradores grandes conveniencias [...] os moradores desse Estado tenham a mesma obrigação de lhes insinarem a lingua Portugueza, como outrossim em fazerem que apreendam os officios mechanicos, e vos recommendo a infalivel observancia desta minha real ordem¹⁹⁹.

Partindo do pressuposto de que o aprendizado do português pelos índios também beneficiaria aos moradores, o rei estende sua ordem de ensino do português àqueles que receberiam índios repartidos. Tanto missionários quanto moradores também deveriam introduzir os índios na prática dos ofícios mecânicos. Destarte, a língua portuguesa teria uma dupla função: de melhor evangelizar dos índios aldeados e de facilitar o aprendizado de ofícios para o serviço dos missionários, dos moradores e do Estado, integrando, desta, forma o índio à sociedade colonial.

Um ano após o rei enviar a ordem régia de 12 de setembro de 1727 sobre o ensino do português nas aldeias, o governador Alexandre de Sousa Freire – que em 1728 assumiu o

¹⁹⁸ Ibidem, p. 215.

¹⁹⁹ORDEM RÉGIA.Os prelados das religiões são obrigados a ensinar os indios a lingua portugueza, e officios mechanicos, no que deve haver a maior vigilancia. Se alguns houver que não o cumpram, serão advirtidos, de modo a ter infalivel observancia a ordem. 12 de setembro de 1727. ABAPP, tomo II, 1902, p.190-191.

governo do Estado do Maranhão sucedendo a João da Maia da Gama – escreveu uma carta em que acusa o recebimento da ordem e garante a sua divulgação e observância:

Logo que receby esta ordem de V. Mag.^{de}, não sô a intimei ao R.^{do} Padre Subprior das Missoins da Comp.a p.^a que a mandaçê destrubuir por todos os seus Misionarios, mas taõbem o mandei incluir em os Editais que produzio a Rezolusaõ da Junta Sobre o descimento dos Indios que V. Mag.^{de} consedeu aos moradores e Aldeas por Real Resoluçaõ sua com a data de treze de Abril deste prezente anno, e da boã ou mãã observancia que todos derem a esta mesma ordem darey conta a V. Mag.^{de}²⁰⁰.

Pela carta do governador temos a confirmação de que tanto o Superior da Missão quanto os deputados das Juntas das Missões estavam cientes da ordem régia. Após receber a referida ordem régia, no dia 23 de julho de 1728 em São Luís do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire passou um bando que deveria ser registrado nos livros da câmara, da fazenda e da secretaria, bem como fixado na porta da mesma câmara e na alfândega daquela cidade, pois estava destinado “a todos os moradores deste Estado, senhores de engenho e mais lavradores”. O documento só foi trasladado para Belém pelo secretário de Estado João Antônio Freire, em 21 de setembro de 1728. O bando comunicava, dentre vários assuntos, a permissão real aos colonos de reduzir os “índios bravos do sertão” e àqueles que precisassem de casais de índios de fazer a devida solitação, comprometendo-se de “instrui-los a todos na doutrina cristã, e na lingua portugueza, como tambem mandar-lhes ensinar alguns officios mechanicos para a utilidade da republica, como Sua Magestade ordena no cap. 12 do regimento e lei das missões em carta de 12 de setembro de 1727”²⁰¹. Conforme o costume, o bando reproduz a orientação da ordem régia e torna suas prescrições públicas.

Em nenhuma parte das duas ordens régias de 1727 e do bando de 1728, o rei e o governador proibem de maneira categórica o uso da LG e sequer a menciona. Se analisarmos estes documentos de forma isolada, corre-se o risco de entender equivocadamente que o rei Dom João V, ao instituir a obrigatoriedade do ensino de português aos índios, automaticamente estaria proibindo o uso da LG. Contudo, ao compararmos o texto da ordem régia de 1722 com as ordens destinadas ao governador e ao Superior da Missão cinco anos depois – todas estas passadas pelo rei Dom João V –, concluimos que as ordens de 1727 não contradizem a ordem de 1722, mas reiteram a orientação dada anteriormente, que não estava

²⁰⁰ CARTA do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire, para o rei D. João V, em resposta à provisão de 12 de setembro de 1727, sobre a ordem que deu encarregando todos os religiosos de ensinarem a língua portuguesa aos índios. Belém, 13 de setembro de 1728. *AHU_CU_013*, Cx. 11, D. 972.

²⁰¹ Bando que Alexandre de Souza Freire mandou lançar em execução do assento supra, datado Belém, de 21 de setembro de 1728. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tomo IV. Rio de Janeiro: Typographia Brasileira, 1860, p. 257-258.

sendo cumprida pelos padres. Assim, os missionários não foram explicitamente proibidos pelo rei e pelo governador de usarem a LG em um momento inicial no trato com os índios aldeados, de acordo com a lei de 1722, mas deveriam também instruí-los na portuguesa, sendo admoestados para tal pelas ordens de 1727. Como vimos no texto da ordem régia de 1722, o rei havia reconhecido que os missionários precisavam ser proficientes na língua dos índios “por que não sendo sientes nadita lingua todo o trabalho que tiverem em que as doutrinarem, será enutil, e sem fruto”²⁰².

A partir da análise deste corpo documental legislativo, argumento que o uso da LG, até meados do século XVIII, seria tolerado pela Coroa portuguesa na medida em que serviria apenas como língua mediadora das relações entre índios e missionários nos momentos iniciais do trabalho de evangelização dos índios reduzidos. Na perspectiva desta legislação, após aprenderem os primeiros rudimentos da fé católica na LG, os índios deveriam aprender a língua portuguesa para que pudessem solidificar e completar sua formação cristã. Logo, persistia a necessidade de os missionários serem hábeis na LG para iniciar os índios na fé. Em suma, a legislação linguística da Coroa portuguesa, na primeira metade do setecentos para a Amazônia, ao não orientar concretamente moradores e missionários quanto às formas de ensino da língua portuguesa (criação de escolas, por exemplo) e ao não proibir explicitamente o uso da LG, deixava uma brecha para que esta língua, na prática, continuasse a ser falada. Nesse sentido, podemos inferir que os agentes coloniais se aproveitaram desta brecha para burlar a lei em prol de seus interesses, atitude comum em relação a outras leis coloniais.

Os missionários, sobretudo os jesuítas, não abriram mão do seu carisma apostólico que os impelia a aprender as línguas indígenas para o trabalho de evangelização. Enquanto isso, os colonos estavam muito mais preocupados em utilizar os indígenas como mão de obra nas lavouras e serviços domésticos do que ensinar a doutrina cristã católica e a língua portuguesa. Muitos colonos e seus filhos também aprendiam a falar a LG na convivência com índios que prestavam serviços nas roças ou como domésticos, principalmente aqueles nascidos na colônia e criados por amas de leite indígenas.

De acordo com a legislação, a integração do índio para a sociedade colonial estaria completa após sua cristianização na fé católica, o aprendizado da língua portuguesa e de ofícios mecânicos, um conjunto de elementos que, enfim, os tornaria plenos vassallos do rei. Mas somente com a promulgação do Diretório dos Índios em 1757, a LG seria expressamente

²⁰² PROVISÃO para o Governador do Maranhão em que selhe recomenda que os Missionarios que se houverem depor nas Aldeas sejam praticos na lingua dos Indios. Lisboa, 2 de dezembro de 1722. *ABN*, vol. 67, 1948, p. 190.

proibida em prol da língua portuguesa na Amazônia, como discutirei no tópico seguinte.

Esta política de línguas da Coroa portuguesa não obteve êxito esperado pelo Estado português na primeira metade do século XVIII, pois os missionários, sobretudo os jesuítas, continuaram a praticar sua política linguística, utilizando as artes e vocabulários – impressos ou manuscritos – para aprender a LG, bem como catecismos escritos nesta língua para catequizar os índios aldeados, seguindo e adaptando as instruções contidas na *Visita* do padre Antônio Vieira para as missões do Estado do Grão-Pará e Maranhão até a expulsão dos padres da Companhia em 1759. Além disso, a LG já era o idioma de comunicação interétnica na sociedade colonial do norte da América lusa.

A falta de observância de colonos e missionários em relação à política linguística portuguesa para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, como também certas incongruências na formulação das determinações e, sobretudo, o uso contínuo no interior dos aldeamentos, contribuíram para o avanço da LG na região entre os séculos XVII e XVIII. A resistência indígena em falar o português também deve ser levada em consideração. Assim, em geral, a utilização do idioma luso na região se limitou aos colonos vindos do reino e aos integrantes do aparelho administrativo português.

Muitos índios “tapuias”, que habitavam as aldeias administradas pelos jesuítas, eram “misturados” com índios já cristianizados, aprendendo a LG tanto no convívio com estes últimos quanto nas catequeses realizadas pelos missionários em tupi. Logo, a comunicação cotidiana nos aldeamentos acontecia essencialmente através da LG. Além disso, muitos indígenas passavam meses fora do aldeamento, trabalhando como remeiros das tropas de resgates ou servindo aos colonos como domésticos, lavradores ou amas de leite.

Esse conjunto de fatores dificultava o ensino e aprendizado sistemático da língua portuguesa pelos índios, além da notória indisposição de moradores e missionários de zelar por uma real consolidação da língua de Camões na Amazônia. Contudo, a partir da segunda metade do século XVIII, no governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, a questão linguística na legislação portuguesa para o norte da América lusa ganhou novos contornos, juntamente com a mudança do status jurídico dos indígenas. Esta é a discussão do tópico seguinte.

1.4. O Estado português, os jesuítas e a Língua Geral na Amazônia durante o governo de Mendonça Furtado

Com a ascensão do então diplomata Sebastião José de Carvalho e Melo, o futuro

marquês de Pombal²⁰³, ao cargo de Secretário de Estado da Coroa portuguesa em meados de 1750 e o envio de seu irmão Francisco Xavier de Mendonça Furtado para ocupar o cargo de governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, a partir de 1751, a política da Coroa em relação à Amazônia mudou significativamente com a ascensão de Dom José I ao trono.

Ao tornar-se ministro plenipotenciário, sobretudo após o terremoto que abalou Lisboa em 1755, Pombal promoveu durante seu governo (1750-1777) várias medidas que tinham como objetivos: reforçar a economia portuguesa, redefinir o papel do Estado como órgão central para a modernização do império e reformar o sistema educacional. Esses projetos inspiraram-se em outros modelos europeus. O reino gozava de uma imagem pouco favorável no exterior relacionado a seu atraso econômico e à forte influência da Igreja Católica – sobretudo, a dos jesuítas. Buscando fortalecer o Estado, política e economicamente, Pombal tentou equilibrar suas relações comerciais com os ingleses e favorecer os grandes comerciantes metropolitanos²⁰⁴. As colônias, principalmente a América lusa, receberam uma atenção especial, pois o ministro também via nelas uma forma de revigorar a economia portuguesa.

Como um déspota esclarecido, Pombal era partidário do “regalismo”, linha de pensamento que pregava a submissão da Igreja ao Estado. Embora o iluminismo português não fosse anticlerical, a religião deveria estar a serviço do Estado e não mais o inverso. Por isso, a excessiva influência religiosa foi vista como um dos principais motivos do atraso português²⁰⁵. Aos poucos, Pombal foi se convencendo de que os jesuítas eram um dos principais entraves de suas reformas, tanto na Metrópole quanto nas colônias. Além da influência na corte como conselheiros e confessores de reis e rainhas, os inicianos administravam as principais instituições de ensino em Portugal – colégios e universidades. Na América lusa, sobretudo na Amazônia, era a ordem religiosa que mais havia recebido privilégios reais no quadro do padroado²⁰⁶, obtendo, assim, preferência na tarefa de evangelização dos índios em relação a outras ordens. Esses fatores favoreciam a construção de um considerável patrimônio material e o envolvimento em negócios comerciais sob a justificativa de autofinanciamento de suas atividades – isto sem pagar impostos, o que gerou

²⁰³ Embora ainda não houvesse recebido o título nesta época, o ministro português ficou conhecido na história por meio do seu último título – antes foi Conde de Oeiras –, portanto me referirei assim doravante.

²⁰⁴ MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Tradução de Antônio Pádua Danesi. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 14-17.

²⁰⁵ Para uma análise sobre o período pombalino e dos discursos que fundamentaram as práticas pombalinas, cf. FALCON, Francisco José Calazans. *A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982, p. 213 et seq.

²⁰⁶ Sobre o padroado, cf. BOXER, op. cit., p. 100-105.

muitas críticas e inimigos entre os moradores e autoridades coloniais²⁰⁷. Além disso, os jesuítas se opuseram ferrenhamente ao Tratado de Madri (1750) entre Portugal e Espanha, que visou à demarcação dos limites entre as colônias americanas dos dois impérios, pois isto ameaçava seu trabalho missionário nas áreas de fronteira onde havia muitas missões jesuítas²⁰⁸.

Sendo o homem forte de Pombal no norte da América lusa, Mendonça Furtado manteve seu irmão influente informado de tudo que acontecia na colônia por meio de constante troca de cartas. A partir da leitura da situação política e econômica da colônia, feita pelo irmão governador, Pombal foi delineando as novas diretrizes do governo português para a região. Em vista de conectar a Amazônia através do fomento do comércio às redes de troca no espaço atlântico foi criada, em 1755 a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. No mesmo ano, a metrópole determinou a proibição do apresamento de índios e a liberdade dos que estavam cativos, bem como a extinção da administração temporal dos religiosos sobre as missões. Em contrapartida, negros vindos da África passariam a ser vendidos para servirem como mão de obra para os colonos, embora nem todos tivessem cabedal para comprá-los.

Em maio 1757 foi promulgado o Diretório dos Índios que, mesmo mantendo a catequese cristã, reiterou a secularização dos aldeamentos administrados pelos missionários, transformando-os em vilas sob o governo de diretores nomeados pelo governador, reforçou a lei de liberdade dos índios e a proibição de seu cativo, promoveu uma proposta educacional para os indígenas, que deveriam aprender ofícios e outras atividades de acordo com o sexo, bem como ler e escrever na língua portuguesa em escolas e, enfim, proibiu o uso da LG²⁰⁹. A nova política proposta pelo Estado português visava integrar os índios na sociedade colonial e civilizá-los através do trabalho remunerado, sobretudo agrícola, do aprendizado da língua lusa, dos casamentos mistos de brancos com índias e da garantia de sua liberdade²¹⁰.

O Diretório significou uma profunda alteração no modo de vida dos índios, pois os

²⁰⁷ SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerras e negócios no Grão-Pará do setecentos*. Belém: ed.ufpa, 2012, p. 195-222.

²⁰⁸ WRIGHT, op. cit., p. 180.

²⁰⁹ Segundo Mauro Cezar Coelho, o Diretório dos Índios foi uma lei que, apesar de promulgada na metrópole, foi forjada a partir das injunções da colônia, não se constituindo como uma das leis pombalinas. Desta forma, o autor faz contraponto a uma visão historiográfica consolidada, deslocando a análise da metrópole para os desdobramentos na colônia. De acordo com o argumento de Coelho, o Diretório surgiu a partir de um contexto conflituoso na colônia entre missionários, moradores e autoridades coloniais. Cf. COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar – um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos índios (1751-1798)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005, p. 26-37.

²¹⁰ SOUZA JUNIOR, José Alves. Negros da terra e/ou Negros da Guiné: trabalho, resistência e repressão no Grão-Pará no período do Diretório. *Afro-Ásia*, Salvador, n.48, 2013, p. 173-175.

missionários foram substituídos pelos diretores que detinham a tutela sobre eles e que muitas vezes não cumpriam à risca as novas determinações. Isto gerou muitas tensões entre diretores e índios. Uma das formas de resistência indígena era a fuga das vilas para o sertão, o que também afetou a economia local, pois os índios ainda eram a principal mão de obra na colônia²¹¹. Na questão linguística, ponto de nosso interesse, a proibição do uso da LG em prol da língua era parte do projeto civilizador de Pombal e Mendonça Furtado. Pelas cartas enviadas, naquele tempo, à Metrópole, fica claro que a LG era vista como um problema pela administração colonial, mas não o era para a população local.

Alguns meses após sua chegada ao Grão-Pará e Maranhão, Mendonça Furtado, em reunião da Junta das Missões, ocorrida em 8 de novembro de 1751, comunicou aos preladados das ordens que orientassem seus missionários a ensinarem os índios a falar e escrever na língua portuguesa. Poucos depois, o governador publicou sua ordem por meio de carta ao Vice-Provincial da Companhia de Jesus. Os padres deveriam abrir escolas para os índios aprenderem “a Ler, Escrever e Comtar e q' nellas senão fallasse nessa Lingoa mais q' a Portuguesa na conformid^e. das ordens de Mag^e. cujo establlicim. deveria principiar logo, e sem demora”²¹².

Alguns dias depois, mediante carta enviada a Pombal, o novo governador criticou o modo de evangelização dos índios empregado nos aldeamentos pelos religiosos. Segundo Mendonça Furtado, os padres não estariam seguindo as novas orientações:

Não se têm convertido os gentios como digo, porque indo-se buscar ao mal o são trazidos às aldeias; nelas lhes ensinam uma gíria a que chamam língua geral, que só o é nas aldeias; nelas ficam exercitando a maior parte dos seus ritos; ali, são levemente instruídos em alguns mistérios da nossa santa fé, mas tão superficialmente que creio que os homens são muito poucos os que tenham leis, nem ainda daquelas que necessidade medi são precisas para se salvarem pela causa que logo direi²¹³.

²¹¹ Sobre a resistência indígena no cotidiano das vilas durante o Diretório, cf. SOUZA JUNIOR, José Alves. O cotidiano das povoações no Diretório. *Revista de Estudos Amazônicos*, Belém v. 5, 200, p. 79-106; DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000, p. 247-295.

²¹² CARTA do [governador e capitão general do Estado do Maranhão e Pará], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, para o Superior Vice-Provincial da Companhia de Jesus, ordenando que nos trabalhos de catequização e civilização dos Índios daquele Estado, os missionários das Aldeias procedam ao ensino da língua portuguesa, escrita e falada, para melhor servirem os interesses das capitânicas e da Coroa. 18 de novembro de 1751. *AHU_CU_013*, Cx. 32, D. 3063

²¹³ Carta de F. X. M. F. para o irmão Sebastião José de Carvalho e Melo, na qual trata dos limites e da extensão do Estado do Grão-Pará e Maranhão; do Regimento das Missões, das Religiões, isto é, das Comunidades Religiosas ali existentes; das relações entre os Regulares da Companhia de Jesus com os índios; com os colonos e com o próprio Estado. Pará, 21 de novembro de 1751. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão*,

Na mesma carta, renunciando a necessidade de mudanças na legislação colonial, o governador critica duramente o Regimento das Missões, de 1686, que impediria a entrada de pessoas externas às missões sob controle dos religiosos, fazendo com que estas pareçam aos olhos de Mendonça Furtado “totalmente outra república”. Evocando a legislação que tentou promover o ensino da língua portuguesa para os índios, o governador denuncia a falta de observância destas leis reais pelas ordens que atuavam na Amazônia²¹⁴.

O problema da LG no Estado do Grão-Pará e Maranhão tinha bastante relevância para o governador. Preocupado em fornecer informações precisas e detalhadas a seu irmão na corte sobre a situação linguística na região, Mendonça Furtado tenta descrever a estratégia utilizada pelos missionários para a tradução de determinados conceitos cristãos. Diz o governador:

Para V. Ex^a poder compreender bem este absurdo, que na verdade se faz incrível, é preciso saber que a palavra Tupana na tal gíria é Deus; as duas Açú e Mirim é o mesmo que grande e pequeno, e são os ditos índios educados para explicarem Deus dizendo Tupana Açú Deus grande; e os santos, suas imagens e verônicas Tupana Mirim = Deus pequeno; e isto que eles dizem que é um modo de explicar, por não haver na tal língua a palavra Santo, sempre dado por elemento de religião a uma gente silvestre, lhes forma uma idéia de muitos deuses, o que é totalmente defendido e oposto à verdadeira fé que nos ensina a Igreja Católica. Além de que, este erro se poderia emendar ainda seguindo a errada máxima de se ensinar a tal gíria barbarizando a palavra santo, assim como têm barbarizado infinitas palavras portuguesas que se acham inseridas nela, e de que poderia fazer um catálogo se fosse necessário²¹⁵.

Mendonça Furtado constrói uma representação negativa da LG classificando-a como uma “gíria” inventada pelos missionários, incapaz de traduzir adequadamente os conceitos e signos da fé católica, o que poderia gerar graves problemas de compreensão dos dogmas centrais da fé pelos índios, beirando à heresia. Podemos notar na carta a permanência da ideia de barbarismo da língua indígena, um *topos* forjado dois séculos antes pelos primeiros missionários no Estado do Brasil e que é retomado pelo governador.

Como já vimos, o uso da LG extrapolava os limites dos aldeamentos e da comunicação entre missionários e índios aldeados, sendo aprendida pelos colonos na convivência com os índios que lhes prestavam serviço. De modo geral, as relações entre os diversos grupos no cotidiano colonial eram mediadas em LG, conforme o relato de Mendonça Furtado que confirma essa situação em plena cidade de Belém, em meados do século XVIII:

Vendo-se estes moradores na consternação de não se poderem comunicar com os índios, se viram na precisão de aprender também a gíria que lhes inventaram para se poderem servir deles, e isto que então foi necessidade passou a hábito, e ao excesso

Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751-1759. Tom. 1. 2^a ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005, p. 110.

²¹⁴ Ibidem, p. 112.

²¹⁵ Ibidem.

de serem hoje mui poucas as pessoas que nesta cidade [Belém] falam português, principalmente mulheres, que até não é possível, conforme me têm dito os mesmos padres, que se confessem senão na língua geral, como eles lhe chamam²¹⁶.

Determinados funcionários que residiram apenas por alguns anos na colônia para o exercício de algum cargo, tinham dificuldade de aprender a língua local, ficando na dependência de intérpretes. Após a reunião da Junta das Missões, em 8 de novembro de 1751, na qual Mendonça Furtado comunicou aos “prelados das religiões” que todos os missionários cuidassem de civilizar e ensinar ofícios aos índios conforme as instruções recebidas, apenas alguns padres aplicaram a ordem²¹⁷. Segundo o governador, o padre José de Moraes prometeu ensinar a língua portuguesa aos índios da aldeia de Tabapará e os franciscanos de Santo Antônio, que atuavam na ilha de Joanes, dispuseram-se a ensinar os índios a ler e escrever em escolas. Na mesma carta, o governador relata que ele mesmo precisou do auxílio de um intérprete ao ser procurado por um índio principal, pois só sabia falar a LG²¹⁸.

Em resposta às várias questões informadas por Mendonça Furtado sobre o Estado do Grão-Pará e Maranhão – dentre elas o problema linguístico –, Pombal orientou seu irmão que, ao fazer a repartição dos índios para o serviço dos moradores, se estipulasse o tempo de serviço em nove anos, sendo que “os referidos moradores, no fim do referido termo, os entregarão cientes na doutrina cristã; na língua portuguesa e na arte ou Ministério, para o qual forem destinados os referidos índios; [...]”²¹⁹. Pela carta podemos confirmar que a legislação indigenista no período pombalino para a Amazônia foi profundamente influenciada pelas demandas da colônia que chegavam ao conhecimento do ministro português por meio da correspondência de seu irmão governador. Portanto, anos antes da publicação do Diretório dos Índios, Pombal já dava orientações expressas para o ensino da língua portuguesa para os índios com base nas informações que Mendonça Furtado. Este percebia a LG como um obstáculo, a civilidade dos índios e insistia que missionários e moradores deveriam ensinar a língua lusa aos índios. Além disso, o próprio governador cuidava pessoalmente para que a língua portuguesa pudesse se consolidar no estado.

Os exemplos se multiplicam na documentação. Mendonça Furtado realizava visitas nas aldeias em que tomava ciência da realidade colonial e identificava o que eram, aos seus olhos, os problemas a serem relatados para a metrópole. Além disso, liderava a expedição de

²¹⁶ Ibidem, p. 114.

²¹⁷ O governador se refere ao 16º parágrafo das Instruções Régias de 31 de maio de 1751. Cf. ibidem, p. 67-80.

²¹⁸ Carta a Diogo de Mendonça sobre o disposto no § 16 das Instruções de 31 de maio de 1751. Pará, 8 de janeiro de 1752. In: MENDONÇA, t. 1, op. cit., p. 227-228.

²¹⁹ Carta de Sebastião José para F.X.M.F. em resposta às que dele recebera. Lisboa, 15 de maio de 1753. In: MENDONÇA, t. 1, op. cit., p. 493.

demarcação dos novos limites da possessão lusa definidos no Tratado de Madri, de 1750. Em carta ao rei Dom José I, o governador relata que, ao mandar instituir a vila de Bragança no lugar da antiga missão de Caeté, mandou abrir uma escola para civilizar os índios rapazes “aonde me dizem que se vão criando muito bem, e aprendendo nela a língua portuguesa”²²⁰.

O governador estava convencido de que a fundação de escolas seria o melhor meio para o aprendizado da língua portuguesa. Contudo, os missionários resistiam em obedecer às suas orientações, preferindo continuar tratando com os índios em LG. Em carta a Pombal²²¹ e em ofício ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real²²², o governador acusa que repassou orientações para que os missionários ensinassem a língua portuguesa aos índios e que para isso construíssem escolas. Todas as ordens religiosas responderam que iriam cumprir as novas determinações, mas em suas visitas o governador notou que na prática as disposições não foram cumpridas. De acordo com o governador, os poucos estabelecimentos que tinham aparência de escola nas aldeias serviam apenas de pretexto para disfarçar o ensino não efetuado. Segundo Mendonça Furtado, todas as ordens

imitam a Companhia, que absolutamente desobedece e se obstinou contra estes utilíssimos estabelecimentos, e aqui nunca o quis executar sem mais razão que a de não obedecer, como é seu antigo costume, e de compreenderem que poderiam com ele, para o futuro, perder parte dos seus interesses²²³.

Na verdade, a rígida política linguística proposta por Mendonça Furtado chocava-se frontalmente com o princípio apostólico dos inicianos que defendiam o uso da língua dos catecúmenos e neófitos para a evangelização. A LG só representava certo obstáculo no trato com os indígenas que não a falavam e que, por isso, ficavam dependentes de intérpretes. Assim, na verdade, a LG representava um problema maior para os agentes administrativos do Estado, como Mendonça Furtado, pois até os moradores sabiam falar, em sua maioria, a LG, como o próprio governador admitiu.

²²⁰ Carta ao Rei sobre a distribuição a ser feita no Pará da gente para ali mandada das Ilhas. Pensava fundar no rio Xingu uma vila de gente branca, que, com o tempo e aproximação com os índios das aldeias mais próximas, poderia resultar casamentos, se S. M. fosse servido declarar não haver infâmia nisso; concedendo-se-lhes ainda alguns privilégios. Desta sua carta resultou, sem dúvida, a lei de 4 de abril de 1755. Pará, 11 de outubro de 1753. *ABAPP*, vol. II, pág. 52, doc. 32. In: MENDONÇA, t. 1, op. cit., p. 518.

²²¹ Carta a Sebastião José, respondendo a parte da sua carta de 15 de maio de 1753. Discorre sobre os meios de S. Maj. para pôr este Estado em obediência, dando-lhe forças militares para o Governo ser respeitado e Ministros hábeis como os que o mesmo Senhor foi servido nomear para administrarem justiça com inteireza, e conseguir o não haver um único morador que deixe de obedecer às reais ordens de S. Maj.. Pará, 26 de janeiro de 1754. In: MENDONÇA, t. 2, op. cit., p. 76-77.

²²² OFÍCIO do [governador e capitão general do Estado do Maranhão e Pará], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Diogo de Mendonça Corte Real, sobre a administração das Missões e as formas de civilizar os Índios da capitania, a visita às Aldeias indígenas e o estabelecimento de escolas para ensino da língua portuguesa às populações nativas. Pará, 1º de fevereiro de 1754. *AHU_CU_013*, Cx. 36, D. 3323.

²²³ MENDONÇA, t. 2, op. cit., p. 76-77.

A alguns colonos, Mendonça Furtado também enviava ordens diretas para que estabelecessem escolas para ensinar a língua portuguesa aos índios. Este foi o caso de Francisco Portilho e Melo²²⁴ que iria administrar a aldeia de Santana em Macapá. Ele recebeu ordens para insituir o ensino da língua lusa aos índios, “não os praticando nunca pela chamada da Terra, mais do que para lhes explicar alguma palavra que eles não entendam em português”²²⁵. Quando Francisco Portilho foi chamado para ir ao rio Negro, o governador ordenou que o “Ajudante José de Barros, que com os soldados que lhe nomear o Tte. Coronel Comandante do Macapá, se vá aquartelar na dita Povoação” e que cumprisse ordens dadas a Portilho, principalmente a de civilizar os índios, cuidando para que esses não faltassem às aulas de português²²⁶.

Mesmo após perderem o poder temporal dos aldeamentos, os missionários continuaram, entre 1755 e 1757, a resistir em cumprir as orientações de Mendonça Furtado, dentre elas o ensino da língua portuguesa. O governador refutou todas as propostas feitas pelo padre visitador da Companhia apresentadas em um papel em reunião da Junta das Missões, ocorrida no dia 10 de fevereiro de 1757²²⁷.

A publicação do Diretório dos Índios acabou por condensar uma série de decisões que foram decretadas nos anos anteriores. A insistência de Mendonça Furtado é correspondida por meio deste documento em que a política linguística do Estado português se radicalizou ao ponto de proibir o uso da LG e de qualquer outra língua indígena no Grão-Pará e Maranhão para promover o aprendizado da língua portuguesa mediante a criação de escolas para meninos e meninas indígenas, separadamente, a serem ensinados por mestres e mestras a ler e escrever no idioma luso, bem como outras atividades consideradas apropriadas para cada sexo. O sexto parágrafo do Diretório sintetiza a nova diretriz educacional:

Sempre foi maxima inalteravelmente praticada em todas as Naçoens, que conquistáraõ novos Dominios, introduzir logo nos Póvos conquistados o seu proprio idiôma, por ser indisputavel, que este he hum dos meios mais efficazes para desterrar dos Póvos rusticos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiencia, que ao mesmo passo, que se introduz nelles o uso da Lingua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica tambem o affecto, a veneraçãõ, e a obediencia ao mesmo Príncipe. Observando pois todas as Naçoens polidas do Mundo este prudente, e sólido systema, nesta Conquista se praticou tanto pelo

²²⁴ Sobre a trajetória de Francisco Portilho, um conhecido contrabandista de índios, cf. SOUZA JUNIOR, *Tramas do cotidiano*, op. cit., p. 237-239.

²²⁵ Instrução que levou Francisco Portilho e Melo, para administrar os índios da aldeia de Santana de Macapá. Pará, 2 de dezembro de 1753. In: MENDONÇA, t. 2, op. cit, p. 63.

²²⁶ Instrução passada ao ajudante José de Barros para governar os índios da aldeia de Santana do Macapá. Gurupá, 21 de outubro de 1754. In: MENDONÇA, t. 2, op. cit, p. 293.

²²⁷ Carta a Sebastião José, sobre um papel que o Padre Visitador da Companhia de Jesus apresentara na última Junta das Missões de 10 de fevereiro de 1757, cuja cópia enviava com a carta. É carta longa, toda ela sobre as questões com os jesuítas. Pará, 25 de abril de 1757. In: MENDONÇA, t. 3, op. cit., p. 230.

contrario, que só cuidaraõ os primeiros Conquistadores estabelecer nella o uso da Lingua, que chamaraõ geral; invençaõ verdadeiramente abominavel, e diabólica, para que privados os Indios de todos aquelles meios, que os podiaõ civilizar, permanecessem na rustica, e barbara sujeiçaõ, em que até agora se conservaõ. Para desterrar este perniciosissimo abuso, será um dos principaes cuidados dos Directores, estabelecer nas suas respectivas Povoaçoes o uso da Lingua Portugueza, naõ consentindo por modo algum, que os Meninos, e Meninas, que pertencerem ás Escólas, e todos aquelles Indios, que forem capazes de instruçãõ nesta materia, usem da Lingua propria das suas Naçoens, ou da chamada geral, mas unicamente da Portugueza, na fórma, que Sua Magestade, tem, do recõmendado em repetidas Ordens que até agora se naõ observaraõ com total ruina Espiritual, e Temporal do Estado²²⁸.

O ensino da língua portuguesa é considerado um dos elementos de civilização e integração dos índios à sociedade colonial portuguesa. Além disso, constitui também uma estratégia para afirmar a soberania portuguesa enquanto parte de um programa pedagógico-laico no qual o ensino da doutrina cristã permanece, mas sem ser o elemento central²²⁹. O modelo educacional delineado pelo Estado português – e dentro dele, a política linguística – contrastava com aquele proposto pelos missionários, sobretudo o dos jesuítas²³⁰. Esta questão foi mais um dos muitos pontos de atrito entre o pensamento jesuítico e o conjunto de reformas portuguesas que levou Pombal a considerar a ordem inaciana um obstáculo que precisava ser eliminado para garantir o sucesso do plano de modernização do império português.²³¹ A expulsão dos jesuítas dos territórios de Portugal e a campanha difamatória contra os inacianos por Pombal iniciaram um processo que levaria à dissolução da Companhia de Jesus, em 1773, com o breve *Dominus ac Redemptor* do papa Clemente XIV²³².

Sobretudo a Amazônia serviu como uma espécie de laboratório no qual Pombal “testou” a sua nova política colonial, estendendo posteriormente a lei do Diretório dos Índios para o restante da América portuguesa e, junto com ela, a repressão a qualquer língua indígena em prol da língua portuguesa. No extremo sul do Estado do Brasil, por exemplo, a língua guarani foi proibida e foram criadas escolas para meninos e recolhimentos para meninas onde eram ensinados a ler e escrever em português²³³.

Mas a mera publicação do Diretório dos Índios não foi garantia de que, a partir de então, a língua portuguesa passaria a ser predominante na Amazônia. Mesmo com a

²²⁸ *Directorio, que se deve observar nas povoacoes dos indios do Pará, e Maranhão: em quanto Sua Magestade naõ mandar o contrario*. Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues, Impressor do Eminentíssimo Senhor Cardeal Patriarca, 1758, p. 3-4.

²²⁹ Este é um dos argumentos que se encontram em COELHO, Mauro Cezar. Educação dos índios na Amazônia do século XVIII: uma opção laica. *Revista Brasileira de História da Educação*, nº 18, set.-dez. 2008, p. 104-112.

²³⁰ RUSSO, Mariagrazia. O ensino linguístico jesuítico e a oposição no século das Luzes. *Brotéria*, Lisboa, 2/3, vol. 169, ago.-set. 2009, p. 209-224.

²³¹ SOUZA JUNIOR, *Tramas do cotidiano*, op. cit., p.67-76.

²³² Sobre a supressão da Companhia de Jesus, cf. WRIGHT, op. cit. p. 178-214.

²³³ GARCIA, Elisa Frühauf. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa e a sua aplicação na América meridional. *Tempo*, Niterói, v. 12, n. 23, 2007, p. 23-38.

impressão da nova lei e a despeito dos contínuos esforços de Mendonça Furtado, não foi fácil acabar com o uso da LG como logo percebeu o governador numa carta a Tomé Joaquim da Corte Real, pois “estava ovicio tam arreigado, que me foy necessario dar novas providencias para atalhar ohabito que tinhão feito estes moradores do uzo da sobredita Lingoa, eprincipalmente os desta mesma Cidade [Belém], e seus suburbios [...]”²³⁴. Na missiva, Mendonça Furtado expõe sua frustração em ver seus esforços de impedir o uso da LG sem efeito, chamando esta língua de “perniciosa e abominável” e classificando-a como uma “diabólica invenção”²³⁵. Dessa vez, não eram os missionários, mas os próprios moradores da cidade de Belém que resistem em falar a língua portuguesa com os índios e em lhes ensiná-la. De acordo com o governador, os moradores não obedeciam a sua recomendação, pois

Tinhãose estes miseraveis habituado a fallarem a referida lingoa com todos os Indios que trazião dos Certões, sem de forma alguma lhes quererem ensinar a Portugueza porque quem não devera darlhes estas Lições, lhe fazia passar como maxima inalterada, que os Indios enfalando Portuguez se fazião ladinos, eem consequencia desobedientes. Para poderem servir delles sem aquelle perigo que barbaramente imaginavão, os conservavão naquella brutalidade sem mais criação que aque poderão dar ahum irracional²³⁶.

Se dermos fé ao relato do governador, a explicação para a resistência e reticência dos moradores em ensinar a língua portuguesa poderia ser a de que os índios, ao aprenderem a falar português, passariam a ter consciência de seus novos direitos e requerê-los junto aos órgãos administrativos, sem necessariamente depender do intermédio de um homem branco.

Mendonça Furtado relata dois fatos que ele mesmo presenciou e que exemplificam a situação linguística da região. De fato, o uso da LG estava tão difundido que até mesmo os escravos negros que vinham da África, introduzidos pela Companhia Geral de Comércio do Estado Grão Pará e Maranhão, aprendiam a falar a LG antes da portuguesa:

O primeiro foy vierem á minha caza humas crianças filhos dehumas pessoas Principais desta terra, efalando eu comellas, que entendendo pouco Portuguez, comprehendião esse explicavão bastantemente na Lingoa Tapuya, ou chamada geral. O segundo foy over debaixo daminha janella dous Negros dos que proximamente seestão introduzido da Costa da Africa, falando desembaraçadamente a sobredita Lingoa enão comprehendendo nada da Portugueza²³⁷.

Pelos relatos de Mendonça Furtado é possível vislumbrar a situação linguística colonial. Em meados do século XVIII, a LG moldada pelos missionários dois séculos antes no Estado do Brasil, se tornou um idioma supraétnico na Amazônia por meio do qual os brancos

²³⁴ Mostrando os efeitos colhidos com o ensino da lingua portuguesa. 27 de fevereiro de 1759. *ABAPP*, tom. VIII, 1913, p. 39.

²³⁵ *Ibidem*, p. 38.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ *Ibidem*.

– missionários e moradores –, os índios e, depois, até os negros mediavam suas relações. A língua portuguesa se limitava a ser falada pelos colonos e, sobretudo, os funcionários régios entre si. Em suma: de modo geral, a língua portuguesa era o idioma da administração; a LG era a das relações cotidianas para muitos dos indivíduos no norte da América portuguesa, embora a língua lusa também fosse utilizada em certas situações de caráter oficial.

Mendonça Furtado recomendou que a câmara de Belém tomasse providências para garantir o cumprimento das ordens e que se publicasse um bando, comunicando que os moradores que não cuidassem de ensinar a língua portuguesa aos índios perderiam o direito de tê-los para os seus serviços. Com a saída de Mendonça Furtado, em 1759, para assumir a Secretaria de Estado da Marinha e do Ultramar, o novo governador do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Melo e Castro, comunicou que continuaria a trabalhar para combater o “pernicioso uzo da lingua geral neste Estado”²³⁸. Naquele momento, em fins de 1759, os jesuítas já haviam sido expulsos da colônia. Contudo, apesar do esforço de implementação de escolas para o ensino da língua portuguesa, a resistência dos moradores e indígenas, bem como a negligência dos diretores das vilas contribuíram para que o projeto não lograsse como esperado pela metrópole. Somente a partir de meados do século XIX, a LG entraria em declínio na Amazônia e, finalmente, a língua portuguesa ganharia força; dentre outros motivos, devido à chegada de nordestinos monolíngues em português que foram trabalhar nos seringais após o início da exploração do látex na região²³⁹.

Em meio a essa conjuntura política desfavorável ao uso da LG, um grupo de jesuítas centro-europeus chegou a Amazônia portuguesa, poucos anos antes da expulsão da ordem. Eles produziram uma considerável documentação ainda por ser explorada, dentre ela três dicionários bilíngues (português-LG). Antes de analisar os dicionários, convém discorrer, no próximo capítulo, sobre as trajetórias dos integrantes deste grupo de inicianos.

²³⁸ Ofício do governador e capitão-general do Estado do Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Melo e Castro, para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre a aprovação das providências tomadas a respeito do uso da língua geral no dito Estado e o estabelecimento da língua portuguesa em todas as povoações de índios. Pará, 15 de outubro de 1760. *AHU_CU_013*, Cx. 47, D. 4306.

²³⁹ FREIRE, op. cit., p. 243-248.

CAPÍTULO II – OS PADRES “TAPUITINGA”: JESUÍTAS DA EUROPA CENTRAL NA AMAZÔNIA EM MEADOS DO SÉCULO XVIII

Entre os anos de 1750 e 1753 um grupo de jesuítas centro-europeus chegou ao Estado do Grão-Pará e Maranhão. Estes missionários eram oriundos de diferentes partes do então Sacro Império Romano-Germânico ou, também, de domínios da casa de Habsburgo fora do espaço imperial, como a Hungria ou a Croácia. Dentre eles, o grupo que mais nos interessa aqui veio da Renânia, região na parte ocidental da Alemanha atual. De fato, até meados do século XVIII, muitos padres da Assistência Germânica da Companhia de Jesus²⁴⁰ haviam sido enviados para as missões inicianas nas Américas, tanto espanhola como, porém, em número menor, portuguesa²⁴¹.

Os jesuítas analisados neste trabalho – que, por conveniência, chamo aqui de “alemães” por serem de língua alemã ou de regiões influenciadas pela cultura germânica e, também, por assim serem designados nas fontes consultadas²⁴² – permaneceram pouco tempo na Amazônia lusa: somente entre três e seis anos. Apesar disso, produziram uma documentação considerável composta de cartas oficiais e pessoais, relatos sobre a região, memórias e, sobretudo, dicionários em LG.

O principal objetivo deste capítulo é compreender a atuação deste grupo específico de jesuítas centro-europeus, atentando, sobretudo, aos motivos de sua deportação e longa retenção em cárceres portugueses durante o governo do Marquês de Pombal. As fontes utilizadas são, além de diversas fontes jesuíticas, as cartas de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1759), e outros documentos oficiais relacionados a questões administrativas. O cotejo entre a documentação jesuítica e aquela produzida pelos membros da administração portuguesa permite perceber as diferentes versões acerca dos embates entre esses atores sociais no cotidiano colonial da Amazônia, e,

²⁴⁰ A Assistência Germânica da Companhia de Jesus compreendia as seguintes Províncias: Baixa Renânia, Alta Renânia, Alta Alemanha, Boêmia, Áustria, a Província Flandro-Belga, a Província Galo-Belga, a Província Anglo-Irlandesa, Polônia e Lituânia. Cf. MAINKA, Peter Johann. A Companhia de Jesus: modelo inovador e modernizante do ensino no início dos tempos modernos. *Interfaces Científicas – Educação*, Aracaju, v. 4, n. 1, out. 2015, p. 24.

²⁴¹ MEIER, Johannes. “Totus mundus nostra sit habitatio”: Jesuítas del territorio de lengua alemana en la América portuguesa y española. In: SANTOS, Zulmira Coelho dos (ed.). *São Francisco Xavier nos 500 anos do nascimento da Europa para o mundo 1506-2006*. Porto: Universidade do Porto – Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2007, p. 57-86; KOHUT, Karl & PACHECO, María Cristina Torales (eds.). *Desde los confines de los imperios ibéricos: los jesuítas de habla alemana en las misiones americanas*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2007.

²⁴² Desde a Idade Média formou-se um espaço cultural denominado *Mitteleuropa*, isto é, Europa Central, marcado pela forte influência da língua e cultura alemã. Em termos políticos, a referida área ficou até o último quartel do século XIX e o primeiro do XX – quando se constituíram os estados nacionais – extremamente fragmentada.

até certo grau, evitar a construção de uma narrativa histórica unilateral. No entanto, antes de tratar destes assuntos centrais, convém, num primeiro tópico, tratar as razões e circunstâncias da vinda dos jesuítas de língua alemã para a Amazônia em meados dos setecentos.

2.1. Dos colégios europeus aos sertões amazônicos

O articulador da chegada de missionários da Assistência Germânica da Companhia de Jesus, no início da década de 1750, foi o padre austríaco João Roque Hundertpfundt²⁴³. Este religioso atuou na Amazônia lusa entre 1739 e 1755, antes de ser deportado para Portugal²⁴⁴. Durante o período de seu trabalho missionário, Hundertpfundt trocou correspondências com a então rainha de Portugal, D. Maria Ana de Áustria (1683-1754)²⁴⁵, esposa do rei D. João V (1689-1750), por intermédio do padre José Ritter que exercia o papel de confessor na corte. Através de missivas, o religioso mantinha a rainha informada sobre o seu trabalho missionário, realçando as dificuldades enfrentadas no vale amazônico, principalmente acerca da catequização dos índios e das contendas entre jesuítas e colonos²⁴⁶. A rainha, por sua vez, enviava cartas e presentes ao missionário, o que revela a existência de uma relação mais pessoal²⁴⁷. Além de Hundertpfundt, D. Maria Ana de Áustria tinha boas relações com outros padres jesuítas que atuavam no Estado do Grão-Pará e Maranhão, como os padres Francisco

²⁴³ Utilizarei doravante a versão aportuguesada dos nomes dos padres alemães mencionados ao longo da dissertação, mantendo sempre que possível a ortografia presente nos documentos da época.

²⁴⁴ O padre Johannes Rochus Hundertpfundt (1709-1777) era natural de Bregenz (Áustria) à margem do lago de Constança. Entrou na Companhia de Jesus em 9 de outubro de 1724 em Landsbergam Lech (Alemanha), fazendo seu noviciado na mesma cidade nos anos de 1724 a 1726. Foi para Lisboa em 1738, seguindo para a Amazônia lusa em 1739. Desse período até 1755, atuou como missionário no rio Madeira, nas missões de Abacaxis e Santa Cruz. Fez seu quarto voto no dia 15 de agosto de 1742 no Pará. Entre 1747 e 1749, acompanhou o padre visitador Gabriel Malagrida em suas viagens pelo Amazonas. Em 1749, foi a Lisboa para tratar de assuntos da Vice-Província. Pouco depois, voltou à Amazônia, trazendo consigo dois padres alemães (Antônio Meisterburg e Lourenço Kaulen) e cinco noviços portugueses (Manuel Luís, Antônio Nogueira, Manuel Pinto da Mota, João Correia e Pedro Marques). Em seguida, a partir de 1750, atuou no rio Xingu. Ele foi preso e deportado para Lisboa em 19 de novembro de 1755. Conseguiu permissão do rei para retornar a sua Província de origem que ocorreu em 3 de maio de 1756. A partir deste ano, exerceu a docência nos colégios de Trento, Augsburg e Feldkirch. Desde 1770, aproximadamente, foi bibliotecário no colégio de Freiburg. Faleceu em sua cidade natal em 15 de janeiro de 1777. Cf. MEIER, Johannes & AYMORÉ, Fernando Amado. *Jesuítas aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika: ein bio-bibliographisches Handbuch*. V. 1 [Brasilien (1618-1760)]. Münster: Aschendorff Verlag, 2005, p. 276-278; LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tom. VIII. Rio de Janeiro/Lisboa: Livraria Portugal/Instituto Nacional do Livro, 1938, p. 319.

²⁴⁵ Maria Ana de Áustria nasceu em Linz (Áustria), em 1683. Filha do Imperador Leopoldo I e da imperatriz Maria Madalena de Neubourg, casou com D. João V por contrato matrimonial em 24 de julho de 1708. Viúva desde 1750, faleceu em Lisboa em 14 de agosto de 1754, durante o reinado de seu filho D. José I.

²⁴⁶ Algumas cartas escritas por jesuítas alemães foram traduzidas e publicadas por Alberto Lamego. Na obra deste autor foram disponibilizadas apenas duas cartas do padre Hundertpfundt endereçadas à rainha de Portugal. Infelizmente, não foi possível ter acesso às cartas enviadas pela rainha aos missionários do Grão-Pará e Maranhão. As missivas de Hundertpfundt encontram-se em LAMEGO, Alberto. *A terra Goytacá: à luz de documentos inéditos*. Tom. III. Bruxelas: L'Édition d'Art Gaudio, 1925, p. 277-281.

²⁴⁷ Carta de Roque Hundertpfundt à D. Maria Ana de Áustria. Missão de Santa Cruz, 15 de setembro de 1746. In: LAMEGO, op. cit., p. 278.

Wolff e Gabriel Malagrida. Esses também lhe enviavam cartas tratando da missão e pedindo que ela intercedesse junto ao rei D. João V em questões concernentes aos índigenas e à manutenção do governo temporal dos jesuítas²⁴⁸.

Em 1749, Hundertpfundt viajou para Lisboa como procurador da Vice-Província do Maranhão. Na época, Dom João V já se encontrava agonizante, o que forçou Maria Ana de Áustria a assumir a regência. Ao chegar à corte, Hundertpfundt pediu à rainha a permissão de levar novos padres alemães para o Maranhão. Segundo o relato do padre Anselmo Eckart:

Esta devota princesa austríaca interrogou o Pe. Hundertpfundt sobre o estado das missões da sua Vice-Província. Ele respondeu que elas estavam relativamente bem, mas que floresceriam melhor se contassem com mais missionários, de preferência alemães. A rainha então encaminhou correspondência ao Geral da Companhia, o Pe. Franciscus Retz, pedindo doze padres alemães. Já em 1750 chegaram dois da Província do Baixo Reno a Lisboa, num navio de Amsterdam, ou seja, o Pe. Laurentius Kaulen e o Pe. Anton Meisterburg, que no mesmo ano partiram para a América com o P. Hundertpfundt. A 19 de agosto de 1752, dois outros padres chegaram a Lisboa, vindos de Gênova num navio inglês, o Pe. Martin Schwarz, da Província da Alta Alemanha e o Pe. Anselm Eckart, da Alta Renânia. E no dia 31 de outubro do mesmo ano o número aumentou com quatro da Província Austríaca: Pe. David Fay, Pe. Henricus Hoffmayer, Pe. Johann Nepomuc Szluha e Pe. Joseph Kayling. No ano seguinte de 1753, todos os seis foram com a frota portuguesa para o Maranhão²⁴⁹.

Enquanto rainha, D. Maria Ana de Áustria reuniu em torno de si, na corte de Lisboa, um séquito de estrangeiros originários, sobretudo, da Europa Central, dentre estes alguns padres jesuítas²⁵⁰. Hundertpfundt aproveitou esta simpatia da monarca pela ordem, solicitando o apoio da monarca para conseguir confrades “conterrâneos” para as missões no Grão-Pará e Maranhão. A conjuntura para isso era favorável, pois o superior geral da Companhia de Jesus na época, o padre Francisco Retz (1673-1750), era originário da Boêmia, uma região que pertencia aos domínios da casa imperial dos Habsburgo de Viena, dinastia da qual provinha a rainha portuguesa que era filha do imperador Leopoldo I (1640-1705) e irmã dos imperadores José I (1678-1711) e Carlos VI (1685-1740) do Sacro Império Romano-Germânico. Tudo

²⁴⁸ Idem, p.317-325.

²⁴⁹ ECKART, Anselmo. Aditamentos do Senhor Pe. Anselm Eckart, Ex-pregador da Companhia de Jesus na Capitania do Pará no Brasil, à “Descrição das Terras do Brasil” de Pedro Cudena e às “Notas à Sexta Contribuição de Lessing para a História e a Literatura, dos Tesouros da Biblioteca Ducal de Wolfenbüttel, Braunschweig, 1781, gr. 8^o” do Senhor Reitor Christian Leiste. In: PAPAVERO, Nelson & PORRO, Antonio (orgs.). *Anselm Eckart, S.J. e o Estado do Grão-Pará e Maranhão (1785)*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2013, p. 63; Os Aditamentos do padre Anselmo Eckart escritos originalmente em alemã foram publicados pela primeira vez por Christoph von Murr, só ganhando tradução e publicação em português em 2013. Para uma introdução a este documento, cf. PORRO, Antonio. Uma crônica ignorada: Anselm Eckart e a Amazônia setecentista. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 6, n. 3, set.-dez. 2011, p. 575-592.

²⁵⁰ Cf. LOURENÇO, Maria Paula Marçal. Os séquitos das rainhas de Portugal e a influência dos estrangeiros na construção da “sociedade de corte” (1640-1754). *Penélope*, Lisboa, n. 29, 2003, p. 49-82; LOURENÇO, Maria Paula Marçal. *Rainhas no Portugal moderno: Casa, Corte e Património*. Lisboa: Edições Colibri, 2012, p. 65-78.

indica que a rainha usou sua influência junto ao padre Retz, enquanto súdito dos Habsburgo da Áustria, para que atendesse ao pedido de Hundertpfundt.

Desde o século XVII, alguns jesuítas de cultura germânica haviam atuado na Amazônia lusa. Dentre eles, o mais conhecido foi o padre luxemburguês João Felipe Bettendorff que chegou a ser superior da missão em três ocasiões, além de reitor do colégio do Maranhão²⁵¹. Contudo, como já supracitado, os jesuítas alemães eram deslocados em sua maioria para missões na América espanhola, como o Chile e o Paraguai.²⁵² A presença germânica nestas regiões foi marcante ao ponto de inspirar Voltaire a fazer referências aos jesuítas alemães do Paraguai em sua obra literária *Cândido*, escrita em 1759²⁵³. Diante disso, a intenção de Roque Hundertpfundt era atrair para o Estado do Grão-Pará e Maranhão padres jovens da Assistência Germânica que, em geral, tenderam a optar pelas missões asiáticas e hispano-americanas.

Os padres alemães que vieram para a Amazônia portuguesa na década de 1750 foram recrutados de diferentes regiões da Assistência Germânica e enviados para Lisboa, de onde seguiram viagem para o Maranhão. Num primeiro momento, em 1750, o padre Hundertpfundt, ao retornar à Amazônia, trouxe consigo os padres Lourenço Kaulen²⁵⁴ e Antônio Meisterburg²⁵⁵. Depois disso, em 1753, outros seis padres centro-europeus chegaram à

²⁵¹ Cf. JAECKEL, Volker. Missionários alemães no Estado do Maranhão e Grão-Pará. *Revista Contingentia*, v. 3, n. 1, mai. 2008, p. 95-102.

²⁵² MÜLLER, Michael. Jesuítas centro-europeos ó “alemanes” en las misiones de indígenas de las antiguas provincias de Chile y del Paraguay (siglos XVII y XVIII). In: SANTOS, op. cit., p. 87-102. Ainda sobre os jesuítas no Paraguai, cf. HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Companhia das Letras: Cárculo do Livro, 1990.

²⁵³ VOLTAIRE. *Cândido*. Tradução de Marcos Araújo Bagno. São Paulo: Abril, 2010, p. 53-59.

²⁵⁴ Nascido na cidade de Colônia (Alemanha) em 6 de maio de 1716, entrou para a Companhia de Jesus em 20 de outubro de 1738 na cidade de Trier, onde também fez seu noviciado entre 1739 e 1741. Exerceu o magistério, entre 1742 e 1745, no colégio de Emmerich. Entre 1746 e 1748, realizou seus estudos teológicos em Büren e, em 1749, em Münster. Por pedido da rainha Maria Ana de Áustria, foi um dos jesuítas de língua alemã escolhidos para atuar no Estado do Grão-Pará e Maranhão, onde aportou em 1750 com seu compatriota Anton Meisterburg. Em 1751, foi professor de Humanidades no Colégio de Santo Alexandre. Em 1752, atuou nas missões de Mortigura e Sumaúma. Em 1753, foi docente no colégio de Belém. Entre 1754 e 1757, atuou na missão de Piraguiri, no rio Xingu. Fez seu quarto voto em 28 de outubro de 1753 em Belém do Pará. Em 28 de novembro de 1757, foi deportado para Portugal, onde chegou em 12 de fevereiro de 1758. Ficou retido no Colégio de Nossa Senhora da Lapa, sendo transferido para a prisão de Almeida em 1759 e, de lá, para o forte de São Julião da Barra, permanecendo preso até 1777. Após ser libertado permaneceu, devido a sua saúde fragilizada, em Lisboa até seu falecimento por volta de 1797. Cf. MEIER & AYMORÉ, op. cit., p. 285-296; LEITE, t. VIII, op. cit., p. 307-308.

²⁵⁵ Nascido em Bernkastel (Alemanha) em 16 de janeiro de 1719. Entrou para a Companhia de Jesus em 21 de outubro de 1737 em Trier fazendo seu noviciado (1737-1740), estudos filosóficos (1740) e exercendo o magistério (1741-1745) no colégio desta cidade. Seus estudos teológicos foram realizados nos colégios de Büren (1746-1748) e Colônia (1749). Em 1750 foi enviado para o Grão-Pará e Maranhão. Começou a trabalhar em missões dos rios Xingu e Madeira, como Aricará, entre 1751 e 1752, e Santa Cruz, a partir de 1753. Fez seu quarto voto no dia 23 de outubro de 1753 em Belém. Foi deportado para Lisboa em 28 de novembro de 1757. Em Portugal ficou detido no Colégio da Lapa (1758), em Almeida (1760) e, por fim, em São Julião da Barra (1762) onde permaneceu até março de 1777. Retornou para sua cidade natal onde faleceu em 24 de outubro de 1799. Cf. MEIER & AYMORÉ, op. cit., pp. 285-296; LEITE, t. VIII, op. cit., p. 372.

Amazônia após terem passado cerca de sete meses em Lisboa²⁵⁶, sendo eles Martinho Schwartz²⁵⁷, Anselmo Eckart²⁵⁸, David Fay²⁵⁹, Henrique Hoffmayer²⁶⁰, João Nepomuceno Szluha²⁶¹ e José Kayling²⁶². O perfil biográfico dos padres tapuitingas revela que eles tinham

²⁵⁶ ECKART, op. cit., p. 63.

²⁵⁷ Nascido em novembro ou dezembro de 1718 em Amberg (Alemanha). Entrou para a Companhia de Jesus em 28 de setembro de 1738 em sua cidade natal. Fez seu noviciado em Landsberg, entre 1738 e 1739. Estudou filosofia em Neuburg (1740) e Ingolstadt (1741-1744). Exerceu o magistério em Solothurn, Konstanz, Mindelheim e Landsberg, entre 1745 e 1748. Fez estudos teológicos, entre 1749 e 1752, em Ingolstadt. Em 1752 foi para Lisboa onde embarcou, em 2 de junho de 1753, com outros confrades centro-europeus rumo a São Luís do Maranhão onde chegou em 16 de julho. Foi missionário na aldeia de Guaricuru. Formou-se coadjutor espiritual em 19 de setembro de 1755, em Araticum (Oeiras). Foi deportado para Lisboa em 1759, ficando preso no forte de São Julião da Barra até 1777. Após sua libertação retornou a sua cidade natal onde faleceu em 22 de janeiro de 1788. Cf. MEIER & AYMORÉ, op. cit., p. 323-326; LEITE, t. IX, op. cit., p. 119.

²⁵⁸ Nascido em 4 de agosto de 1721 em Mogúncia (Alemanha), ingressou na Companhia de Jesus em 12 de julho de 1740, fazendo seu noviciado até 1742. Antes de entrar para a ordem, já havia feito estudos filosóficos, entre 1737 e 1740, em sua cidade natal. Lecionou gramática em Mannheim (1743-1746) e retórica em Heidelberg (1746-1748). Fez estudos teológicos no colégio de Mogúncia, entre 1749 e 1752. De Gênova (Itália) viaja para Lisboa, em 19 de agosto de 1752, onde começou a estudar a língua portuguesa. Em 2 de junho de 1753, embarcou de Lisboa rumo ao Maranhão, juntamente com seus confrades Kayling, Szluha, Hoffmayer, Schwartz e Fay, chegando a São Luís no dia 16 de julho. No mesmo ano, fez um “estágio linguístico” para aprender a LG na aldeia de Piraguiri no rio Xingu e foi para a aldeia de Abacaxis onde, em 10 de outubro de 1755, fez seu quarto voto. Também foi missionário nas aldeias de Trocano, no rio Madeira em 1755, e de Caeté, em 1756. Em 28 de novembro de 1757, foi deportado para Portugal juntamente com outros jesuítas, dentre eles os padres Kaulen e Meisterburg. Chegou à metrópole em 12 de fevereiro de 1758, ficando retido na residência de São Félix. Em 1759, foi para a prisão de Almeida, sendo transferido para o forte de São Julião da Barra em 1762, onde permaneceu até sua libertação em 1777. Voltou para a Alemanha e posteriormente foi para a Rússia Branca (atual Bielorrússia) tornando-se mestre de noviços na cidade de Dünaburg (atual Daugavpils, na Letônia) onde faleceu em 29 de junho de 1809. Cf. MEIER & AYMORÉ, op. cit., p. 247-254; LEITE, t. VIII, op. cit., p. 205-207.

²⁵⁹ Nascido em 18 de fevereiro de 1722, no palacete de Fay (Hungria) como filho de um nobre. Entrou para a Companhia de Jesus, em 4 de fevereiro de 1736, em Viena (Áustria) onde realizou seu noviciado entre 1737 e 1738. Fez estudos filosóficos e de retórica entre 1738 e 1742 em Tyrnau (atual Eslováquia). Ensinou gramática, entre 1743 e 1744, em Sopron (Hungria), Humanidades em Tyrnau, em 1745, e retórica em Győr (Hungria), em 1746. Em 1747, iniciou seus estudos teológicos em Viena, passando para Kaschau (Eslováquia), entre 1748 e 1750. Em 2 de junho de 1753, partiu de Lisboa rumo ao Maranhão, juntamente com seus confrades Kayling, Szluha, Hoffmayer, Schwartz e Eckart, chegando em São Luís do Maranhão no dia 16 de julho. Atuou nas missões de Carará, no Pindaré, e entre os Amanajós. Foi professor de gramática e teologia em São Luís até ser deportado. Fez seu quarto voto no mesmo colégio, em 13 de abril de 1755. Em 28 de novembro de 1757 foi deportado para Portugal. Ficou retido na residência de Roriz, entre 1758 e de 1759. Depois, foi transferido para a prisão de Almeida e, em 1762, para São Julião da Barra, onde permaneceu até a sua morte em 12 de janeiro de 1767. Cf. MEIER & AYMORÉ, op. cit., p. 255-259; LEITE, t. VIII, op. cit., p. 219-221.

²⁶⁰ Nascido em 10 de maio de 1721 em Viena (Áustria). Entrou na Companhia de Jesus em 17 de outubro de 1737 em sua cidade natal, realizando o noviciado entre 1738 e 1739. Fez seus estudos filosóficos em Leoben (1740) e Graz (1741-1743). Ministrou aulas de gramática em Ljubljana (atual Eslovênia), em 1744, em Judenburg (Áustria), em 1745, de matemática, entre 1746-1747, em Viena, e de retórica em Sopron (Hungria) em 1748. Fez seus estudos teológicos, entre 1749 e 1752, em Graz. Viajou ao Maranhão em 2 de junho de 1753. Atuou na missão de Santa Cruz, juntamente com Meisterburg, entre 1753 e 1757. Contraindo uma grave doença, falecendo em 29 de maio de 1757 no Pará. Cf. MEIER & AYMORÉ, op. cit., p. 271-272; LEITE, t. VIII, op. cit., p. 299.

²⁶¹ Nascido em 23 de agosto de 1723 em Gyal (Hungria). Entrou para a Companhia de Jesus em 14 de outubro de 1738 em Viena (Áustria) fazendo seu noviciado na mesma cidade, entre 1738 e 1740. Fez seus estudos filosóficos, entre 1741 e 1744. Em 1745 foi docente de gramática em Sopron (Hungria), de matemática em Viena, entre 1746 e 1747, e, depois, de retórica em Bratislava (atual Eslováquia). Entre 1749 e 1752, fez seus estudos teológicos em Graz. Em 2 de junho de 1753, embarcou de Lisboa para o Maranhão, chegando em 16 de julho de 1753. Foi matemático, astrônomo e cartógrafo. De 1753 a 1759, atuou no rio Pinaré. Fez seu quarto voto em 2 de fevereiro de 1757 em Belém. Foi deportado juntamente com outros confrades em 1759 para Portugal. Em 1760 ficou preso em Azeitão. Confundido como um confrade português – por causa do seu nome

sólida formação em gramática, humanidades e teologia, por terem feito seus estudos em importantes centros de educacionais administrados pela Companhia de Jesus. A maioria já exercia a docência quando foram chamados à vida missionária no sertão amazônico.

Em uma carta ao provincial Bento da Fonseca, o padre Francisco Wolff²⁶³ noticiou a chegada de Roque Hunderfundt com dois padres alemães – Kaulen e Meisterburg – em 1750²⁶⁴. Ao que tudo indica, Wolff, que era austríaco da região do Tirol e atuava na missão de Mortigura, estava informado acerca da pretensão de Hunderfundt de trazer outros padres de origem germânica para o Grão-Pará e Maranhão.

Sobre a viagem que trouxe os outros seis padres centro-europeus para a Amazônia dispomos de cartas dos padres David Fay²⁶⁵ e Henrique Hoffmayer, nas quais relatam pormenores da travessia de Lisboa ao Maranhão. Fay, escrevendo à sua mãe, informa acerca da estadia dos padres da Europa central em Lisboa antes de atravessar o oceano. Durante os meses em que permaneceu em Lisboa, Fay começou a aprender português, bem como a colher informações sobre as terras e suas gentes às quais estava destinado²⁶⁶. Em 1º de junho de

Nepomuk (Nepomuceno) – foi encaminhado para a Itália juntamente com outros jesuítas portugueses. Conseguiu retornar à Hungria, onde em 1761 foi professor de teologia e reitor em Győr. Depois, exerceu a função de capelão do exército, entre 1754 e 1770. Foi novamente reitor do colégio de Győr, entre 1771 e 1773. Estima-se que tenha falecido em 18 de julho de 1803 em Graz (Áustria). Cf. MEIER & AYMORÉ, op. cit.; LEITE, t. IX, op. cit., p. 149.

²⁶² Nascido em 7 de janeiro de 1725 em Schemnitz (Banská Štiavnica, Eslováquia). Entrou para a Companhia de Jesus em 18 de outubro de 1740 em Trentschin (Trenčín, Eslováquia), fazendo seu noviciado entre 1740 e 1742 e continuando em 1743 em Győr (Hungria). Entre 1744 e 1746, fez seus estudos filosóficos em Tyrnau. Entre 1747 e 1748 foi preceptor de gramática e Humanidades, presidente da Congregação Mariana e cronista na residência jesuítica de Eperjes (Prešov, Eslováquia). Fez seus estudos teológicos em Kaschau (Košice), entre 1749 e 1752. Em 2 de junho de 1753, viajou para o Maranhão com outros confrades, chegando em 16 de julho. Em 1753 atuou na missão junto aos índios Tremembé. Em 1757, foi professor no colégio de Alcântara e missionário na aldeia de São João de Cortes no Maranhão. Fez seu quarto voto em 2 de fevereiro de 1758 em São Luis, ficando na cidade até 1760. Neste ano, foi deportado para Portugal, ficando preso no forte de São Julião da Barra de dezembro de 1760 até março de 1777. Após a sua libertação, voltou para a sua cidade natal tornando-se pároco vindo a falecer em setembro de 1791. Cf. MEIER & AYMORÉ, op. cit., p. 297-299; LEITE, t. VIII, op. cit., p. 312.

²⁶³ Nascido em 1707 em Landeck (Áustria), entrou para a Companhia de Jesus em 1723. Em 1738, chegou à Amazônia lusa atuando em diversas aldeias como a dos Guajajaras e Mortigura. Foi secretário do vice-provincial, chegando ele mesmo ocupar esse cargo após a saída de Júlio Pereira. Foi deportado para Portugal, ficando preso em São Julião da Barra, onde faleceu em 24 de janeiro de 1767. Cf. LEITE, t. IX, op. cit., p. 367-368.

²⁶⁴ Carta do padre Francisco Wolff ao padre Bento da Fonseca. Mortigura, 1º de setembro de 1750. *BNP*, 4529, doc. 36, fl. 68.

²⁶⁵ Beatriz Domingues e Breno Santos defendem que as cartas do padre David Fay exemplificam que os jesuítas estavam em sintonia com o pensamento ilustrado do século XVIII ao contrário da tendência que os coloca como obstáculos às Luzes. Cf. DOMINGUES, Beatriz Helena & SANTOS, Breno Machado. Sob o signo das luzes: o pensamento jesuítico e a ilustração nas cartas do Padre David Fáy. *História Unisinos*, v. 13, t. 3, set.-dez. 2009, p. 233-240.

²⁶⁶ Carta de David Fay à sua mãe. Lisboa, 1753. In: FAY, David. As cartas do P. David Fay e sua biografia. Tradução do húngaro e do latim por Paulo Ronai. *ABN*, Rio de Janeiro, vol. LXIV, 1942, p. 252-254.

1753, embarcou no navio mercante “Divina Providência”, acompanhado de outros quarenta navios, alguns rumo ao Maranhão, outros ao Estado do Brasil²⁶⁷.

A viagem ao Maranhão durou pouco mais de um mês e meio. Segundo Hoffmayer, ao escrever uma relação da viagem à rainha, as acomodações no navio eram apertadas em virtude da grande quantidade de pessoas²⁶⁸. Para manter a rotina religiosa e passar o tempo dentro do navio, os padres rezavam conjuntamente o rosário, recitavam ladainhas e celebravam missas na intenção de um bom êxito da travessia. Como os padres alemães não tinham grande proficiência em português, um noviço português foi convocado para fazer a pregação. Para a alimentação, foi levado um carneiro, algumas galinhas e carne salgada e, após o término destas provisões, consumia-se peixes capturados pelos marinheiros²⁶⁹.

Em alto mar, os padres enfrentaram diversos contratempos em relação à comida e às condições climáticas. A água logo se tornou pútrida, o que foi atenuado com o uso de suco de limão. Cerca de 12 libras de carne mergulhada no mar foi perdida para um tubarão²⁷⁰. Durante mais da metade do tempo de percurso, a alternância entre momentos de calma e de chuvas intensas atrasou a viagem e a tornou mais perigosa. O mar revolto e os fortes ventos intensificaram as orações dos padres. Enfim, no dia 15 de junho o navio “Divina Providência” fundeou na baía de São Marcos, em frente ao Maranhão, porém em virtude da falta de ventos, permaneceu por 11 dias ao mar antes de atracar. No dia seguinte, em virtude desta situação adversa, os padres Francisco Madeira e Francisco Wolff foram em canoas até o navio para recepcionar seus confrades e trazê-los à terra. Ao chegarem ao colégio, foram recebidos por cerca de 50 pessoas e entoaram o *Te Deum*. Após serem acomodados, os alemães começaram a utilizar o tempo livre para o estudo da língua portuguesa e a “do Tapuia”, isto é, a LG²⁷¹, além de serem informados sobre as características da terra, fauna, flora e sobre os nativos. Assim, começavam a se preparar para a vida cotidiana nas aldeias amazônicas²⁷².

²⁶⁷ Carta de David Fay a sua mãe, Tapuitapera, 12 de setembro de 1753. In: FAY, op. cit., p. 256.

²⁶⁸ Relação da viagem do P. H. Hoffmayer S. J., de Lisboa ao Pará enviada à rainha de Portugal D. Maria Ana d’Áustria. 23 de outubro de 1753. In: LAMEGO, op. cit., p. 331

²⁶⁹ Idem, p. 328.

²⁷⁰ As carnes levadas como provisões eram amarradas e mergulhadas na água do mar para que o sal as preservasse por mais tempo, apesar dos riscos de perda em virtude dos tubarões e de outros peixes. Cf. FAY, op. cit., p. 257-260.

²⁷¹ Embora o termo “tapuia” tenha sido uma denominação genérica, usada para se referir a índios considerados “bárbaros” ou de “corso” que não falavam a LG, o padre Hoffmayer, ao afirmar que estava estudando a língua “do Tapuia” certamente se referia a LG. Deve-se levar em consideração que o termo “tapuia” no século XVIII na Amazônia ganhou novo significado passando a se referir aos falantes da LG, consequência da política de tupinização de índios descidos não tupi nesse período, cf. BARROS, Cândida. “Em razão das conquistas, religião, commercio”: notas sobre o conceito de língua geral na colonização portuguesa da Amazônia nos séculos XVII-XVIII. *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 45 (1), 2015, p. 99-112.

²⁷² LAMEGO, op. cit., p. 339-340.

No dia 10 de agosto, menos de um mês após a chegada dos alemães, estes foram destacados para diferentes missões. O padre David Fay foi mandado para Tapuitapera, e quatro meses depois para Maracú; Szluha foi para a missão do Pinaré; Kayling para Tutoja, todos esses no Maranhão. Enquanto isso, os padres Hoffmayer, Schwartz e Eckart foram designados para missões no Pará²⁷³. Hoffmayer embarcou em uma canôa rumo à residência de Maracem (Maracú) e de lá foi ao colégio do Pará, batizando algumas crianças durante o trajeto e fazendo diversas observações acerca da natureza. Chegou em 15 de agosto a Belém, onde encontrou com os padres Kaulen, Meisterburg, Eckart e Hundertfundt²⁷⁴.

Tão logo os padres alemães se deslocaram às missões do Maranhão e Pará, o padre Francisco Wolff informou a rainha Maria Ana de Áustria acerca do destino de cada um deles e de suas primeiras ações. Atento à conjuntura da época, Wolff demonstrou preocupação sobre a postura do governador Mendonça Furtado em relação ao poder temporal dos padres da Companhia, pedindo à rainha que intercedesse junto a seu filho, o rei, para que as missões jesuíticas fossem preservadas:

Temos com tudo novas razões para receiar que o governador prepare a ruina dellas [as missões], pintando tudo com taes côres e com tanta arte, que tratando disso em particular e sem ninguem o saber, por meio de seu irmão a venha obtêr de S. M. Fidelissima. E por isso acode a missões a V. M. supplicando que cousa semelhante se não decida, com não pouco desdouro da Companhia, sem que primeiro, tirada a mascara de apparencia de verdade, se mostrem serem certas as culpas que por ventura nos impõem²⁷⁵.

De fato, a chegada dos padres centro-europeus em 1753 não passou despercebida por Mendonça Furtado. Segundo o governador, em carta a Pombal, o superior geral da Companhia, informado acerca de alguns maus costumes dos missionários na Amazônia lusa, teria enviado uma carta ao vice-provincial admoestando-o. Mendonça Furtado demonstrou toda sua suspeita sobre os recém-chegados afirmando que:

Também tenho por certo que, dos novos alemães que vieram este ano, havia de ir alguma informação clara para Roma, porém, para evitar o conhecimento total a um que veio de maior juízo, e de mais desembaraço e mais retas intenções, o mandaram para uma das aldeias do rio da Madeira, e ele não deixou de conhecer o fim, como me deu bastantemente a entender quando se despediu de mim. Deram-lhe para companheiro outro alemão que tinha os vícios e costumes da terra, mais arraigados que nenhum português, creio que para o instruir e pô-lo no mesmo caminho em que estão todos os outros, precipitando-o assim à mesma ruína²⁷⁶.

²⁷³ Idem, p. 342.

²⁷⁴ Idem, p. 349-350.

²⁷⁵ Carta de Francisco Wolff à rainha Maria Ana de Áustria datada de Pará, 25 de novembro de 1753. In: LAMEGO, op. cit., p. 323.

²⁷⁶ 67ª CARTA a Sebastião José, em que trata amplamente da Companhia de Jesus e de alguns de seus filhos. Pará, 6 de março de 1754 In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina*:

Os jesuítas centro-europeus destinados à Capitania do Pará atuaram, sobretudo, nas missões estratégicas ao longo dos rios Madeira e Xingu²⁷⁷. O padre húngaro David Fay, em uma carta dirigida a seu irmão pouco tempo após sua chegada, afirmou que os índios identificavam diferenças entre os missionários portugueses e os não lusitanos, constatando o reconhecimento de uma alteridade por parte dos indígenas²⁷⁸. Em sua estada de três meses em Tapuitapera, Fay afirma que os missionários não-lusos eram chamados de *tapuitinga*, que em LG significa “bárbaro branco”:

Tapui significa bárbaro; por isso se alguem da o nome ao povo daqui, não gostam, embora eles nos dêem o mesmo nome anós outros que somos brancos, mas não lusitanos: mas acrescentam ao nome a palavra *tinga*, que significa branco, donde *Tapuíringa* [*sic*], isto é, bárbaro branco. Aos lusitanos chamam, mais honestamente, de *caráibas*, o que também significa branco, mas a palavra tem origem mais elevada, pois vem de *caráibebé*, que significa anjo. No entanto gostam mais de nós [os centro-europeus] e sabem distinguir entre nós e os lusitanos. Um índio veio ao Maranhão, da aldeia de Pindaré; estando todos nós no quarto do P. João Szluha, veio ter conosco, abraçou-nos disse a cada um de nós: *Tapuitinga Katu, Tapuitinga Katu*, isto é: o bárbaro branco é bom, o bárbaro branco é bom, rindo e pulando de alegria²⁷⁹.

Os relatos dos padres tapuitinga, tratam de forma indireta, de suas impressões sobre a LG e seu processo de aprendizado. Sabe-se que Fay começou a aprender a LG durante seu deslocamento para Tapuitapera, valendo-se de algumas anotações e de um catecismo português-LG impresso²⁸⁰. O mesmo lhe ajudou a dar a extrema-unção a um moribundo²⁸¹ e a batizar um recém-nascido²⁸². A LG agradou ao missionário que a considerou bela²⁸³. O padre Anselmo Eckart afirma que pouco antes do Natal de 1753 foi destinado à missão de Piraguiri, no rio Xingu, para aprender a língua com o missionário residente. Certamente, o uso de dicionários manuscritos, gramática e catecismos impressos, além da experiência de imersão cultural nas aldeias, foram fundamentais no processo de aprendizado na LG pelos jesuítas. Durante os poucos anos em que atuaram na Amazônia, estes jesuítas centro-europeus não só aprenderam este idioma com material produzido anteriormente, mas eles mesmos produziram dicionários manuscritos desta língua indígena amplamente difundida na colônia. A análise do

correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751-1759. Tom. 2. 2ª ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005, p. 143.

²⁷⁷ Atuaram no Pará os padres Anselmo Eckart, Antônio Meisterburg, Lourenço Kaulen, Henrique Hoffmayer e Martinho Schwartz.

²⁷⁸ Sobre a concepção de alteridade a partir do encontro entre os europeus e indígenas no Novo Mundo, cf. TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

²⁷⁹ Carta do P. David Fay ao seu irmão. Tapuitapera, 16 de julho de 1753. In: FAY, op. cit., p. 268-269.

²⁸⁰ O catecismo seria o escrito pelo padre João Felipe Bettendorff (1687), o único bilíngue.

²⁸¹ Elogio póstumo do P. David Aluísio Fay, da Companhia de Jesus, falecido em 12 de janeiro de 1767, no cárcere do Forte de São Julião à foz do Tejo, escrito por Anselmo Eckart e José Kayling. In: FAY, op. cit., p. 218.

²⁸² FAY, op. cit., p. 269.

²⁸³ Idem, p. 272.

que foi elaborado pelos missionários “alemães” permite vislumbrar as estratégias de aprendizado da LG no século XVIII²⁸⁴. Três dicionários redigidos em LG, naquela época, serão analisados no terceiro capítulo.

Por carta, o padre Lourenço Kaulen relatou à rainha Maria Ana de Áustria as suas impressões e os desafios enfrentados nas missões. De acordo com o missionário, as terras e os índios se encontravam em um estado miserável, muito em virtude do comportamento dos portugueses que, em vez de ajudar na tarefa de evangelizar, exploravam continuamente os indígenas que, por essa razão, não obtinham os ensinamentos necessários a vida cristã. Em tom de denúncia, Kaulen criticou os abusos cometidos pelos colonos contra os indígenas, principalmente no tratamento dispensado às mulheres que serviam de amas de leite. Elas, além de serem obrigadas a trabalhar por mais tempo que o previsto, sofriam abusos sexuais. Os portugueses também não pagavam o que deveriam aos índios²⁸⁵. Todas essas práticas abusivas que horrorizaram o missionário neófito eram corriqueiras no período colonial, como também a resistência indígena concretizada pelo emprego de violência ou fugas²⁸⁶. Kaulen afirma que os dois principais problemas da missão eram o mau exemplo dos cristãos, isto é, os colonos, e a escravidão indígena²⁸⁷.

Aproveitando a oportunidade, Kaulen – que, na ocasião, atuava na missão de Sumaúma – pediu à rainha que permitisse que os padres alemães fossem trabalhar nas missões do rio Xingu ou Tapajós, sem que os colonos pudessem requerer índios para o serviço. Os padres Meisterburg, Hoffmayer e Schwartz estariam dispostos a participar deste projeto. Além disso, lançou a proposta de trazer novos padres alemães para a Amazônia, caso as aldeias prosperassem²⁸⁸. Na prática, apenas Kaulen atuou efetivamente na região do rio Xingu, mais precisamente na missão de Piraguiri, enquanto o padre Anselmo Eckart passou só alguns meses pela aldeia. Os demais alemães foram deslocados para outras regiões do Pará, especialmente o rio Madeira.

No contexto da redefinição dos limites entre as possessões espanholas e lusas na América do Sul, conforme o Tratado de Madri (1750), os jesuítas alemães foram instalados em missões localizadas em áreas fronteiriças. Esse fato, por um lado, contribuiria para a povoação destas áreas, algo desejado pelo projeto pombalino, mas, por outro, lhes causaria

²⁸⁴ BARROS, Cândida & MONSERRAT, Ruth Maria. Fontes manuscritas sobre a Língua Geral da Amazônia escritas por jesuítas “tapuitinga” (século XVIII). *Confluência*, Rio de Janeiro, n. 49, 2º sem. 2015, p. 236-254.

²⁸⁵ Carta de Lourenço Kaulen a D. Maria Ana de Áustria. Pará, 16 de novembro de 1753. In: LAMEGO, op. cit., p. 282-287.

²⁸⁶ Sobre a violência contra os indígenas e a resistência destes na segunda metade do século XVIII, cf. DOMINGUES, op. cit., p. 247-295.

²⁸⁷ LAMEGO, op. cit., p. 292.

²⁸⁸ Idem, p. 293-294.

problemas futuros enquanto estrangeiros. Nesse sentido, de acordo com Souza Junior, a carta de Kaulen demonstra como os jesuítas estavam contribuindo para a interiorização da colônia, em uma confluência de interesses coloniais da administração portuguesa e o trabalho evangelizador dos jesuítas²⁸⁹.

Segundo Luiz Fernando Medeiros Rodrigues, Pombal chegou inicialmente a ser aconselhado pelo duque Manuel Teles da Silva, com quem mantinha intensa correspondência, a permitir que jesuítas alemães se instalassem no Brasil, principalmente aqueles que tivessem alguma qualificação, pois para o duque as ordens religiosas não eram um obstáculo, desde que não se intrometessem em assuntos temporais²⁹⁰. Contudo, durante o tempo em que permaneceram na Amazônia lusa, os alemães se envolveram em diversas contendas, o que serviu de justificativa para seu exílio antes mesmo da expulsão definitiva dos jesuítas dos territórios portugueses, como veremos no tópico seguinte.

2.2. A atuação dos jesuítas “alemães” na Amazônia no período pombalino

A parte significativa da documentação acerca da atuação dos padres “tapuitingas” na Amazônia portuguesa analisada neste trabalho é composta de documentos oficiais, especialmente ofícios e cartas do governador Mendonça Furtado ao seu irmão, o ministro Sebastião José de Carvalho e Melo. O enfoque desta seção recairá mais especificamente sobre os imbróglios envolvendo os padres alemães, visto que as fontes oficiais, como também as produzidas pelos jesuítas, evocam estas questões. Assim, é possível vislumbrar algumas problemáticas enfrentadas pelos inicianos alemães no cotidiano das missões.

A situação dos jesuítas de origem germânica no Grão-Pará e Maranhão se tornou instável após o falecimento da rainha Maria Ana de Áustria, viúva de D. João V (1689-1750) e mãe de D. José I (1714-1777), em 14 de agosto de 1754. Com o desaparecimento da monarca, os jesuítas alemães perderam uma importante aliada na corte, o que, de certa forma, contribuiu para a articulação posterior de uma política abertamente anti-jesuítica por parte do secretário régio Sebastião José de Carvalho e Melo, conforme trataremos mais detidamente adiante.

Os jesuítas na Amazônia, em especial os “tapuitinga”, foram alvo de acusações e perseguição no período pombalino pouco antes da oficialização da expulsão geral em 1759. Assim, já em 1755, o padre Roque Hundertpfundt foi preso e banido do Grão-Pará,

²⁸⁹ SOUZA JUNIOR, op. cit., p. 147-148.

²⁹⁰ RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. As reformas político-econômicas pombalinas para a Amazônia e a expulsão dos jesuítas do Grão-Pará e Maranhão. *Cadernos IHU Idéias*, São Leopoldo, ano 9, n. 151, 2011, p. 9-10.

juntamente com os padres portugueses Antônio José e Teodoro da Cruz²⁹¹. Segundo Frei Miguel de Bulhões, um frade dominicano então bispo do Pará, o rei determinou a deportação dos ditos inacianos por meio de uma carta do dia 3 de março do mesmo ano. O religioso comunicou, em sua função de vice-governador, a decisão ao visitador da Companhia de Jesus, o padre Francisco de Toledo, para que este ordenasse a retirada dos referidos religiosos para o Reino²⁹².

O padre Roque Hundertpfundt sofreu duas acusações que serviram de justificativa para sua expulsão do Grão-Pará e Maranhão. A primeira é de ter articulado uma conspiração com os moradores do Pará que, como ao que tudo indica, não queriam aceitar a emancipação dos índios, pouco antes da publicação da legislação referente a esta questão²⁹³. A segunda acusação foi a de extravio de ouro trazido de Mato Grosso por dois mineiros que passavam pelo rio Madeira. A quantidade de referências em documentos oficiais sobre Hundertpfundt mostra o quanto os supostos desvios do padre alemão chamaram a atenção das autoridades portuguesas tanto na colônia quanto na metrópole, chegando a serem usados como exemplos da má conduta dos jesuítas na Amazônia lusa que poucos anos depois seriam banidos da Amazônia.

Em outubro de 1754, Mendonça Furtado partiu para acompanhar, na função de primeiro comissário, a expedição de demarcação de limites, ficando interinamente em seu lugar no governo do Estado do Grão-Pará e Maranhão o então bispo Frei Miguel de Bulhões²⁹⁴. Durante a sua gestão, o religioso teve que lidar com tensões entre moradores e religiosos, principalmente em relação à antiga questão da liberdade dos índios. Bulhões mantinha Pombal informado sobre as contendas no estado por meio de missivas, assim como fazia Mendonça Furtado.

²⁹¹ Referentes a estes dois padres portugueses, cf. LEITE, op. cit., p. 272 e 320. Enquanto o padre Antônio José, conhecedor dos vales dos rios Negro e Madeira, era considerado um religioso muito influente naquela região remota – e, por isso, suspeito –, o padre Teodoro da Cruz foi acusado de ter assassinado um clérigo secular com veneno na missão de Caeté no Pará.

²⁹² Carta do Frei Miguel de Bulhões ao Reverendo padre Vice-Provincial e Visitador P. Francisco de Toledo. 16 de maio de 1755. In: LAMEGO, op. cit., p. 276-277.

²⁹³ Segundo Francisco Jorge dos Santos e Patrícia Maria Melo Sampaio, no ano de 1755, cinco atos legislativos determinaram uma remodelação da sociedade colonial luso-amazônica: uma carta régia criando a Capitânia do Rio Negro (3 de março), o alvará promovendo a miscigenação (4 de abril), a lei restituindo a liberdade dos índios (6 de junho), o ato de fundação de uma companhia de comércio (6 de junho) e o alvará definido o afastamento dos padres regulares da administração temporal sobre os índios (7 de junho). Cf. SANTOS, Francisco Jorge dos & SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. 1755, ano da virada na Amazônia portuguesa. *Somanlu*, Manaus, ano 8, n. 2, 2008, p. 80.

²⁹⁴ Para uma biografia de D. Miguel de Bulhões e sua atuação como governador interino no estado do Grão-Pará e Maranhão, cf. SANTOS, Fabiano Vilaça dos. *O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo 2008, p. 322-360.

Dirigindo-se ao ministro Carvalho e Melo, o governador interino informou que a questão da escravidão dos índios era o principal ponto de discussão entre os moradores no Pará, sendo que estes últimos flagrantemente desobedeciam às ordens régias que instruíam sobre a proibição da prática de cativo dos indígenas. Nesse contexto, Bulhões acusou o padre Roque Hundertpfundt de ser uma das lideranças à frente de uma rebelião de moradores nos arredores de Belém do Pará. Entre os principais envolvidos também estariam o padre Miguel Ângelo, do hábito de São Pedro, e o sargento-mor da ordenança João Furtado Vasconcelos. O inaciano teria incitado os moradores que viviam perto do Engenho de Itapecuru, localizado às margens do rio Acará, a manterem na condição de escravos os índios que já estavam em sua posse, desobedecendo às novas leis sobre a liberdade dos índios. Hundertpfundt foi acusado de ter incutido nos colonos ideias sediciosas enquanto administrava os exercícios de Santo Inácio na referida localidade. De acordo com o documento:

[...] P^e. Roque, ponderando atodos aquelles filhos espirituaez q' eraõ summam^e. cobardes em se sugeitarem as Leys de S. Mage. q' respeitava a Liberd^e dos Indios a mesma p^e. q' buscando amparo de El Rey da França, e offerrecendolhe o dominio deste Estado²⁹⁵.

Segundo Bulhões, o padre Hundertpfundt, ao saber da acusação que lhe pesava, espalhou “chimeras”, afirmando que o ministro do governo coagiu as testemunhas para que estas confirmassem a existência da conspiração²⁹⁶. Dois moradores envolvidos na suposta conspiração, Manuel Pinheiro Moniz e seu irmão, João Pinheiro Moniz foram interrogados. Manuel teria afirmado que alguns moradores de Belém escreveram uma carta que seria destinada ao rei francês via Caiena “offerecendolhe esta conquista, e pedindolhe com a mayor instancia q' viesse logo tomar parte della”²⁹⁷. Segundo o juiz de fora Francisco Rodrigues de Resende, em carta ao ouvidor-geral João da Cruz Diniz Pinheiro, o objetivo da conspiração era enviar uma proposta para o Reino que permitisse aos moradores do Acará manter os índios escravos para seus serviços, a despeito da lei de liberdade²⁹⁸. A suposta missiva teria sido assinada por grande parte dos moradores envolvidos. O plano era que os índios João e

²⁹⁵ OFÍCIO do [governador interino do Estado do Maranhão e Pará], Bispo do Pará, [D. fr. Miguel de Bulhões e Sousa], para o [secretário de estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra], Sebastião José de Carvalho e Melo, sobre a desconfiança que recaiu num padre da Companhia de Jesus como principal activante da rebelião ocorrida na cidade de Belém do Pará. Pará, 18 de Agosto de 1755. *AHU_CU_013*, Cx. 39, D. 3633.

²⁹⁶ *Ibidem*.

²⁹⁷ *Idem*

²⁹⁸ OFÍCIO do juiz de fora da cidade de Belém do Pará, Francisco Rodrigues de Resende, para o ouvidor geral do Pará, João da Cruz Diniz Pinheiro, sobre a prisão de Manuel Pinheiro, morador no rio Acará, como denunciante de uma conspiração preparada por alguns moradores daquela capitania, que, via Caiena, teriam remetido ao Reino uma proposta para conservar os índios cativos existentes em seu poder, isentando-os do cumprimento da Lei de Liberdade concedida aos indígenas. Belém, 7 de Setembro de 1755. *AHU_CU_013*, Cx. 39, D. 3649.

Antônio, cativos do morador Felix Ferreira Barreto, fossem até Caiena para enviar a carta; no entanto, a tentativa teria sido abortada²⁹⁹. Várias pessoas mencionadas pelas testemunhas haviam fugido. Após o interrogatório, Manuel Pinheiro foi preso e, diante desta situação, passou a negar que os moradores tivessem redigido a referida carta. Após cinco dias preso, Manuel conseguiu fugir, todavia sua esposa e seu cunhado foram posteriormente encarcerados.

Os franceses disputam com Portugal o controle das terras do Cabo do Norte, desde o século XVII. O relato acima demonstra como, de forma hábil, os moradores valeram-se destas tensões em torno das fronteiras coloniais lusas para defender seus interesses na manutenção do *status quo* em relação à mão de obra indígena.

Bulhões enviou a Carvalho e Melo a cópia de uma carta destinada a Mendonça Furtado em que trata de seu encontro com o provincial e visitador da Companhia, na época, o padre Francisco de Toledo. O governador interino comunicou ao provincial a expulsão dos padres Teodoro da Cruz, Antônio José e Roque Hundertpfundt. A orientação de Pombal era de que Bulhões não entrasse em detalhes acerca dos motivos do degredo dos ditos padres. Porém, o provincial jesuíta pressionou o governador interino a revelar as causas que levaram o rei a ordenar a expulsão dos três missionários. Bulhões respondeu que, segundo as causas expressas na ordem real, os referidos padres “desatendiaõ os seus Ministros, faltavaõ á observancia das suas Reaes Leys e introdusiaõ nos seus vassallos algumas doutrinas prejudiciaes ao interesse publico”³⁰⁰. Ainda segundo o governador interino, Hundertpfundt teria pedido uma atestação de boa conduta ao que replicou que não poderia concedê-la, pois o padre austríaco

persuadia aos seus filhos espirituales, que não obedecesse ao Bando de V. Ex^a. respectivo ao arrendamento dos Indios, que não têm obrigação de os tomar a soldada porq’ viviaõ na posse dasua escravidão e que esta posse bastava para os repor em boa consciencia, e que tem destas doutrinas lhes dava outras semelhantes instruçoens respectivas à satisfação dos Divinos, como metinha sido notorio navisita que tivi no Camettá, efinalmente, que tinha sido constante nesta cidade, q elle nos mesmos Exercicios d S. Ignacio persuadira a varios moradores desta cappitania, que fizessem huã conspiração contra ElRey de Portugal³⁰¹.

²⁹⁹ Idem

³⁰⁰ OFÍCIO do [governador interino do Estado do Maranhão e Pará], Bispo do Pará, [D. fr. Miguel de Bulhões e Sousa], para o [secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra], Sebastião José de Carvalho e Melo, remetendo cópia de uma carta enviada ao [governador e capitão general do Estado do Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado], sobre [os excessos praticados pelos padres da Companhia de Jesus daquela capitania, Teodoro da Cruz, Antônio José e Roque Hundertpfundt, administradores da Aldeia do Trocano, devendo, por isso, ser enviados para o Reino a fim de serem julgados por um Tribunal apropriado]. Pará, 18 de agosto de 1755. AHU_CU_013, Cx. 39, D. 3634.

³⁰¹ Idem.

O missionário seria o pivô das ações de resistência à mudança de status dos indígenas, que privaria os moradores de tê-los como cativos. Em uma missiva, na qual trata com mais detalhes sua visita à vila de Cametá, Bulhões afirma que os moradores da localidade lhe fizeram petições para que “mandasse dar alguns Índios na forma da administração”, encaminhando-as para o ouvidor-geral. Contudo, após sair de Cametá, o governador interino foi informado pelo ouvidor que Hundertpfundt

aconcelhara aquelles moradores, q' não manifestassem o meu despacho ao dº Ministro, porq'. como estavaõ na posse daquelles Índios, como escravos, bastava aposesse, ainda não sendo fundada em legitimo titulo pª oslívrrar de todo o escrupolo³⁰².

Ao receber as leis da liberdade dos índios da metrópole, Mendonça Furtado tinha autorização para torná-las públicas no momento que julgasse mais apropriado. Em carta a Pombal sobre a suposta conspiração orquestrada por Hundertpfundt, o governador afirma que os jesuítas estariam utilizando-se dos púlpitos e dos confessionários para incutir no povo a ideia de que a lei de liberdade seria prejudicial aos moradores. No mesmo documento, o governador afirma que as leis deveriam ser introduzidas paulatinamente para que as aldeias não ficassem sem índios, pois, provavelmente, temia que ocorresse um êxodo em massa dos indígenas aldeados, o que certamente provocaria uma séria crise de disponibilidade de mão de obra³⁰³.

De Mariuá no rio Negro, Mendonça Furtado, informado acerca da conspiração e do envio de um dos denunciante, Manuel Pinheiro, para o Reino, afirma que os outros líderes do movimento deveriam sofrer sanções. O governador sugere a Bulhões que o sargento-mor João Furtado de Vasconcelos fosse deportado e preso na Fortaleza de São Julião da Barra sob especial vigilância. Em relação ao padre Miguel Ângelo, ficaria a cargo de Bulhões a decisão sobre sua punição³⁰⁴. Além disso, recomenda que houvesse “grande vigia sobre os passos de João de Morais, João Roiz Coelho e Pedro Furtado, filhos amados do Padre Roque, porque tenho por infalível que não hão de estar ignorantes dessa prática”³⁰⁵.

Mendonça Furtado fora informado sobre a suposta conspiração no rio Acará através do juiz de fora que havia sido nomeado para atuar na Capitania do Maranhão e que passava por

³⁰² OFÍCIO do [governador interino do Estado do Maranhão e Pará], Bispo do Pará, [D. fr. Miguel de Bulhões e Sousa], para o [secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra], Sebastião José de Carvalho e Melo, sobre a extradição de dos padres da Companhia de Jesus do Pará, António José e Roque Hundertpfundt, assistentes na Aldeia de Trocano, por seu envolvimento nos descaminhos do ouro transportado das minas de Mato Grosso para a do Pará. Pará, 15 de setembro de 1755. *AHU_CU_013*, Cx. 39, D. 3642.

³⁰³ 132ª Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado para Sebastião José de Carvalho e Melo. Mariuá, 12 de novembro de 1755. In: MENDONÇA, t. 2, op. cit., p. 506-512.

³⁰⁴ Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado para o Bispo Dom Miguel de Bulhões. Mariuá, 3 de outubro de 1755. In: MENDONÇA, t. 2, op. cit., p. 481-482.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 483.

Mariuíá em direção ao Mato Grosso com cartas do bispo Miguel de Bulhões. Ao analisar os autos instaurados para investigar a suposta conspiração, Mendonça Furtado admite que não encontrou culpa em um dos acusados, o sargento-mor João Furtado de Vasconcelos. Todavia, Mendonça Furtado afirma, a partir do relato do Frei Bulhões, que o referido militar “é de ânimo inquieto, revoltoso, de nenhuma verdade e capaz de se supor dele tudo o que for mau” e que, portanto, seria conveniente prendê-lo e levá-lo a Lisboa³⁰⁶. Em relação ao padre Miguel Ângelo, descreve-o como alguém que “não tem nada de tolo mas muito de malévolo e nada perdia, nem o serviço de Deus nem o de S. Maj., se fosse dizer missa para N. Sra. do Amparo, ficando assim a terra livre das suas delicadezas e astúcias”³⁰⁷.

João Furtado de Vasconcelos e o padre Miguel Ângelo foram deportados, porém mesmo um ano após o início das deliberações sobre a suposta sedição no rio Acará, a questão continuou a preocupar Mendonça Furtado. Em carta a Pombal, datada de 1756, o governador informa seu irmão sobre uma conjuração planejada por “João de Morais Bitancourt, João Rodrigues Coelho e Pedro Furtado de Mendonça, filhos espirituais e amados do venerável Padre Roque Hundelfurt [*sic*], em cujas casas moravam todo o ano, praticando com ele ideias bastante prejudiciais”³⁰⁸. Aparentemente, mesmo após a expulsão do padre Roque um ano depois, as supostas ideias sediciosas ainda inflavam os ânimos de alguns moradores. Alguns anos depois da malograda conspiração, em 1758, Dom José I ordenou que o padre Miguel Ângelo fosse liberto, não antes de ser admoestado. Os outros acusados, o sargento João Furtado de Vasconcelos e Manuel Pinheiro Muniz já haviam falecido³⁰⁹.

Antes de ser deportado, o padre Hundertpfundt atuou em aldeias na região do rio Madeira. As missões às margens do rio eram locais de passagem de mineiros que vinham do Mato Grosso para o Pará. De acordo com o relato do padre Eckart, entre a missão de Trocano e de Abacaxis havia uma pequena elevação onde um tenente e alguns soldados atuavam como sentinelas, fiscalizando os barcos que transitavam pelo rio Madeira, principalmente aqueles que transportavam garimpeiros vindos do Mato Grosso. Eckart esclarece que,

Se alguém chegava dessas minas, era levado ao governador, escoltado por dois soldados, onde precisava explicar o que devia ao rei, de acordo com o contrato

³⁰⁶ 135ª Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado para Sebastião José de Carvalho e Melo. Mariuíá, 14 de novembro de 1755 In: MENDONÇA, t. 2, op. cit., p. 520.

³⁰⁷ Idem.

³⁰⁸ 155ª Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado para Sebastião José de Carvalho e Melo. Mariuíá, 13 de outubro de 1756. In: MENDONÇA, t. 3, op. cit., p. 164-165.

³⁰⁹ Carta de Tomé Joaquim Corte Real para Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 1º de agosto de 1758. In: MENDONÇA, t. 3, op. cit., p. 401-402.

firmado dessas minas de ouro. Para maior segurança, esses mineiros carregavam seu pó de ouro em contos de couro enrolados na cintura³¹⁰.

Segundo Mendonça Furtado, em carta dirigida ao superior dos jesuítas, em 1754, era conhecida a prática de extravio do ouro nos sertões da capitania paraense por parte de mineiros que vinham das minas do Mato Grosso. Como medida preventiva contra esses contrabandos, o governador ordenou que se instalasse em Trocano, uma das missões jesuíticas no rio Madeira, a supracitada guarda militar para a vigilância da aldeia, nomeando interinamente o tenente Diogo de Castro Menezes “para estabelecer e governar o quartel na dita aldeia”. Mendonça Furtado pediu ao superior que comunicasse ao missionário da aldeia a medida³¹¹.

Em 1755, Hundertpfundt foi acusado, juntamente com o padre Antônio José, de ter persuadido Gaspar Barbosa e Leandro de Araújo a deixar na aldeia de Trocano, onde o padre era missionário, várias oitavas de ouro que os dois mineiros estavam transportando da região de Cuiabá até o porto de Belém³¹². Após ser informado por Mendonça Furtado sobre a situação, Pombal, em uma carta em que tratou da conduta dos inacianos em geral, mas da dos padres Antônio José e Roque Hundertpfundt em especial, ordenou que esses últimos fossem deportados em segredo da colônia para serem julgados em Portugal. O ministro instruiu o irmão a dar cumprimento à ordem régia de expulsão dos ditos padres, logo quando esta chegasse, e que informasse o vice-provincial dos jesuítas, apenas em termos gerais, sobre a decisão do rei, sem entrar em detalhes acerca das acusações³¹³.

Pombal afirmou que o rei havia ficado satisfeito com o parecer enviado pelo bispo Miguel de Bulhões, ordenando que os dois mineiros envolvidos na trama fossem soltos, admoestados e obrigados a assinarem um termo de compromisso para não repetirem o crime, após o colhimento de seus depoimentos³¹⁴. Por meio de um ofício, o bispo informou que Gaspar Barbosa e Leandro de Araújo foram instruídos pelos dois padres acusados para que

naõ dessem ao manifesto o ouro, que traziaõ, porque elles esperavaõ q’ ate ao S. João chegasse novo Governo, e que vindo novo Governador lhes naõ succederia mal

³¹⁰ ECKART, op. cit., p. 65.

³¹¹ CARTA do [governador e capitão-general do Estado do Maranhão e Pará], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, para o Padre Reitor da Companhia de Jesus, sobre o extravio do ouro vindo das minas da capitania de Mato Grosso. 25 de maio de 1754. *AHU_CU_013*, Cx. 36, D. 3391.

³¹² OFÍCIO do [governador interino do Estado do Maranhão e Pará], Bispo do Pará, [D. fr. Miguel de Bulhões e Sousa], para o [secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra], Sebastião José de Carvalho e Melo, sobre a extradição de dos padres da Companhia de Jesus do Pará, Antônio José e Roque Hundertpfundt, assistentes na Aldeia de Trocano, por seu envolvimento nos descaminhos do ouro transportado das minas de Mato Grosso para a do Pará. Pará, 1º de setembro de 1755. *AHU_CU_013*, Cx. 39, D. 3642.

³¹³ Carta de Sebastião José de Carvalho e Melo para Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Lisboa, 14 de março de 1755. In: MENDONÇA, t. 2, op. cit., p. 320.

³¹⁴ Idem, p. 322.

algum, mas que presentemente se achavaõ os taes homens arrependidos de seguir este conselho, e que estavaõ promptos para darem o ouro que traziaõ, ao manifesto³¹⁵.

O ministro usou as queixas contra os jesuítas como exemplo para sustentar seu argumento contra os religiosos, defendendo a postura de Mendonça Furtado que havia ordenado o estabelecimento de clérigos seculares nas povoações que estavam sendo fundadas, uma referência ao processo de secularização das aldeias administradas pelos jesuítas. Ainda na mesma carta, o Pombal demonstra preocupação com o vale do rio Madeira e às áreas fronteiriças com os domínios espanhóis, afirmando que na região

a experiência tem mostrado que os regulares [jesuítas] só servem de fazer contrabandos e de impedirem o comércio dos moradores desse Estado, com tanto descrédito dos religiosos hábitos dos regulares, com prejuízos públicos desses moradores seculares, atendido a que Antônio José e Roque Hunderpfundt praticaram nesta aldeia da margem do rio Javari³¹⁶.

Naquele momento, o processo de demarcação das fronteiras portuguesas em relação ao território hispânico na América já estava em andamento, conforme o Tratado de Madri de 1750. No entanto, as fronteiras amazônicas ainda se encontravam muito fluidas, o que facilitava o trânsito de pessoas e contrabandos. Mendonça Furtado viu os regulares, especialmente os jesuítas, no centro desses desvios, adicionando mais esta acusação no rol de justificativas que levariam ao banimento dos padres Companhia de Jesus da Amazônia. É plausível que a presença de missionários estrangeiros, como Hunderpfundt, nessas áreas fronteiriças possivelmente gerava ainda mais desconfiança sobre suas atividades em virtude de sua origem.

Com base nas queixas expostas nas missivas, os padres Hundertfundt e Antônio José foram deportados para Portugal, chegando a Lisboa em 19 de novembro de 1755. O padre Lourenço Kaulen, comentando a expulsão dos padres Roque Hundertpfundt, Teodoro da Cruz e Antônio José, afirmou que o governador interino Frei Miguel de Bulhões alegou ter recebido uma ordem régia determinando o desterro dos missionários. Porém, ainda segundo Kaulen, a ordem do rei nunca teria existido, servindo apenas como pretexto para a expulsão

³¹⁵ OFÍCIO do [governador interino do Estado do Maranhão e Pará], Bispo do Pará, [D. fr. Miguel de Bulhões e Sousa], para o [secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra], Sebastião José de Carvalho e Melo, remetendo cópia de uma carta enviada ao [governador e capitão general do Estado do Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado], sobre [os excessos praticados pelos padres da Companhia de Jesus daquela capitania, Teodoro da Cruz, Antônio José e Roque Hunderpfundt, administradores da Aldeia do Trocano, devendo, por isso, ser enviados para o Reino a fim de serem julgados por um Tribunal apropriado]. Pará, 18 de agosto de 1755. *AHU_CU_013*, Cx. 39, D. 3634.

³¹⁶ Carta de Sebastião José de Carvalho e Mello para Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Lisboa, 14 de março de 1755. In: MENDONÇA, t. 2, op. cit., p. 322.

dos ditos padres em virtude de suas condutas consideradas pouco convenientes. De acordo com o relato de Kaulen, ao saber da chegada dos jesuítas, D. José I teria dito que:

não tinha mandado vir Padres desterrados, e que nada tinha contra os Padres, e que se fossem para donde quizessem, e depois de huns dias el Rey lhes mandou dizer, que não fossem longe de Lisboa, para estarem promptos quando fossem chamados, o que nunca se fiz. Passados huns mezes o P. Hundertpfundt pediu licença del Rey para se recolher para a sua Patria de Alemanha, visto que não o deixavaõ estar no officio de missionário para o qual tinha vindo, e sido chamado. Mandoulhe sua Magde passar hum bilhete da secretaria, com o qual partiu aos 3 de Mayo 1756 por terra p^a Allemanha, o que sabendo depois de três dias o secretario Sebastião José mandou logo ordem|: não se sabe se foi del rei :| ao Collegio de S. Roque ao Rev. Provincial Antonio Torres para que tal Padre não fizesse viagem athe segunda ordem, porem como o Padre tinha partido dois dias antes, mandou lhe a tal ordem por hum proprio, e que em recebendo a tal ordem voltasse para S. Roque, mas quando o proprio chegou a Extremadura tinha ja o Padre no dia antecedente passado a Badajos; e assim esta ordem não teve effeito do que bem pena teria Sebastião José porque suspeitava que o dito Padre teria informado a S. Mag^{de} em algumas causas contra o seu irmão o governador do Para³¹⁷.

Enquanto Hundertpfundt conseguiu autorização régia para retomar a sua terra natal, os padres Teodoro da Cruz e Antônio José tiveram outro tratamento. O primeiro foi enviado para o colégio de Évora e depois para o Porto; enquanto o segundo foi para a Quinta do Canal, uma residência do colégio de Coimbra³¹⁸.

Embora se trate de um evento ocorrido na periferia do império, a perseguição infligida a Hundertpfundt e aos dois padres portugueses reflete o impacto da reviravolta política que os decretos reais, de 1755³¹⁹, acerca da emancipação dos índios, do afastamento dos religiosos e da introdução de uma companhia comercial significou para a sociedade da colônia amazônica. A subjacente questão da mão de obra indígena sempre foi tema de contendas entre os jesuítas e moradores no período colonial. As acusações proferidas por colonos e autoridades contra os inacianos a esse respeito serviram de base para a expulsão dos padres da Companhia.

Outro jesuíta concernido, neste sentido, é o padre David Fay que atuava no sertão do Maranhão. Após fazer o seu quarto voto no Colégio do Maranhão em 1755, Fay foi designado para a missão de Carara, localizada às margens do rio Pindaré, para trabalhar junto ao padre João Nepomuceno Szluha. Perto da aldeia, havia muitas nações indígenas, uma delas a dos Amanajós, descritos como “menos áspera assim na índole como na côr, a qual se parece com

³¹⁷KAULEN, Lourenço. Relação de algumas cousas de succederão aos Religiosos da Companhia de Jesus no Reyno de Portugal, nas suas Prizões, Desterros, e Carceres, em que estiverão por tempo de 18 annos, isto he do anno de 1759 athe o anno 1777 no Reinado del Rey D. José I sendo primeiro ministro Sebastião José de Mendonça Carvalho Marquez de Pombal. Obra feita pelo Padre Lourenço Kaulen Allemão da Cidade de Colonia a borda do Rheno, e companheiro dos que escreveu. Missionario que foi do Brasil na Provincia de Para nos Rios Tocantins, Amazonas, e Xingu. *BNP*, Manuscrito-Microfilme, Reservados F 2945/fg. 7997 [1784], fol. 4-5.

³¹⁸ Idem, fol. 5.

³¹⁹ Francisco Jorge dos Santos e Patrícia Maria Melo Sampaio designam 1755 “o ano da virada na Amazônia portuguesa”. Cf. SANTOS & SAMPAIO, op. cit., p. 79-98.

a dos europeus, superior a todos os índios nos distritos do Maranhão e do Pará [e que] ainda vivem de maneira silvestre”. Fay tentou reduzir estes índios à missão, porém eles queriam ser dispensados do serviço junto aos portugueses como condição para tal. O padre teria escutado a proposta dos Amanajós, mas não concordou com ela. Todavia, alguns desafetos dos jesuítas teriam espalhado boatos pela região afirmando o contrário, acusação que lhe causaria muitos problemas posteriormente³²⁰. De todo modo, o missionário preparou a aldeia para receber os índios, chegando a semear plantas para dar a “farinha brasileira” (mandioca), além de uma casa. Os índios chegaram a ir à aldeia, mas tão logo voltaram à floresta³²¹. Os índios teriam aceitado reconhecer a autoridade do rei desde que fossem isentos do serviço, algo que o padre Fay não admitiu, segundo relata o padre Eckart³²².

Os boatos de que Fay teria compactuado com dos índios Amanajós chegaram aos ouvidos de Mendonça Furtado. O governador informou Pombal que iria inquirir o padre sobre o suposto acordo com os Amanajós que os teria dispensado dos serviços fora da missão³²³. Perante a acusação, Fay, invocando o nome de Cristo e jurando pelos evangelhos, negou que havia realizado o trato com os ditos índios, o que não foi suficiente para convencer o governador. Segundo Tome da Corte-Real, o padre Fay teria enviado uma carta para a corte, informando o rei sobre o acordo com os índios, o que supostamente comprovaria sua ação³²⁴. Essa acusação serviu de motivação para a deportação do missionário, em novembro de 1757.

Outros padres “tapuitinga” também tiveram problemas com as novas medidas da Coroa portuguesa para o Grão-Pará e Maranhão, executadas pelo governador Mendonça Furtado. Alguns jesuítas teriam se recusado a ceder índios para serviços na expedição de demarcação de limites, como o padre Henrique Hoffmayer que atuava na missão de Guaricuru. Hoffmayer fora designado para ser companheiro do padre Luis de Oliveira na referida missão, atuando posteriormente na aldeia de Abacaxis, junto ao seu compatriota, o padre Antônio Meisterburg. Ao chegar a Guaricuru, Mendonça Furtado encontrou apenas “mais do que quatro ou cinco mulheres dos remeiros que iam nas canoas, e um par de velhos;

³²⁰ Elogio póstumo do P. David Aluísio Fay, da Companhia de Jesus, falecido em 12 de janeiro de 1767, no cárcere do Forte de São Julião à foz do Tejo, escrito por Anselmo Eckart e José Kayling. In: FAY, op. cit., p. 220-222.

³²¹ Idem.

³²² ECKART, Anselmo. *Memórias de um jesuíta prisioneiro de Pombal*. Braga/São Paulo: Livraria A. I./Loyola, p. 27-28.

³²³ 155ª Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado para Sebastião José de Carvalho e Melo. Mariuá, 13 de outubro de 1756. In: MENDONÇA, t. 3, op. cit., p. 169-170.

³²⁴ Carta de Tomé Joaquim Corte-Real para Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Belém, 1º de agosto de 1758. In: MENDONÇA, t. 3, op. cit., p. 402.

o sacristão e barbeiro do padre”³²⁵. O governador acusou o padre de ter esvaziado a aldeia para que os índios não prestassem serviços à expedição. Ao requerer seis índios para equipar as canoas, o missionário alegou que estavam no mato; no entanto, posteriormente trouxe-os com o auxílio de um soldado³²⁶. Segundo Mendonça Furtado, para que o padre obedecesse às suas ordens foi “necessário prender ao meirinho e mais algum índio pertencente àqueles Padres e como o alemão viu isto logo naquela noite, deu providência, em forma que apareceram os outros, porém sempre rompeu em algumas imprudências que foi preciso falar-lhe forte e categoricamente”³²⁷.

Antes mesmo do início da expedição de demarcação de limites, Mendonça Furtado fora ao colégio dos jesuítas para pedir que o padre Henrique Hoffmayer o acompanhasse na condição de seu confessor. Após dois meses, recebeu a notícia de que o missionário havia sido preso por estar supostamente louco. O governador então enviou oficiais de origem alemã para averiguar a situação. Contudo, de acordo com os oficiais, Hoffmayer estava lúcido³²⁸. Os dois episódios envolvendo o padre alemão foram entendidos pelo governador como uma forma de resistência dos jesuítas às mudanças em curso.

No processo de secularização das aldeias administradas pelos missionários, o governador relata, em suas cartas, vários casos de jesuítas que se opuseram à perda do poder temporal das missões, dentre eles, alguns “tapuitinga”. Assim, Mendonça Furtado se encarregou pessoalmente de ir à aldeia de Trocano para transformá-la em vila. Antes havia enviado o tenente Diogo Antônio para informar o missionário local acerca da mudança de status do lugar, mas aparentemente este teve problemas com o padre residente, provavelmente Eckart. Mendonça Furtado comunica a situação a seu irmão na metrópole nestes termos:

Quanto à fundação da nova Vila de Borba, sem embargo de que ainda não estou com saúde para muitas viagens, faço tenção em, expedindo a canoa que deve levar as vias ao Pará, ir eu fazê-la, e logo ali deixarei alguns moradores brancos e a Câmara estabelecida, e creio que me não faltará com que execute a virtude da paciência, porque naquelas missões estão uns alemães, e um deles sumamente precipitado e absoluto; porém, apesar dos seus requerimentos e protestos, ficará executada a ordem de S. Maj. e estabelecida a vila³²⁹.

³²⁵ 100ª Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião José de Carvalho e Melo. Mariuá, 6 de julho de 1755. In: MENDONÇA, t. 2, op. cit., p. 370.

³²⁶ Idem, p. 371.

³²⁷ Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Bispo D. Miguel de Bulhões. Gurupá, 20 de outubro de 1754. In: MENDONÇA, t. 2, op. cit., p. 290.

³²⁸ 105ª Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião José de Carvalho e Melo. Mariuá, 7 de julho de 1755. In: MENDONÇA, t. 2, op. cit., p. 389-390.

³²⁹ 136ª Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado para Sebastião José de Carvalho e Melo. Mariuá, 15 de novembro de 1755. In: MENDONÇA, t. 2, op. cit., p. 527.

Embora o governador não revele nesta carta o nome do missionário de Trocano que estava resistindo, sabe-se que, em 1755, o padre Anselmo Eckart era missionário na aldeia de Trocano. O governador afirma que a ordem para a ereção da vila não contemplava a expulsão dos missionários de Trocano e que, portanto, os deixaria administrar os sacramentos e cuidar dos assuntos espirituais. Contudo, o governador receava a reação de Eckart em relação à perda do poder temporal como fica claro em uma passagem da missiva:

Eu persuado-me a que aquele missionário, vendo que fica sem jurisdição temporal, desampará a aldeia, porém, vou já prevenir com um clérigo para o deixar naquela vila para dizer missa e confessar, até que S. Maj. mande pároco para ela; e se assim suceder não há de tornar a entrar na igreja que largaram sem uma expressa ordem de S. Maj. por que assim o determine³³⁰.

Em fins de dezembro de 1755, Mendonça Furtado chegou com sua tropa à aldeia de Trocano, no rio Madeira, com o objetivo de transformá-la em vila. Em suas memórias, Eckart faz o seguinte registro acerca da fundação da vila no lugar da antiga aldeia:

Na manhã de 20 de setembro de 1755, estando eu a celebrar missa com os meninos e meninas da catequese, chegou de súbito Mendonça Furtado, irmão de Carvalho e Melo, e uma centena de soldados, com a intenção de proclamar que a aldeia de Trocano ia ser condecorada com o título de vila. Mandou então ao oficial conhecedor da língua brasileira, que fizesse esta promulgação: *Coyr amó recó rupí*, isto é, de hoje em diante tudo vai mudar: novos costumes, nova disciplina, novo modo de viver. De seguida, Mendonça Furtado virou pra mim e disse-me: *Vamos hoje declarar guerra a este mato*³³¹.

Em 31 de dezembro, Anselmo Eckart recebeu uma carta de Mendonça Furtado avisando que, por decisão real, aquela localidade passaria a chamar-se “Vila de Borba, a nova” e ordenando que o padre alemão fizesse “uma lista dos moradores que se acham dentro, fora ou fugidos da aldeia, bem como dos bens que nela constam”³³². No dia seguinte, o governador, reiterou que a listagem deveria discriminar os bens que pertenciam à missão e aqueles que, encontrando-se nela, não lhe pertenciam³³³. Posteriormente, Mendonça Furtado, ao informar o superior Francisco de Toledo, acerca da elevação de Trocano à condição de vila, disse que o padre Eckart tinha declarado que o destino dos bens pertencentes à aldeia deveria ser decidido unicamente pelo vice-provincial³³⁴.

³³⁰ Idem.

³³¹ ECKART, op. cit., p. 36.

³³² Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Padre Anselmo Eckart. Borba, a nova, 31 de dezembro de 1755. In: MENDONÇA, t. 3, op. cit., p. 64-65.

³³³ Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Padre Anselmo Eckart. Borba, a nova, 1º de janeiro de 1756. In: MENDONÇA, t. 3, op. cit., p. 65.

³³⁴ Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Padre Francisco de Toledo. Borba, a nova, 2 de janeiro de 1756. In: MENDONÇA, t. 3, op. cit., p. 65-67.

Após algumas conversações iniciais com o missionário, o governador deu início à transformação de Trocano em vila. Segundo Eckart, as árvores ao redor da aldeia foram devastadas³³⁵. Mendonça Furtado ordenou a ereção do pelourinho e a “eleição das Justiças e Oficiais que devem servir na Câmara, e governar aos moradores da dita Vila, assim no civil, como no político”³³⁶. Mendonça Furtado escolheu o tenente Diogo Antônio para ser juiz da vila e um dos principais da antiga aldeia foi indicado para ser vereador, evidenciando a cooptação de lideranças indígenas para a administração da nova vila³³⁷. Eckart lamentou profundamente a transformação da aldeia de Trocano em entidade secular-civil, afirmando que Mendonça Furtado em “um só dia destruiu todo o trabalho apostólico realizado por longos anos”³³⁸.

A aldeia de Trocano era muito pobre em bens, restando apenas “duas outras canoas velhas, uma forja de ferreiro e uma balança de pesar o seu negócio; o sino, e duas peças de artilharia”³³⁹. Apesar da aparente miséria do lugar, a presença destes instrumentos chamou a atenção de Mendonça Furtado. O governador interpretou que a existência de “grandes balanças de pesarem gêneros”, perto do altar da igreja, seria uma evidência de que os padres davam mais atenção a seus negócios do que às coisas espirituais³⁴⁰, uma acusação frequente ao longo do período colonial; embora os jesuítas sempre alegassem que os negócios serviriam para a auto-sustentação das missões.

Cerca de dois anos após a fundação da vila de Borba, Mendonça Furtado retomou, numa carta ao ministro Tomé Corte-Real, a discussão sobre o comércio de gêneros na antiga aldeia de Trocano. Segundo o governador, na época da ereção da vila, o padre Eckart requereu a retirada de bens “lícita e necessariamente adquiridos” pelos padres, que serviriam para pagar uma dívida da povoação à procuradoria da própria ordem³⁴¹. Todavia, o governador aponta supostos engodos dos padres em relação às dívidas em virtude dos lucros advindos de seus “grossísimos negócios”. Discorrendo sobre os jesuítas de modo geral, Mendonça Furtado ressalta que estes tinham se beneficiado de vultosos negócios de gêneros diversos que, descontados os seus gastos, geravam grandes somas aos inicianos que, mesmo

³³⁵ ECKART, op. cit., p. 36.

³³⁶ Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Padre Francisco de Toledo. Borba, a nova, 2 de janeiro de 1756. In: MENDONÇA, t. 3, op. cit., p. 66.

³³⁷ 151ª Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião José de Carvalho e Mello. Mariuá, 12 de outubro de 1756. In: MENDONÇA, t. 3, op. cit., p. 122.

³³⁸ ECKART, op. cit., p. 22.

³³⁹ Idem, p. 120.

³⁴⁰ 156ª Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião José de Carvalho e Mello. Mariuá, 13 de outubro de 1756. In: MENDONÇA, t. 3, op. cit., p. 170.

³⁴¹ Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador do Grão-Pará, a Thomé Joaquim da Costa Corte Real, ministro da marinha. Pará, 23 de maio de 1757. In: AZEVEDO, *Os jesuítas no Grão-Pará*, op. cit., p. 338.

assim, alegavam necessidade de ajuda régia. De acordo com o relato do governador, a aparente carência material encontrada em Trocano na época de sua elevação à vila contrastava com o intenso comércio de drogas do sertão e outros viveres:

Trocano, que sempre fez grossissimo negócio de cacau, salsa, cravo, copahiba, manteiga e salgas de peixe, não ha nella igreja, porque uma palhoça que servia daquelle ministerio se queimou ha muitos annos, e nunca mais se cuidou em fazer outra; não ha paramentos decentes para se dizer missa, por que os que se acharam são indignos de celebrar com elles; e finalmente não ha naquella povoação cousa que boa seja e sem gasto algum que se possa ver, diz o padre Visitador que deve á Procuratura 900 e tantos mil réis, sem mais prova que a liberdade, que tomou, de fazer aquella representação³⁴².

Apesar das críticas referentes às transações comerciais ocorridas em Trocano, foi a presença das peças de artilharia que causaria mais problemas ao padre alemão. Segundo Eckart, quando este chegou à missão de Trocano, as duas peças de artilharia já estavam na aldeia, pois haviam sido adquiridas no tempo do governador João da Maia da Gama (1722-1728) para repelir os índios Mura³⁴³. Sobre a ameaça dos Mura, Eckart relata o seguinte:

[...] um dia veio um índio trazendo 5 terríveis flechas atiradas da outra margem do rio Madeira, por onde os selvagens vagavam, e que se fincaram na margem da aldeia de Trocano. Além da ponta costumeira, cada uma apresentava quatro ganchos; quem fosse atingido por essas flechas teria necessariamente de morrer, pois com ganchos de ambos os lados a flecha não poderia ser extraída do corpo. De acordo com os índios, tais flechas atiradas em Trocano eram avisos de ameaça de um ataque dos Mura a essa aldeia: por esta razão os trocanenses tinham de montar guarda noite e dia para não serem surpreendidos, principalmente à noite, por um ataque, como acontecera mais de uma vez ao tempo do Pe. Anton Joseph, o predecessor do P. Eckart³⁴⁴.

Nesse sentido, o armamento serviria para a defesa da aldeia contra os ataques dos índios que rondavam o aldeamento com alguma frequência. Contudo, por causa da presença destas armas pesadas, o padre Eckart e seu confrade Antônio Meisterburg, missionário da aldeia vizinha de Abacaxis, foram acusados de serem engenheiros militares disfarçados, o que foi decisivo para a deportação de ambos que ocorreria, de fato, em 1757. Meisterburg foi acusado por Mendonça Furtado de influenciar Eckart para que este atrapalhasse a fundação da vila de Borba a Nova e, também, de tentar monopolizar a produção de farinha dos índios em Abacaxis. Além disso, definido por Mendonça Furtado como uma “das piores coisas que cá estão”, Meisterburg teria escrito uma longa carta em que manifestou posição contrária à ordem de estabelecimento de escolas para o ensino da língua portuguesa aos índios³⁴⁵.

³⁴² Idem, p. 342.

³⁴³ ECKART, op. cit., p. 62-65.

³⁴⁴ Idem, p. 63-64.

³⁴⁵ 153ª Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião José de Carvalho e Mello. Mariuá, 13 de outubro de 1756. In: MENDONÇA, t. 3, op. cit., p. 133-134.

Os missionários teriam recebido ordem régia de realizar o ensino do catecismo em língua portuguesa aos índios. Os padres Eckart e Meisterburg se opuseram e teriam escritos cartas ao governador, manifestando suas posições. Eckart requereu ao governador para que o dispensasse de cumprir a ordem, o que teria enfurecido Mendonça Furtado que, a partir de então, teria começado a perseguir os dois missionários. Para apaziguar o ímpeto do governador, os padres teriam estabelecido “duas casas de doutrina, uma em português [...] e outra, como de ordinário, na língua dos índios”³⁴⁶.

Muitos anos depois de ser liberto da prisão de São Julião da Barra – onde ficou preso após a expulsão dos jesuítas dos territórios portugueses –, Eckart rebateu as acusações de que o padre Meisterburg o teria influenciado e com ele entrado em conluio na época da fundação da vila de Borba afirmando que

é incompreensível como o Pe. Meisterburg veio a ter papel nesta ridícula comédia urbanística. Ele ficava realmente no mesmo rio Madeira, na missão de Abacaxis, mas ela estava a quase dois dias de viagem [*rio abaixo*] de Trocano, com a qual ele nada tinha a ver³⁴⁷.

Quando o governador saiu de Borba, deslocou-se com sua tropa para a aldeia de Abacaxis, perto da foz do rio Madeira, para pedir seis índios e doze alqueires de farinha. Porém, Meisterburg teria alegado que não podia dar aquela quantidade de índios, “porque tudo estava no mato”, e que só poderia lhe ceder quatro indígenas, o que não fez. Além disso, não permitiu que os aldeanos vendessem a farinha, o que desagradou a Mendonça Furtado³⁴⁸. Segundo Eckart, em virtude de dois decretos reais, os missionários deveriam ceder índios para auxiliar os portugueses na expedição de demarcação de limites, bem como fornecer pão, farinha e outros alimentos para aqueles que compunham a expedição. Em diversas missivas, o governador afirma que, ao chegar às localidades, os padres dificultavam o acesso aos índios e aos viveres necessários. Eckart, defendendo seus confrades, afirmou que “Desde um ano antes de Furtado iniciar esta viagem, tal ordem do Rei foi mandada pelo [vice-]provincial dos jesuítas a todos os missionários seus subordinados, que se esmeraram em obedecê-la”³⁴⁹.

Após a fundação da vila de Borba a Nova, Mendonça Furtado deixou um dos capelães seculares que acompanhavam a sua tropa para confessar e dizer a missa. De acordo com o governador, Eckart se uniu ao capelão, juntamente com alguns leigos, em uma revolta contra

³⁴⁶ Falsidades da Relação Abreviada ou resposta verídica & sincera a esse libelo difamatório; extraída da Primeira parte da Apologia da Companhia de Jesus no Reino & Possessões de Portugal; manuscrito. Tradução de Claude Papavero. In: PAPAVERO & PORRO, op. cit., p. 126.

³⁴⁷ ECKART, op. cit., p. 62.

³⁴⁸ 156ª Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião José de Carvalho e Mello. Mariuá, 13 de outubro de 1756. In: MENDONÇA, t. 3, op. cit., p. 172.

³⁴⁹ ECKART, op. cit., p. 69.

o tenente Diogo Antônio, que havia sido nomeado juiz de fora na localidade. O oficial comunicou ao governador o ocorrido e este ordenou que o clérigo secular saísse da vila, enviando em seu lugar um padre carmelita. Contudo, o carmelita também teria entrado em conluio com Eckart, supostamente instigado por Meisterburg, chegando a escrever cartas ao governador com graves queixas contra Diogo Antônio. De acordo, com Mendonça Furtado este enviou o carmelita para que prendesse e mandasse sair os seculares envolvidos na revolta contra o tenente, porém o religioso não apenas desobedeceu às ordens do governador, como se sublevou contra o tenente.

Não sucedeu o caso como imaginava, porque o religioso que foi substituir o clérigo, sem embargo de ser do Carmo, que têm com os jesuítas uma antipatia notória, com o pretexto de que se ia confessar aos Abacaxis, que fica a dois dias de viagem, abaixo da Vila de Borba, se uniu com ele, por o aconselhar o Padre Antônio Meisterbourg, missionário atual daquela aldeia, para lhe introduzir idéias sediciosas e revoltosas contra o comandante da vila, e o reduziu a termos que se pôs pior que o clérigo; chegando até o ponto de me escrever cartas destemperadas contra o dito comandante, e querendo fazer queixas grandes contra o dito oficial; nunca passaram, na larga carta que me escreveu, de vozes, sem se poder nunca contrair a um fato; bastando assim para me aclarar do que passava, a carta que recebi daquele religioso, e ficar desta sorte persuadido, quando não tivera outros fundamentos da idéia desta miserável corporação de gente³⁵⁰.

O governador ainda acusou os jesuítas de estarem mais interessados no governo temporal do que na administração espiritual das aldeias. A partir deste exemplo, Mendonça Furtado insiste, junto a seu irmão Pombal, sobre a necessidade de retirar todos os padres regulares das novas vilas que estavam sendo fundadas e substituí-los por padres seculares, concedendo-lhes alguns privilégios³⁵¹. No entanto, em carta ao vice-provincial Francisco de Toledo, Mendonça Furtado afirma que a ordem régia previa que os inacianos perdessem apenas a prerrogativa da jurisdição temporal sobre as aldeias, mas não a espiritual. Quanto à ordem para que os jesuítas deixassem as aldeias, ela teria partido do vice-provincial, devido à situação que teria iniciado na vila de Borba, após o caso envolvendo o padre Anselmo Eckart e que culminou com sua saída³⁵². Em carta ao capitão-mor do Maranhão, Gonçalo Pereira Lobato de Sousa (1753-1761), Mendonça Furtado reafirma que a ordem para que os jesuítas, começando por Eckart, saíssem das vilas recém-fundadas fora decisão de Toledo e que este teria enviado requerimentos contrariando as leis de 6 e 7 de junho de 1755³⁵³. Contudo, a

³⁵⁰ 167ª Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião José de Carvalho e Mello. Pará, 19 de abril de 1757. In: MENDONÇA, t. 3, op. cit., p. 221

³⁵¹ Idem, p. 221-223.

³⁵² Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao padre visitador e vigário provincial Francisco de Toledo. Pará, 29 de agosto de 1757. In: MENDONÇA, t. 3, op. cit., p. 336-337.

³⁵³ Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao governador do Maranhão Gonçalo Pereira Lobato de Sousa. Pará, 1º de setembro de 1757. In: MENDONÇA, t. 3, op. cit, p. 341-345.

perda do poder temporal sobre os aldeamentos seria o primeiro passo no processo da expulsão dos padres da Companhia de Jesus da Amazônia portuguesa. Mesmo após a ereção do pelourinho, Eckart ainda permaneceu em Borba até o dia 13 de junho, quando foi chamado ao Pará pelo superior Francisco de Toledo. De acordo com o relato do missionário, durante o tempo que ficou na vila, nenhuma casa foi construída e os soldados portugueses casados com índias, vindos de Mariuá para morar em Borba, viviam em cabanas de péssimo estado³⁵⁴.

Outro jesuíta alemão que sofreu acusações de tentar perturbar a secularização das aldeias foi o padre Lourenço Kaulen. Quando este missionário atuava na aldeia de Piraguiri³⁵⁵, no rio Xingu, esta localidade foi elevada à condição de vila sob o nome de Pombal. O tenente Luís Bertinis Courat foi designado para a localidade para assumir a administração da nova vila na qualidade de diretor, tendo sido recepcionado por Kaulen. De fato, os missionários haviam recebido ordens para que deixassem nas vilas todos os bens que pertenciam a elas quando ainda estavam na condição de aldeia. O padre alemão foi acusado de desrespeitar esta orientação, retirando e queimando várias ferramentas para “as reduzir a barras de ferro, em ódio e desprezo da mesma ordem que tinha recebido”³⁵⁶.

Piraguiri era um conhecido lugar de pescaria e fabricação de canoas³⁵⁷ e que, por isso, certamente continha muitos instrumentos que poderiam ter sido retirados ou destruídos por Kaulen. Atitudes como a do padre alemão não parecem ser uma exceção na época, pois Mendonça Furtado afirma que escreveu ao reitor do colégio jesuítico determinando que este ordenasse para que os missionários devolvessem tudo que haviam retirado das aldeias, o que indica que a prática ocorria também em outros aldeamentos. O padre reitor teria alegado que a ordem não havia chegado aos missionários ou que eles haviam se enganado.³⁵⁸ Posteriormente, Kaulen teria se dirigido à fortaleza de Gurupá, onde foi acusado de ridicularizar o comandante da fortaleza, “tratando-o de ignorante, e chegando-lhe a dizer que ele [Kaulen] era um grande soldado, e que podia ensinar a todos”³⁵⁹.

O missionário não gozava de boa reputação junto a Mendonça Furtado que o definiu, em carta ao secretário de estado Tomé da Corte-Real, como “um verdadeiro régulo e absoluto, e que depois que chegou a este Estado viveu sempre como tal, e de cujas ações dei já conta a

³⁵⁴ ECKART, op. cit., p. 65.

³⁵⁵ Nas fontes da época, o nome desta aldeia aparece também grafado como Piraveri ou Piraviri.

³⁵⁶ Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Secretário de Estado Tomé Joaquim da Corte-Real. Pará, 21 de outubro de 1757. In: MENDONÇA, t. 3, op. cit., p. 366.

³⁵⁷ KAULEN, Laurenz. Lit[t]erræ Annuae Missionis Piragurensis de anno 1755 in 56 [Carta-ânu da Missão de Piraguiri do ano de 1755 a 56]. ARSI, Roma, cód. Bras [Brasile] 10/II, fol. 482r-482v.

³⁵⁸ Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Secretário de Estado Tomé Joaquim da Corte-Real. Pará, 21 de outubro de 1757. In: MENDONÇA, t. 3, op. cit., p. 366.

³⁵⁹ Idem.

S. Maj. há 4 anos, quando ele era Missionário da aldeia de Sumaúma, e nestas abomináveis imaginações convêm quase todos os que vivem destas partes”³⁶⁰. O governador fez uma referência a uma carta enviada, em 1752, ao ministro Carvalho e Melo que tratava da expedição de demarcação dos limites conforme o Tratado de Madri e da oposição dos jesuítas às ordens régias. Quando Kaulen era missionário em Sumaúma, perto de Belém, o governador enviara um ajudante de oficial à aldeia “buscar carpinteiros para principiar a fatura das canoas”. Um carpinteiro chamado Diogo fora escolhido para ir a Belém, mas após o ajudante de oficial deixar a aldeia, Kaulen teria mandado açoitar o carpinteiro e prendê-lo no tronco. O carpinteiro pediu a seu filho que enviasse uma petição ao governador, relatando sua situação. De acordo com Mendonça Furtado,

logo que a [petição] recebi mandei outro ajudante àquela aldeia a buscar o preso, e o achou na forma em que constava da petição, metido em uma aspérrima prisão, da qual o trouxe à minha presença, cheio ainda de vergões negros dos açoites que tinha levado. Recolhendo-se depois o ajudante com os carpinteiros e passando por aquela aldeia, e constando-lhe nela a violência que se tinha feito ao tal carpinteiro, perguntou ao padre o porquê castigara com tal rigor aquele índio, depois de estar nomeado e para se embarcar para vir servir a S. Maj.; respondeu-lhe que estava em sua casa, e que podia nela fazer o que quisesse, sem que a ninguém lhe importasse³⁶¹.

Utilizando como exemplo o comportamento rebelde do padre alemão, o governador acusa os missionários em geral de esconder os índios para que estes não atendessem ao real serviço³⁶². Contra isto, Mendonça Furtado sugeriu a Pombal que avisasse os prelados das ordens religiosas para que informassem seus missionários de que, caso os pedidos de cessão de índios para o real serviço não fossem atendidos, os mesmos seriam punidos. Além disso, pediu a Pombal que enviasse ordem para que se permitisse a retirada de índios para os serviços do Estado a despeito do Regimento das Missões que, naquele momento, ainda vigorava, acusando os inacianos de escravizarem os indígenas para o seu enriquecimento³⁶³.

As descrições referentes a Lourenço Kaulen como também seus próprios relatos fazem-nos inferir que este missionário tinha, de fato, um comportamento irascível. O inaciano se envolveu em contendas com os indígenas desde seus primeiros meses como missionário, ainda em 1753, quando atuava na missão de Sumaúma, chegando a ser denunciado por um índio ao governador e ameaçado duas vezes, o que o forçou a mudar-se para o colégio do

³⁶⁰ Idem, p. 368.

³⁶¹ 29ª Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião José de Carvalho e Mello. Pará, 11 de novembro de 1752. In: MENDONÇA, t. 1, op. cit., p. 375.

³⁶² Idem, p. 376.

³⁶³ Idem, p. 376-378.

Pará, segundo o próprio Kaulen relatou à rainha Maria Ana de Áustria³⁶⁴. O aparente gênio impetuoso de Kaulen também vem à tona numa carta-ânua, redigida por ele mesmo, na qual apresenta sua versão acerca de sua expulsão da aldeia de Piraguiri, em 1755. Nas entrelinhas percebe-se que seu jeito intrépido havia criado uma desavença séria com a “nação dos Muruanos [talvez os Mura]” que vivia na missão, a ponto de ele temer a vingança dos indígenas³⁶⁵. Kaulen – que se refere a si mesmo em terceira pessoa – afirma que os índios se revoltaram contra ele, levando a contenda ao conhecimento do governador e ao vice-governador, o que acabou acelerando a sua expulsão da missão. Ele escreve:

Com toda certeza, foram espíritos infernais que enviaram um homem para que pisasse com má intenção a boa semente e semeasse o joio por cima e, no excelso nome de El-Rei, proferisse publicamente que tudo lhe era permitido aqui. É assim que, de noite, ele rondava com seus comparsas, igual a morcegos, as casas dos que dormiam, tentando conspurcar as mentes e os corpos das mulheres imprudentes e instigar para a inobediência as mentes dos índios em relação ao ministro de Deus [Kaulen], que se consome inteiramente pela salvação deles, tanto a temporal como a eterna. Ele provocou abertamente tumultos, repetindo as coisas que revelaram a todos seu comportamento escandaloso e desaforado. Mas, estas coisas estimularam um deles, tendo com um caráter ainda mais perverso em comparação com os demais e sendo menos favorável a seus benfeitores [os jesuítas], a blasfêmias. Este começou a zombar publicamente do missionário e das coisas sagradas, enquanto o padre estava se dirigindo ao altar, e a vomitar várias indecências, e, afinal, a sair da aldeia com um soldado, que ele havia induzido para isto, como se pode suspeitar. Sem cessar, repetiu que os missionários haveriam de ser jogados fora da aldeia ... Agitado por estes delírios, ele se apoderou do barco do missionário, foi para junto do Governador, que nos é muito pouco favorável e, certamente também, para junto do Bispo. Eu não sei que fábulas ele foi delatar a estes. O passar o tempo há de desvendá-las. Estando de volta, após um intervalo de algumas semanas, quando ele viu o missionário sozinho em sua casa na aldeia, ele se aproximava, bêbado de cachaça, cheio de raiva e armado de um bastão, gritando alto contra o padre desarmado, etc. Ao ouvir esse responder muito calmamente e pedir suavemente que contivesse a raiva, começou a tornar-se insolente ... e a bater o chão com o pé e o bastão, já não pedindo, mas dando ordens, etc. Quando ele viu que o missionário ia retirar-se para dentro de casa ..., ele voltou à aldeia, provocando um tumulto e pegando uma escopeta com a qual queria atirar no missionário³⁶⁶.

Kaulen foge da missão, mas é preso e, em 28 de novembro de 1757, foi deportado para Lisboa no navio “Nossa Senhora do Atalaya”, junto com quinze jesuítas portugueses e estrangeiros, dentre os quais os centro-europeus já mencionados, Antônio Meisterburg, Anselmo Eckart e David Fay. Em especial, os padres Kaulen e Meisterburg foram acusados por Mendonça Furtado de terem

corruptíssimas ideyas, todas abominaveis, que sabem estes certoés aos palmos, e que não são homéns em quem devemos confiar couza alguã, e de quem devemos

³⁶⁴ Carta de Lourenço Kaulen a D. Maria Ana de Áustria. Pará, 16 de novembro de 1753. In: LAMEGO, op. cit., p. 288-290.

³⁶⁵ KAULEN, Lit[t]erræ Annuæ Missionis Piragurensis, op. cit., fol. 483r.

³⁶⁶ Idem, f. 484r. Tradução do latim por Karl Arenz.

supor quanta couza mà houver, pelo que me parecia mais conveniente, que ficarem no Reyno, do que sahirem para fora delle, e fossem dar algúns arbitrios, quem nos dem cuidado, mepareceo preciso dár a V Ex^a. esta nocção, para que fazendo a prezente a S. M., tome omesmo Senhor aquella rezoluçaõ, que lhepareceo mais conforme ao seu Real Serviço³⁶⁷.

As ideias sediciosas, supostamente propagadas pelos dois padres alemães, serviram de argumento a Mendonça Furtado para, ante seu irmão, justificar a necessidade da expulsão dos inacianos. Embora outros padres, de origem portuguesa, também tenham sido expulsos, o destaque dado aos missionários alemães demonstra uma especial preocupação do governador para com estes estrangeiros que atuavam em aldeias localizadas em regiões estratégicas de fronteira, o que certamente despertou sua atenção no momento em que os reinos ibéricos acabaram de demarcar seus territórios na América do Sul.

Um dia após a partida do navio “Nossa Senhora do Atalaya”, levando os jesuítas, inclusive os “tapuitinga”, o bispo D. Miguel de Bulhões, em ofício ao secretário de estado Tomé Corte-Real, propõe a formulação de um Diretório espiritual para as novas Paróquias consituídas a partir da secularização das aldeias jesuíticas. Bulhões nomeou o padre José Monteiro de Noronha para visitar as localidades, antes ocupadas pelos jesuítas no rio Xingu, Tapajos e Amazônas, para verificar seu estado e suas necessidades. De acordo com o bispo, Noronha já havia visitado três povoações no rio Xingu – provavelmente três antigas aldeias jesuíticas –, informando que os inacianos haviam permitido e cometido inúmeras irregularidades constatadas pelo visitador. Pajés estariam atuando livremente nas missões, muitos índios viveriam em poligamia e, a mais grave de todas, os jesuítas teriam anulado casamentos de índios sem passar pelos trâmites eclesiásticos necessários e celebrado novos matrimônios envolvendo os mesmos índios. Como exemplos do comportamento arbitrário dos jesuítas são mencionados os atos do padre Lourenço Kaulen que como missionário da aldeia de Piraguiri

intentou, com diabólicas práticas, arruinar aquela Povoação, fazendo retirar os Indios para o mato, sem mais razão, que a se ver obrigado a demitir o governo temporal e espiritual desta, e consequentemente todos os interesses temporais, q’ lhe correspondiam por aquella administração³⁶⁸.

³⁶⁷ OFÍCIO do [governador e capitão general do Estado do Maranhão e Pará], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, para o [secretário de estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra], Sebastião José de Carvalho e Melo, comunicando a partida para o Reino de vários padres estrangeiros, destacando o padre Lourenço Kaulen e António Meisterbourg, devido às ideologias contrárias que divulgavam naquele Estado. Pará, 29 de novembro de 1757. *AHU_CU_013*, Cx. 43, D. 3927.

³⁶⁸ OFÍCIO do [governador interino do Estado do Maranhão e Pará], Bispo do Pará, [D. fr. Miguel de Bulhões e Sousa], para o [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], Tomé Joaquim da Costa Corte Real, sobre a necessidade de se elaborar um directório espiritual para reger as paróquias e converter os índios mal encaminhados pelos missionários da Companhia de Jesus. Pará, 29 de novembro de 1757. *AHU_CU_013*, Cx. 43, D. 3919.

Em 12 de fevereiro de 1758, os exilados chegaram a Lisboa, sendo designados logo a diferentes cárceres. O secretário de estado Tomé Joaquim Corte-Real, em carta a Mendonça Furtado, informa o destino dos padres recém-chegados da colônia amazônica, destacando que ordenara que houvesse especial vigilância sobre os padres Meisterburg e Kaulen, dizendo que “a ambos mandei com o preceito de obediência *sub culpa gravi* que não façam digressões fora da sobredita Residência [de Roriz]”³⁶⁹.

Ao chegarem ao Reino, Kaulen e Meisterburg questionaram as razões de sua deportação, conforme informou o secretário de Estado de Marinha e Ultramar Tomé Corte-Real a Mendonça Furtado. Este respondeu que o comportamento dos padres reforçava as acusações de que suas ideias seriam sediciosas:

Não quis o primeiro [Kaulen] deixar sem prova calara, e notr^a. a minha informação e por isso sem concideração alguma, foi athe nesse mesmo Reyno, fazer as insolencias que V. Ex.^a me participa em hum dos Avizos do primeyro de Agosto do anno proximo passado epode V. Ex.^a ver toda a certeza, que qualquer delles [Kaulen e Meisterburg] em se presentando occaziaõ, ahaõ de aprobevtar para seguirem seu genio, e reduzirem a praxe as suas abominaveis ideyas³⁷⁰.

Antes mesmo de aportarem em Lisboa, as acusações feitas contra Anselmo Eckart e Antônio Meisterburg foram divulgadas em um libelo antijesuítico, conhecido como “Relação abreviada”³⁷¹. O documento começou a ser distribuído em 3 de dezembro de 1757. Sua autoria é atribuída a Sebastião José de Carvalho e Melo, embora a relação tenha sido publicada anonimamente³⁷². Nela, os dois jesuítas são acusados de sublevação aberta, com base na presença das duas peças de artilharia na antiga aldeia de Troceno. O libelo menciona, além disso, a suposta conspiração orquestrada pelos padres Antônio José e Roque Hundertpfundt que mencionamos acima.

2.3. O fim da atuação Companhia de Jesus na América Portuguesa e o destino dos

³⁶⁹ Trecho de carta de Tomé Joaquim para Francisco Xavier de Mendonça Furtado denunciando certos “atentados” cometidos pelos Jesuítas. S/d. Documento anexo ao trecho de carta anterior, discriminando os lugares para onde partiram os 15 Religiosos da Companhia de Jesus que vieram do Grão-Pará e Maranhão. In: MENDONÇA, t. 3, op. cit., p. 390-392.

³⁷⁰ OFÍCIO do [governador e capitão general do Estado do Maranhão e Pará], Francisco Xavier de Mendonça FURTADO, para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Tomé Joaquim da Costa Corte Real, sobre a má conduta e os crimes praticados pelos padres Lourenço Kaulen e António Meisterbourg nos aldeamentos daquele Estado. Pará, 12 de fevereiro de 1759. AHU_CU_013, Cx. 44, D. 4010.

³⁷¹ O título completo é “Relaçãõ abreviada da Republica, que os religiosos jesuitas Das Provincias de Portugal, e Hespanha, estabelecerão nos Dominios Ultramarinos das duas Monarchias, E da Guerra, que nelles tem movido, e sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portuguezes; Formada pelos registos das Secretarias dos dous respectivos Principaes Commissarios, e Plenipotenciarios; e por outros Documentos authenticos”. Lisboa, 1757.

³⁷² Para uma análise deste documento cf. FRANCO, José Eduardo. Os catecismos antijesuíticos pombalinos: as obras fundadoras do antijesuítismo do Marquês de Pombal. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, Lisboa, ano IV, n. 7/8, 2005, p. 249-252.

jesuítas centro-europeus do Grão-Pará e Maranhão

Apesar de suas reações às primeiras medidas pombalinas, os jesuítas foram, gradativamente, perdendo uma série de suas prerrogativas até serem expulsos dos territórios ultramarinos lusos por ordem régia de 3 de setembro de 1759. Para Kenneth Maxwell, o pensamento ilustrado serviu de justificativa, dentre outras, para o processo de expulsão dos inacianos, bem como amparar um amplo plano de reformas promovidas por Pombal no âmbito econômico, político e educacional que tinha a Amazônia como ponto de partida para a recuperação portuguesa conforme uma “exploração racional das colônias”³⁷³.

Vimos que antes mesmo do início oficial da expulsão, diversos inacianos, dentro os quais um bom número de não-lusos – sobretudo, os que eram originários da Europa central e próximos à falecida rainha-mãe de origem austríaca –, foram expurgados da América portuguesa. Enquanto a maioria dos jesuítas portugueses, após algum tempo presos na metrópole, foi deportada para a Itália, os estrangeiros e, principalmente os centro-europeus que atuaram nas colônias, permaneceram retidos em Portugal; a maior parte no forte de São Julião da Barra. Mesmo após a supressão da Companhia de Jesus em 1773, os jesuítas “alemães” continuaram encarcerados, ganhando apenas em 1777 sua liberdade, quando o rei D. José I faleceu e o seu ministro plenipotenciário, o Marquês de Pombal, foi obrigado a sair da cena política³⁷⁴. De acordo com Stefan Gatzhammer, a manutenção dos jesuítas germânicos nas prisões portuguesas foi interpretada como uma estratégia política para evitar a divulgação de informações mais detalhadas acerca das áreas coloniais lusas³⁷⁵. Além disso, como esses religiosos eram oriundos de um espaço, em termos políticos, extremamente fragmentado, não havia soberanos com influência política ou diplomática suficiente para reclamar sua libertação.

Há outro fator importante, o de muitos jesuítas, atuando nas áreas fronteiriças entre a América lusa e castelhana, ter sido de origem alemã³⁷⁶. De fato, no contexto da redefinição das fronteiras americanas das coroas ibéricas, a partir do Tratado de Madri, podemos inferir que as acusações feitas contra os jesuítas “tapuitinga” ganharam, também, maior atenção em

³⁷³MAXWELL, Kenneth. A Amazônia e o fim dos jesuítas. Tradução de José Marcos Macedo. *Caderno Mais! Folha de São Paulo*, 26/01/2001. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2608200110.htm>. Acesso em: 07/02/2017.

³⁷⁴FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada & GARCÍA ARENAS, Mar. Dos caras de una misma expulsión: el destierro de los jesuítas portugueses y la reclusión de los misioneros alemanes. *Hispania Sacra*, Madrid, LXI, 123, enero-junio, 2009, pp. 227-256; FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada & GARCÍA ARENAS, Mar. Jesuitas alemanes en las misiones de Portugal: expulsión, confinamiento y escritos. In: KOHUT & PACHECO, op. cit., p. 231-261.

³⁷⁵GATZHAMMER, Stefan. Antijesuítismo europeu: relações político-diplomáticas e culturais entre a Baviera e Portugal (1750-1780). *Lusitânia Sacra*, Lisboa, 2ª série, 5, 1993, p. 219.

³⁷⁶SOUZA JUNIOR, *Tramas do cotidiano*, op. cit., p. 118.

virtude da preocupação de Portugal em salvaguardar estes espaços contra estrangeiros que há muito tempo transitavam por eles, sobretudo no período de consolidação do estado português com o projeto reformador de teor (proto)nacional de Pombal³⁷⁷.

Especificamente sobre a o processo de expulsão dos jesuítas “tapuitinga”, tem-se relatos dos padres Lourenço Kaulen e Anselmo Eckart em que esses dão conta das circunstâncias da prisão no Grão-Pará e Maranhão, da travessia rumo a Lisboa, dos longos anos de cárcere e do momento da libertação. Após sua soltura em 1777, os jesuítas alemães sobreviventes produziram esta série de relatos, escritos geralmente em forma de diários e memórias sobre suas experiências missionárias e “carcerárias”; muitos desses documentos permanecem manuscritos enquanto outros foram impressos. Nas referidas obras predomina um forte tom apologético buscando justificar o comportamento dos missionários da Companhia de Jesus durante o processo de expulsão. Frequentemente seus autores atribuem aos acontecimentos uma carga dramática, aproximando as dificuldades enfrentadas do ideal do martírio cristão.

Nesta seção tratarei acerca da expulsão e do encarceramento dos jesuítas alemães sob a perspectiva dos padres Lourenço Kaulen e Anselmo Eckart que, com dissemos, redigiram profícuos relatos sobre suas experiências de deportação e cárcere. O primeiro produziu um diário de viagem, em que faz um relato sobre a travessia do Pará a Lisboa e uma relação sobre a prisão e os anos de cárcere dos jesuítas alemães e portugueses, sobretudo no forte de São Julião da Barra³⁷⁸. De Eckart, temos um livro de memórias que chegou a ser impresso na década de 1980³⁷⁹. Alguns historiadores já analisaram as referidas obras. Patrícia Cardoso estudou o diário de viagem de Kaulen, enquanto Luiz Medeiros Rodrigues debruçou-se sobre a relação do mesmo, interpretando-a como um modelo de resistência ao anti-jesuítismo que grassava na Europa³⁸⁰. As memórias escritas por Anselmo Eckart foram objeto de estudo de

³⁷⁷ Sobre o conceito de protonacionalismo, ver HOBBSAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: propaganda, mito e realidade*. Tradução de Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 63-100.

³⁷⁸KAULEN, Lourenço. Relação das cousas notaveis da nossa viagem de desterro do Pará para Lisboa, a qual fizemos dez Religiosos da Companhia: o P. Domingos Antonio, Reitor do Collegio do Pará; Luiz Alvares; Manoel Alphonso; Manoel dos Santos; Joakim de Barros; Anselmus Eckart; e Alguns mais Religiosos de S. Francisco, na nao chamada N. S. da Atalaia, no Anno de 1757. *BPE*, cód. CXV/2-14, nº 5, 8 p.; KAULEN, Lourenço. Relação de algumas cousas de succederão aos Religiosos da Companhia de Jesus no Reyno de Portugal, nas suas Prizões, Desterros, e Carceres, em que estiverão por tempo de 18 annos, isto he do anno de 1759 athe o anno 1777 no Reinado del Rey D. José I sendo primeiro ministro Sebastião José de Mendonça Carvalho Marquez de Pombal. Obra feita pelo Padre Lourenço Kaulen Allemão da Cidade de Colonia a borda do Rheno, e companheiro dos que escreveo. Missionario que foi do Brasil na Provincia de Para nos Rios Tocantins, Amazonas, e Xingu. *BNP*, Manuscrito-Microfilme, Reservados F 2945/fg. 7997 [1784]

³⁷⁹ ECKART, *Memórias de um jesuíta prisioneiro de Pombal*, op. cit.

³⁸⁰CARDOSO, Patrícia Domingos Woolley. O Diário de Bordo de um Jesuíta Expulso do Estado do Grão-Pará e Maranhão, 1757-1758. In: *XXVI Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica – SBPH*, 2006.

Inmaculada Fernández Arrillaga que, a partir da obra, fez uma análise sobre a experiência de expulsão dos inacianos³⁸¹. Aline Schefer, analisando a obra, argumenta também que a escrita de Eckart segue um modelo de comportamento religioso e moral, colocando-se como um missionário de conduta exemplar³⁸².

Como supramencionado, entre os primeiros jesuítas expulsos da Amazônia durante o governo pombalino estava o padre Roque Hundertpfundt, em 1755. A partir de 1757, isto é, dois anos antes da proibição oficial da Companhia de Jesus em território luso, os inacianos que atuavam na Amazônia foram deportados para a metrópole em várias “levas” sob as mais variadas acusações, dentre elas, o seu envolvimento em vultosas transações comerciais sob a justificativa de autofinanciamento da ordem³⁸³, os embates em torno do domínio temporal sobre os indígenas e a resistência ao processo de redefinição de fronteiras luso-espanholas.

Dos padres centro-europeus restantes, apenas Henrique Hoffmayer não sofreu deportação, em virtude de seu falecimento em maio de 1757 no Pará. Em 28 de novembro de 1757, dez jesuítas – entre os quais os padres Kaulen, Meisterburg e Eckart – e alguns frades capuchos da Piedade foram deportados para Portugal a bordo do navio “Nossa Senhora do Atalaya”³⁸⁴. Sobre a viagem oceânica, Kaulen deixou um relato sumário, mas que expõe as condições em que os jesuítas foram tratados durante a travessia. Dos religiosos embarcados, cerca de quinze estavam doentes ou convalescentes. Estes foram os que mais sofreram com o mau acondicionamento no navio:

Todos hiamos em hum lugar tão limitado que mal permitia estarmos de pé peor que qualquer presão. O fedor, baffo, e halito de tanta gente criava nojo, e enjôo nem tinhamos um moço proprio que nos servi[s]se. O Commandante da Náo chamado Augustinho dos Sanctos, ainda que bastant^{me} bom homem, mal praticado do Governador do Para contra nos, o qual na ultima despedida do dito Capitão lhe disse: que seria do seu especial agrado, e gosto, se mettesse alguns dos Padres presos na arcada bomba em tendo occasião e alguma razão de queixa contra elles na viagem, e que havia de agradecer ao seu tempo este obsequio³⁸⁵.

Rio de Janeiro: XXVI Reunião Anual da SBPH, 2006; RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. As prisões e o destino dos jesuítas do Grão-Pará e Maranhão: narrativa apologética, paradigma de resistência ao anti-jesuitismo. *Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, v. 27, n.1, 2009, p. 9-45.

³⁸¹ FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada. Deportação do Brasil e prisão nos cárceres portugueses de um jesuíta alemão: o P. Anselmo Eckart. *Brotéria*, Lisboa, v. 156, 2003, p. 171-187.

³⁸² SCHEFER, Aline. Anselmo Eckart, jesuíta missionário e prisioneiro nas missões pombalinas. Modelo de “Vida Exemplar”. *Oficina do Historiador*, Porto Alegre, EDIPUCRS, Suplemento especial – eISSN 21783738– I EPHIS/PUCRS – 27 a 29 de maio de 2014, p.1798-1812.

³⁸³ Sobre esta questão, cf. ASSUNÇÃO, Paulo. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

³⁸⁴ ECKART, op. cit. p. 29

³⁸⁵ KAULEN, Lourenço. Relação das cousas notaveis da nossa viagem de desterro do Pará para Lisboa, a qual fizemos dez Religiosos da Companhia: o P. Domingos Antonio, Reitor do Collegio do Pará; Luiz Alvares; Manoel Alphonso; Manoel dos Santos; Joakim de Barros; Anselmus Eckart; e Alguns mais Religiosos de S. Francisco, na nao chamada N. S. da Atalaia, no Anno de 1757. *BPE*, cód. CXV/2-14, nº 5, fol. 2r.

Após três dias retidos na Barra, levantaram âncora e partiram juntamente com outras três naus. A viagem transcorreu com vários contratemplos. Cerca de quinze dias após a partida, a nau sofreu um dano em seu casco, se enchendo de água, o que exigiu o uso de quatro bombas para dragar a água. Dias depois, já em mar aberto, quatro presos de uma das naus que compunha a frota conseguiram escapar e se esconder no “Atalaya”, mas foram descobertos e presos antes de chegar a Lisboa. Por volta do dia 18 de novembro, as provisões começaram a escassear, em virtude dos ventos contrários que atrasaram a viagem. Além disso, a quantidade de missas foi reduzida por carências de hóstias³⁸⁶.

Contudo, os momentos mais dramáticos da viagem ainda estavam por vir. Na madrugada do dia 20 de dezembro, dois navios corsários ingleses interceptaram o “Atalaya”. Estes dispararam tiros, para o temor dos padres, porém o comandante decidiu não revidar. Os ingleses colocaram sua lancha no mar e foram até o navio. O “Nossa Senhora do Atalaya” não tinha condições de se defender, contando apenas com poucas peças de artilharia e quatorze soldados sem farda, além de algumas pistolas e espadas, algumas danificadas. Embora os ingleses desconfiassem que a nau era de bandeira portuguesa, não averiguaram todo o navio, devido ao evidente despreparo, em termos de defesa e partiram. Em 31 de dezembro, um pequeno navio pirata alcançou o “Atalaya” de madrugada. A aproximação não foi percebida por falta de sentinelas nos postos. Da nau disparou-se uma bala contra a embarcação dos piratas, que se evadiu³⁸⁷.

Em 18 de janeiro, o “Atalaya” encontrou os dois navios da frota que haviam se distanciado, o “Paraíba” e o “São Pedro”. Na primeira vinha preso o ouvidor do Maranhão, na segunda o padre visitador da Companhia, o reitor do Maranhão, Luiz de Oliveira, o procurador geral das missões do Pará, Antônio Moreira, e o padre David Fay e alguns frades capuchos³⁸⁸. Após mais de um mês de viagem, a frota chegou a Portugal em 12 de fevereiro. Contudo, por conta de alguns contratemplos que por pouco levaram a nau a se chocar com as pedras da barra do Tejo, o “Atalaya” atracou dois dias depois no porto de Lisboa. Segundo Kaulen, os presos ainda permaneceram cerca de cinco dias a bordo do navio antes de serem destinados a seus primeiros cárceres, todos distantes da corte³⁸⁹.

Os padres foram em comitiva, escoltados por diversos soldados, rumo a seus cárceres. Foi decidido que os padres alemães não passariam por grandes lugares, nem fariam alguma coisa ao público. Durante a viagem por terra, a comitiva enfrentou o inverno e as péssimas

³⁸⁶ Idem, fol. 2v-3r.

³⁸⁷ Idem, fol. 3r-3v.

³⁸⁸ Idem, ibidem.

³⁸⁹ Idem, fol. 4r-4v.

condições das estradas lusas, passando por diversas cidades. Além de serem tratados como criminosos perigosos, alguns foram forçados a caminhar por algumas horas em virtude das condições das vias, parando para descanso em algumas estalagens cheias de pulgas e piolhos que impediam o sono³⁹⁰. Apesar das dificuldades, segundo Kaulen, foram bem recebidos pelos populares que lhes ofereciam abrigo e alimentação durante a viagem.

Os mais penalizados eram os doentes, como o padre David Fay. Em 24 de fevereiro, sua comitiva conseguiu novos cavalos em Coimbra para seguir viagem durante a qual os inacianos foram destinados para diferentes confinamentos. Eckart foi para a residência de São Fins, Meisterburg e Kaulen foram para a residência da Lapa³⁹¹, enquanto Fay foi para Roriz³⁹².

Em 1759, a residência de São Fins foi cercada por soldados que confiscam os bens jesuíticos. Eckart e os demais inacianos foram levados em março daquele ano para o colégio de Braga, que havia se tornado cárcere. Em 3 de setembro, foi decretada oficialmente a expulsão dos padres da Companhia de Jesus dos territórios lusos, embora, na prática, ela já estivesse em andamento. Em 8 de novembro, Eckart e quatro confrades são levados para o Porto, para dali, três dias depois, foram realocados para Almeida, na fronteira com a Espanha. Segundo o padre alemão em suas memórias, os jesuítas foram tratados com tal rigor a ponto de lhes confiscarem tudo, deixando-os quase nus³⁹³. Os padres Kaulen, Meisterburg e Fay também foram realocados para Almeida. Kaulen, escrevendo anos depois ao provincial do Baixo Reno, descreve sua estadia em Almeida:

[...] fui lançado n'uma horrenda prisão, cheia de ratos tão importunos que infeccionavam o meo leito e partilhavam da minha alimentação sem que podesse os affastar por causa da obscuridade do lugar. Eramos 20 jesuítas encerrados cada um separadamente. Nos 4 primeiros meses nos trataram com alguma atenção, mas depois começaram a nos dar alimentos suficientes para não morrermos de fome. À força nos tiraram os nosso breviarios, rosarios, medalhas e imagens que tinhamos connosco e tentaram mesmo a arrebatar a um dos nossos o seo cruxifixo de que desistiram depois de muitas supplicas. Um mês mais tarde nos entregaram os nossos breviarios: soffremos nessas prisões escuras, a fome e outros suplicios, não se dando qualquer socorro aos doentes³⁹⁴.

Os padres alemães que estavam nos cárceres de Almeida permaneceram nesta prisão por três anos. Em 1762, foram remanejados para a fortaleza de São Julião da Barra de onde só sairiam em 1777. Alguns jesuítas centro-europeus que ainda estavam na Amazônia lusa,

³⁹⁰ Idem, fol. 4v-5v.

³⁹¹ Idem, fol. 5r-5v.

³⁹² Em virtude do grande número de jesuítas deportados dos territórios ultramarinos lusos para a metrópole, muitos ficaram confinados em residências e colégios jesuíticos, sem contato com o mundo exterior.

³⁹³ ECKART, op. cit., p. 68-90.

³⁹⁴ Carta do Padre Lourenço Kaulen dirigida da Torre de S. Julião da Barra ao Provincial do Baixo-Reno. In: LAMEGO, op. cit., p. 451-452.

foram deportados nos anos seguintes. Em 1759, João Nepomuceno Szluha e Martinho Schwartz foram para a metrópole. O primeiro foi destinado ao cárcere de Azeitão, mas posteriormente foi confundido com um jesuíta português – em razão de seu nome “Nepomuk” ou Nepomuceno, em português –, sendo encaminhado para a Itália juntamente com outros jesuítas lusos, de onde conseguiu escapar para Hungria. Schwartz foi diretamente para a fortaleza de São Julião da Barra onde permaneceria até 1777, juntamente com outros confrades. A mesma situação foi vivenciada pelo padre José Kayling.

Finalmente, em junho de 1760, os jesuítas remanescentes na Amazônia lusa foram postos em um navio mercante no Maranhão com apenas uma escotilha aberta para servir de respiradouro. Permaneceram durante cerca de dois meses em São Luis, antes da partida para Belém. Foram tratados duramente como se fossem criminosos muito perigosos, recebendo forte vigilância. Além da superlotação do navio, segundo Kaulen, a alimentação era de má qualidade:

O comer de ordinario era farinha de pão, carne, e arroz que vinha em hum Calderaõ por huma corda abaixo, e se repartia como podia ser a cada hum no seu prato. Este sustento alem de ser vilissimo, e muitas vezes mal preparado, tomavase de ordinario com nojo, e repugnancia, especialmente no tempo da cea, quando concorria a occasião de se fazer limpeza dos vasos que serviaõ para as necessidades humanas, e estavaõ, por ser o lugar muito apertado, em todas as partes donde se comia³⁹⁵.

O navio mercante que havia partido de São Luis, chegou ao Pará onde, no colégio da Companhia de Jesus, os padres professos foram separados dos não professos. De acordo com Kaulen, o bispo Frei Miguel de Bulhões tentou persuadir com promessas alguns jovens jesuítas não professos para que estes abandonassem a ordem, em troca de anistia e outras benesses. Sem obter sucesso, Frei Bulhões mandou que esses padres então fossem presos no Hospício dos Frades de Santo Antônio, chamado de São Boaventura, porém os inacianos continuaram resistindo a “sahir da Religião”, sendo juntados aos demais companheiros que seriam desterrados.³⁹⁶ Em tom laudatório, Kaulen apresenta vários exemplos de jovens padres que resistiram às investidas do governador para que renegassem a Companhia³⁹⁷. O navio partiu rumo a Lisboa levando a maioria dos jesuítas que haviam atuado no Grão-Pará e Maranhão. As péssimas condições de acomodação, higiene e alimentação fizeram parte da

³⁹⁵KAULEN, Lourenço. Relação de algumas cousas de succederão aos Religiosos da Companhia de Jesus no Reyno de Portugal, nas suas Prizões, Desterros, e Carceres, em que estiverão por tempo de 18 annos, isto he do anno de 1759 athe o anno 1777 no Reinado del Rey D. José I sendo primeiro ministro Sebastião José de Mendonça Carvalho Marquez de Pombal. Obra feita pelo Padre Lourenço Kaulen Allemão da Cidade de Colonia a borda do Rheno, e companheiro dos que escreveu. Missionario que foi do Brasil na Provincia de Para nos Rios Tocantins, Amazonas, e Xingu. *BNP*, Manuscrito-Microfilme, Reservados F 2945/f/g. 7997 [1784], fol. 35.

³⁹⁶ Idem, fol. 36-37.

³⁹⁷ Idem, fol. 40-41.

rotina dos jesuítas embarcados. Kaulen contabilizou a morte de quatro inacianos durante o trajeto, dentre eles, o idoso e corpulento padre italiano Sebastião Fusco, que, ao que o padre alemão indica, parece ter falecido em virtude da restrita alimentação³⁹⁸.

Após três meses de viagem, durante a qual diversas intempéries geraram atrasos, o navio chegou à cidade de Cascais. Os seis padres não-lusos foram enviados para a prisão em São Julião da Barra, uma fortificação militar que começou a ser construída no século XVI – no atual Concelho de Oeiras –, localizada na foz do rio Tejo. Os demais foram para prisão de Azeitão, dos quais uma grande parte para Roma³⁹⁹. Os padres encaminhados em uma comitiva a São Julião da Barra, chegaram à prisão em 3 de dezembro de 1760. Além de não receberem o jantar, foram revistados e acomodados em celas sem cama, sendo forçados a dormir sobre as taboas em sua primeira noite. De acordo com Kaulen, as condições das celas eram deploráveis, pois a grande umidade das paredes, a lama no chão e a infestação de ratos tornavam a permanência no ambiente um verdadeiro suplício, principalmente para aqueles que estavam doentes⁴⁰⁰.

O comandante da praça chamava-se Domingos Freire. Durante o período de prisão, o coronel da praça, o Visconde de Misquetela, ordenava que se realizassem constantemente buscas nas celas dos padres à procura de qualquer bilhete que indicasse a existência de comunicação ou material que servisse para a fuga. Os oficiais estavam proibidos de fornecer qualquer informação sobre o mundo exterior aos presos. Contudo, alguns rapazes que serviam a comida se encarregavam de circular bilhetes entre os padres em troca de algumas moedas⁴⁰¹.

Segundo Kaulen, a alimentação diária era constituída de pão, arroz e carne e, em algumas ocasiões, era servido uma pequena maçã como sobremesa, tudo em pouca quantidade. Apesar da rigidez, os oficiais foram inicialmente orientados a tratarem bem os padres, situação que durou pouco, tornando-se o trato mais regrado. Os pratos das refeições eram retirados rapidamente, os presos passavam dias sem fazerem a barba; a administração dos sacramentos era rara e, em alguns momentos, chegou a ser proibida. Diversos livros, breviários, imagens e outros objetos pessoais trazidos pelos presos eram constantemente confiscados durante as revistas e, muitas vezes, não devolvidos integralmente. Após algum tempo de cárcere, as vestimentas dos presos logo se reduziram a trapos devido ao uso, obrigando-os a fazer emendas como podiam⁴⁰². Em virtude da proximidade com o mar, o

³⁹⁸ Idem, fol. 42.

³⁹⁹ Idem, fol. 43-44.

⁴⁰⁰ Idem, fol. 44-50.

⁴⁰¹ Idem, fol. 51-52.

⁴⁰² Idem, fol. 53-58.

ambiente “salitroso” logo estragava o vestuário dos presos. Era comum que se aproveitassem vestes de outros presos ou defuntos para substituir as próprias⁴⁰³.

Segundo Kaulen, a situação era de grande desamparo principalmente em relação aos doentes, devido às escassas visitas médicas⁴⁰⁴. Enquanto, nos primeiros anos de cárceres, os jesuítas não receberam qualquer auxílio médico, ou um sangrador fazia esporadicamente atendimentos aos doentes ou um cirurgião da praça chamado Paulino Xavier⁴⁰⁵. Em virtude destas circunstâncias, alguns inacianos que já haviam chegado idosos ou adoecidos em São Julião da Barra faleceram, entre eles os padres centro-europeus Francisco Wolff e David Fay⁴⁰⁶. Não era permitido celebrar missa em memória dos defuntos. Evitava-se comunicar a morte de um dos presos aos demais. Os bens dos falecidos como roupas, terços, papéis e lençóis ficavam na posse do comandante da praça⁴⁰⁷.

Durante o ano de 1762, a coroa espanhola com apoio do exército francês invadiu Portugal, evento que ficou conhecido como a Guerra Fantástica, um dos diversos conflitos ocorridos durante a Guerra dos Sete Anos (1756-1763) entre a França, a monarquia dos Habsburgo e os reinos aliados – dentre eles, a Espanha – contra uma coalizão formada pelos reinos de Inglaterra, Portugal, Prússia e Hanôver em disputa de territórios e influência política e comercial na Europa, América do Norte, África do Oeste e Índia. Em razão desta delicada situação, os padres que estavam no cárcere de Almeida, localizada na fronteira portuguesa com a Espanha, foram transferidos para Lisboa e, pouco depois, para o forte de São Julião da Barra. Dentre os jesuítas remanejados se encontravam os “tapuitinga” Lourenço Kaulen, Antônio Meisterburg, Anselmo Eckart e David Fay. Relatando sua experiência, Kaulen afirma que após chegar à nova prisão o introduziram em uma cela escura com acesso a apenas o breviário para orações e outros poucos bens apreendidos durante a revista, onde permanecia pelos quinze anos seguintes, parte dos quais na companhia de outro preso⁴⁰⁸. Utilizando suas habilidades de cartógrafo, Kaulen produziu uma planta do forte de São Julião da Barra que foi incluída à sua relação (vide anexo)⁴⁰⁹.

Kaulen expõe detalhes da estrutura do cárcere de S. Julião da Barra, ressaltando em seu relato a insalubridade do lugar. Além dos cárceres sobre a terra, havia em São Julião da Barra vinte e seis pequenas celas subterrâneas. As grossas paredes impediam a entrada de luz e

⁴⁰³ Idem, fol. 119-120.

⁴⁰⁴ Idem, fol. 59-60.

⁴⁰⁵ Idem, fol. 124-126.

⁴⁰⁶ Idem, fol. 133-137.

⁴⁰⁷ Idem, p. 137-141.

⁴⁰⁸ Idem, fol. 63-65.

⁴⁰⁹ Serafim Leite atribuiu a Kaulen a autoria de um mapa da Vice-Província da Companhia de Jesus do Maranhão, datado de 1753 e publicado por João Lúcio de Azevedo na obra *Os Jesuítas no Grão-Pará*.

dificultava a circulação do ar. As goteiras e a água que vertiam das paredes tornaram as celas muito úmidas, com acúmulo de lodo e salitre nas paredes⁴¹⁰. A constante presença de pulgas, mosquitos e ratos dificultavam o descanso. Enquanto isso, o fedor do vaso, do azeite usado nas candeias e das imundices que se acumulavam no chão tornava o ambiente nauseabundo. Os poucos móveis disponíveis para os presos eram uma tarimba ou um estrado levantado do chão com uma cama de palha, uma pequena mesa e um banquinho para realizar as refeições. Para iluminar a cela, concedia-se aos padres um toco de vela de sebo e depois uma candeia com azeite⁴¹¹. Essa descrição meticulosa é um recurso retórico do autor que busca dar vividez e dramaticidade ao relato, pois enfatiza ao leitor os padecimentos vivenciados pelos jesuítas nas prisões portuguesas.

Após algum tempo de prisão, o comandante da praça Domingos Freire teria ordenado que os oficiais devolvessem os bens apreendidos dos padres. Porém, muitos objetos de algum valor não foram devolvidos, como relicários e algumas curiosidades trazidas pelos padres das diferentes partes do mundo, visto que jesuítas de todas as colônias portuguesas estavam encarcerados em São Julião da Barra. De acordo com Kaulen, muitos desses objetos foram vendidos pelos oficiais e pelo comandante da praça⁴¹². Também era frequente a extorsão de dinheiro por parte dos carcereiros que permitiam a visita dos padres de uma cela à outra mediante um pagamento⁴¹³.

Em 1763, trinta e oito jesuítas portugueses foram enviados para os Estados Pontifícios. Alguns jesuítas não-lusos conseguiram, por influência dos governantes de suas terras de origem, ganhar a liberdade. Os três jesuítas franceses que haviam trabalhado em Macau foram reclamados pelo rei da França e, por isso, foram soltos em 1766⁴¹⁴. Dois padres italianos foram reclamados pelo rei da Sardenha e outros trinta e sete foram para a Itália, mas nenhum alemão, mesmo que estes também fossem reclamados pelo ministro do Sacro Império⁴¹⁵. Segundo as historiadoras Inmaculada Arrillaga e Mar García Arenas, os alemães enviaram várias cartas aos príncipes de seus lugares de origem para que estes intervissem a seu favor junto ao governo português. Embora não tivessem a mesma força política que o rei francês, em 1767, o bispo-eleitor de Colônia – cidade natal de Kaulen – e o bispo de Munique intervieram junto a D. José I para libertar os jesuítas alemães Lourenço Kaulen, João Breuer,

⁴¹⁰ KAULEN, op. cit., fol. 66-68.

⁴¹¹ Idem, fol. 69-73.

⁴¹² Idem, fol. 76

⁴¹³ Idem, fol. 86-88.

⁴¹⁴ Eram eles os padres Louis Marie du Gad, Jean Baptiste du Ranceau e o irmão Jacque Delsart. Segundo Eckart, os jesuítas franceses foram libertos graças à exigência do embaixador francês, o Marques de Saint Priest, a pedido da rainha Maria Leszczyńska. Cf. ECKART, op. cit., p. 151-154.

⁴¹⁵ Idem, fol. 80-89.

Jacobo Müller e Rogério Hundt. No mesmo ano, trinta e sete jesuítas estrangeiros foram libertos, entre eles Jacobo Müller. Porém Breuer, Kaulen e Hundt permaneceram presos. Embora tenha agradecido José I pela libertação de alguns de seus súditos, o príncipe-eleitor de Colônia tentou a liberação dos demais, porém sem sucesso⁴¹⁶.

Por intermédio dos padres franceses libertos, Kaulen enviou ao provincial do Baixo Reno uma carta relatando sucintamente os sofrimentos que teriam sofrido nos cárceres em Almeida e depois em São Julião da Barra. Segundo Kaulen, era prometida a liberdade para aqueles que aceitassem abjurar a Companhia. Como um artifício retórico, o padre louva o sofrimento da prisão como um martírio divino, mas fica clara que as suas esperanças de libertação foram muito reduzidas em virtude da tentativa fracassada de libertação pelo príncipe-eleitor de Colônia⁴¹⁷.

Em 1767 o padre David Fay, que fora companheiro de cela de Eckart nos cinco primeiros anos na fortaleza, morre em 12 de janeiro. Doze dias depois, outro “tapuitinga”, o padre Francisco Wolff, também falece⁴¹⁸. Naquele ano, o cotidiano do cárcere melhorou com a chegada de um novo comandante que assumiu a gerência da prisão. Este, apesar de ser próximo de Mendonça Furtado, deslocou os presos que estavam em celas apertadas para outras maiores e lhes deu roupas novas. Uma determinada soma era enviada a São Julião para custear os presos. O novo comandante ordenou que o dinheiro destinado à compra dos vinhos fossem entregues aos padres. Além disso, permitiu que os presos fizessem a barba e que as portas dos cárceres fossem abertas na hora do jantar para a entrada de ar. Após a morte de Mendonça Furtado, foi permitido que os sacramentos fossem administrados aos presos⁴¹⁹. Neste período, cerca de trinta padres, encarcerados em outras partes do Reino, foram deslocados para São Julião da Barra. Todavia, os presos desconfiaram de tantas concessões. Alegando diminuição no ordenado para a alimentação dos presos, o comandante ordenou a redução das refeições e da distribuição do azeite, além de fazer pouco caso das petições dos presos. O comandante ordenou que os padres assinassem uma certidão de boa conduta em troca do atendimento de alguns pedidos⁴²⁰.

Apesar de uma aparente melhora no trato, as condições da prisão continuaram precárias. A água servida aos presos era oriunda de uma cisterna e, por causa da proximidade do mar, era salobra. A alimentação era composta de sopas, arroz, carne, um pouco de vinho,

⁴¹⁶ ARRILLAGA & ARENAS, op. cit., p. 248-249.

⁴¹⁷ Carta do Padre Lourenço Kaulen dirigida da Torre de S. Julião da Barra ao Provincial do Baixo-Reno. In: LAMEGO, op. cit., p. 451-455.

⁴¹⁸ ECKART, op. cit., 157-159.

⁴¹⁹ KAULEN, op. cit., fol. 94-97.

⁴²⁰ Idem, fol. 97-111.

peixes e pão, e apesar de tudo ser servido de forma regrada, os moços que serviam os padres ainda tiravam um pouco para si. A pouca comida era pessimamente servida, pois “achavão se trapos, bichos, cabellos, e outras cousas peiores no comer, os prattos e tigellas mal lavados, e mesmo sujos, etc”⁴²¹. Os oficiais teriam sido instruídos pelo comandante a dar os alimentos separadamente o que muitas vezes na prática não ocorria, pois, embora ficassem dois padres em cada cela, a alimentação era distribuída em apenas um prato⁴²².

Apesar da proibição da comunicação entre os presos, os rapazes em serviço responsáveis pela distribuição das refeições e a vigilância dos cárceres entregavam bilhetes entre uma cela e outra em troca de algum pagamento. Os bilhetes eram escritos em pedaços de papel ou de livros. Alguns pequenos paus chamuscados no fogo das candeias ou penas de perus eram usados para escrever. Os bilhetes eram escondidos em vários lugares para escapar da revista. O carvão moído era utilizado como tinta. Kaulen explica como eram feitos esses escritos:

Tendo se inventados modos de escrever bastante seguros; huns trocando os significados das figuras, e outros por algarithmos armados a modo de contas; começarão a saber huns os sucessos dos outros, como tãobem as necessidades, e molestias para se accodirem huns aos outros com o que podião, com rouppa, algum dinheiro, que lhes ficou, e mandaram vir dos seus conhecidos por via de um certo chaveiro com o qual tinha conhecido que o dinheiro podia tudo⁴²³.

Na falta dos rapazes, gatos que eram criados pelos padres se encarregavam de levar de uma cela a outra os bilhetes que eram amarrados em seu corpo. O tempo nos cárceres permitiu que os presos inventassem diversas formas de comunicação por meio de batidas nas paredes ou assobios⁴²⁴. Não demorou para que os padres descobrissem como abrir os cárceres com ajuda de pregos, pequenos filetes de ferro e molas retirados dos baús, permitindo que fizessem visitas noturnas uns aos outros. No entanto, após a descoberta do esquema, os carcereiros reforçaram as fechaduras o que não impedia a comunicação entre os cárceres, pois por meio de furos nas paredes, feitos “no velho cal que ligava pouco com as pedras”, os padres se comunicavam, confessavam uns aos outros e faziam missa, administrando assim os principais sacramentos. Muitos produtos como o vinho para a missa ou mesmo o tabaco entravam nos cárceres graças à vista grossa dos vigias⁴²⁵. Nesse sentido, apesar da narrativa de Kaulen enfatizar os sofrimentos sofridos pelos jesuítas na prisão de São Julião da Barra, várias passagens demonstram que a prática de pequenos subornos dados aos carcereiros permitiu que

⁴²¹ Idem, fol. 116.

⁴²² Idem, fol. 118.

⁴²³ Idem, fol. 143-144.

⁴²⁴ Idem, fol. 142-148.

⁴²⁵ Idem, fol. 148-153.

os padres tivessem acesso a algumas benesses e favores. Os “mimos” poderiam ser dinheiro, alguma peça de roupa ou até mesmo pão⁴²⁶.

Em nível internacional a situação dos jesuítas se tornou insustentável. A campanha difamatória iniciada por Pombal ganhou, ao longo dos anos, grandes proporções, também graças ao *lobby* feito junto às autoridades eclesiásticas. Primeiro, em 1772 o papa Clemente XIV tirou todas as prerrogativas dos jesuítas; depois, em 21 de julho de 1773, foi dado o golpe final aos jesuítas com a publicação do Breve *Dominus ac Redemptor* pelo pontífice extinguindo a Companhia de Jesus, após grande pressão dos poderes seculares na Europa católica, segundo Jonathan Wright⁴²⁷. A chegada da notícia em Lisboa alegrou Pombal a ponto de este “ordenar com um floreiro extravagante que as luzes da cidade queimassem durante toda a noite em celebração”⁴²⁸. Os jesuítas presos em São Julião da Barra foram informados acerca da decisão do papa através de um ouvidor que, acompanhado do comandante da praça, foi encarregado de ler em voz alta uma súmula do documento, para grande consternação dos inacianos. O ouvidor ordenou que os padres despissem a roupa religiosa e a entregassem aos carcereiros, pois, a partir daquele momento, seriam presos comuns. Segundo Kaulen, mesmo depois de anunciado o fim da Companhia, os presos continuaram a se portar como religiosos, orando, jejuando, rezando, fazendo os exercícios espirituais, estudando, lendo e, no caso dos que ainda eram estudantes, fazia-se, quando possível, os seus exames orais para que não perdessem os anos de estudo⁴²⁹.

Os inacianos permaneceriam ainda mais quatro anos aprisionados até serem liberados no início de 1777, após a morte de D. José I em fevereiro daquele ano. Apesar da ordem de libertação, a maioria dos padres ainda permaneceu nos cárceres simplesmente por não terem para onde ir ou como se sustentar. Para os que ficaram, foi autorizada a entrada de alfaiates e sapateiros para tira-lhes as medidas para novas vestimentas. Era lhes permitido caminhar pelo pátio da fortaleza para irem se acostumando novamente com a luz natural. Também podiam escrever a suas terras de origem para que alguém lhes viesse buscar. Em face desta situação, os padres pediram prorrogação do prazo para deixarem o cárcere, estipulado para 2 de abril, bem como do pagamento da quantia destinada para o sustento dos presos⁴³⁰.

Paulatinamente, os inacianos foram deixando São Julião da Barra rumo a Lisboa, entre eles Lourenço Kaulen. De acordo com o alemão, alguns padres foram bem recebidos na corte

⁴²⁶ Idem, fol. 169.

⁴²⁷ WRIGHT, op. cit., p. 211-212.

⁴²⁸ Idem, p. 212.

⁴²⁹ KAULEN, op. cit., fol. 155-160.

⁴³⁰ Idem, fol. 178-183.

por membros da nobreza que, cientes da sólida formação inaciana, os requeriam para servirem de capelães, confessores e até mesmo instrutores para seus filhos, chegando a fazer pedidos ao rei D. Pedro III, irmão mais novo de D. José I. Os padres alemães que permaneceram na fortaleza de São Julião da Barra receberam a visita de seus compatriotas, protestantes e católicos, como os carmelitas da Província de São João Nepomuceno, além de muitos seculares. O ministro do Sacro Império em Lisboa, von Lebzelter, foi um dos “conterrâneos” dos padres alemães que os auxiliou após a liberdade:

Tãobem o Excel^{mo}. S^{nr}. Chavallier de Lebzelter la lhes fiz honra, vindo occultamente, e desfarçado a visitar os seus Patriotas, que la tinhão, e por amor dos quaes, para os pôr na liberdade tinha feito varias instancias a corte, mas de balde. Este por diversas vezes lhes mandou refrescos, bons comeres, dinheiro. etc. mandou os prover a boa roupa, e vestuario decente como querião conforme o seus Estado. Mandou os vir todos para a sua casa aonde estiverão mais d’hum mez antes que embarquassem⁴³¹.

O diplomata alemão ajudou não somente seus compatriotas, como também os padres italianos, que posteriormente embarcaram de Lisboa para Gênova. Com eles, foram também dois padres alemães não nominados. De acordo com Kaulen, cerca de metade dos jesuítas permaneceram na prisão, porque estavam muito idosos ou doentes. Em virtude desta situação, o núncio apostólico chegou a intervir na corte para que uma promessa de que haveria uma casa destinada a velhos e inválidos fosse cumprida, mas sem sucesso. Após o término do prazo para a saída dos padres de São Julião da Barra, alguns foram para a casa dos nobres que os requisitaram, outros para a casa de conhecidos ganhando, uma espécie de pensão instituída pelo rei para o sustento⁴³². Em 26 de junho daquele ano, Anselmo Eckart e os demais padres alemães saíram em definitivo de São Julião da Barra rumo ao palácio do embaixador imperial austríaco em Lisboa onde permaneceram dezessete dias até embarcarem em um navio holandês rumo a Gênova (com exceção de Kaulen), depois para Milão (menos Kayling, que foi a Roma). Do norte da Itália, Eckart e Schwartz partiram para Munique, onde foram recebidos pelo bispo local e pelo príncipe-eleitor da Baviera. Eckart ainda partiu sozinho para Augsburg e Bamberg, mas terminaria seus dias na Rússia Branca, em 1809⁴³³.

Dos padres “tapuitinga” encarcerados em São Julião da Barra, dois morreram, como já mencionado, na prisão, Francisco Wolff e David Fay, e um, o padre Szluha, por sorte, foi confundido com um português e rumou para a Itália de onde voltou para sua terra natal. Após a libertação, a maioria dos jesuítas “tapuitinga” voltou para a Europa central. No entanto, dos

⁴³¹ Idem, fol. 186.

⁴³² Idem, fol. 186-187.

⁴³³ ECKART, op. cit., p. 231-238.

que mais foram destacados neste capítulo, Anselmo Eckart foi, após uma passagem por sua cidade natal no vale do Reno, para Daugavpils na então Rússia branca (atualmente na Letônia), lugar que se tornou um dos poucos refúgios para os ex-jesuítas após a supressão da ordem em 1773⁴³⁴, onde trabalhou como mestre de noviços até sua morte. Lourenço Kaulen saiu da prisão muito doente e permaneceu em Lisboa até falecer por volta de 1797. Ainda teve tempo para produzir relatos de sua experiência no cárcere, assim como Eckart. Antônio Meisterburg retornou para sua cidade natal, Bernkastel, no vale do rio Mosela, onde faleceu em 1799, num convento capuchinho.

Estas trajetórias e fins, de certa forma, trágicos mostram que o governo do Marquês de Pombal não se reduziu a aspectos econômicos, mas teve também uma dimensão sociorreligiosa e cultural impactante. Contudo, os detalhados relatos dos jesuítas que foram produzidos após sua libertação, em especial os dos “tapuitinga” aqui analisados, apontam a reação dos inacianos visando defender e preservar a memória dos padres da Companhia de Jesus, retratando-os como mártires modernos que se mantiveram firmes diante das mais variadas provações nos anos de cárceres, nos quais alguns perderam sua vida. Claramente esse “espírito de corpo” objetivava fazer frente aos inúmeros boatos e libelos antijesuíticos que se espalharam em diversos idiomas pela Europa, mesmo após a extinção da Companhia de Jesus; talvez na esperança de sua restauração que, de fato, veio a acontecer em 1814. Diferente da “Relação abreviada” atribuída a Pombal, que expunha supostos desvios de conduta dos inacianos tentando persuadir quem a lesse a um sentimento antijesuítico, a “Relação de viagem”, a “Relação e algumas cousas de succederão aos Religiosos da Companhia de Jesus no Reyno de Portugal” de Lourenço Kaulen, bem como as memórias de Anselmo Eckart apelam para o que Luiz Fernando Rodrigues chama de “justiça anamnética”, isto é a defesa da memória dos fatos⁴³⁵, do ponto de vista dos jesuítas. Nesse sentido, as contendas entre Pombal e os jesuítas perseguidos ultrapassam as suas existências, estendendo-se para o campo da memória e, posteriormente, para o campo da historiografia que durante muito tempo, oscilou entre uma visão ora favorável ora desfavorável aos jesuítas.

No próximo capítulo, analisarei um tipo específico de documentação redigida por padres “tapuitinga” – os dicionários – em busca da questão central desta dissertação, isto é, as estratégias de aprendizado da LG na Amazônia portuguesa durante o governo do Marquês de Pombal. Buscarei entender, sobretudo, as estratégias de produção destes documentos de

⁴³⁴ A imperatriz russa Catarina II, a Grande, permitiu que os jesuítas permanecessem nos territórios de seu vasto império, mesmo com a supressão papal da Companhia de Jesus, cf. WRIGHT, op. cit., p. 214.

⁴³⁵ RODRIGUES, op. cit, p. 33.

caráter linguístico dentro do contexto da sucessiva proibição da LG e da iminente expulsão da Companhia de Jesus dos territórios portugueses.

CAPÍTULO III – EDIFÍCIOS DE PALAVRAS: A CONSTRUÇÃO DE DICIONÁRIOS EM LÍNGUA GERAL DA AMAZÔNIA POR JESUÍTAS CENTRO-EUROPEUS NO SÉCULO XVIII

Catecismos, gramáticas e dicionários foram produzidos pelos missionários no Novo Mundo com o intuito de reduzir as línguas nativas, muitas vezes ágrafas, do campo oral para o escrito uniformizando-as com base na estrutura latina e no catecismo tridentino⁴³⁶. A confecção de dicionários era correlata à produção de catecismos, devido à necessidade de compreender as línguas ameríndias antes de iniciar a catequese⁴³⁷. Dessa forma, podemos afirmar que não só os espaços geográficos, mas também as línguas passaram por um processo de colonização. Nesse sentido, a língua também serviu, como já dito mais acima, como instrumento de dominação.

A sistematização das línguas locais por meio destes instrumentos linguísticos também era condição fundamental para a compreensão do mundo indígena ante o trabalho de evangelização. Segundo Agnolin, “os missionários empreendiam uma tradução religiosa ocidental para uma cultura que não era partícipe dessa tradição”. Para tanto, era fundamental os missionários compreenderem os códigos culturais indígenas, de modo a “inscrever sua própria tradição (religiosa)”⁴³⁸. Pode-se dizer que os resultados dessa operação de compreensão da alteridade indígena e da negociação de sentidos são os dicionários, gramáticas e catecismos.

A orientação dos missionários da Companhia de Jesus era aprender os idiomas locais, como já analisado no primeiro capítulo. Para tanto, era imperioso a produção de instrumentos linguísticos que auxiliassem neste aprendizado. A criação destes instrumentos, segundo Daher, era “constitutivo das estratégias apóstólicas levadas a cabo nos impérios coloniais ibéricos pelas ordens missionárias”⁴³⁹. No entanto, esta produção não ocorreu sem problemas, haja vista que a tradução linguística não estava descolada da tradução cultural. Como já dissemos, termos e conceitos europeus (principalmente religiosos) muitas vezes eram difíceis e, em alguns casos, impossíveis a serem traduzidos no sentido de preservarem integralmente seu significado original. Neste sentido, o missionário era um mediador cultural que tinha que

⁴³⁶ Para uma reflexão sobre estes instrumentos linguísticos, cf. AGNOLIN, *op. cit.*

⁴³⁷ *Idem*, p. 69.

⁴³⁸ AGNOLIN, Adone. Catequese da língua e gramática ritual na conversão indígena: limites e espaço para o processo de conversão e negociação jesuítica e indígena na América portuguesa – Sécs. XVI-XVII. In: FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos (Org.). *A Companhia de Jesus e os índios*. Curitiba: Editora Prismas, 2016, p. 42.

⁴³⁹ DAHER, *op. cit.*, p. 62.

dar conta de operar a tradução (conversão) de sentidos entre a sua cultura e a dos indígenas. Esse processo ocorreu tanto do lado europeu quanto do nativo⁴⁴⁰. A operação de dicionarização das línguas do Novo Mundo envolvia uma série de complexas técnicas como a tradução e empréstimo linguísticos, a fim de formular equivalências entre os conceitos indígenas e europeus⁴⁴¹.

Na América portuguesa, as gramáticas e catecismos em LG foram produzidos e publicados principalmente entre os séculos XVI e XVII, frutos de um trabalho coletivo de diversas gerações de missionários. Mas, enquanto estes instrumentos ganharam edições impressas, os dicionários em LG se mantiveram em sua forma manuscrita. A ausência de imprensa na América lusa até o início do século XIX também foi um grande obstáculo para a impressão dos instrumentos linguísticos (especialmente os dicionários), pois os textos tinham que passar por uma série de revisões de censores régios para serem autorizados à reprodução em Portugal.

Até o momento, sabe-se da existência de dez códices manuscritos contendo dicionários escritos em LG na Amazônia portuguesa do século XVIII. A grande maioria destes documentos encontra-se em arquivos portugueses⁴⁴². São fontes ricas e pouco exploradas, principalmente por historiadores que possam estar interessados em estudar a produção destes documentos e o percurso histórico da LG na América. O fato de estes gêneros textuais terem permanecido manuscritos possibilita ao estudioso observar a estrutura, as rasuras, correções e adições que os autores fizeram e que ajudam a entender o processo de construção destas obras.

Os dicionários coloniais escritos nas línguas indígenas podem ser estudados e entendidos de diversas maneiras. No período colonial, além de funcionarem como textos de tradução, os dicionários também eram textos de classificação da alteridade em que as categorias aparecem fora de contexto de uso. Classificar era um ato político e, portanto, também fazia parte da colonização. O domínio do outro não ocorria apenas no plano da dominação territorial e do uso da violência física, como também pelo domínio e ressignificação dos códigos culturais indígenas e pela imposição de outros que até então lhes

⁴⁴⁰ AGNOLIN, op. cit., p. 194-195. Sobre o conceito de mediação cultural, cf. MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

⁴⁴¹ Sobre a questão da tradução dos conceitos pelos missionários, cf. ZWARTJES, Otto. Colonial missionaries' translation concepts and practices: semantics and grammar. In: SÁENZ, Sabine Dendenbach-Salazar (ed.). *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias*. Sankt Augustin, Germany: Academia Verlag, 2016, p. 43-76.

⁴⁴² Para uma lista completa destes dicionários, cf. BARROS, Cândida BARROS; MONSERRAT, Ruth; PRUDENTE, Gabriel. O "ocapora" em listas de repartição de índios e nas fontes da língua geral na Amazônia no século XVIII: um vassalo indígena? *Tellus*, ano 14, n. 26, jan.-jun. 2014, p. 89-90.

eram estranhos. Assim, os dicionários não são meras listas de palavras, mas instrumentos de conquista de um espaço epistemológico, como afirma Claudio Pinheiro. Na definição do antropólogo,

[...] os dicionários funcionam, tanto quanto as espadas, armas e canhões como instrumentos de conquista, mas da **conquista de um espaço epistemológico** aberto pelo confronto de sistemas cognitivos. São armas de um império e não simples listas, ou por outra, são listas de classificação que se remetem a todo um universo de embates de sistemas classificatórios, de cognição e significação associados à língua e à cultura e tomados a partir dos processos moderno de ação e conquista imperiais⁴⁴³.

Para Michel de Certeau, os dicionários são, além disso, instrumentos teológicos, pois neles “a tradução *faz passar* a realidade selvagem para o discurso ocidental”⁴⁴⁴. Dessa forma, este gênero textual permite pensar a práxis missionária enquanto atividade de classificação do *Outro* por meio da redução de sua linguagem do plano oral ao plano escrito, o que provoca uma descontextualização dos signos indígenas, adequando-os em verbetes.

No presente capítulo, os dicionários também são entendidos como instrumentos para o aprendizado da LG. O objetivo é analisar três dicionários escritos em tupi, escritos muito provavelmente por membros do grupo de jesuítas centro-europeus que chegaram a Amazônia na década de 1750, e cuja trajetória foi objeto de análise no capítulo anterior. Os três dicionários são a “Prósodia da lingoa”, da Academia das Ciências de Lisboa⁴⁴⁵, o “Vocabulario da lingua Brazil”, da Biblioteca Nacional de Portugal,⁴⁴⁶ e o Dicionário de 1756, da Biblioteca Municipal de Trier, na Alemanha (vide anexo)⁴⁴⁷. Apesar de todos esses documentos serem códices anônimos, é possível identificar no texto indícios que apontam para a origem germânica e jesuítica de seus autores⁴⁴⁸.

O capítulo não tem a pretensão de exaurir as possibilidades de interpretação dos verbetes, e sim de entender o processo de construção dos dicionários pelos indícios disponíveis em alguns verbetes selecionados (especialmente do Dicionário de 1756, por ser o mais completo e complexo) que permitem entender parte da trajetória dos autores pela

⁴⁴³ PINHEIRO, op. cit., p. 157.

⁴⁴⁴ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica de Arno Vogel. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 242.

⁴⁴⁵ ANÔNIMO. “Prosodia da lingoa” [dos Índios]. In: ANÔNIMO. *Dicionario da lingua falada por indios do Brasil, contendo no fim vários textos principalmente os anteriores escritos na mesma lingua*. ACL, MS cota: MA no. 569 [séc. XVIII].

⁴⁴⁶ ANÔNIMO. *Vocabulario da lingua Brazil*. BNP, Lisboa, cód. 3143 [séc. XVIII].

⁴⁴⁷ ANÔNIMO. *[Dicionário Português-Língua Geral e Língua Geral-Português]*. Stadtbibliothek / Stadtarchiv Trier, Ms 1136/2048 4º [1756].

⁴⁴⁸ Para outros textos em tupi escrito por jesuítas centro-europeus, cf. BARROS, Cândida & MONSERRAT, Ruth Maria. Fontes manuscritas sobre a Língua Geral da Amazônia escritas por jesuítas “tapuitinga” (século XVIII). *Confluência*, Rio de Janeiro, n° 49, 2.º semestre de 2015, p. 236-254.

Amazônia, nuances de suas experiências com as línguas indígenas, bem como o processo de aprendizado da LG. Os verbetes serão devidamente cotejados com outras fontes setecentistas, a fim de realizar uma contextualização histórica dos dicionários.

3.1. Os indícios da origem germânica dos autores do dicionário de 1756, do “Vocabulário da Língua Brazil e da “Prosódia”

Apesar dos três dicionários manuscritos serem anônimos, é possível inferir, na forma de composição dos verbetes sobre a origem de seus autores. O caráter anônimo demonstra que, antes da primeira metade do século XVIII, a relação entre obra e autor (aquele que assina com seu nome uma obra) ainda era pouco frequente⁴⁴⁹. Como já tratado no primeiro capítulo, obras como dicionários, gramáticas e catecismos em LG eram, em geral, fruto do trabalho de gerações de missionários, mesmo aqueles instrumentos que chegaram a ser impressos sob o nome de um missionário que, na realidade, só cumpria um papel de compilador e organizador. No entanto, a análise dos verbetes permite inferir que, com muita probabilidade, os autores do Dicionário de 1756, da “Prosódia” e do “Vocabulário da Língua Brazil” são de origem germânica, e possivelmente, faziam parte do grupo de jesuítas “tapuitinga” que atuaram no Estado do Grão-Pará e Maranhão em meados do século XVIII. Nesta seção, discutirei a presença de traços “germânicos” nos três dicionários, bem como suas funções.

O Dicionário de 1756 encontrado em Trier é dividido em duas partes. A primeira em Português-LG (fl. 1-45) e a segunda em LG-Português, sendo que esta última parte contém menos verbetes em relação à primeira e está organizada a partir da última sílaba dos vocábulos, algo até o momento único em manuscritos jesuíticos em LG. Em sua primeira folha constam a data “1756” e as inscrições “Meirin” e “Meirinho”, referindo-se a um cargo de oficial de justiça português (vide anexo). O documento é anônimo, mas algumas indicações permitem inferir a origem de seu autor e, mas precisamente, seu nome. Assim, no final do dicionário consta uma série de inscrições com o nome “Anton” e “Antonius” (vide anexo) o que, segundo Jean Claude-Muller, poderiam ser testes de pena (*probationes pennae*) feitos pelo missionário antes de iniciar a redação do documento.⁴⁵⁰ Sabe-se que a versão alemã do nome do padre jesuíta Antônio Meisterburg é “Anton” e que sua versão latina seria “Antonius”, tal como se apresenta no penúltimo fôlio do dicionário. Isso, segundo Muller,

⁴⁴⁹ Para uma discussão sobre a “função autor”, cf. CHARTIER, Roger. *O que é um autor? Revisão de uma genealogia*. Tradução de Luzmara Curcino; Carlos Eduardo de Oliveira Bezerra. São Paulo: EdUFSCar, 2012; CHARTIER, Roger. *A mão do autor e a mente do editor*. Tradução de George Schlesinger. São Paulo: Editora Uneso, 2014.

⁴⁵⁰ MULLER, op. cit., p. 372.

seria um forte indicativo de este padre “tapuitinga” ser o autor do Dicionário de 1756. No entanto, os indícios mais evidentes acerca da origem germânica do autor do dicionário são comentários escritos em alemão às margens de alguns verbetes em uma grafia similar ao estilo gótico – conhecida, desde o século XIX, como escrita Sütterlin – como se pode ver na imagem abaixo:

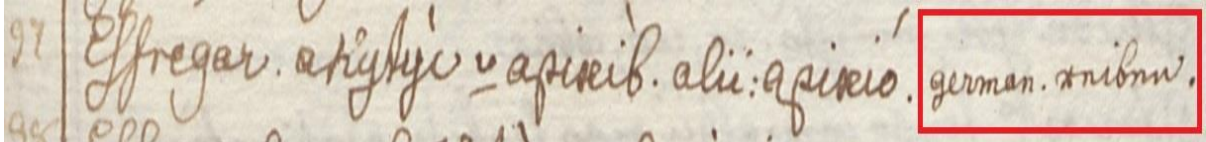


Imagem 1: Verbetes “Esfregar” no Dicionário de 1756.

É perceptível na estrutura do verbete que a expressão “german. reiben”, à direita, foi escrita ao final em uma letra de tamanho menor, o que indica que se trata de um acréscimo pessoal do missionário autor, não fazendo originalmente parte do verbete. O autor indica em latim “german.” (abreviatura de “germanice”) a tradução para o alemão do vocábulo “esfregar” (reiben). Ao todo foram identificados no Dicionário de 1756 sete acréscimos com passagens escritas em alemão, três delas na parte Português-LG e quatro na parte LG-Português, como exposto no quadro abaixo:

Quadro 1: Verbetes com termos alemães no dicionário de 1756⁴⁵¹

Escorregar o que anda. ou escorregarem lhe os pésxepycyrýc. fallit pes [falha os pés]. germanice [alemão]: stolpern ⁴⁵² (fl. 17v, 2ª coluna, grifo meu)
Esfregar. akytýcy [ou] apixib. alii [outros]: apixio. german. reiben ⁴⁵³ (fl. 18r, 1ª coluna, grifo meu)
Perna. tetýma. ut [como]: xeretýma. curva delle. Andaguýraxeretyma omanomanò. modus loqdi [modo de falar]. das bein ist mir eingeschlãfferet . ⁴⁵⁴ ita dicitv.g. mulier de marito absente ejus reditũ augurans [assim diz, por exemplo, a mulher que pressente a volta do marido ausente] (fl. 32r, 1ª coluna, grifo meu)
Anáma. parente, grl ^{mie} . etiam sigfct [também significa] grosso: dick, dichte ⁴⁵⁵ (fl. 52r, 2ª coluna, grifo meu)
Amuma, alii et meliùs [outros e melhor] ambúva. moncos. ain dickes holtz ⁴⁵⁶ (fl. 52r, 2ª coluna, grifo meu)

⁴⁵¹ Doravante as informações entre colchetes contém as traduções de passagens em latim.

⁴⁵² Grafia alemã antiga que significa: tropeçar.

⁴⁵³ Grafia alemã antiga que significa: esfregar.

⁴⁵⁴ Grafia alemã antiga: A perna me adormeceu.

⁴⁵⁵ Grafia alemã antiga: gordo, denso.

⁴⁵⁶ Grafia alemã antiga: um pau grosso. No alemão atual a escrita correta seria: ein dickes Holz.

Tombýra. o bicho do pè. Tombúra cerã nde pỳ. modusadhortandi ad properandũ.**hast du wûrm in den füßen?**⁴⁵⁷ alius dicit [outro diz]: nde pýi. *quodvidetur* juxta artem de litt.i. [e parece como a letra i da arte] p.125. (fl. 56v, 1ª coluna, grifo meu)

Xeporomytaçara. ser agazalhador de gente.**Wirth**⁴⁵⁸(fl. 60v, 2ª coluna, grifo meu)

A maioria dos termos em alemão incluídos ao final dos verbetes são traduções (tentativas de equivalências) dos vocábulos. O verbete “Perna” (tetýma, em LG) é o mais interessante, pois o missionário registrou em alemão um comentário que revela uma espécie de “ditado” indígena relacionado ao vocábulo: “andaguýra xeretyma omanomanò”, seguida de uma tentativa de tradução para o alemão “das bein ist mir eingeschlãfferet” (a perna me adormeceu), com sua explicação em latim “ita dicit v.g. mulier de marito absente ejus reditũ augurans” (assim diz, por exemplo, a mulher que pressente a volta do marido ausente). Nesse sentido, o missionário registrou que, na tradição indígena, a sensação de adormecimento da perna pela mulher seria um sinal corporal premonitório do retorno próximo de seu marido, algo que faz sentido no mundo colonial, haja vista que muitos índios passavam meses fora da aldeia prestando serviços diversos aos colonos, como, por exemplo, no caso dos índios remeiros.

A presença destas passagens em alemão confirma a hipótese de que muito provavelmente o missionário que redigiu o Dicionário de 1756 era de origem germânica, pois somente alguém com conhecimento desta língua poderia escrever estes comentários. No entanto, a maioria dos acréscimos pessoais encontrados no dicionário foi escrita em latim o que sugere que o missionário tinha conhecimento limitado do português. O latim foi uma língua de comunicação importante para o clero católico, pois permitia a comunicação entre membros de diferentes origens. Além disso, como o latim tornou-se um idioma utilizado geralmente apenas pela Igreja em seus ritos religiosos. Era uma língua estável, ou seja, pouco passível de mudanças o que era conveniente para o ritual cristão que consistia de formulações fixas, impedindo variações de interpretações. Dessa forma, o latim funcionava como uma língua de comunicação e instrução habitual entre os clérigos, inclusive os jesuítas⁴⁵⁹. No Dicionário de 1756, o latim, além de ser usado pelo autor em comentários pessoais, apresenta-se como “língua mediadora” que permite a compreensão dos significados das palavras em português e, assim, da LG, como também é possível notar nos verbetes expostos acima.

⁴⁵⁷ Grafia alemã antiga: Tu tens [um] verme nos pés?. No alemão atual a escrita correta seria: Hast Du [einen] Wurm in den Füßen?

⁴⁵⁸ Grafia alemã antiga: hospedeiro. No alemão atual a escrita correta seria: Wirt.

⁴⁵⁹ BURKE, o. cit., p. 54; WAQUET, Françoise. The “Latin Stronghold”: the Church. In: WAQUET, Françoise. *Latin or the empire of a sign*. London: Verso, 2001, p. 41-79.

No outro dicionário analisado, o “Vocabulário da Língua Brazil” (código 3143 da Biblioteca Nacional de Portugal) existem diversos verbetes com palavras em alemão, o que demonstra que este documento também foi produzido por um jesuíta “tapuitinga”. Este dicionário manuscrito contém 172 fólios numerados com verbetes em Português-LG, é anônimo e não indica nenhuma data que esclareça quando foi escrito, embora apresente indícios de que foi redigido na década de 1750, como veremos mais adiante. Sua estrutura apresenta similaridade com o dicionário encontrado em Trier, sendo possível que ambos constituam cópias modificadas de outro dicionário mais antigo, até agora desconhecido. O autor utilizou nos verbetes muitos dados em latim o que aparentemente o ajudou a entender os vocábulos em português e em LG. A presença de germanismos no “Vocabulário” é ainda maior do que no Dicionário de 1756, como é possível verificar no quadro abaixo:

Quadro 2: Exemplos de termos alemães no Vocabulário da Língua Brazil

Almagra ou gro, <u>Rubrica Fabrilis</u> , Rother Kreiden ⁴⁶⁰ ou Rüthel . Piranga; y Agoapiranga. (fl. 17, grifo meu)
Brasil, <u>pao</u> , Brasilien-holtz ⁴⁶¹ . ybÿra pytánga. (fl. 39, grifo meu)
Camaroêns, gammarus, Meer-Krebs ⁴⁶² (fl. 41, grifo meu)
Canaveal <u>de açúcar</u> . Arundinetum, Rohr-busch ⁴⁶³ . Übaetÿpa (fl. 43, grifo meu)
Escaravelho, <u>Scarabeus</u> , Res-Kafer ⁴⁶⁴ . Enéma (fl. 84, grifo meu)

De modo geral, as palavras alemãs incluídas nos verbetes são traduções dos vocábulos em latim, que por sua vez, são versões dos termos portugueses. Nesse sentido, o latim e o alemão funcionam como “línguas mediadoras” que permitem ao autor compreender melhor o significado dos termos tanto em português quanto em LG. Porém, diferentemente do Dicionário de 1756, em que os trechos em alemão aparecem nos verbetes como inserções *a posteriori*, no “Vocabulário da Língua Brazil”, as inserções em alemão aparecem em vários verbetes (mas não em todos) antes mesmo da palavra em LG. Isso nos leva a inferir que o missionário se preocupou em fazer um documento que não só fosse compreensível para ele mesmo, mas também para outros que não dominassem o português nem a LG. O autor demonstra especial interesse pela fauna e flora, pois a maioria dos verbetes com traduções para o alemão se refere a animais e plantas. Muitos nomes de animais e plantas encontrados

⁴⁶⁰ Alemão: giz vermelho.

⁴⁶¹ Alemão: madeira brasileira.

⁴⁶² Alemão: caraquejo do mar.

⁴⁶³ Alemão: arbusto de cana [literalmente].

⁴⁶⁴ Nome alemão para escaravelho (besouro).

no “Vocabulário” aparecem com a mesma grafia num relato produzido pelo padre Anselmo Eckart⁴⁶⁵, o que levou Nelson Papavero e Cândida Barros a levantar a hipótese de que o autor do “Vocabulário” tenha sido Eckart⁴⁶⁶.

O terceiro dicionário “tapuitinga” analisado é a “Prosodia. Dicionário da lingua falada por indios do Brasil” (Academia de Ciências de Lisboa, no. 569). O códice manuscrito é anônimo e apresenta, além de um dicionário em Português-LG (85 fólhos), uma lista de termos do corpo humano, letras de músicas e sonetos religiosos e narrativas rimadas com temas profanos, todos em LG. A estrutura dos verbetes da “Prosodia” é bem mais simples em comparação com o Dicionário de 1756 e o “Vocabulário da Língua Brazil”. Diferentemente desses, a “Prosodia” apresenta poucas inserções escritas em latim ou em alemão. Segundo Ruth Monserrat e Cândida Barros, o único indicativo de que o dicionário da “Prosódia” foi escrito por um jesuíta “tapuitinga” são os equívocos recorrentes e sistemáticos na escrita que indicam que o autor não tinha a língua portuguesa como seu idioma materno, como se pode ver nos exemplos abaixo apontados pelas autoras:

Quadro 3: Exemplos de equívocos de escrita na “Prosódia”⁴⁶⁷

Oração. Tupã monketeçába [monguetaçába] (fl. 63)
Desemparaçar [desembaraçar] como fio. Ajurão (fl. 31)
Destemperado andar de barriga. Xe righé acy. T. Xe marigacy [maricacy]. Vul.(fl.33)
Aas apalpatellas [apalpadellas]. Pococába rupí.(fl.2)

Embora não seja possível, até o momento, afirmar categoricamente o nome dos missionários que redigiram os três dicionários, pode-se dizer com alguma segurança que estes documentos foram escritos por missionários alemães, sendo estes muito provavelmente,

⁴⁶⁵ O relato do padre Anselmo Eckart (que foi utilizado como fonte no segundo capítulo desta dissertação) foi publicado originalmente em alemão em 1785 sob o título “Des Herrn P. Anselm Eckart, ehemaligen Glaubenspredigers der Gesellschaft Jesu in der Capitanía von Pará in Brasilien, Zusätze zu Pedro Cudena’s Beschreibung der Länder von Brasilien, und zu Herrn Rectors Christian Leiste Bemerkungen im sechsten lessingischen Beytrage zur Geschichte und Litteratur, aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel, 1785, gr. 8^o”, tendo sido traduzido pela professora Thekla Hartmann como “Aditamentos do Senhor Pe. Anselm Eckart, Ex-pregador da Companhia de Jesus na Capitania do Pará no Brasil, à ‘Descrição das Terras do Brasil’ de Pedro Cudena e às ‘Notas à Sexta Contribuição de Lessing para a História e a Literatura, dos Tesouros da Biblioteca Ducal de Wolfenbüttel, Braunschweig, 1781, gr. 8^o’ do Senhor Reitor Christian Leiste.” Cf. PAPAVERO & PORRO, op. cit.

⁴⁶⁶ Para criar esta hipótese, Papavero e Barros compararam os nomes de animais de plantas presentes nos “Adiantamentos” (Zusätze) de Eckart com os verbetes do “Vocabulário da Língua Brazil”, utilizando o método da sistemática filogenética do biólogo alemão Willi Hennig aplicada à linguística. Cf. PAPAVERO, Nelson; BARROS, Cândida. Apêndice V – O “Vocabulário da língua Brazil” (Códice 3143 da Biblioteca Nacional de Portugal) e os *Zusätze* do Pe. Anselm Eckart, S. J. (1785): obras do mesmo autor. In: PAPAVERO & PORRO, op. cit., p. 335-351.

⁴⁶⁷ Exemplos retirados a partir do artigo de BARROS & MONSERRAT, op. cit., p. 242.

membros do grupo de jesuítas “tapuitinga” que chegaram na Amazônia lusa na década de 1750. Esta hipótese é reforçada pela análise de alguns verbetes presentes nos três dicionários que apresentam indícios que permitem inferir que os missionários-autores também trocaram informações linguísticas entre si para compor seus respectivos dicionários. A análise comparativa da estrutura dos verbetes nos três dicionários permite identificar que os autores fizeram referências veladas uns aos outros, como se vê nos exemplos abaixo:

Quadro 4: Exemplos de possíveis trocas de referências entre os autores dos dicionários.

Dicionário de 1756	Vocabulario da Lingua Brazil	Prosódia
Bichos, que entraõ nos pes. tûnga. tumbúra, alius [outro]: tombúra . (fl. 7v, 1ª coluna, grifo meu)	Bichos, <u>q entraõ nos pés</u> . Tunga, Tombura . Relat. J_Tunga <u>o bicho do pè</u> . Arte p.77. (fl. 35, grifo meu)	Bichos, q entraõ nos pes. Tunga ł. Tumbúra (fl. 16v, 2ª coluna)
Lugas. pöaóbay porurù. scribit alius [outro escreve]: pururù . sed videtur male [mas parece mal]. (fl. 26r, 1ª coluna, grifo meu)	Lugas, chirotheca. Pöaoba ou Pururú (fl. 110, grifo meu)	[Fólio 55v, 2ª coluna] Lugas. Poäóba. ł. Pórurú (fl.55v, 2 coluna)
Escovar. apiir. alibi habet [outro tem]: apëir . (fl. 17v, 2ª coluna, grifo meu)	Escovar. Apëir (fl. 85, grifo meu)	Escovar. Apíir. (fl. 40r, 2ª coluna)
Açopir. levantar. alii dicunt [outros dizem]: açupir (fl. 52r, 1ª coluna, grifo meu)	Levantar. Açupir . vide. Alevantar (fl. 108, grifo meu)	Levantar. Açupír , cousa q’ està no chaõ. (fl. 54v, 1ª coluna, grifo meu)

Utilizando o latim, o autor do Dicionário de 1756 aparentemente faz referências indiretas ao “Vocabulario da Lingua Brazil” e à “Prosodia”. No verbete “Bichos, que entraõ nos pes”, o autor de 1756 indica que seu significado em LG é “tumbúra” para, em seguida, indicar outra grafia, “tombura”. Comparando o mesmo vocábulo nos outros dois dicionários, é possível identificar que, quando o autor usa o termo latino “alius” (outro), ele se refere a outro dicionário; no caso do verbete “Bichos, que entraõ nos pes”, ao “Vocabulario da Lingua Brazil”. No verbete “Lugas”, primeiramente o autor do Dicionário registra duas formas de reproduzi-lo em LG, “pöaóba v[ou] porurù”⁴⁶⁸, para, em seguida, indicar que outro escreve (scribit alius) “pururù”, referindo-se novamente ao “Vocabulario”. No verbete “Escovar” (apiir, em LG), o autor de 1756 indica que outro tem (alibi habet) a grafia “apëir”, referindo-

⁴⁶⁸v abreviatura de *vel*, “ou” em latim.

se de novo ao “Vocabulário”. No verbete “açopir”, presente na parte LG-Português do Dicionário de 1756, o autor aparentemente fez uma referência simultânea ao “Vocabulário” e à “Prosodia” ao indicar que esses outros dizem (alii dicunt) “açupir”.

Se estiver correta a hipótese de que o autor do Dicionário de 1756 consultou os outros dois dicionários mencionados, podemos inferir que no processo de construção do dicionário e de aprendizado da LG pelo missionário-autor foi fundamental o intercâmbio com outros escritos, a troca de informações linguística e, com elas, a troca de experiências com o idioma. Além disso, a comparação de grafia entre os dicionários permite identificar que aparentemente o autor do “Vocabulário da Língua Brasil” entrevistou diretamente no Dicionário de 1756 ao incluir neste o verbete “Leitão” com um acréscimo, como é possível ver nas imagens abaixo:

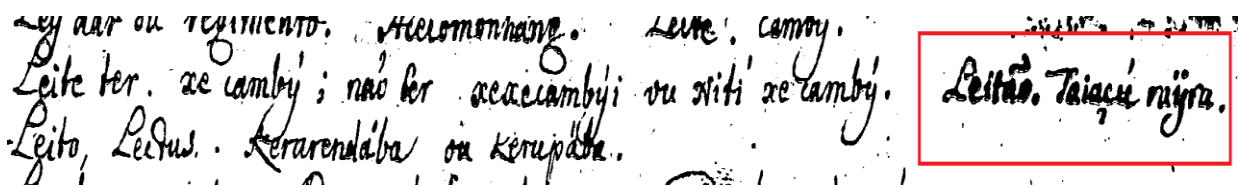


Imagem 2: Verbetes “Leitão” no Vocabulário da Língua Brasil

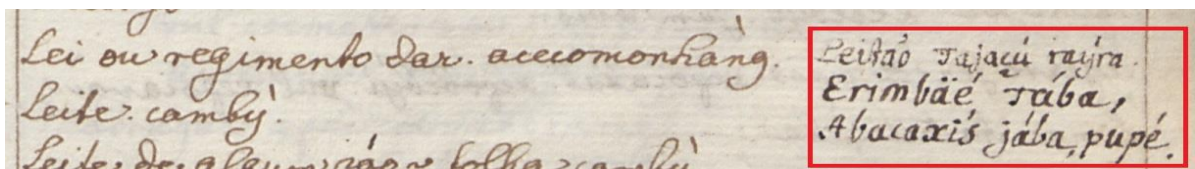


Imagem 3: Verbetes “Leitão” no dicionário de 1756

Ambos os verbetes aparecem nos respectivos dicionários inseridos à margem esquerda, o que indica que foram incluídos *a posteriori*. O verbete “Leitão” no Dicionário de 1756 apresenta uma grafia diferente dos demais verbetes do mesmo dicionário, porém muito semelhante ao encontrado no “Vocabulário da Língua Brasil”. Nesse sentido, é plausível que o autor do “Vocabulário” tenha incluído o verbete “Leitão” no Dicionário de 1756. Isso reforça a tese de que os autores destes dois dicionários transmitiram informações entre si que foram incluídas em suas respectivas obras. Assim, os dados supracitados permitem afirmar que o trabalho de construção dos dicionários em LG na Amazônia implicava a troca de conhecimentos entre os missionários; mas não apenas dessa forma, como veremos no tópico seguinte.

3.2. As referências a outros escritos missionários: gramáticas e catecismos

O “Vocabulário da Língua Brazil” e o Dicionário de 1756 apresentam interconexões com outros documentos escritos em LG, como gramáticas e catecismos impressos entre os séculos XVI e XVII. No processo de construção dos dicionários, seus respectivos autores utilizaram esses outros textos, enriquecendo os verbetes e, ao mesmo tempo, fazendo comparações o que nos permite perceber as mudanças linguísticas. Embora não se possa saber com precisão onde os missionários “tapuitinga” consultaram estas gramáticas e catecismos, duas hipóteses podem ser levantadas: a) eles podem ter consultado estes textos nas bibliotecas dos colégios em Belém, São Luís ou Vigia, ou b) os autores tiveram acesso a cópias destes documentos que poderiam ter circulado entre as missões. Tratando de outro contexto, John Monteiro aponta que era comum que textos em LG fossem difundidos nas missões em sua forma manuscrita⁴⁶⁹. Assim, é plausível que cópias impressas de gramáticas e, sobretudo, catecismos fossem levadas para algumas missões para o uso dos missionários. Neste tópico, serão identificadas as obras que os autores do “Vocabulários da Língua Brazil” e do Dicionário de 1756 consultaram e citaram em seus respectivos manuscritos para compor alguns verbetes.

No “Vocabulário da Língua Brazil”, o autor inseriu referências a um catecismo e uma gramática (chamada “arte”). Geralmente essas foram incluídas sem forma abreviada no final dos verbetes – em alguns casos acompanhadas da numeração da página consultada o que permite a verificação da palavra citada pelo missionário. Em um dos verbetes, o autor cita simultaneamente a “arte” e um catecismo, como pode se conferir no quadro abaixo:

Quadro 5: Exemplos de citações de catecismo e gramática no “Vocabulário da Língua Brazil”

Afflingir se com “algum mal” Suspeito do”quem teme: xeang cúäib nde angecoäib. <u>Assim diz a arte, e o catech faz xeanghecóäib, ut janghecóäib. Catech, fol. 73.</u> (fol. 11-12, grifo meu)
Infamar. Amombëú äib ou Anhëéngaib recé. Top. Aimoerapoañäib. Cat. fol. 241 (fl. 104, grifo meu)
Anta, <u>grande besta</u> . Tapijra <u>Relat. vaca</u> . Irymbaba Tapÿra Arte. p. 77. (fl. 21, grifo meu)
Ardor ou <u>requeimar da pimenta</u> . Táia. Arte p. 75.xetáia. (fl. 25, grifo meu)
Fantasma. Mbäé aïba. Tagoaïba Arte pag: 76. (fl. 89, grifo meu)

⁴⁶⁹ MONTEIRO, op. cit.

Os documentos consultados pelo autor do “Vocabulário da Língua Brasil” foram o *Catecismo brasilico da doutrina christãa, com o ceremonial dos sacramentos, & mais actos parochiaes*, de 1686, isto é, a segunda edição do catecismo escrito pelo padre Antônio de Araújo, em 1618, com adendos do padre Bartolomeu de Leão⁴⁷⁰, e a *Arte de Grammatica da Língua Brasilica*, de 1687, escrita pelo padre Luis Figueira⁴⁷¹. Enquanto o catecismo é citado onze vezes, a arte é mencionada dezoito vezes no “Vocabulário”. A maioria das citações tem a função de exemplificar a aplicabilidade de uma palavra em outro texto e/ou mostrar outras possibilidades de grafia e/ou pronúncia. Nesse sentido, o autor aponta para as variações possíveis de um mesmo termo, enriquecendo os verbetes com outros dados. O mesmo acontece no Dicionário de 1756, porém, com maior frequência e com mais documentos.

Na construção de alguns verbetes do Dicionário de 1756, o autor fez mais de uma centena de referências a catecismos e gramáticas em LG. Na maioria das vezes, essas citações aparecem ao final dos verbetes com uma cor de tinta diferente o que indica que foram incluídas após a consulta desses documentos pelo missionário-autor:

Quadro 6: Exemplos de citações de catecismos e gramáticas em LG no Dicionário de 1756

Cruz. vulgo: Cruzã. arte: ybyrà ïoaçaba (fl. 12r, 1ª coluna, grifo meu)
Menuba <u>y</u> melius Menduba. sogro. Anch. pag. 3. (fl. 47v, 2ª coluna, grifo meu)
Borrifar. acepyí. acepycepýi. freq. Cate. acypyi. pag. 20. borrifarse aiepyyi, Cat. pag. 19. (fl. 8r, 1ª coluna, grifo meu)
Xeem. videtur sigfcre effluere. derramarse. Catchi. pag. 93. sic activū: amoem. Bettendorff. pag. 47. (fl. 50r, 2ª coluna, grifo meu)
Confirmação sacramento: ace cybapè. pai goaçu jandy caraiba nonga: <u>y</u> Tupã rerobia. iepytaçocaba: ita Guarani (fl. 11r, 1ª coluna, grifo meu)

As obras consultadas pelo autor do dicionário de 1756 foram *Arte de Grammatica da Língua Mais Usada na Costa do Brasil*, de 1595, escrita pelo padre José de Anchieta⁴⁷², a *Arte de Grammatica da Língua Brasilica*, de 1687, do padre Luis Figueira⁴⁷³, o *Catecismo*

⁴⁷⁰ ARAÚJO, Antônio de & LEÃO Bartolomeu de. *Catecismo brasilico da doutrina christãa, com o ceremonial dos sacramentos, & mais actos parochiaes. Composto por padres doutos da Companhia de Jesus, aperfeiçoado, e dado a luz pelo Padre Antonio de Araújo da mesma companhia. Emendado nesta segunda impressão Pelo Bertholameu de Leam da mesma companhia.* Lisboa: Officina Miguel Deslandes, 1686.

⁴⁷¹ FIGUEIRA, Luis. *Arte de grammatica da lingua brasilica.* Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1687.

⁴⁷² ANCHIETA, José de. *Arte da grammatica da lingua mais usada na costa do Brasil.* Coimbra: Antonio de Mariz, 1595.

⁴⁷³ FIGUEIRA, op. cit.

brasilico da doutrina christãa, com o ceremonial dos sacramentos, & mais actos parochiaes, de 1686, dos padres Antônio de Araújo e Bartolomeu de Leão⁴⁷⁴, o *Compendio da Doutrina Christam na lingua Portugueza e Brasilica*, de 1687, do padre João Felipe Bettendorff⁴⁷⁵ e o *Catecismo de la lengua Guarani*, de 1640, do padre Antônio Ruiz de Montoya⁴⁷⁶. Como está exposto no quadro acima, esses textos são referenciados no Dicionário de 1756 a partir do sobrenome do autor por extenso ou abreviado, como no caso das obras de Bettendorff e Anchieta, ou mediante uma parte do título das obras, como nos casos da gramática de Figueira e dos catecismos de Araújo e Leão e de Montoya. A gramática de Anchieta é citada vinte e seis vezes, a de Figueira é mencionada cinco vezes. O compendio de Bettendorff é mencionado seis vezes, o catecismo de Montoya é citado cinco vezes, enquanto o catecismo de Araujo e Leão é o documento mais referido com oitenta e três vezes. Assim como no “Vocabulário da Língua Brazil”, a referência a textos impressos em LG revela a variedade de formas de grafia dos termos no idioma indígena, mas em alguns casos, como no verbete “Cruz”, fornece palavras em LG completamente diferente para um mesmo vocábulo em português, sendo que “Cruzá” é claramente um caso de empréstimo linguístico do português para a LG.

As diversas citações de gramáticas e catecismos no “Vocabulario da Lingua Brazil” e, principalmente, no Dicionário de 1756 demonstram que estes textos, impressos em sua maioria no século XVII no contexto da experiência missionária no Estado do Brasil, não só foram difundidos no Grão-Pará e Maranhão como continuaram a ser utilizados até pouco tempo antes da expulsão dos jesuítas dos territórios lusos, em meados do século XVIII. Como já exposto no primeiro capítulo, as gramáticas e catecismos foram um dos poucos gêneros textuais em LG autorizados para a publicação. Desta forma, ajudaram a homogeneizar o discurso catequético utilizado pelos jesuítas em toda a América portuguesa na sua prática cotidiana de evangelização dos índios. Os dados também permitem pensar na relação entre o registro manuscrito e impresso, demonstrando que este último não substituiu o primeiro como forma de difusão da informação nos quatro primeiros séculos após o advento da imprensa,

⁴⁷⁴ ARAUJO & LEÃO, op. cit.

⁴⁷⁵ BETTENDORFF, João Felipe. *Compendio da Doutrina Christãa na Língua Portuguesa e Brasilica*. Lisboa: Imprensa Miguel Deslandes, 1687.

⁴⁷⁶ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Catecismo de la lengua Gvarani, Compvesto por el Padre Antonio Ruiz de la Compañia de Iesus. Dedicado a la puríssima Virgen Maria. Concebida sin mancha de pecado original*. Madrid: Diego Diaz de la Carrera, 1640.

como afirma Chartier⁴⁷⁷. Além disso, a forma manuscrita permite correções, eliminações e, sobretudo, acréscimos a qualquer momento⁴⁷⁸.

A partir desses dados, pode-se inferir que os dicionários em LG também serviram como instrumento para auxiliar na leitura dos catecismos e gramáticas impressas e, nesse sentido, de aprendizado da língua. O missionário precisaria ter razoável domínio da LG para fazer uso do catecismo durante as práticas religiosas cotidianas nas aldeias, como na aplicação dos sacramentos do batismo, extrema-unção e confissão. Nesse sentido, o dicionário era de grande utilidade para o esclarecimento do significado de determinados termos, o que explica as inúmeras referências ao catecismo de Antônio de Araújo e Bartolomeu de Leão no dicionário de 1756.

Embora os textos impressos em LG continuarem a ser importantes referências para os missionários no século XVIII, o padre João Daniel, tratando a questão linguística relacionada à missão, afirmou que os mesmos não foram mais compreendidos pelos índios amazônicos, em virtude do decréscimo populacional dos Tupinambás e da mudança da composição etnolinguística nos aldeamentos. Ele escreve:

[...] como os primeiros, e verdadeiros tupinambás já quase todo se acabaram, e as missões se foram restabelecendo com mui diversas nações, e línguas, se foi corrompendo de tal sorte a língua tupinambá, que já hoje são raros os que a falam com a sua nativa pureza, e vigor; de sorte que já os mesmos índios não percebem o catecismo, nem os que estudam a arte se entendem com os índios especialmente no Amazonas, como muitas vezes têm experimentado, e confessado os mesmos missionários, e índios, de [tal] sorte está viciada e corrupta que parece outra língua diversa; mas a qual é a que se usa em todas as missões portuguesas do Amazonas, e a que aprendem as novas nações que vão saindo dos matos, e a que estudam os missionários brancos que tratam com índios não com regras, e preceitos da arte, mas pelo uso e trato dos mesmos índios⁴⁷⁹.

João Daniel era uma voz dissonante dentro da Companhia de Jesus ao defender que os índios fossem catequizados em português, não porque concordasse com a política pombalina de imposição do idioma luso, conforme o *Diretório dos Índios*, mas em virtude de, segundo o jesuíta, a maioria dos índios que viviam nas missões no século XVIII não serem descendentes dos primeiros Tupinambás (chamados tapijaras) nem serem falantes da LG (ou seja, não falavam línguas da família Tupi), pois eram de outras nações. Entre os séculos XVII e XVIII, a Amazônia lusa enfrentou algumas vagas de epidemias de varíola e sarampo, atingindo principalmente a população indígena, o que provocou em alguns momentos um significativo esvaziamento demográfico das missões, em razão da mortandade e, também, das fugas de

⁴⁷⁷ CHARTIER, op. cit., p. 105.

⁴⁷⁸ Idem, p. 112.

⁴⁷⁹ DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, p. 334.

índios amendrontados com as doenças, abrindo, logo em seguida, espaço para descimentos privados de diferentes grupos indígenas⁴⁸⁰. Pode-se dizer que os dicionários refletem esta situação de epidemias na Amazônia ao incluir verbetes para designar a varíola, na época conhecida como "bexigas", como se pode ver no quadro abaixo:

Quadro 7: Referências a bexigas nos dicionários em LG

Dicionário de 1756	Vocabulário da Língua Brasil (Códice 3143)	Prosódia
Bexiga, doença. vul vexiga. Topin[ambá]: biratî <u>v</u> biráiba <u>y</u> bitatâ. miraibav piraiba. miraibora. o q tem bexigas(fl. 7v, 1ª coluna, grifo meu)	Bexigas, doença. <u>Papulae.</u> <u>Hitz-blätterlein,</u> <u>vulgò</u> vexiga. Topinamb[a]. birativel bitába. (fl. 35)	
Bexigoso ser no rosto. xerouapupuc. doente da dª [dita] doençavexiga rembiàra. (fl. 7v, 1ª coluna)	Bexigoso <u>ser no rosto.</u> xerobápupuc. doente da dta doença. vexiga Rembiára (fl. 35)	Bexigoso ser no rosto. xerobápupuc. (fl. 16v)

No verbete "Bexiga" tanto no dicionário de 1756 quanto no "Vocabulário da língua Brasil" mostra que o termo em português (vexiga) havia sido introduzido como próprio da variedade "vulgar" da LG. No "Vocabulário", o autor enriqueceu o verbete "Bexigas" com as traduções em latim *Papulae* (bolhas) e em alemão da época *Hitz-blätterlein*.

Os novos grupos descidos após as epidemias de varíola (bexigas) e sarampo, muitos não falantes do tupi, foram misturados com remanescentes falantes da LG, provocando mudanças naquela língua a partir desses contatos interculturais no espaço das missões. Esses processos favoreceram, ao que tudo indica, o surgimento de uma variedade vulgar da LG com diferenças em relação ao que Daniel chama de "Língua geral antiga". Esta, segundo o inaciano, só era percebida pelos índios mais antigos nas missões. Nesse sentido, pode-se levantar a hipótese de que as epidemias não apenas provocaram um impacto demográfico nas

⁴⁸⁰ Sobre esta questão, cf. CHAMBOULEYRON, Rafael; BARBOSA, Benedito Carlos Costa; BOMBARDI, Fernanda Aires; SOUSA, Cláudia Rocha de. "Formidável contágio": epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750). *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 4, out-dez. 2011, p. 987-1004.

missões, levando a uma reconfiguração étnica dos aldeamentos, mas também uma inflexão na forma de falar a LG no cotidiano das aldeias.

Daniel afirma que “os mesmos índios tapijaras, pelo trato e comunicação com os brancos, na remagem das canoas e mais serviços, estavam tão aporuguesados na língua, que se pode duvidar qual dos idiomas perceberam melhor, a Geral ou a portuguesa”⁴⁸¹. O jesuíta se refere a utilização pelos índios do registro vulgar da LG que comportava diversos empréstimos linguísticos do português. Assim, Daniel defendia que seria preferível, em virtude desta situação, catequizar os índios das missões utilizando a língua lusa como também deveriam construir seminários e escolas para ensinar a ler e escrever. Os seminários ainda teriam a função de manter os índios nas missões e treiná-los para que pudessem “praticar os seus parentes, ou nacionais do mato”⁴⁸².

Ao indicar a existência de duas variedades da LG na Amazônia portuguesa, João Daniel diferencia a LG sistematizada pelas gramáticas e catecismos brasilícos do século XVII da “variedade do tupi em uso nas missões” em meados do setecentos⁴⁸³. De fato, o Dicionário de 1756 apresenta indícios sobre a existência de uma variedade vulgar da LG, como é possível observar nos exemplos abaixo:

Quadro 7: Exemplos da forma vulgar no dicionário de 1756

Aborrecer. naiamotári. vulg. aiamotarëým. (fl. 1v, 2ª coluna, grifo meu)
Açucar. uubäe rupyáca. vul. açukari. (fl. 2 v, 1ª coluna, grifo meu)
Anno ceixù. vul Acajù. (fl. 4v, 1ª coluna, grifo meu)
Atribolar assim. amoingotemè. vulgo amopyãib. (fl. 6r, 2ª coluna, grifo meu)
Parceira = ro. xeirumogoára y ixeirunamo goáray xecamarára vulgo. xerapixára. (fl. 30v, 2ª coluna, grifo meu)

Os exemplos da variedade vulgar (chamada “corrupta”, por João Daniel) da LG no Dicionário de 1756, bem como no “Vocabulário da Língua Brazil”, reforçam a tese de que os missionários jesuítas no século XVIII tinham que lidar com linguagens diferentes: a das gramáticas e catecismos impressos e a “vulgar”, ou seja, a do cotidiano amazônico de meados

⁴⁸¹ DANIEL, op. cit., p. 336.

⁴⁸² Idem, p. 337-340.

⁴⁸³ Esse argumento é defendido por BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. A relação entre manuscritos e impressos em tupi como forma de estudo da política linguística jesuítica no século XVIII na Amazônia. *Revista Letras*, Curitiba, n. 61, especial, 2003, p. 125-152.

do século XVIII. Os verbetes acima, como também o relato de João Daniel, demonstram que os missionários estavam atentos a estas variações.

Os verbetes acima também demonstram que a dinâmica de mudança da língua exigia que os missionários atualizassem constantemente seus conhecimentos acerca da LG, registrando as variações e novos termos que surgiam no interior das missões e incorporando essas mudanças percebidas em seus instrumentos linguísticos. Como já supracitado, nenhum dicionário em LG foi impresso durante o tempo de atuação da Companhia de Jesus no Brasil colonial. Isso permitiu que os dicionários, ao serem mantidos em suas formas manuscritas, constituíssem espaços de alteração, correção e adição de informações linguísticas pelos missionários, o que não era possível nos textos tupi já impressos, pois estes eram o espaço da linguagem estandardizada, da ortodoxia.

3.3. Os lugares, os missionários e os mediadores indígenas

Os códices nos quais constam os três dicionários analisados apresentam referências a missões jesuíticas na Amazônia. O Dicionário de 1756 é o mais rico nesse sentido, pois além da menção de aldeamentos jesuítas, também apresentam referências a grupos indígenas. Essas indicações apontam para que autores dos dicionários transitaram pela região do rio Madeira e, principalmente, pelo rio Xingu.

Nesse sentido, estes dados presentes, sobretudo, à margem dos dicionários (o que indica que foram inseridos posteriormente) permitem reconstituir ao menos parte da trajetória dos autores no espaço amazônico, bem como entender o processo de construção dos dicionários. No entanto, antes de analisarmos estas menções específicas nos verbetes, convém contextualizar brevemente a situação da região do Xingu no tempo colonial.

*

A ocupação da região do Xingu pelos portugueses começou a se intensificar a partir da segunda metade do século XVII. Anteriormente, expedicionários holandeses e ingleses já haviam estado no Xingu no final do século XVI e início do XVII. Os primeiros chegaram a estabelecer relações com os nativos, além de construírem engenhos e dois fortes na região, permanecendo até serem expulsos pelos portugueses⁴⁸⁴. A busca por drogas do sertão e por mão de obra indígena foi um dos fatores que levou a diversas incursões por parte dos

⁴⁸⁴ GUZMÁN, Décio de Alencar. “O inferno abreviado: evangelização e expansão portuguesa no Xingu (século XVII)”. In: SOUZA, Cesar Martins de; CARDOZO, Alírio (orgs.). *Histórias do Xingu: fronteiras, espaços e territorialidades (séculos XVII-XXI)*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 35-37; CARDOZO, Alírio. “Notícias do norte: primeiros relatos da presença holandesa na Amazônia brasileira (século XVII)”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/43703>. Acessado em: 25/02/2014.

européus pelo interior, o que também proporcionou reconhecimento da região⁴⁸⁵. O vale do Xingu interessava especialmente em virtude do crescente comércio de cravo, especiaria abundante na área⁴⁸⁶.

No século XVIII, ao passar pela região xingüana, o viajante francês La Condamine fez uma interessante descrição sobre o cravo:

Suas margens [do rio Xingu] abundam em duas espécies de árvores aromáticas, chamadas cuxiri e puxiri. Seus frutos são pouco mais ou menos do tamanho de uma azeitona. Ralam-se como a noz-moscada e têm a mesma serventia. A casca do primeiro tem o sabor e cheiro do cravo-da-índia, que os portugueses chamam “cravo”; isto fez com que os franceses de Caiena chamassem, por corrupção, à árvore que produz tal casca, *bois de crabe*, ou seja, “pé de caranguejo”. Se as especiarias que nos chegavam do Oriente deixassem algo a desejar neste gênero, estas seriam mais conhecidas na Europa. Entram na composição de diversos licores fortes na Itália e na Inglaterra⁴⁸⁷.

O jesuíta “tapuitinga” Anselm Eckart, em seus “Adiantamentos”, também observou a grande quantidade de cravo presente na região, fazendo o seguinte registro:

Na região desses selvagens cresce muito cravo, assim chamado pelos portugueses; e pelos índios **ybyrákyynha** e pelos alemães canela americana, com a qual se parece e porque também é feito das cascas da árvore; mas ele não tem sabor de canela. Em Portugal, usam-no como especiaria e ouvi dizer que outras nações usam essa casca para tingir⁴⁸⁸.

A exploração do cravo, bem como do cacau, constituía uma considerável fonte de renda para os cofres reais na capitania paraense⁴⁸⁹. Os portugueses organizaram muitas expedições em busca destas especiarias. Além disso, a proibição da circulação de moeda metálica na Amazônia portuguesa, que perdurou até meados do século XVIII, fez com que essas especiarias, juntamente com o pano e o algodão, fossem usadas como moedas de troca, por isso eram também conhecidas como “dinheiro da terra”⁴⁹⁰. A mão de obra indígena era fundamental para a exploração das drogas do sertão, pois para tal era preciso grande conhecimento da floresta amazônica, um saber acumulado pelos indígenas há séculos⁴⁹¹. Por isso, colonos e missionários disputavam a tutela dos nativos, haja vista que era de interesse

⁴⁸⁵ CHAMBOULEYRON, Rafael. “O sertão dos Taconhapé. Cravo, índios e guerras no Xingu seicentista”. In: SOUZA & CARDOZO, op. cit., p. 52.

⁴⁸⁶ CARDOZO, Alírio. “História como espetáculo: a missão da Companhia de Jesus nas águas do Xingu.1636”. In: SOUZA & CARDOZO, op. cit., p. 19. Ver também BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Ensaio corográfico sobre a província do Pará*. Brasília: Senado Federal, 2004, p. 376.

⁴⁸⁷ LA CONDAMINE, Charles-Marie de. *Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas*. Brasília: Senado Federal, 2000, p. 99-100.

⁴⁸⁸ ECKART, op. cit., p. 67-68, grifo meu.

⁴⁸⁹ CHAMBOULEYRON, op. cit., p. 67.

⁴⁹⁰ Para uma discussão sobre os usos de especiarias como moedas de trocas na Amazônia colonial, cf. LIMA, Alam da Silva; CHAMBOULEYRON, Rafael; IGLIORI, Danilo Camargo. “Plata, paño, cacao y clavo: “dinero de la tierra” en la Amazonía portuguesa (c. 1640-1750)”. *Fronteras de la Historia*, v. 14, nº 2, 2009, pp. 205-227.

⁴⁹¹ SOUZA JUNIOR, *Tramas do cotidiano*, op. cit., p. 151.

destes dois agentes comercializar as especiarias amazônicas, o que gerou muitas contendas. O número de requerimentos de colonos para descerem mais índios dos sertões aumentava após os períodos epidêmicos⁴⁹².

As expedições portuguesas pelo Xingu em busca de escravos indígenas e cravo encontraram muitos obstáculos naturais pelo caminho, isto é, pedras e corredeiras. No entanto, a ambição dos portugueses pelas especiarias fazia-os arriscarem-se por este rio perigoso, como se pode conferir no relato do padre João Felipe Bettendorff do final do século XVII:

Tem aquelle sertão dos Taconhapés quantidade de cravo, porém como a subida rio acima é tão difficultosa como temos visto, e juntamente a descida arriscadissima, em vista da grande correnteza das aguas, que de um alto correm, como um vento, para baixo, com constante perigo de darem as canoas comsigo em uma penha, não sendo destrissimamente governadas por pilotos muito experimentados, poucos ha que ao atrevam ir em busca delle; porém como tudo vence a cobiça insaciavel dos homens nada ha hoje... aos cravistas, que tudo se arriscam, para levar o cravo de onde quer que esteja⁴⁹³.

Ademais, os próprios índios também poderiam representar uma ameaça aos interesses dos portugueses. Um exemplo disso são os conflitos de expedicionários com os índios Taconhapé, citados acima por Bettendorff, na região xinguana. Em razão disso, o rei português ordenou pelo menos duas expedições para combater os índios⁴⁹⁴. Estes últimos representavam uma barreira às buscas pelo cravo. Também, nesta região foram concedidas terras a donatários com a responsabilidade de ocupar o espaço inclusive fundando vilas⁴⁹⁵.

Os jesuítas se fizeram presentes no Xingu estabelecendo três missões ao longo do curso do rio, sendo elas Itacruçá, Piraguiri e Aricará que, ao serem transformadas em vilas durante o período pombalino, receberam os nomes de Veiros, Pombal e Souzel, respectivamente. Assim como no caso dos colonos, os missionários somente conseguiram se estabelecer na região no último quartel do século XVII. No entanto, a primeira incursão missionária pelo Xingu ocorrera em 1636, quando o padre Luis Figueira esteve na região⁴⁹⁶,

⁴⁹² Sobre as epidemias na Amazônia colonial, cf. CHAMBOULEYRON et al., op. cit., p. 987-1004.

⁴⁹³ BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém: Fundação Cultural Tancredo Neves; Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 279.

⁴⁹⁴ CHAMBOULEYRON, Rafael. "O sertão dos Taconhapé. Cravo, índios e guerras no Xingu seiscentista". In: SOUZA & CARDOZO, op. cit., p. 53-61.

⁴⁹⁵ CHAMBOULEYRON, op. cit., p. 69.

⁴⁹⁶ GUZMÁN, op. cit., p. 38.

mas este não permaneceu muito tempo voltando logo para Belém e, depois, para Lisboa⁴⁹⁷. Posteriormente, ele redigiu um relato de sua experiência durante a estadia no Pará⁴⁹⁸.

Duas dificuldades marcaram o trabalho missionário jesuíta na Amazônia: a resistência dos colonos portugueses e as disputas com outras ordens religiosas que também se haviam estabelecido no Maranhão e Grão-Pará, como os franciscanos, mercedários e carmelitas⁴⁹⁹. Os colonos temiam que os religiosos monopolizassem o controle da mão de obra indígena o que gerou tensões entre estes e a administração laica. Ao mesmo tempo, jesuítas, franciscanos, mercedários e carmelitas disputavam o domínio espiritual e o espaço de atuação, cada ordem adotando estratégias de conversão diferenciadas⁵⁰⁰. Para alcançar a primazia na disputa, os jesuítas recorreram a alianças com autoridades coloniais conseguindo algumas vantagens, embora os franciscanos estivessem a mais tempo na Amazônia e gozassem do apreço dos moradores⁵⁰¹. As disputas com os colonos, exigindo acesso livre à mão de obra indígena, levaram à primeira expulsão dos jesuítas da Amazônia em 1661, mas estes logo retomariam suas atividades e se consolidariam na região na década seguinte. A região xinguana era uma das mais importantes para a Companhia, e a partir do retorno de seus missionários, continuariam a crescer até a segunda expulsão, embora com alguns momentos de declínio⁵⁰².

Para os colonos, o potencial da região em fornecer drogas do sertão, em especial o cravo, e mão de obra indígena fez com que muitos colonos portugueses se lançassem à região em expedições que também visavam ocupar e defender o vale contra invasões estrangeiras. Para os inacianos, era essencial não só vencer a resistência dos colonos e das ordens religiosas rivais, mas também de assegurar sua tutela sobre os índios. Além da conversão dos nativos, também visavam utilizá-los como mão de obra para as múltiplas atividades temporais nos aldeamentos, tendo em vista o autofinanciamento da ordem e de seu trabalho missionário por meio do comércio dos produtos e, dessa maneira, da formação de um patrimônio material, algo que só fez aumentar as rivalidades⁵⁰³.

*

⁴⁹⁷ ARENZ & SILVA, op. cit., p. 16.

⁴⁹⁸ Utilizando como base o relato do padre Figueira, Alírio Cardozo analisa a forma edificante de os jesuítas escreverem, no intuito de cativar o leitor – ou seja, os próprios membros da Companhia –, sobre a missão amazônica, destacando suas potencialidades. Cf. CARDOZO, op. cit.

⁴⁹⁹ GUZMÁN, op. cit., p. 41-42.

⁵⁰⁰ Sobre estas disputas, cf. GUZMÁN, Décio de Alencar. A colonização nas Amazônias: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII. *Revista de Estudos Amazônicos*, Belém, v. III, n. 2, 2008, p. 103-139.

⁵⁰¹ CARDOZO, Alírio. “Sacras intrigas: conflitos entre ordens religiosas no Maranhão e Grão-Pará (Século XVII)”. *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, v. III, n. 1, 2008, p. 11-38.

⁵⁰² GUZMÁN, op. cit., p. 45-47.

⁵⁰³ SOUZA JUNIOR, op. cit. Sobre a formação do patrimônio jesuítico na Amazônia, ver capítulo 4 da obra.

Durante o processo de transcrição do Dicionário de 1756 foram identificados, em alguns verbetes, informações referentes a grupos indígenas com os quais o autor esteve provavelmente em contato e lugares por onde ele havia transitado. Este fato indica que o autor do Dicionário de 1756, não se limitou a copiar partes de outros dicionários, mas incluiu informações, de sua própria autoria, que revelam muito sobre sua identidade, sua trajetória missionária e seu aprendizado da LG. Assim, no Dicionário de Trier são mencionados três grupos indígenas: os *Coribaré*, os *Goyapi* e os *Xapi*. A maioria das referências a esses grupos parecem ter sido feitas em um segundo momento, posterior à primeira redação, o que é denunciado no original pela cor da tinta e o tamanho das letras diferenciados do restante dos verbetes, como se pode ver nas imagens abaixo:

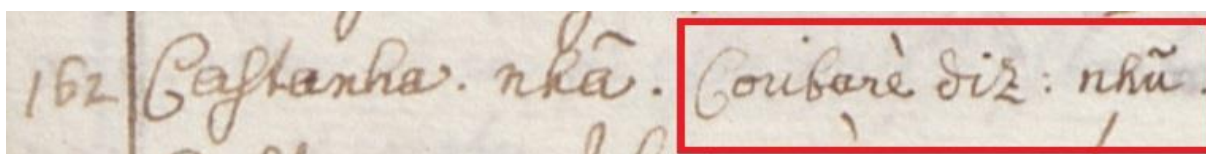


Imagem 4: Verbetes “Castanha” com referência aos Coribaré no Dicionário de 1756.

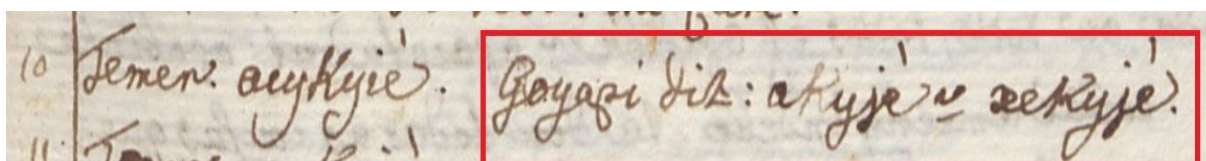


Imagem 5: Verbetes “Temer” com referência aos Goyapi no Dicionário de 1756.

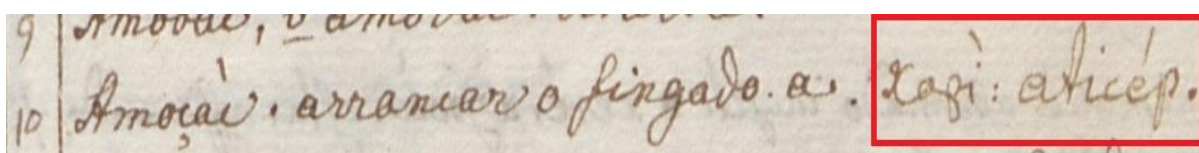


Imagem 6: Verbetes “Amoçac” com referência aos Xapi no Dicionário de 1756.

Foram identificadas no Dicionário de 1756 quatro menções dos índios Coribaré como pode ser ver no quadro abaixo. Três menções aparecem na primeira parte do dicionário, com entrada em português, e uma menção aparece na segunda parte, com entrada em LG:

Quadro 8: Os índios Coribaré no dicionário de 1756

Castanha. nhã. Coribaré diz: nhũ. (fl. 9v, 1ª coluna, grifo meu)
Espelho goaruà peq ^{no} [pequeno] Goaruai. usitatū apud [usado entre os] Corib. ⁵⁰⁴ (fl. 18r, 2ª coluna, grifo meu)
Madre ou may. cýv ⁵⁰⁵ xemaia. Coribaré diz tamì.xeramì. minha may. (fl. 26r, 2ª coluna,

⁵⁰⁴ Abreviatura de “Coribaré”.

grifo meu)

Kycè. faca. **Coribaré** diz: *Kytce*, dictū K pronuntiando leniter, ut Germani g gutturale⁵⁰⁶. (fl. 49r, 1ª coluna, grifo meu)

As referências a estes índios parecem ser, em sua maioria, observações próprias do autor do dicionário, pois na *Prosódia* e no *Vocabulario* não aparecem menções aos Coribaré. As variações dos verbetes *Castanha*, *Espelho* e *Kycè*, apontadas pelo autor, não são tão distantes da LG. No entanto, no verbete *Madre* a diferença da palavra em LG, *cỳ* é maior em relação a seu equivalente na fala dos Coribaré, *tami*. O verbete *Kycè* é ainda mais rico em informações, pois, além de registrar a variação linguística dos Coribaré, o autor ainda indica, por um comentário em latim, como acredita que deve ser a pronúncia correta da letra K no início palavra, assemelhando seu som ao “g” gutural do alemão. Independentemente se o autor indicou ou não corretamente a pronúncia da palavra na língua dos Coribaré, podemos inferir que somente alguém que conhecesse a língua alemã poderia fazer este tipo de comparação fonética. Sendo assim, por esse verbete, se reforça a tese de que o autor do dicionário era de origem germânica.

Pela análise dos verbetes do quadro acima, os Coribaré parecem ser da família linguística Tupi. Algumas fontes históricas corroboram esta hipótese. Uma das primeiras referências aos Coribaré no Xingu aparece na crônica de padre João Felipe Bettendorff no final do século XVII, inclusive indicando sua pertença ao grupo falante de LG. No excerto abaixo o missionário também faz menções a outros grupos indígenas da região xingua:

As primeiras terras que seguem para a riba da capitania do Gurupá para a banda do Sul, são as do bello rio do Xingú que os Indios tambem chamam Paranyba. Nestas esteve sempre residencia nossa até o prezente; são as terras boas para tudo se não houvesse a praga das formigas, e sem embargo disso são ricas para tabaco. Seus ares são sadios, suas aguas até as do mesmo rio excellentes, por descerem por cachoeiras e arêas, assim da banda do Tacoanhapes, como da banda dos Jurunas, não falta caça e mel em seus mattos, nem peixe em seus rios, alem de boas tartarugas em seu tempo; tem aquella residencia, chamada São João, três aldêas de sua banda, e os Coanizes de outra banda do rio, com muita gentildade de Taconhapes, Jurunas, e outras nações, entre as quaes são **umas vinte aldêas de Curabares da lingua geral**, que o Padre João Maria tratou muito de descer para a banda do Xingú, antes de se mudar para a residencia dos Tapajoz. Deus o ajude na empresa visto ir outra vez feito Missionário da residencia do Xingú⁵⁰⁷.

Apesar da variação da grafia (situação comum em fontes coloniais), não resta dúvida que os Curubares citados por Bettendorff, são os mesmos Coribaré mencionados no Dicionário de 1756. Em outro ponto do texto, o padre luxemburguês menciona novamente o

⁵⁰⁵ Abreviatura de “vel” que significa “ou”.

⁵⁰⁶ “Um Coribaré diz: *Kytce*, o referido K deve ser pronunciado levemente, como o g gutural do alemão”.

⁵⁰⁷ BETTENDORFF, op. cit., p. 35, grifo meu.

caso da tentativa de descimento dos “Curubares” pelo padre João Maria Gorzoni⁵⁰⁸, acrescentando que este havia preparado tudo para efetuá-lo, no entanto,

impediu tudo um Manuel Paes, que por ali andava, fazendo cravo entre elles, com as más praticas que fazia, e assim em quanto viveu não houve esperanças de podellos [*sic*] descer; mas uns annos depois permittio Deus que, em castigo de suas culpas, lhe tirassem a vida, com que offereceram-se ao mesmo Padre João Maria para se descerem para os Tapajoz, onde era missionario áquelle tempo, o que se não effectuou por essas razões⁵⁰⁹.

No excerto também fica explicitado o choque de interesses entre colonos portugueses, que buscavam obter mão de obra nativa para trabalhar na extração de drogas do sertão, e os missionários, que buscavam reduzir os grupos indígenas para os aldeamentos para efetuar a evangelização. Pouco antes do trecho acima citado, Bettendorff afirma que, em 1688, o padre João Maria deixou brevemente a missão do Xingu para ir com o capitão André Pinheiro e sua tropa ao rio Amazonas no intuito de “descer os Guahuaras, que era uma nação de lingua geral, de umas vinte aldeas postas pelo interior do sertão”⁵¹⁰. Embora os etnônimos sejam diferentes, o etnólogo Curt Nimuendajú inferiu que os *Guahuaras* poderiam ser os mesmos *Curubares* ou *Curuaya* mencionados pelo cronista⁵¹¹; hipótese plausível, haja vista que Bettendorff cita em dois momentos o descimento de aproximadamente vinte aldeias desses índios pelo padre João Maria na mesma região e época.

Outras fontes coloniais também fazem referências aos Coribará. Este grupo aparece como *Curivarés* no mapa de 1707 do padre Samuel Fritz⁵¹² (vide anexo). Segundo o padre José de Moraes, em sua crônica de 1759 sobre a Companhia de Jesus no Maranhão e Grão-Pará, o missionário alemão Roque Hunderpfundt em uma expedição encontrou os *Curibaris*, bem como os *Jacipoias*, no rio Iriri que desemboca na margem direita do rio Xingu⁵¹³. Outra menção aos Coribará no Xingu aparece no conhecido relato do padre José Monteiro de Noronha datado 1768. O autor registra que “Este rio foi habitado de muito gentio das nações

⁵⁰⁸ Trata-se do padre italiano João Maria Gorzoni (1627-1711) que fora missionário durante cinquenta anos na Amazônia. Atuou ao longo de vários rios, principalmente no Xingu. A ele atribuí-se a fundação da aldeia de Itacuruçá no fim do século XVII. Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo III. Rio de Janeiro/Lisboa: Instituto Nacional do Livro/Portugália, 1943, p. 350-351; LEITE, t. VIII, op. cit., p. 276.

⁵⁰⁹ BETTENDORFF, op. cit., p. 490.

⁵¹⁰ BETTENDORFF, op. cit., p. 415.

⁵¹¹ NIMUENDAJÚ, Curt. Tribes of the lower and middle Xingú river. In: STEWARD, Julian H. (ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington: United States Government Printing Office, 1948, vol. 3, p. 217.

⁵¹² FRITZ, Samuel. *El gran rio Marañon, o Amazonas, con la mission de la Compañia de Jesus geograficamente delineado / por el P.Samuel Fritz, misionero continuo en este rio.P.J. de N. Societatis Jesu, quondan in hoc Maranone missionarius, sculpebat. 10 leguas castellanas (1707).*BnF, GED-7855. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8446616z>. Acessado em: 12/01/2014.

⁵¹³ MORAES, José de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987, p. 353; Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo III. Rio de Janeiro/Lisboa: Instituto Nacional do Livro/Portugália, 1943, p. 355-556.

Juruna, Taquanhapé, **Cariberiz** e outras, das quais desceu grande numero de índios para as aldêas que nele se fundaraõ [...]”⁵¹⁴. Mais adiante no relato, o autor menciona novamente estes índios, mas desta vez com outra grafia: “Este rio [Curuá] desce do Sul, e é habitado de muitas nações de índios; a saber, Juruna, Guaruará, Cuçarí, **Curiueré**, Jacipuya, e outras”⁵¹⁵. Neste trecho, Noronha diferencia os “Curiueré”, que seria outro etnônimo para designar os Coribaré, dos “Guaruará”. Todavia, estes últimos parecem ser os mesmos “Guahuaras” mencionados por Bettendorff e que Nimuendajú apontou como sendo, provavelmente, os mesmos Curubare ou Curuaya. Deve-se tratar, ao que tudo indica, de dois grupos distintos.

De acordo com Serafim Leite, os Coribaré viviam na missão de Piraviri (Piraguirí) no Xingu e foram descidos para aquele aldeamento pelos padres Sebastião Fusco e Manuel Afonso⁵¹⁶. Essa informação converge com os “Adiantamentos” do padre Anselm Eckart, um dos candidatos a autor ou co-autor do Dicionário de 1756, que esteve por alguns meses em Piraguirí após chegar da Europa para aprender a LG:

Nesse mesmo rio [Xingu], na antiga missão **Piraguirí**, havia um povo de nome **Coriberé**, que em termos de alvura sobrepujava muitos europeus. Era de admirar, pois a verdadeira cor desses americanos é avermelhada, um tanto queimada, em parte devido ao calor do sol e em parte devido aos banhos frequentes. Todos os índios vão pelo menos três vezes por dia ao rio para refrescar-se; primeiro de manhã antes do nascer do sol e logo que levantam; novamente após o almoço e à noite quando vão dormir⁵¹⁷.

Segundo Nimundaju, os primeiros registros dos índios Curubare data da década de 1680 quando o português Gonçalves Paes Araújo que vivia entre eles foi salvo, muito ferido, após uma emboscada feita pelos índios Juruna e Taconhapé. Após a morte do português estes índios se assentaram entre o rio Xingu e Tapajós. No século XIX eles foram muitas vezes citados por outros índios e pelo viajante Henri Coudreau mesmo sem este ter tido contato com eles.

No início do século XX a etnóloga alemã Emília Snethlage, que teve contato direto com os Curuaya⁵¹⁸, por ocasião de excursões pelo Xingu, relatou que estes índios estavam no Igarapé das Flexas, sendo que alguns indivíduos viviam entre os índios Shipaya. Snethlage descreveu os hábitos alimentares dos Curuaya. Seu relato evoca a cultura de mandiocas,

⁵¹⁴ NORONHA, José Monteiro de. *Roteiro da viagem da cidade do Pará, até as ultimas colonias do Sertao da Provincia. Escripito na villa de Barcellos pelo vigario geral do rio Negro o padre Drº José Monteiro de Noronha no anno de 1768*. Pará: Typographia de Santos & Irmaos, 1862, p. 19, grifo meu.

⁵¹⁵ Idem, p. 21, grifo meu.

⁵¹⁶ LEITE, t. III, op. cit., p. 352.

⁵¹⁷ ECKART, op. cit., p. 90, grifo meu.

⁵¹⁸ Curuaya seria mais um dos diversos etnônimos para designar os Curubaré. Cf. NIMUENDAJÚ, op. cit., p. 221.

bananas e tubérculos, além de grupos de caçadores e coletores⁵¹⁹. A cientista também menciona um ataque dos Cayapó aos Curuaya em 1934, o que fez com que eles se dispersassem pelo rio Iriri⁵²⁰. Até o presente, os Kuruaya habitam a região xinguana, com grupos vivendo na cidade de Altamira. Em 2010, a Fundação Nacional do Índio (Funai) estimou em 159 o total dos índios Kuruaya remanescentes na região⁵²¹.

O segundo grupo mencionado no Dicionário de 1756 são os Goyapi, sendo estes mencionados em dois verbetes na parte Português-LG. Este grupo indígena também é citado no “Vocabulário da Língua Brazil” como se pode ver no quadro abaixo:

Quadro 9: Os índios Goyapi no Dicionário de 1756 e no Vocabulário da Língua Brazil.

Dicionário de 1756	Vocabulário da Língua Brazil (Códice 3143)
Salve. o Guarani diz: Tupã tanderãärö Dios te salve. o que entenda também o Goyapi . Arãäró y xarãärö. (fl. 37v, 2ª coluna, grifo meu)	Salve. <u>oguarani</u> diz: Tupã tanderãärö; o q entende taõbem goyapi . Arãäró vel xerãärö. (fl. 169, grifo meu)
Temer. acykyiè. Goyapi diz: akyjè y xekyjè. (fl. 40r, 1ª coluna, grifo meu)	Temer. Acykyié, çuí. goyapi diz: Akyjé ou xekyjé. (fl. 153, grifo meu)

Não é possível afirmar de forma categórica se o autor do Dicionário copiou os verbetes do Vocabulário ou vice-versa, mas aparentemente este último serviu de referência ao primeiro. Esta hipótese já foi discutida no tópico anterior. No verbete *Salve*, o autor do Dicionário faz uma comparação da fala dos *Goyapi* com a língua Guarani demonstrando sua proximidade. O trecho, *o Guarani diz: Tupã tanderãärö Dios te salve*, constitui uma referência ao catecismo em língua Guarani escrito pelo padre jesuíta Antônio Ruiz de Montoya, no século XVII, que também foi autor da primeira gramática escrita sobre a referida língua. O excerto encontra-se na oração “La salue”, oração destinada à virgem Maria⁵²². Na passagem, *o que entenda também o Goyapi. Arãäró y xaãäró*, parece ser uma observação pessoal feita pelo autor, o que indica que este teve, provavelmente, contato com o referido grupo. No verbete *Temer*, fica claro a semelhança entre a palavra em LG, *acykyiè*, e seus equivalentes na fala Goyapi, *akyjè* registrados pelo autor.

⁵¹⁹ NIMUENDAJÚ, op. cit., p. 226.

⁵²⁰ Ibidem.

⁵²¹ Cf. PATRÍCIO, Marlinda M. *Kuruaya*. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kuruaya/468>. Acessado em: 09/03/2014.

⁵²² Essa oração equivale, em português, ao “Salve Rainha”. Cf. MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Catecismo de la lengva Gvarani, Compvesto por el Padre Antonio Ruiz de la Compañia de Iesus. Dedicado a la puríssima Virgen Maria. Concebida sin mancha de pecado original*. Madrid: Diego Diaz de la Carrera, 1640.

Os Goyapi também são citados pelo padre Bettendorff, que os localiza no mesmo rio dos índios Jurunas, isto é, o Xingu. No trecho abaixo, o inaciano luxemburguês faz questão de lembrar a ocasião da primeira expulsão dos jesuítas, em 1661, que representou uma interrupção dos trabalhos missionários da Companhia de Jesus na região:

Por este tão bello e fecundo rio habitam varias nações de lingua geral, como são os Jurunas em umas, **Guayapis** e alguns Pacajas, para os quaes ordenava o padre Antonio Vieira uma missão; mas o demonio a estorvou com a expulsão dos Missionarios em anno de 1661⁵²³.

Em seu relato feito em 1662, mas somente publicado no século XIX, o cronista português Maurício de Heriarte registrou que o caudaloso rio Paranaíba (Xingu) “Está mui povoado de Indios **Guaiapes**, Caraus, Juruunás, Cuanis, e outras tantas nações”⁵²⁴. Os Goyapi também aparecem como *Guayapis* no mapa de Samuel Fritz de 1707⁵²⁵ (vide anexo).

No início do século XX, foi escrito um dos primeiros estudos sobre este grupo indígena por Curt Nimuendaju que denomina os Goyapi de Ayapi, que na época de seu estudo, já se encontravam na região do Oiapoque. O etnólogo levantou fontes que datam dos séculos XVII ao XIX em que este grupo é mencionado sob uma série de etnônimos como *Oyampi*, *Oyambis*, além dos já supracitados. Nimuendajú comparou as menções ao grupo nos relatos do Xingu e do Oiapoque com materiais arqueológicos encontrados na região xingwana e no rio Iratapurú (no atual Amapá), demonstrando sua similaridade⁵²⁶. De fato, os Ayapis aos quais se refere Nimuendajú são os mesmos Goyapis que viviam no Xingu no período colonial, mencionados no dicionário.

Também a antropóloga Dominique Gallois debruçou-se sobre este grupo, também chamados de Waiãpi, produzindo estudos sobre sua história, cultura e cosmologia, mediante um levantamento de fontes históricas e orais⁵²⁷. De acordo com a autora, a partir de 1650, grupos indígenas da região do Xingu se dispersaram em virtude de expedições promovidas pelos europeus com o objetivo de reluzi-los aos aldeamentos missionários ou aprisioná-los⁵²⁸. Gallois estimou, assim, que os Waiãpi iniciaram um processo migratório entre o fim do

⁵²³ BETTENDORFF, op. cit., p. 115-116, grifo meu.

⁵²⁴ HERIARTE, Maurício de. *Descrição do estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas*. Viena: Imprensa do filho de Carlos Gerold, 1874, p. 33, grifo meu.

⁵²⁵ FRITZ, op. cit.

⁵²⁶ NIMUENDAJÚ, Curt. The Ayapi. In: STENBORG, Per (ed.). *In Pursuit of a past Amazon: archaeological researches in the Brazilian Guyana and the Amazon Region*. Göteborg: Världs Kulturmuseet, 2004, p. 113-114.

⁵²⁷ Os principais trabalhos da autora sobre os Waiãpi são: GALLOIS, Dominique Tilkin. *Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo: FAPESP, 1994; GALLOIS, Dominique Tilkin. *Migração, guerra e comércio: os Waiapi na Guiana*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

⁵²⁸ GALLOIS, Dominique Tilkin. *Migração, guerra e comércio: os Waiapi na Guiana*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986, p. 78-79.

século XVII e início do XVIII, sendo que este deslocamento fora feito por subseqüentes levas de indivíduos e não em bloco único⁵²⁹. É importante destacar aqui uma citação na qual a autora descreve o possível percurso migratório dos Waiãpi:

Desde sua localização mais antiga, na confluência do rio Iriri, desceram o Xingu até a sua foz e lá atravessaram o Amazonas chegando até a foz do rio Paru, isto é, em Desterro, a atual Almeirim. Uma vez na margem setentrional do Amazonas, estes subiram os afluentes da margem esquerda do Paru e do Jari. Provavelmente estacionaram um longo tempo na zona baixa destes rios, quando entraram em contato belicoso com os Apamã e os Aracaju, nas proximidades de Almeirim. Novamente dirigiram-se rumo ao norte, e chegaram na área onde são mencionados a partir de 1702, isto é, no alto Araguari e na confluência do Oiapoque com o Iarupi⁵³⁰.

Como os índios se dispersaram devido às expedições de apresamento nos séculos XVII e início do XVIII e a migração dos Goyapi rumo ao extremo norte ocorreu em diferentes levas – conforme a hipótese de Gallois –, é possível que o autor do Dicionário de 1756 e/ou do “Vocabulario da Lingua Brazil” tenha estabelecido contato com os Waiãpi que permaneceram no Xingu em alguma das missões jesuíticas da região.

Desde a primeira metade do século XVIII até a atualidade, os índios Waiãpi vivem entre o Brasil (Pará e Amapá) e a Guiana Francesa, totalizando uma população de pouco mais de 900 indivíduos⁵³¹. Embora seja do tronco linguístico tupi-guarani, a língua dos Waiãpi sofreu influências de outras devido a contatos feitos com diversos grupos durante as levas migratórias.

O terceiro grupo identificado no Dicionário de 1756 são os Xapi. Foram contabilizadas vinte referências diretas a estes indígenas sendo que todas se encontram na parte LG-Português:

Quadro 10: Os índios Xapi no dicionário de 1756

Aiabáb. fugir. vul. aiavau. Xapi: punarêi. pynareitaibóri. queres tu fugir (fl. 45r, 1ª coluna, grifo meu)
Aiapixàb. <u>y</u> aiapixáo. dar cutilada na cabeça. xapi:atiacÿc (fl. 45r, 1ª coluna, grifo meu)
Amokyrÿbab. fortalecer a outro. a X _{ap} . ipopyangii(fl. 45r, 1ª coluna, grifo meu)
Acatàc. estar abalado. N. como os dentes. Xap·Aremoni. oçáiaremoni (fl. 45r, 2ª coluna, grifo meu)
Amoçàc. arrancar o fingado. Xapi: aticép. (fl. 45r, 2ª coluna, grifo meu)

⁵²⁹ GALLOIS, op. cit., p. 80-81 e 108.

⁵³⁰ Idem, p. 81.

⁵³¹ Cf. GALLOIS, Dominique Tilkin. *Wajãpi*. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/wajapi> . Acessado em: 09/03/2014.

Apar. acordar. N. Xapi: arepac (fl. 45r, 2ª coluna, grifo meu)
Amãè. olhar. recè. Xap. Oivàd. emãè xerecè: eriacà xetè (fl. 45r, 2ª coluna, grifo meu)
Amocaẽ. secar ou tostar ao fogo. Xap. atoncaẽ (fl. 45r, 2ª coluna, grifo meu)
Erimbãè. qdo. em q tempo assim præt. ⁵³² como futuro. Xapi: nímoi (fl. 45v, 1ª coluna, grifo meu)
Mbãè. cousa. mbae tãè ? que queres ? mbae amò. outro Xapi: moabi. ad gangëi. mbaetae erepotar? cadgangeituii (fl. 45v, 1ª coluna, grifo meu)
Mbãè ráma. para que : Xap. evanaei? (fl. 45v, 1ª coluna, grifo meu)
Maiavetãè ?como de que maneira. Xap. carapoi? (fl. 45v, 1ª coluna, grifo meu)
Morotingbãè. vul = vãè. a qlqr cousa, que he branca. Xap. ikicing. (fl. 45v, 1ª coluna, grifo meu)
Acái. queimarse. N. <i>item</i> ⁵³³ interjectio dolentis. Xap. Aricaipori téai. (fl. 45v, 1ª coluna, grifo meu)
Açapucái. gritar chamando. Xapi. aicara (fl. 45v, 1ª coluna, grifo meu)
Aiemoçarái y anhemoçarái. brincar ou Zombar Xapi:aremociarè (fl. 45v, 1ª coluna, grifo meu)
Comandaí. feijoens. Xapi: muru. (fl. 45v, 1ª coluna, grifo meu)
Amombeu. dizer. propor. a. acusar. Xap. acenoii (fl. 50v, 2ª coluna, grifo meu)
Acykyie. ter medo. temer. Xapi: arikenei. (fl. 51v, 1ª coluna, grifo meu)
Nítú. naõ. Xap. üdii. piragoara: üd (fl. 52r, 2ª coluna, grifo meu)

Embora seja o grupo indígena mais citado no dicionário, não foram encontradas informações sobre os Xapi (conforme grafado) nas fontes ou na bibliografia especializada. Mesmo levando em consideração eventuais variações do etnônimo, que comumente ocorrem nas fontes, até o momento não foi possível afirmar com precisão de qual grupo indígena se trata. Como todas as referências a este grupo aparecem na parte LG-Português não foi possível fazer comparação com a "Prosodia" e o "Vocabulário", haja vista que estes só possuem verbetes com entrada em português.

Levando em consideração que os dados colhidos indicam que o autor do Dicionário de 1756 esteve na região do rio Xingu, o único etnônimo da região mais próximo a "Xapi" é o dos Xipaia (também chamados de Shipaia e Jacipoiya). Os Xipaia habitam a região xinguaná

⁵³² Abreviatura de "pæterito".

⁵³³ Termo latino que significa "do mesmo modo", "parecido" ou "também".

desde o período colonial, chegando a ser contatados pelo padre Roque Hunderfunttdt na década de 1730. Este grupo é similar, física, cultural e linguisticamente, aos Juruna, como afirma Nимуendajú⁵³⁴. Bem como os Coribaré, os Xipaia estabeleceram também assentamentos ao longo do rio Iriri. O etnólogo também ressaltou a proximidade destes dois grupos afirmando que alguns Coribaré chegaram a viver entre os Shipaia⁵³⁵. Atualmente, os Xipaia vivem em Altamira contabilizando pouco mais de 80 indivíduos⁵³⁶.

Apesar de este grupo habitar o Xingu e ter certa proximidade com os Coribaré, citados no dicionário, não é possível, pelas fontes históricas e bibliográficas aqui colhidas, afirmar que Xapi é mais um etnônimo para designar os Xipaia. No entanto, poderá ser reveladora uma análise linguística, feita por especialistas, das palavras em Xapi reunidas neste trabalho, em comparação com o léxico Xipaia no sentido de confirmar ou refutar a hipótese. O linguísta Wolf Dietrich, analisando os verbetes nos quais os Xapi são mencionados, levantou a hipótese de que este grupo seriam os mesmos Sateré-Mawe que, desde o século XVIII, estavam presentes ao longo do rio Madeira⁵³⁷.

*

Além das menções a grupos indígenas amazônicos no Dicionário de 1756, foi possível identificar, desta vez nos três dicionários, referências a missões e lugares da região. Essas referências permitem confirmar que os referidos manuscritos foram produzidos na Amazônia, bem como inferir sobre a possível trajetória de seus autores.

No códice “Prosódia”, além do dicionário em Português-LG, consta uma série de narrativas sobre o cotidiano missionário escritas em LG. O manuscrito apresenta referências diretas ao Xingu, ao Tapajós, às aldeias de Gurupatuba (Monte Alegre) e Camuta (Cametá) nas ditas narrativas e que foram traduzidas para o português pelo linguísta Eduardo Navarro⁵³⁸. Esses indícios não deixam dúvidas sobre a origem amazônica da “Prosodia”.

No “Vocabulario da Lingua Brazil” há indícios diretos e indiretos que permitem afirmar com segurança a origem amazônica do documento. Em pelo menos três verbetes foram encontradas referências às aldeias de Abacaxis e Mortigura como pode-se ver no quadro abaixo:

⁵³⁴ NIMUENDAJÚ, Curt. op. cit., p. 219. Cf. MORAES, op. cit., p. 353.

⁵³⁵ NIMUENDAJÚ, Curt. op. cit., p. 222.

⁵³⁶ Cf. PATRÍCIO, Marlinda Melo. *Xipaya*. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xipaya/406> . Acessado em: 09/03/2014.

⁵³⁷ Informação fornecida por Wolf Dietrich, professor emérito da Universidade de Münster, na Alemanha ,em comunicação pessoal.

⁵³⁸ NAVARRO, Eduardo de Almeida. Um texto anônimo, em língua geral amazônica, do século XVIII. *Revista USP*, São Paulo, n. 90, jun.-ago. 2011, p. 181-192.

Quadro 11: Referências a aldeias jesuíticas no “Vocabulario da Lingua Brazil”

Tezuára, frecha comprida emAbacaxis . (fl. 95, grifo meu)
Morador ou natural. Igoára; út Mortigúr igoará Mairí etc.(fl. 117, grifo meu)
Pertencer. Igoára, vg pertence se a igreja Mortigur,Mortigúr Tupãokigoára (fl. 130, grifo meu)

As referências às aldeias jesuíticas também reforçam a tese de que o documento foi produzido por um missionário da Companhia de Jesus. Segundo Candida Barros e Nelson Papavero, a presença de nomes de animais em LG utilizados apenas na região amazônica, como *matamatá* e *tracajá*, seriam indícios de que o “Vocabulario da Lingua Brazil” foi um documento produzido na região⁵³⁹.

O Dicionário de 1756 é o que apresenta referências mais evidentes acerca da trajetória de seu autor pela Amazônia, pois teve a preocupação de registrar os termos que ouviu nos lugares por onde passou. Essas referências permitem inferir também sobre o nome do provável autor do manuscrito, haja vista que pelo menos três dos missionários centro-europeus que chegaram à Amazônia na década de 1750 – Anselmo Eckart, Lourenço Kaulen e Antônio Meisterburg – estiveram nos lugares mencionados no dicionário, principalmente nas missões jesuíticas localizadas no rio Xingu, conforme as indicações dos verbetes:

Quadro 12: Verbetes com referências ao Xingu e suas missões no dicionário de 1756

Comprar. aiàry apyrupàn. Top. aiporepyàn. inusit. aporypàn ouvi noXingu . (fl. 10v, 2ª coluna, grifo meu)
Cortiça. morotì. <u>v</u> murutì. murutì tyba cortiçoal. itur nomenda hū jgarapè no Xingùboe . ⁵⁴⁰ (fl. 11v, 1ª coluna, grifo meu)
Murutityba. igarape do Xingù em baixo deAricarà , e quer dizerlugar aonde està muitò murutì. <i>itur uruçacanga tyba. nomen Coü</i> (fl. 47v, 2ª coluna, grifo meu)
Jrakiy. exprimitur ⁵⁴¹ : irakiig.locus ita dictus ad flumenXingu ⁵⁴² para diante deAricarà . (fl. 59v, 2ª coluna, grifo meu)

As quatro referências ao Xingu – com destaque às duas primeiras – aparecem no manuscrito com tinta e tamanho de letra diferenciados do restante do verbete. Essas menções do Xingu não aparecem na Prosodia e tampouco no Vocabulario, o que confirma que se trata de observações pessoais do autor e não de cópia de outro documento. No verbete *Comprar* o

⁵³⁹ PAPAVERO & BARROS, op. cit., p. 339.

⁵⁴⁰ Parte rasurada no original.

⁵⁴¹ Latim: “é exprimido...”.

⁵⁴² Latim: “lugar assim chamado perto do rio Xingu...”.

verbo “ouvir” esta em primeira pessoa (“ouvi”), o que indica que a palavra *aporypàn* seria uma variação da LG percebida na região e registrada pelo autor. No verbete *Jrakiy* o autor mistura latim e português na glosa, chegando a indicar qual seria a pronúncia da palavra em LG.

Quanto aos verbetes *Cortiça* e *Murutityba*, o autor identifica-os como igarapés na região de Aricarará. Este local foi uma das três missões jesuíticas no Xingu que, após o processo de laicização das missões na Amazônia operada na administração pombalina, foi chamada de Sousel. Segundo Serafim Leite, em 1730, essa missão chegou a contar com 970 índios cristãos e 182 catecúmenos⁵⁴³. O historiador Antônio Baena fez uma breve descrição da localidade na primeira metade do século XIX:

Esta vila aprazível pela sua localidade, e lastimosa pela pobreza, consta de uma praça, em que fabricaram a igreja, e de duas ruas desfalcadas de casas, que apenas tem 14 tupupares e 10 casas de sebe sem esboço telhadas com folhagem.[...] Toda a povoação compõe-se de 6 brancos, de 3 escravos, de 173 mestiços, de 399 indianos, e de 100 mamelucos⁵⁴⁴.

A pobreza observada por Baena em Aricarará no século XIX contrasta – a despeito de qualquer possível exagero – com a descrição dessa e das outras duas missões jesuítas no Xingu, como se pode ver no relato do padre João Daniel em seu *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*, do século XVIII, ao fazer uma descrição geral desses aldeamentos durante o tempo da administração jesuítica:

Pouco acima se segue a vila de [em branco no manuscrito] e pouco distantes outras duas, que foram todas três da administração dos jesuítas, e todas três se entregaram no ano de 57, tão populosas, que todas mereceram ser batizadas com nomes e títulos de vilas, sendo antes as missões de **Aricará** a primeira [;] a segunda **Piraveri**, e **Ita crucá** a terceira; todas três muito aumentadas no temporal e espiritual com boas igrejas e belas casas de residência dos vigários, e diretores; todas três sobre o rio, muito fartas, alegres e sadias, cujos índios aqui se regalam, além da mais pescaria, com peixe mapará, que merecia ser chamado o rei dos peixes, pois além de não ter espinha nenhuma, como a estimada lampréia de Europa, é tão superlativo no gosto, que vence a todos⁵⁴⁵.

Mais instigante ainda são as quatro menções à Piraguirí no Dicionário. Esta missão fora fundada com o intuito de deslocar índios rivais que estavam no aldeamento de Itacuruçá. Serafim Leite apontou que, possivelmente, este aldeamento tenha sido fundado pelo padre Antônio Vaz em 1727, embora a data não convirja com a informação fornecida pelo padre

⁵⁴³ LEITE, t. III, op. cit., p. 353.

⁵⁴⁴ BAENA, op. cit., p. 252.

⁵⁴⁵ DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. V. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, p. 395, grifo meu.

José de Moraes⁵⁴⁶. Em 1758, Piraguiri fora transformada na vila de Pombal. A respeito da situação desta vila no século XIX Baena faz a seguinte descrição:

O seu distrito demarcado pelo Corregedor da Comarca Pascoal Abranches Madeira Fernandes compreende duas partes, uma que decorre do rio Maxipana ao rio Maxuacá, e a outra que se estende do rio Piri ao rio Omarituba.

A aparência desta oferece um largo denominado de Pelourinho com nove palhaças e treze tupujares e uma igreja inaugurada a São João Batista também com teto de folhagem.

A totalidade dos moradores da vila e seu termo forma-se de um branco, de 8 escravos, de 629 indianos, e de 176 mamelucos⁵⁴⁷.

O último missionário de Piraguiri foi o alemão Laurenço Kaulen que foi deportado em novembro de 1757, no contexto das primeiras expulsões de jesuítas da Amazônia lusa⁵⁴⁸. Kaulen deixou uma carta-ânua ao superior geral da Companhia de Jesus com informações sobre a missão de Piraguiri entre 1755 e 1756. O missionário descreve o cotidiano da missão, as atividades espirituais e temporais e as dificuldades do trabalho com os índios e da administração do aldeamento. Entre os dados fornecidos pelo inaciano consta o número de nativos que habitavam a missão naquele momento, sendo 81 rapazes, 220 homens, 358 mulheres, 62 meninas e 200 inocentes (ou seja, crianças de colo), totalizando assim 921 indivíduos⁵⁴⁹. O aldeamento era um conhecido lugar de pescaria, onde fora construído um barracão que servia de estaleiro, onde eram fabricadas embarcações. Os “Muruanos” – talvez os Mura – eram o principal grupo indígena que habitava em Piraguiri, estabelecendo uma relação bastante conturbada com Kaulen, como já foi relatado mais acima⁵⁵⁰. Os verbetes do Dicionário de 1756 expostos no quadro abaixo contém referências àquela missão xinguaná:

Quadro 13: Verbetes com referências a missão de Piraguiri no Dicionário de 1756

Machado. gỳ. piragoaranheeng: ybyhab (fl. 26r, 2ª coluna, grifo meu)
Papagayo. paragoà. piragoaradicit: ahùd .(fl. 30v, 2ª coluna, grifo meu)
meju forte ab miu: piragoaradicit: man (fl. 52r, 2ª coluna, grifo meu)
Nítú. naõ.Xap.üdi. piragoara: üd (fl. 52r, 2ª coluna, grifo meu)
Ygoára. morador, ou natural, ajuntando a cousa ou lugar donde he. mortigurigoara,

⁵⁴⁶ LEITE, t. III, op. cit., p. 352. O padre José de Moraes afirma que “Alguns anos antes até o de 1730 estavam unidas em uma estas duas aldeias, em que se viram obrigados os padres a separá-las em duas por causa das grandes diferenças e mortes que havia entre as duas nações, de que se compunham a aldeia de Itacuruçá.” Cf. MORAES, op. cit., p. 354.

⁵⁴⁷ BAENA, op. cit., p. 249-250.

⁵⁴⁸ Cf. MEIER & AYMORÉ, op. cit., p. 285-289.

⁵⁴⁹ KAULEN, Laurenz. *Lit[t]eræ Annuæ Missionis Piragurensis de anno 1755 in 56*. ARSI [Archivum Romanum Societatis Iesu], Roma, cód. Bras [Brasile] 10 II, fl. 481r.

⁵⁵⁰ Idem, fl. 483v-484v.

piraguigoara. Mairì igoára etc. (fl. 56r, 1ª coluna, grifo meu)

As informações das fontes históricas nos ajudam a pensar a questão da autoria juntamente com os dados colhidos no dicionário. Nos verbetes *Papagayo*, *Meju*, *Nitú* e *Ygoára* aparecerem dos termos *piragoara* e *piraguigoara*. Como indica o último verbete, o sufixo *-ygoára* indica “morador” ou “originário de algum lugar”. Portanto, decompondo a palavra, *piragu / igoara*, significa “morador de Piraguirí”. O topônimo é, ao que tudo indica, derivado de *pira* que em tupi significa “peixe”; trata-se provavelmente de uma alusão às águas ricas em peixe. O primeiro verbete vale ser destacado, pois o autor escreve *piragoaranheeng* que, numa tradução livre, significa “fala (*-nheeng*) do morador (*-goara*) de Piraguirí (*-pira*)”. Ressalte-se aqui que, no manuscrito, essas menções de Piraguirí – em especial as três primeiras – foram claramente inseridas posteriormente à primeira redação, o que indica que, com muita probabilidade, são comentários pessoais do autor e não a cópia de outra obra. Além disso, essas referências também não aparecem nos outros dois dicionários analisados.

Chamo atenção para quatro observações conclusivas dos verbetes acima expostos. Primeiro, o autor mistura termos em LG e latim em seu comentário. O missionário-autor certamente tinha domínio do latim o que é perceptível pelas várias passagens escritas nesta língua no dicionário. A novidade nestes quatro verbetes são as tentativas do missionário de escrever, por conta própria, termos na LG, o que já demonstra certo grau de conhecimento deste idioma, adquirido com a experiência missionária, ainda que não muito elevado.

Segundo, o missionário ouviu e registrou variações de termos em LG na missão a exemplo das palavras *ybyhab*, *ahùd*, *man* e *iüd*. Isso revela que o processo de confecção do dicionário não ocorreu apenas através da cópia de outras obras, mas também da descoberta de novas palavras e/ou pronúncias em LG percebidas no contato com os índios no cotidiano da missão. Essa interpretação coaduna com a tese defendida por Monteiro que sustenta que a confecção de obras em tupi no período colonial antes de serem impressas, como o Catecismo da Língua Brasílica de Antônio de Araújo, são construções coletivas, no sentido de que com a circulação de cópias manuscritas desta e de outras obras, os missionários foram acrescentando novas palavras, tornando a redação da obra algo contínuo com o intuito de “sistematizar um conhecimento sempre incompleto”⁵⁵¹. Isso parece ser o caso do Dicionário de 1756 que é cópia de outro dicionário, mas ao mesmo tempo, contém acréscimos pessoais de seu autor,

⁵⁵¹ Cf. MONTEIRO, John Manuel. Traduzindo tradições: gramáticas, vocabulários e catecismos em Línguas Nativas na América Portuguesa. In: BRITO, Joaquim Pais de (org.). *Os Índios, Nós*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia; Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p. 36-43.

sendo esses basicamente novas informações linguísticas percebidas a partir de sua experiência missionária na Amazônia. Dessa forma, as informações inseridas revelam algumas nuances do processo de aprendizado da LG em meio a diferentes grupos indígenas reduzidos nas missões e que compunham a “Babel” linguística presente na Amazônia.

A terceira observação é que o autor cria uma categoria em LG, *Piragoara*, para designar, de um modo geral, os habitantes da missão de Piraguirí diferentemente dos verbetes nos quais especifica os grupos indígenas. Por fim, considerando que estas informações sobre as variações de fala entre os moradores Piraguirí, juntamente com a análise dos verbetes em que são mencionados os Coribaré e Goyapi, só poderiam ter sido acrescentadas por alguém que esteve na missão xinguana e conviveu com os índios mencionados, podemos afirmar que o autor, com muita probabilidade, passou por Piraguirí durante sua estada pela Amazônia.

Três outros verbetes contêm referências a missionários que atuaram no Xingu reforçam esta interpretação. Como já foi dito, segundo Serafim Leite foram os padres Sebastião Fusco e Manuel Afonso que reduziram para Piraguirí os índios Coribaré. Fusco fora um missionário de origem italiana, natural de Nápoles. Veio em 1720 de Lisboa para o Maranhão permanecendo na Amazônia lusa até 1760, quando foi deportado para Portugal. No entanto o jesuíta, já idoso, não resistira à viagem morrendo durante o trajeto⁵⁵². Não se sabe as missões nas quais este jesuíta atuou no período em que esteve na Amazônia, mas certamente uma delas foi Piraguirí. Há dados no Dicionário de 1756 de que o autor entrou em contato com padre Fusco, pois foram identificados dois verbetes em que aparecem referências ao inaciano napolitano:

Quadro 14: Referência aos padres Sebastião Fusco e João Tavares no dicionário de 1756

Teimar. narobiari. <u>y</u> nitì arobiàr. ità [assim] P.Fuscus (fl. 40r, 1ª coluna, grifo meu)
Ceicoára. podex, via naturalis [ânus, passagem natural]. fundo d’algua cousadizem tambem ceicoára <u>y</u> xeicoára Fusco diz: cicoára. (fl.55v, 2ª coluna, grifo meu)
Ter necessidade. aicò temè. P. Tavares diz: aicò tevei. (fl. 40r, 1ªcoluna, grifo meu)

As duas menções do padre italiano aparecem no manuscrito como inserções *a posteriori*. Não há registros se padre Fusco estava na missão de Piraguirí na década de

⁵⁵² LEITE, t. VIII, op.cit., p. 261. Sobre as circunstâncias da morte do dito padre Cf. RODRIGUES, op. cit., p. 19.

1750⁵⁵³, mas esta hipótese é plausível, pois o dito padre foi deportado apenas em 1760, enquanto os candidatos a autor do dicionário, padres Eckart, Meisterburg e Kaulen, foram desterrados em 1757. No verbete “Ceicoára” o verbo “dizer” aparece na terceira pessoa do singular o que pode indicar que o autor trocou informações com referido padre italiano.

No verbete “Ter necessidade” há uma referência a outro religioso que talvez estivesse na missão de Piraguiri no período da confecção do mesmo, o padre João Tavares. Este chegou ao Estado do Maranhão e Grão-Pará em 1724, mesmo ano em que entrou para a Companhia de Jesus. Em 1753, o inaciano português fez sua profissão solene em Piraguiri, ficando na Amazônia até a sua deportação em 1760 para a Lisboa, vindo a falecer na Itália em 1789⁵⁵⁴. Bem como no verbete “Ceicoara”, que faz referência ao padre Sebastião Fusco, no verbete “Ter necessidade” o verbo “dizer” é usado na terceira pessoa (“diz”), indicando um possível contato do inaciano português com o missionário-autor. Sendo assim, este verbete também corrobora a hipótese de que o autor do Dicionário esteve em Piraguiri. Ademais, na Prosodia e no Vocabulario da Lingua Brasil não aparecem essas menções aos padres Fusco e Tavares.

Analisando os verbetes acima parece não haver mais dúvidas que o principal *locus* de atuação do missionário-autor do dicionário encontrado em Trier foi o Xingu, em especial, a missão de Piraguiri, pois foram identificados verbetes com menções a índios da região, à referida missão e a missionários que, muito provavelmente, haviam atuado nela. Porém, duas referências à missão jesuítica de Abacaxis, localizada no rio Madeira, podem indicar que o autor talvez tenha passado também por aquela aldeia:

Quadro 15: Referências à Missão de Abacaxis no dicionário de 1756

Leitão Tajaçú raýraErimbäe tába,**Abacaxís jába, pupé.**⁵⁵⁵(fl. 25r, 2ª coluna, grifo meu)

pacoba aíba. ygara aíba. etc esta dição aíba denotacousa maã ou çuja, ou velha ajuntandolhe a no fim de qualquer cousa. ut: panna aíba podesigfcar pannos velhos, ou çujos, ou laceros sivequod latinis dicitur: centores. **in Abacaxi pnuntiatur**⁵⁵⁶1ª syllaba ut Diphtongus, quam constituent a i aĩ (fl. 48r, 1ª coluna, grifo meu)

Nos dois verbetes acima, o autor registra termos possivelmente ouvidos na missão de Abacaxis. Analisando a trajetória dos oito missionários “tapuitinga”, apenas Anselmo Eckart

⁵⁵³ Em 1753, o padre Fusco esteve inscrito como pregador e confessor no Colégio de Santo Alexandre em Belém. Cf. *Catalogus brevis Personarum V. Provinciae Maragnonensis 1753. ARSI*, Roma, cód. Bras. 27, fl. 184v.

⁵⁵⁴ LEITE, t. IX, op. cit., p. 152. No entanto, o *Catalogus* de 1753 indica que um padre José Tavares esteve, junto com o padre Antônio Meisterburg na missão de Aricarã, vizinha a Piraguiri. Cf. *Catalogus brevis Personarum V. Provinciae Maragnonensis 1753. ARSI*, Roma, cód. Bras. 27, fl. 185.

⁵⁵⁵ Este verbete parece ter sido escrito por outra pessoa e não pelo autor.

⁵⁵⁶ Latim: “em Abacaxi se pronuncia”.

esteve nas duas missões referidas, Piraguairí e Abacaxis, embora tenha passado na primeira somente poucos meses para aprender a LG. Na mesma época, Lourenço Kaulen esteve em Piraguairí e Antônio Meisterburg em Abacaxis. Isso poderia servir de indício que Eckart fosse o autor do Dicionário de 1756. Todavia, a análise paleográfica do verbete “Leite” sugere que, muito provavelmente, este foi inserido no dicionário por outra mão, como já supracitado, o que deixa a questão da autoria em aberto.

Além do registro de termos de grupos indígenas e outros missionários, em diversos momentos o autor do Dicionário de 1756 registrou, ao fim dos verbetes, termos que apreendeu em sua experiência missionária, porém sem nomear seus informantes, como se pode ver no quadro abaixo:

Quadro 16: Exemplos de termos apreendidos pelo autor do dicionário de 1756

Canoa que não tem rodela. Ubää ouvi obà (fl. 9r, 1ª coluna, grifo meu)
Enfadado estar ou aborrido. xecoerái. mas sgfca ppr ^{mte} enfadado pelo lugar doença etc que se he outro enfadoque pertence ao animo, se uza desta palavra: xepyàíba. <u>y</u> xeputupáb. ouvi dizer: Aporái, estar enfadado (fl. 16v, 1ª coluna, grifo meu)
Engordar. xekÿrà. anhemokÿrà. ouvi tyràb y tyráo (fl. 16v, 2ª coluna, grifo meu)
Obrigaçãõ. tecò. ut: aporacàr xerecò. façò a minha obrigaçãõ. eu ouvi dizer: tocò. (fl 29v, 1ª coluna, grifo meu)
Roçar grl ^{mte} . acopìr. ouvi eu: acupìr (fl. 37r; 1ª coluna, grifo meu)
Barboleta. panáma. alii: paná panáma. audivi etiam⁵⁵⁷: panàpanà (fl. 7r; 1ª coluna, grifo meu)

Na maioria das ocorrências, o autor comenta que “ouviu” (em português) outra forma de falar de determinado termo, porém no verbete “Barboleta”, ele usa o latim para fazer essa indicação. Em geral, são variações de escrita ou pronúncia. Independentemente se o registro destas variações está ou não correto linguisticamente, estes dados de termos “ouvidos” pelo autor entre índios e outros missionários revelam a dimensão oral do aprendizado da LG na Amazônia do setecentos.

Para além das gramáticas e catecismos, a experiência do missionário no sertão amazônico foi fundamental para a construção do dicionário. Em outras partes do mundo, o aprendizado oral em uma situação de imersão no espaço e na cultura do *outro* nativo também foi fundamental. Analisando o caso da monarquia hispânica e suas conexões globais entre os séculos XVI e XVII, Serge Gruzinski chamou atenção para esta dimensão da vivência

⁵⁵⁷ Latim: ouvi também.

missionária e de viajantes, indicando que o aprendizado oral era “parte de uma experiência física, cotidiana, incansavelmente repetida do mundo local [...]. Subindo rios intermináveis, margeando os litorais, que acabam por tornarem-se familiares, [...] faz-se a iniciação aos odores, às formas, aos sons estranhos dos falares indígenas.”⁵⁵⁸. Nesse sentido, os dados sobre os lugares e grupos indígenas possivelmente contatados pelo missionário-autor do *Vocabulario da Lingua Brazil*, mas especialmente do *Dicionário de 1756*, indicam mais do que as prováveis trajetórias dos autores. Demonstram empiricamente que os missionários que construíram estes dicionários tornaram-se verdadeiros *experts*, como define Gruzinski⁵⁵⁹, que, a partir de suas experiências de campo, foram produtores de saberes e de fontes. Como linguístas *avant la lettre*, os missionários registravam novos termos que ouviam nas missões em meio à convivência com os índios, enriquecendo e constantemente atualizando os conhecimentos linguísticos. O esforço contínuo de dicionarizar a linguagem indígena é característico do *modus operandi* jesuítico nas diferentes partes do mundo em que se fizeram presentes.

Os missionários tornaram-se mediadores culturais que transitavam entre o mundo europeu cristão e o indígena; porém, sem a ajuda de informantes indígenas, a produção deste saber não teria sido possível. Desde o início do processo de colonização da América portuguesa, os indígenas foram mediadores *par excellence*, seja atuando como intérpretes (*lingoas*), seja como informantes, com aponta Ronaldo Vainfas⁵⁶⁰. Geralmente, estes personagens ficaram à sombra das produções dos relatos de viajantes e missionários, mas vale repeti-lo – sem a ajuda indígena esse mapeamento de saberes acerca do Novo Mundo e suas gentes simplesmente não teria sido viável. Nesse sentido, os índios genericamente citados pelo autor do *Dicionário de 1756*, como os Coribaré, Goyapi e Xapi, cumprem este papel de informantes, fornecendo dados de suas línguas que foram registrados pelo missionário. Além desses *experts* indígenas, outros padres, presentes nas missões a mais tempo, também cumpriram o papel de informantes como os padres Fusco e Tavares, citados no *Dicionário*.

Os padres “tapuitinga” se valeram de todas as fontes de informações linguísticas possíveis não apenas para compor as suas próprias obras, mas para principalmente aprender a se comunicar em um mundo que lhes ainda era estranho. Suas reflexões e escritos lhes

⁵⁵⁸ GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão & Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Edusp, 2014, p. 246.

⁵⁵⁹ Idem, p. 235-237.

⁵⁶⁰ Cf. VAINFAS, Ronaldo. A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *O Brasil colonial. Volume 1 (ca. 1443-ca.1580)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 357-588.

permitiram, até certo ponto, penetrar no mundo indígena e decifrar os códigos desse que acabaram ressignificando. Os dicionários, assim como outros instrumentos linguísticos, são produtos deste processo contínuo de atualização do conhecimento que não cessou até os últimos momentos dos inicianos na Amazônia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como anunciado na introdução, o presente trabalho objetivou contribuir para uma área de estudo ainda incipiente no Brasil, isto é, a história social da linguagem voltada para o período colonial com ênfase nas línguas indígenas. O caráter das fontes certamente representa um desafio para o historiador que precisa dialogar com outra área do conhecimento, a linguística. Debruçar-se sobre a questão da LG na Amazônia, e tudo que ela envolve, é fazer a “história de um esquecimento” de acordo com o historiador José Ribamar Bessa Freire⁵⁶¹. Colocada em segundo plano pela historiografia (com exceções), esquecida da memória nacional e dos livros didáticos, a LG permanece viva nos rincões da Amazônia. Em 2002, tornou-se uma das línguas oficiais do município de São Gabriel da Cachoeira (Amazonas), agora sob outro nome de Nheengatu⁵⁶², a “fala boa”, fazendo parte da identidade cultural de diversos indígenas que habitam aquela comunidade.

O nheengatu falado atualmente no Amazonas é descendente direto da LG Amazônica, fruto de uma política linguística iniciada pelos jesuítas no Estado do Brasil quinhentista e que se difundiu, com adaptações, para o restante da América lusa. Para entender a história desta sobrevivência é necessário olhar para os vestígios do passado, atentando à política linguística jesuítica e à do Estado português no período colonial. Certamente, este olhar não pode ser direcionado para uma ideia de causa e efeito, como se a situação do nheengatu atual fosse um mero reflexo da LG do período colonial.

Nesse sentido, este trabalho teve por objetivo entender as ações daqueles sujeitos históricos que foram partícipes da trabalho missionário e de colonização que, dentre outras medidas, instituiu uma língua indígena como um idioma de comunicação supraétnica na América portuguesa. A dominação do *outro* indígena e dos códigos culturais que dão sentido a seu mundo perpassava pelo domínio das línguas locais. Antes de converter o índio, era preciso converter sua língua. Em uma tentativa de reduzir a diversidade, o tupi acabou sendo escolhido para ser o “latim da terra”, sistematizado em gramáticas, dicionários e catecismos. Mas não demorou muito para que essa LG ganhasse vida própria dentro das missões, a despeito dos esforços por parte dos missionários para mantê-la estandardizada ou “pura”. Não demoraria muito para os missionários apreenderem que as línguas são dinâmicas. Logo, o conhecimento linguístico deveria ser constantemente atualizado.

⁵⁶¹ FREIRE, José Ribamar Bessa. Língua Geral Amazônica: a história de um esquecimento. In: Freire & Rosa, op. cit, p. 195-209.

⁵⁶² NAVARRO, Eduardo de Almeida. O último refúgio da língua geral no Brasil. *Estudos avançados*, 2012, vol.26, n.76, p.245-254.

No fundo, esta dissertação também é o esforço de formular uma resposta para uma pergunta elementar que me perseguiu ao longo dos últimos anos: como os missionários aprendiam a LG no cotidiano da Amazônia colonial? As fontes mais conhecidas como crônicas, relatos de viagem ou cartas são, via de regra, discretas acerca dessa questão. A saída para o historiador é arrisca-se nas linhas e entrelinhas de fontes de caráter linguístico como os dicionários, gramáticas, catecismos e confessionários.

Para contribuir à questão decidi debruçar-me sobre um conjunto de fontes referentes a um grupo de jesuítas centro-europeus que atuaram no Estado do Grão-Pará e Maranhão na década de 1750. Dentre estas fontes constam três dicionários em LG que estão espalhados em três distintos arquivos europeus. Porém, antes de analisá-los, era necessário entender o contexto de sua produção, bem como a trajetória de seus agentes produtores. Dessa forma, investiguei sobre a política linguística jesuítica e a do Estado português, chegando a distanciar-me do recorte temporal escolhido—um esforço necessário para compreender adequadamente as medidas de organização linguística proposta pelos inacianos e pelo governo luso. Se por um lado, os padres da Companhia de Jesus em sua maioria defendiam o uso das línguas locais – também por uma orientação institucional e teológica –, por outro lado, o Estado português vacilava entre a permissão e a restrição até o governo pombalino decretar categoricamente a proibição em favor da língua portuguesa, como parte de um projeto civilizador proto-nacional.

Foi nesse momento de mudanças que um grupo de padres centro-europeus chegou à Amazônia, oriundos de diversas partes do Sacro-Império Romano Germânico, sob os auspícios da rainha Maria Ana de Áustria; contrariando a tendência que encaminhava os padres da Assistência Germânica da Companhia para as missões da América espanhola. Do tempo em que permaneceram no Grão-Pará e Maranhão, e até mesmo depois, estes missionários deixaram profícua documentação que registram tanto suas experiências quanto suas impressões. Mas a mais relevante para o objeto deste trabalho são os dicionários em LG. Os imbróglis em que esses jesuítas “alemães” (como aparecem nas fontes) se envolveram, os levaram a estar entre os primeiros inacianos que foram desterrados da Amazônia, a começar pelo seu “líder” padre Roque Hundertpfundt. Em um momento delicado de redefinição de fronteiras com os espanhóis, as supostas conspirações e rebeldias dos “tapuitinga” chamaram a atenção do governador Mendonça Furtado que logo os encaminhou para os cárceres metropolitanos. Dos papéis apreendidos foram preservados, dentre outros, o “Vocabulario da Lingua Brasil” e a “Prosodia da Lingua”, ambos acondicionados até a atualidade em arquivos portugueses. Porém, outro dicionário escapou deste destino e, por isso, permaneceu

“esquecido” em uma biblioteca de uma pequena cidade alemã, Trier, mais conhecida por ter sido berço de um dos mais influentes pensadores do século XIX, Karl Marx. O Dicionário de 1756, até 2012 completamente desconhecido dos especialistas em LG fez, ao que tudo indica, um percurso diferente dos seus outros dois congêneres.

A análise do processo de construção dos dicionários, especialmente do de 1756, permitiu ver a política linguística jesuítica em ação. As correções, rasuras e inclusões são as marcas visíveis do processo de produção do dicionário e de aprendizado da LG. Nesse sentido, por meio desses indícios, delineia-se a resposta para a pergunta que me fiz a alguns anos. Em meados do século XVIII, já havia material impresso suficiente para o estudo da LG, podendo os padres estudar ainda na Europa o idioma falado entre índios, missionários e colonos no sertão amazônico. Os padres “taputitinga”, sem dúvida, lançaram mão desse material, porém perceberam a dinâmica da língua que, naquele momento, já havia passado por importantes modificações. Se, por um lado, respeitava-se a autoridade dos antigos *lingoas* que trabalharam durante gerações para a criação de gramáticas e catecismos, por outro, o tupi de meados dos setecentos parecia não ser exatamente o mesmo dos livros: era preciso então atualizar o conhecimento linguístico, porém sem descartar a tradição. Para jesuítas letrados, como o caso dos centro-europeus, o aprendizado da LG passava pelo registro escrito, principalmente pelos dicionários manuscritos e catecismos e gramáticas impressos. Porém, para aprender a se comunicar, a experiência na missão era fundamental para saber lidar com aquela variedade do tupi que, aos poucos, se distanciava da que podia ser aprendida nos livros. Entre índios e verbetes, gramáticas e catecismos, os padres “taputitinga” tinham que apreender a lidar com a complexa tarefa de se fazer entender no sertão amazônico.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fontes manuscritas

ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA

- ANÔNIMO. “Prosodia da lingua” [dos Índios]. In: ANÔNIMO. *Dicionario da lingua falada por indios do Brasil, contendo no fim vários textos principalmente os anteriores escritos na mesma lingua*. ACL, MS, cota, MA no. 569 [séc. XVIII].

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO - CONSELHO ULTRAMARINO (Projeto Resgate de documentação histórica “Barão do Rio Branco”)

MARANHÃO

- Caixa 7 – Documento 795.

PARÁ

- Caixa 11 – Documento 972.
- Caixa 32 – Documento 3063.
- Caixa 36 – Documentos 3323, 3391.
- Caixa 39 – Documentos 3633, 3634, 3642, 3649.
- Caixa 43 – Documentos 3919, 3927.
- Caixa 44 – Documento 4010.
- Caixa 47 – Documento 4306.

ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU (ROMA, ITÁLIA)

- KAULEN, Laurenz. *Literræ Annuæ Missionis Piragurensis de anno 1755 in 56* [Carta-ânuua da Missão de Piraguiri do ano de 1755 a 56]. ARSI, Roma, cód. Bras [Brasile] 10/II, fol. 481r-484v. Destinatário: Superior Geral Luigi Centurione (1755-1757).
- *Catalogus brevis Personarum V. Provinciæ Maragnonensis 1753*. ARSI, Roma, cód. Bras. 27.

BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL

- ANÔNIMO. *Vocabulario da lingua Brazil*. Códice 3143, BNP, Lisboa, [séc. XVIII].

- Carta do padre Francisco Wolff para padre procurador Bento da Fonseca, datada de Mortigura, 1º de setembro de 1750. *BNP*, Ms. 4529, Doc. 36, fl. 68.
- KAULEN, Lourenço. Relação de algumas cousas de succederão aos Religiosos da Companhia de Jesus no Reyno de Portugal, nas suas Prizões, Desterros, e Carceres, em que estiverão por tempo de 18 annos, isto he do anno de 1759 athe o anno 1777 no Reinado del Rey D. José I sendo primeiro ministro Sebastião José de Mendonça Carvalho Marquez de Pombal. Obra feita pelo Padre Lourenço Kaulen Allemão da Cidade de Colonia a borda do Rheno, e companheiro dos que escreveo. Missionario que foi do Brasil na Provincia de Para nos Rios Tocantins, Amazonas, e Xingu. *BNP*, Manuscrito-Microfilme, Reservados F 2945/fg. 7997 [1784].

BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA (PORTUGAL)

- KAULEN, Lourenço. Relação das cousas notaveis da nossa viagem de desterro do Pará para Lisboa, a qual fizemos dez Religiosos da Companhia: o P. Domingos Antonio, Reitor do Collegio do Pará; Luiz Alvares; Manoel Alphonso; Manoel dos Santos; Joakim de Barros; Anselmus Eckart; e Alguns mais Religiosos de S. Francisco, na nao chamada N. S. da Atalaia, no Anno de 1757. *BPE*, cód. CXV/2-14, nº 5, 8 fol.

BIBLIOTHÈQUE ROYALE (BRUXELAS, BÉLGICA)

- Carta de Jean-Philippe Bettendorff ao provincial da Província Galo-Belga, Hubert Wilthaim, Lisboa, 27/07/1660. Cabinet des Manuscrits, cod. 6829-69, fl. 397.

STADTBIBLIOTHEK / STADTARCHIV TRIER (ALEMANHA)

- ANÔNIMO. *[Dicionário Português-Língua Geral e Língua Geral-Português]. Stadtbibliothek / Stadtarchiv Trier*, Ms 1136/2048 4º [1756].

2. Fontes impressas

ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL, v. 66, 1948 (Livro Grosso do Maranhão - 1ª Parte)

- Provisão sobre a repartição dos Indios do Maranhão e se encarregar a conversão d'aquella gentildade aos Religiosos da Companhia de Jesus, datado de 1 de abril de 1680, p. 51-56.
- Ley sobre a liberdade do gentio do Maranhão, datado de 1 de abril de 1680, p. 57-59.

ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL, v. 67, 1948 (Livro Grosso do Maranhão - 2ª Parte)

- PROVISÃO para o Governador do Maranhão em que se lhe recomenda que os Missionarios que se houverem depor nas Aldeas sejam praticos na lingua dos Indios. Lisboa, 2 de dezembro de 1722, p. 189-191.
- PROVISÃO para o Superior das Missões do Estado do Maranhão sobre se lhe ordenar que os índios da sua repartição se lhe fação praticos na sua Língua Portugueza. Lisboa, 12 de fevereiro de 1727, p. 214-215.

ANCHIETA, José de. *Arte da grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil*. Coimbra: Antonio de Mariz, 1595.

ANNAES DA BIBLIOTHECA E ARCHIVO PUBLICO DO PARÁ

- ORDEM RÉGIA. Os prelados das religiões são obrigados a ensinar os indios a lingua portugueza, e officios mechanicos, no que deve haver a maior vigilancia. Se alguns houver que não o cumpram, serão advirtidos, de modo a ter infallivel observancia a ordem. 12 de setembro de 1727. *ABAPP*, tomo II, 1902, p. 190-191.
- Mostrando os efeitos colhidos com o ensino da lingua portugueza, datado de 27 de fevereiro de 1759. *ABAPP*, tom. VIII, 1913, p. 38-41

ARAÚJO, Antonio de. *Catecismo na Lingoa Brasilica, no qual se contem a summa da doctrina christã. Com tudo o que pertence aos Mysterios de nossa sancta Fè & bõs costumes. Composto a modo de Dialogos por Padres Doctos, & bons lingoas da Companhia de IESUS. Agora novamente concertado, ordenado, & acrescentado pello Padre Antonio d'Araujo Theologo, & lingua da mesma Companhia*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1618.

ARAÚJO, Antônio de & LEÃO Bartolomeu de. *Catecismo brasilico da doutrina christã, com o ceremonial dos sacramentos, & mais actos parochiaes. Composto por padres doutos da Companhia de Jesus, aperfeiçoado, e dado a luz pelo Padre Antonio de Araújo da mesma companhia. Emendado nesta segunda impressão Pelo Bertholameu de Leam da mesma companhia*. Lisboa: Officina Miguel Deslandes, 1686.

ARENZ, Karl Heinz & MATOS, Frederik Luiz Andrade de. "Informação do Estado do Maranhão": uma relação sobre a Amazônia portuguesa no fim do século XVII. *RIHGB*, Rio de Janeiro, a. 175, n. 463, abr.-jun. 2014, p. 349-380.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Ensaio corográfico sobre a província do Pará*. Brasília: Senado Federal, 2004.

BANDO que Alexandre de Souza Freire mandou lançar em execução do assento supra, datado Belém, de 21 de setembro de 1728. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tomo IV. Rio de Janeiro: Typographia Brasileira, 1860, p. 257-258.

BETTENDORFF, João Felipe. *Compêndio da Doutrina Christã na Língua Portuguesa e Brasília*. Lisboa: Imprensa Miguel Deslandes, 1687.

BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém: Fundação Cultural Tancredo Neves; Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação Geral XXXIV e Normas Complementares aprovadas pela mesma Congregação. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. v. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DIRECTORIO, que se deve observar nas povoaçoens dos índios do Pará, e Maranhão: em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues, Impressor do Eminentíssimo Senhor Cardeal Patriarca, 1758.

ECKART, Anselmo. Aditamentos do Senhor Pe. Anselm Eckart, Ex-pregador da Companhia de Jesus na Capitania do Pará no Brasil, à “Descrição das Terras do Brasil” de Pedro Cudena e às “Notas à Sexta Contribuição de Lessing para a História e a Literatura, dos Tesouros da Biblioteca Ducal de Wolfenbüttel, Braunschweig, 1781, gr. 8^o” do Senhor Reitor Christian Leiste. Tradução de Thekla Hartmann. In: PAPAVERO, Nelson & PORRO, Antonio (orgs.). *Anselm Eckart, S.J. e o Estado do Grão-Pará e Maranhão (1785)*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2013, p. 54-120

ECKART, Anselmo. *Memórias de um jesuíta prisioneiro de Pombal*. Braga/São Paulo: Livraria A. I./Loyola, 1987.

FALSIDADES da Relação Abreviada ou resposta verídica & sincera a esse libelo difamatório; extraída da Primeira parte da Apologia da Companhia de Jesus no Reino & Possessões de Portugal; manuscrito. Tradução de Claude Papavero. In: PAPAVERO, Nelson & PORRO, Antonio (orgs.). *Anselm Eckart, S.J. e o Estado do Grão-Pará e Maranhão (1785)*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2013, p. 121-128.

FAY, David. As cartas do P. David Fay e sua biografia. Tradução do húngaro e do latim por Paulo Ronai. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, vol. LXIV, 1942, p.192-273.

FIGUEIRA, Luis. *Arte de grammatica da lingua brasílica*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1687.

FRITZ, Samuel. *El gran rio Marañon, o Amazonas, con la mission de la Compañia de Jesus geograficamente delineado / por el P.Samuel Fritz, missionero continuo en este rio.P.J. de N. Societatis Jesu, quondan in hoc Maranone missionarius, sculpebat. 10 leguas castellanas (1707).BnF*, GED-7855. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8446616z>. Acessado em: 12/01/2014.

HERIARTE, Mauricio de. *Descrição do estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas*. Vienna d'Austria: Imprensa do filho de Carlos Gerold, 1874.

NIMUENDAJU, Curt. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de. *Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas*. Brasília: Senado Federal, 2000.

LAMEGO, Alberto. *A terra Goytacá: á luz de documentos inéditos*. Tom. III. Bruxelas: L'Édition d'Art Gaudio, 1925.

LEITE, Serafim. Regulamento das Aldeias ou a “Visita” do P. António Vieira. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo IV. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, p. 105-124.

MATTOS, Yllan de. Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686: comentário. *7 Mares – Revista dos pós-graduandos em História Moderna da Universidade Federal Fluminense*, Rio de Janeiro, n. 1, v. 1, 2012, p. 112-123.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751-1759*. 2ª ed. 3 Tomos. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Catecismo de la lengua Gvarani, Compvesto por el Padre Antonio Ruiz de la Compañia de Jesus. Dedicado a la puríssima Virgen Maria. Concebida sin mancha de pecado original*. Madrid: Diego Diaz de la Carrera, 1640.

MORAES, José de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987.

NORONHA, José Monteiro de. *Roteiro da viagem da cidade do Pará, até as ultimas colonias do Sertao da Provincia. Escripto na villa de Barcellos pelo vigario geral do rio Negro o padre Drº José Monteiro de Noronha no anno de 1768*. Pará: Typographia de Santos & Irmaos, 1862.

RELAÇÃO abreviada da Republica, que os religiosos jesuitas Das Provincias de Portugal, e Hespanha, estabelecerão nos Dominios Ultramarinos das duas Monarchias, E da Guerra, que nelles tem movido, e sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portuguezes; Formada pelos registos das Secretarias dos dous respectivos Principaes Commissarios, e Plenipotenciarios; e por outros Documentos authenticos. Lisboa, 1757.

THE JESUIT RATIO STUDIORUM OF 1599. Translated into English with an Introduction and Explanatory Notes by Allan P. Farrell, S.J. University of Detroit. Washington D.C: Conference of Major Superior of Jesuits, 1970. Disponível em: <http://www.bc.edu/sites/libraries/ratio/ratio1599.pdf>. Acessado em: 16/10/2014.

VIEIRA, Antonio. *Cartas do Padre Antonio Vieira*. Coordenadas e anotadas por J. L. D'Azevedo (Tomo Primeiro). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925.

VIEIRA, Antonio. Sermam da Sexagesima. In: VIEIRA, Antonio. *Sermoens do P. Antonio Vieira (Volume 01)*. Lisboa: Officina de Ioam da Costa, 1679, p. 1-86. Disponível: <http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/01952510>. Acessado em: 04/03/2016.

VIEIRA, Antonio. Sermam do Espirito Santo. In: VIEIRA, Antonio. *Sermoens do P. Antonio Vieira (Volume 03)*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1683, p. 392-429. Disponível: <http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/01952530>. Acessado em: 04/03/2016.

VIEIRA, Antonio. Sermam da Epiphania. In: VIEIRA, Antonio. *Sermoens do P. Antonio Vieira (Volume 04)*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1685, p. 491-549. Disponível:<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/01952540>. Acessado: em 04/03/2016.

3. Bibliografia

AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: Gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 143-207.

AGNOLIN, Adone. Catequese da língua e gramática ritual na conversão indígena: limites e espaço para o processo de conversão e negociação jesuítica e indígena na América portuguesa – Secs. XVI-XVII. In: FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos (org.). *A Companhia de Jesus e os índios*. Curitiba: Editora Prismas, 2016, p. 23-49

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupí (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Catequese, aldeamentos e missionação. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *O Brasil colonial. Volume 1 (ca. 1443-ca. 1580)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 435-478.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ALTMAN, Cristina. As línguas gerais sul-americanas e a empresa missionária: linguagem e representação nos séculos XVI e XVII. In: FREIRE, José Ribamar Bessa; ROSA, Maria Carlota (orgs.). *Línguas Gerais: política lingüística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, p.57-83.

ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Sarrebruck: Éditions Universitaire Européennes, 2010.

ARENZ, Karl Heinz. Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). *Revista Estudos Amazônicos*, vol. V, nº 1, 2010, p. 25-78.

ARENZ, Karl Heinz & SILVA, Diogo Costa. “Levar a luz de nossa santa fé aos sertões de muita gentildade”: fundação e consolidação da Missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVII). Belém: Editora Açaí, 2012.

ASSUNÇÃO, Paulo. *Negócios jesuítos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antônio Vieira*. Tomo I. São Paulo: Alameda, 2008.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999.

BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. A relação entre manuscritos e impressos em tupi como forma de estudo da política linguística jesuítica no século XVIII na Amazônia. *Revista Letras*, Curitiba, n. 61, especial, 2003, p. 125-152.

BARROS, Cândida. "Em razão das conquistas, religião, commercio": notas sobre o conceito de língua geral na colonização portuguesa da Amazônia nos séculos XVII-XVIII. *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 45 (1), 2015, p. 99-112.

BARROS, Cândida & MONSERRAT, Ruth Maria. Fontes manuscritas sobre a Língua Geral da Amazônia escritas por jesuítas "tapuitinga" (século XVIII). *Confluência*, Rio de Janeiro, n. 49, 2º sem. 2015, p. 236-254.

BARROS, Cândida BARROS; MONSERRAT, Ruth; PRUDENTE, Gabriel. O "ocapora" em listas de repartição de índios e nas fontes da língua geral na Amazônia no século XVIII: um vassalo indígena? *Tellus*, ano 14, n. 26, jan.-jun. 2014, p. 75-99.

BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. Notas sobre a política jesuítica da língua geral na Amazônia (séculos XVII-XVIII). In: FREIRE, José Ribamar Bessa; ROSA, Maria Carlota (orgs.). *Línguas Gerais: política linguística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, p. 85-112.

BARROS, Maria Candida Drumond Mendes Barros. *Política de lenguaje en Brasil Colonial (1549-1759)*. 1982. 160 f. Dissertação (Maestria em Linguística) - Instituto Nacional de Antropologia e Historia, Escuela Nacional de Antropologia e Historia, México, 1982.

BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. Os línguas e a gramática tupi no Brasil (século XVI). *Amerindia*, Paris, 19/20, 1995, p. 3-14.

BORGES, Luiz C. A língua geral: revendo margens em sua deriva. In: FREIRE, José Ribamar Bessa; ROSA, Maria Carlota (orgs.). *Línguas Gerais: política linguística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, p.113-131.

BORTOLOTTI, Karen Fernanda da Silva. O Ratio Studiorum e a missão no Brasil. *Revista História Hoje*, São Paulo, nº 2, 2003.

BOXER, C. R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Tradução de Maria Lucena Barros e Sá Contreiras. Lisboa: Edições 70, 1981.

BURKE, Peter. *A arte da conversação*. Tradução de Álvaro Luiz Hattner. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.

BURKE, Peter. *Linguagens e comunidades nos primórdios da Europa moderna*. Tradução de Cristina Yamagami. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

BURKE, Peter; PORTER, Roy (orgs.). *Linguagem, indivíduo e sociedade: história social da linguagem*. Tradução de Álvaro Luiz Hattner. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

CARDOSO, Patrícia Domingos Woolley. O Diário de Bordo de um Jesuíta Expulso do Estado do Grão-Pará e Maranhão, 1757-1758. In: *XXVI Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica – SBPH*, 2006. Rio de Janeiro: XXVI Reunião Anual da SBPH, 2006.

CARDOZO, Alírio. História como espetáculo: a missão da Companhia de Jesus nas águas do Xingu.1636. In: SOUZA, César Martins de; CARDOZO, Alírio (orgs.). *Histórias do Xingu: fronteiras, espaços e territorialidades (séculos XVII-XXI)*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 17-33.

CARDOZO, Alírio. Notícias do norte: primeiros relatos da presença holandesa na Amazônia brasileira (século XVII). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne]. Disponível em:<http://nuevomundo.revues.org/43703>. Acessado em: 25/02/2014.

CARDOZO, Alírio. Sacras intrigas: conflitos entre ordens religiosas no Maranhão e Grão-Pará (Século XVII). *Revista Estudos Amazônicos*, v. III, n. 1, 2008, p. 11-38.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. “En raison des conquêtes, de la religion et du commerce”: l'invention de la langue générale dans le Brésil du XVI^e siècle. *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 45 (1), 2015, p. 77-98.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru, SP: Edusc, 2006.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica de Arno Vogel. 3.ed.Rio de Janeiro: Forense, 2013.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII). *Lusitania Sacra*, 2^a série, v. 15, 2003, p. 163-209.

CHAMBOULEYRON, Rafael. O sertão dos Taconhapé. Cravo, índios e guerras no Xingu seiscentista. In: SOUZA, Cesar Martins de; CARDOZO, Alírio (orgs.). *Histórias do Xingu: fronteiras, espaços e territorialidades (séculos XVII-XXI)*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 51-74.

CHAMBOULEYRON, Rafael; BARBOSA, Benedito Carlos Costa; BOMBARDI, Fernanda Aires; SOUSA, Cláudia Rocha de. 'Formidável contágio': epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750). *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 18, n.4, out.-dez. 2011, p. 987-1004.

CHARTIER, Roger. *O que é um autor? Revisão de uma genealogia*. Tradução de Luzmara Curcino; Carlos Eduardo de Oliveira Bezerra. São Paulo: EdUFSCar, 2012.

CHARTIER, Roger. *A mão do autor e a mente do editor*. Tradução de George Schlesinger. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar – um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos índios (1751-1798)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

COELHO, Mauro Cezar. Educação dos índios na Amazônia do século XVIII: uma opção laica. *Revista Brasileira de História da Educação*, n^o 18, set.-dez. 2008, p. 95-118.

CUNHA, Manoela Carneiro da. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DAHER, Andrea. *A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

DAHER, Andrea. De los interpretes a los especialistas: el uso de las lenguas generales de América en los siglos XVI y XVII. In: WILDE, Guillermo (ed.). *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: SB, 2011, p. 61-80.

DAHER, Andrea. Escrita e conversão: a gramática tupi e os catecismos bilíngües no Brasil do século XVI. *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, n. 8, mai.-ago. 1998, p. 31-43.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

DOMINGUÊS, Beatriz Helena & SANTOS, Breno Machado. Sob o signo das luzes: o pensamento jesuítico e a ilustração nas cartas do Padre David Fáy. *História Unisinos*, v. 13, t. 3, set.-dez. 2009, p. 233-240.

ESTENSSORO, Juan Carlos. Las vías de la occidentalización: lenguas generales y lenguas maternas en el ámbito colonial americano (1492-1650). *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 45 (1), 2015, p. 15-36.

FALCON, Francisco José Calazans. *A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982.

FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada. Deportação do Brasil e prisão nos cárceres portugueses de um jesuíta alemão: o P. Anselmo Eckart. *Brotéria*, Lisboa, v. 156, 2003, p. 171-187.

FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada & GARCÍA ARENAS, Mar. Dos caras de una misma expulsión: el destierro de los jesuitas portugueses y la reclusión de los misioneros alemanes. *Hispania Sacra*, Madrid, LXI, 123, enero-junio, 2009, p. 227-256.

FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada & GARCÍA ARENAS, Mar. Jesuitas alemanes em las misiones de Portugal: expulsión, confinamiento y escritos. In: KOHUT, Karl; PACHECO, María Cristina Torales (eds.). *Desde los confines de los imperios ibéricos: los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2007, p. 231-261.

FRANCO, José Eduardo. Os catecismos antijesuíticos pombalinos: as obras fundadoras do antijesuitismo do Marquês de Pombal. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, Lisboa, ano IV, n. 7/8, 2005, p. 249-252.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Da fala boa ao Português na Amazônia Brasileira. *Amazônia Em Cadernos*, Manaus, v. 6, 2000, p. 1-65.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Da “fala boa” ao português na Amazônia brasileira. *Amerindia*, Paris, n. 8, 1983, p. 39-83.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Língua Geral Amazônica: a história de um esquecimento. In: FREIRE, José Ribamar Bessa; ROSA, Maria Carlota (orgs.). *Línguas Gerais: política lingüística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, p.195-209.

FREIRE, José Ribamar Bessa; ROSA, Maria Carlota (orgs.). *Línguas Gerais: política lingüística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. 2ª edição. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo: FAPESP, 1994.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Migração, guerra e comércio: os Waiapi na Guiana*. São Paulo: FFLCH/ USP, 1986.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Wajãpi*. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/wajapi>. Acessado em: 09/03/2014.

GARCIA, Elisa Frühauf. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa e a sua aplicação na América meridional. *Tempo*, Niterói, vol. 12, nº 23, 2007, p. 23-38.

GATZHAMMER, Stefan. Antijesuítismo europeu: relações político-diplomáticas e culturais entre a Baviera e Portugal (1750-1780). *Lusitânia Sacra*, Lisboa, 2ª série, 5, 1993, p. 219.

GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143-179.

GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão & Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Edusp, 2014.

GRUZINSKI, Serge. Local, global e colonial nos mundos da Monarquia Católica. Aportes sobre o caso amazônico. *Revista Estudos Amazônicos*, vol. II, n. 1, jul.-dez. 2007, p. 11-27.

GUZMÁN, Décio de Alencar. A colonização nas Amazônia: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII. *Revista de Estudos Amazônicos*, v. III, n. 2, 2008, p. 103-139.

GUZMÁN, Décio de Alencar. O inferno abreviado: evangelização e expansão portuguesa no Xingu (século XVII). In: SOUZA, César Martins de; CARDOZO, Alírio (orgs.). *Histórias do Xingu: fronteiras, espaços e territorialidades (séculos XVII-XXI)*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 35-49.

HANSEN, João Adolfo. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, Lúcia Helena (org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2005, p. 15-43.

HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1990.

HOBBSAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: propaganda, mito e realidade*. Tradução de Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JAECKEL, Volker. Missionários alemães no Estado do Maranhão e Grão-Pará. *Revista Contingentia*, v. 3, n. 1, mai. 2008, p. 95-102.

KOHUT, Karl; PACHECO, María Cristina Torales (eds.). *Desde los confines de los imperios ibéricos: los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2007.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo III. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo IV. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro / Lisboa: Livraria Portugália, 1943.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tom. VIII. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro / Lisboa: Livraria Portugália, 1949.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tom. IX. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro / Lisboa: Livraria Portugália, 1949.

LEITE, Yonne. A arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil e as línguas indígenas brasileiras. In: FREIRE, José Ribamar Bessa; ROSA, Maria Carlota (orgs.). *Línguas Gerais: política linguística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, p. 11-24.

LIMA, Alam da Silva; CHAMBOULEYRON, Rafael; IGLIORI, Danilo Camargo. Plata, paño, cacao y clavo: “dinero de la tierra” en la Amazonía portuguesa (c. 1640-1750). *Fronteras de la Historia*, v. 14, nº 2, 2009, p. 205-227.

LOURENÇO, Maria Paula Marçal. Os séquitos das rainhas de Portugal e a influência dos estrangeiros na construção da “sociedade de corte” (1640-1754). *Penélope*, Lisboa, n. 29, 2003, p. 49-82.

LOURENÇO, Maria Paula Marçal. *Rainhas no Portugal moderno: Casa, Corte e Património*. Lisboa: Edições Colibri, 2012.

MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglesias. A palavra e o império: a arte da língua brasilica e a conquista do Maranhão. *Revista de História*, São Paulo, n. 165, jul.-dez. 2011, p. 367-401.

MAINKA, Peter Johann. A Companhia de Jesus: modelo inovador e modernizante do ensino no início dos tempos modernos. *Interfaces Científicas – Educação*, Aracaju, v. 4, n. 1, Out. 2015, p. 21-34.

MAXWELL, Kenneth. A Amazônia e o fim dos jesuítas. Tradução de José Marcos Macedo. *Caderno Mais! Folha de São Paulo*, 26 de Janeiro de 2001. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2608200110.htm>. Acesso em: 07/02/2017.

MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Tradução de Antônio Pádua Danesi. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

- MEIER, Johannes. “Totus mundus nostra sit habitatio”: Jesuítas del territorio de lengua alemana en la América portuguesa y española. In: SANTOS, Zulmira Coelho dos (ed.). *São Francisco Xavier nos 500 anos do nascimento da Europa para o mundo 1506-2006*. Porto: Universidade do Porto – Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2007, p. 57-86.
- MEIER, Johannes & AYMORÉ, Fernando Amado. *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-America. Ein bio-bibliographisches Handbuch. Band 1: Brasilien (1618-1760)*. Münster: Aschendorff Verlag, 2005.
- MONTEIRO, John M. A língua mais usada na Costa do Brasil: gramática, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América portuguesa. In: MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. 2001. Tese (Livro-Docência), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001, p. 36-52.
- MONTEIRO, John Manuel. Traduzindo tradições: gramáticas, vocabulários e catecismos em Línguas Nativas na América Portuguesa. In: BRITO, Joaquim Pais de (org.). *Os Índios, Nós*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia; Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimientos Portugueses, 2000, p. 36-43.
- MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 31-66.
- MULLER, Jean-Claude. Die Identifizierung eines Sprachschatzes in der Trierer Stadtbibliothek – das jesuitische Wörterbuch. Alt-Tupi / Portugiesisch. *Kurtrierisches Jahrbuch*, 2012, p. 379-395.
- MÜLLER, Michael. Jesuitas centro-europeos ó “alemanes” en las misiones de indígenas de las antiguas provincias de Chile y del Paraguay (siglos XVII y XVIII). In: SANTOS, Zulmira Coelho dos (ed.). *São Francisco Xavier nos 500 anos do nascimento da Europa para o mundo 1506-2006*. Porto: Universidade do Porto – Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2007, p. 87-102.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. Um texto anônimo, em língua geral amazônica, do século XVIII. *Revista USP*, São Paulo, n.90, jun.-ago. 2011, p. 181-192.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. O último refúgio da língua geral no Brasil. *Estudos avançados*, 2012, vol.26, n.76, p.245-254.
- NIMUENDAJÚ, Curt. The Ayapi. In: STENBORG, Per (ed.). *In Pursuit of a past Amazon: archaeological researches in the Brazilian Guyana and the Amazon Region*. Göteborg: Världskulturmuseet, 2004, p. 113-114.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Tribes of the lower and middle Xingú river. In: STEWARD, Julian H. (ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington: United States Government Printing Office, 1948, vol. 3, p. 213-243.
- NOLL, Volker; DIETRICH, Wolf (orgs.). *O português e o tupi no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010.
- O’MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Tradução de Domingos Armando Donida. São Leopoldo/Bauru: Editora UNISINOS/EDUSC, 2004.

PAPAVERO, Nelson; BARROS, Cândida. Apêndice V - O “Vocabulário da língua Brazil” (Código 3143 da Biblioteca Nacional de Portugal) e os *Zusätze* do Pe. Anselm Eckart, S. J. (1785): obra do mesmo autor. In: PAPAVERO, Nelson; PORRO, Antonio (orgs.). *Anselm Eckart S. J. e o estado do Grão-Pará e Maranhão setecentista (1785)*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2013, p. 335-351.

PATRÍCIO, Marlinda Melo. *Kuruaya*. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kuruaya/468>. Acessado em: 09/03/2014.

PATRÍCIO, Marlinda Melo. *Xipaya*. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xipaya/406>. Acessado em: 09/03/2014.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVII e XVIII). In: CUNHA, Manoela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992, p. 115-132.

POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 111-142.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

PORRO, Antonio. *Dicionário etno-histórico da Amazônia colonial*. São Paulo: IEB, 2007.

PORRO, Antônio. Os povos indígenas na Amazônia à chegada dos europeus. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992, p. 11-48.

PORRO, Antonio. Uma crônica ignorada: Anselm Eckart e a Amazônia setecentista. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 6, n. 3, set.-dez. 2011, p. 575-592.

PRUDENTE, Gabriel de C. P. Marcas germânicas: possibilidades de autoria de um dicionário em língua geral através do estudo dos verbetes. In: IX Jornada de Iniciação Científica dos Grupos PET, 2013, Belém: *Anais do IX Jornada de Iniciação Científica dos Grupos PET*, 2013.

REIS, Artur César Ferreira. A língua portuguesa e a sua imposição na Amazônia. *Revista de Portugal – Língua Portuguesa*, Lisboa, vol. XXIII, 1961, p. 491-500.

RODRIGUES, Aryon D. As línguas gerais sul-americanas. *Papia*, São Paulo, v. 4, n. 2, 1996, p. 6-18.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 1986.

RODRIGUES, José Honório. The victory of the Portuguese language in colonial Brazil. In: HOWER, Alfred; RODAS, Richard A. Preto (eds.). *Empire in Transition. The Portuguese World in the Time of Camões*. Gainesville: University Presses of Florida, 1985, p. 33-64.

RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. As prisões e o destino dos jesuítas do Grão-Pará e Maranhão: narrativa apologética, paradigma de resistência ao anti-jesuítismo. *Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, v. 27, n. 1, 2009, p. 9-45.

RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. As reformas político-econômicas pombalinas para a Amazônia e a expulsão dos jesuítas do Grão-Pará e Maranhão. *Cadernos IHU Idéias*, São Leopoldo, ano 9, n. 151, 2011, p. 9-10.

RUSSO, Mariagrazia. O ensino lingüístico jesuítico e a oposição no século das Luzes. *Brotéria*, Lisboa, 2/3, vol. 169, ago.-set. 2009, p. 209-224.

SANTOS, Fabiano Vilaça dos. *O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo 2008.

SANTOS, Francisco Jorge dos & SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. 1755, ano da virada na Amazônia portuguesa. *Somanlu*, Manaus, ano 8, n. 2, 2008, p. 79-98.

SCHAAN, Denise Pahl. A Amazônia em 1491. *Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas*, vs. 11 e 12, ns. 20 e 21, jul.-dez. 2008 e jan.-jun. 2009, p. 55-82.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCHEFER, Aline. Anselmo Eckart, jesuíta missionário e prisioneiro nas missões pombalinas. Modelo de “Vida Exemplar”. *Oficina do Historiador*, Porto Alegre, EDIPUCRS, Suplemento especial – eISSN 21783738 – I EPHIS/PUCRS – 27 a 29 de maio de 2014, p.1798-1812.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. Negros da terra e/ou Negros da Guiné: trabalho, resistência e repressão no Grão-Pará no período do Diretório. *Afro-Ásia*, Salvador, n.48, 2013, p. 173-211.

SOUZA JUNIOR, José Alves. O cotidiano das povoações no Diretório. *Revista de Estudos Amazônicos*, Belém v. 5, 2010, p. 79-106.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerras e negócios no Grão-Pará do setecentos*. Belém: ed.ufpa, 2012.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

TOLEDO, César de Alencar Arnaut. Razão de estudos e razão política: um estudo sobre o Ratio Studiorum. *Acta Scientiarum*, Maringá, 22 (1), 2000, p. 181-187.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 87-102.

VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VAINFAS, Ronaldo. A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *O Brasil colonial. Volume 1 (ca. 1443-ca.1580)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 357-588.

VILLALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da Vida Privada no Brasil*, v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 331-385.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 183-264.

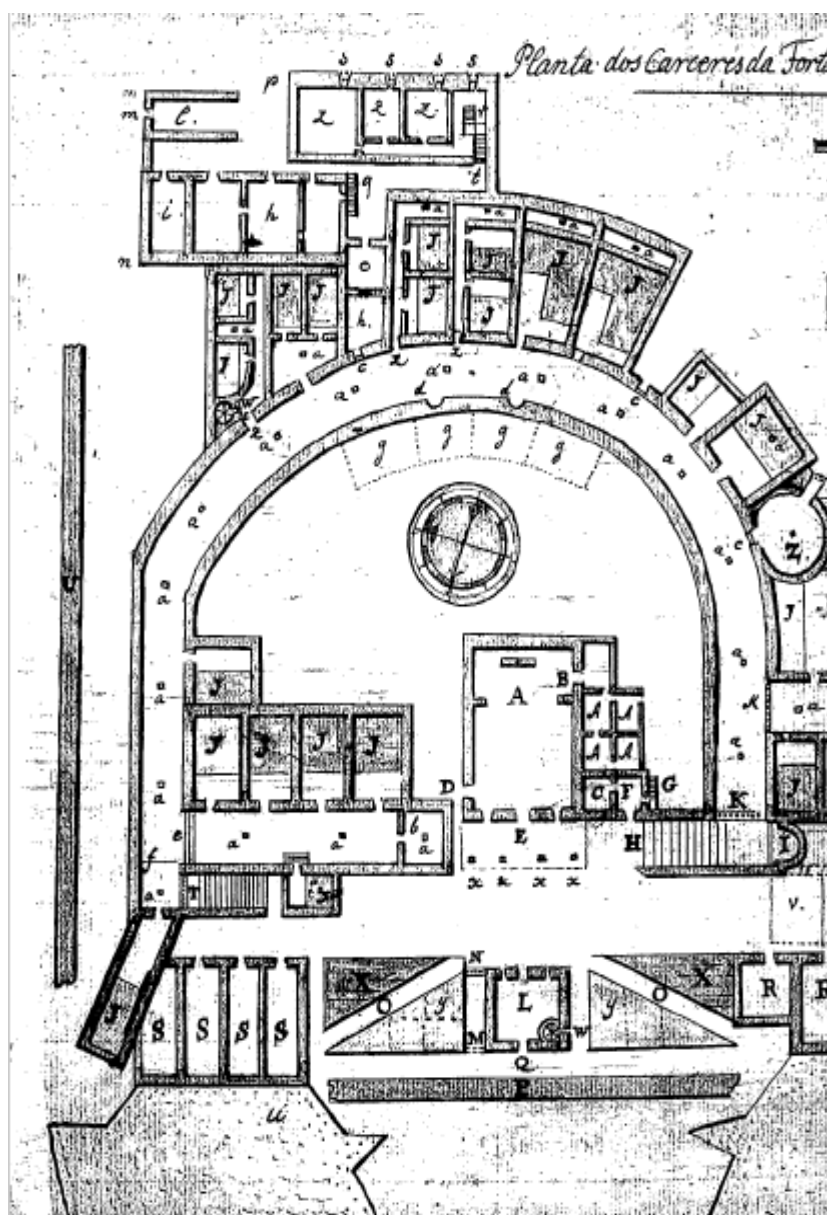
VOLTAIRE. *Cândido*. Tradução de Marcos Araújo Bagno. São Paulo: Abril, 2010.

WAQUET, Françoise. The “Latin Stronghold”: the Church. In: WAQUET, Françoise. *Latin or the empire of a sign*. London: Verso, 2001, p. 41-79.

WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões, mitos e histórias*. Tradução de André Rocha. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

ZWARTJES, Otto. Colonial Missionaries' Translation Concepts and Practices: Semantics and Grammar. In: SÁENZ, Sabine Dendenbach-Salazar (ed.). *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias*. Sankt Augustin, Germany: Academia Verlag, 2016, p. 43-76.

ANEXOS



Detalhe da Planta dos Cárceres da Fortaleza de São Julião da Barra, feita por Lourenço Kaulen.

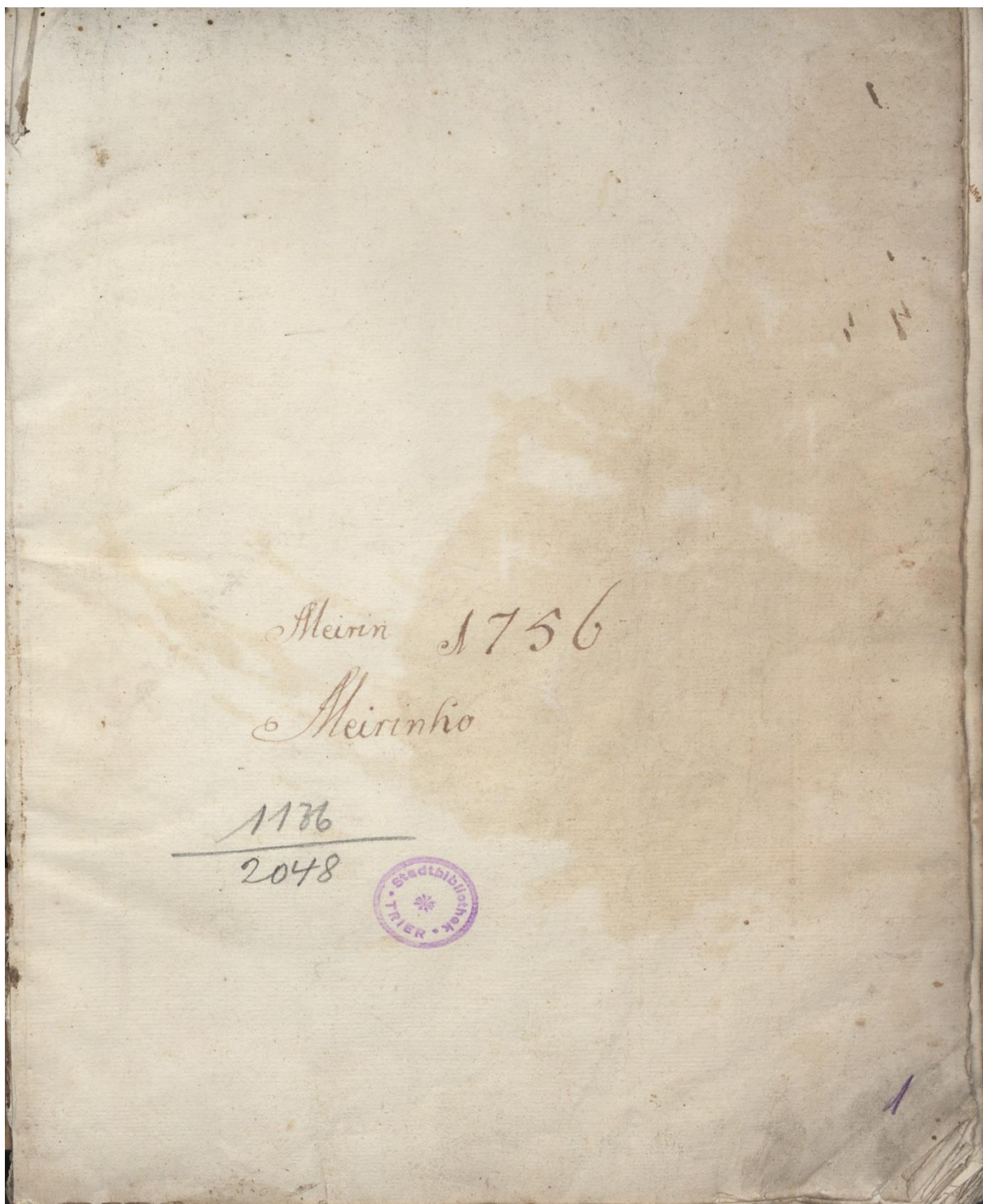
Fonte:BNP, Manuscrito-Microfilme, Reservados F 2945/fg. 7997 [1784]



Foto panorâmica do Forte de São Julião da Barra, no município de Oeiras, onde os padres tapuitingas foram presos

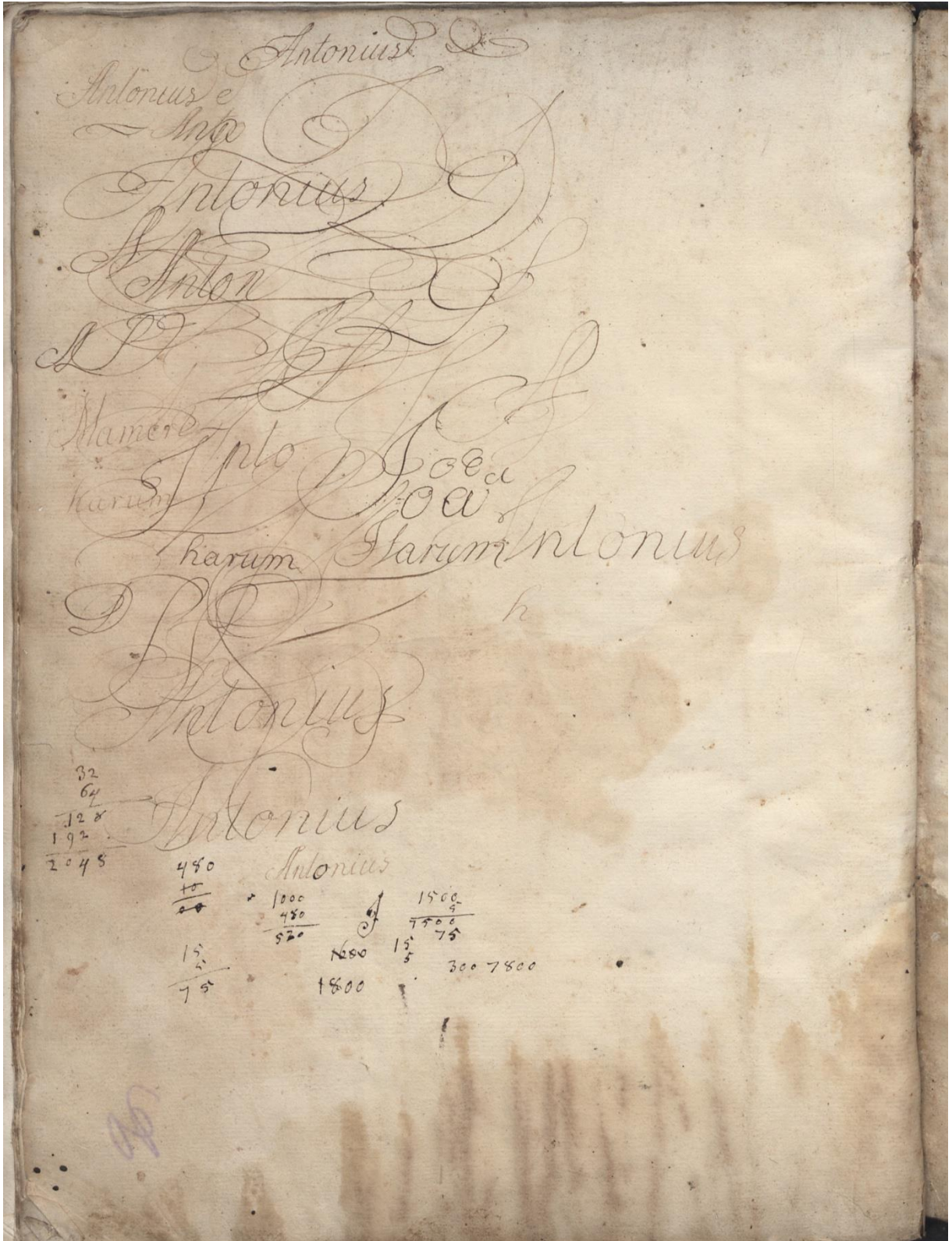
Fonte: site da Câmara Municipal de Oeiras

<http://www.cm-oeiras.pt/voeiras/GalIma%5CPaginas/Forte%20S.%20Juli%C3%A3o%20da%20Barra.aspx>



Folha de rosto do dicionário de 1756

Fonte: Ms 1136/2048 4°. Stadtbibliothek / Stadtarchiv Trier, [1756].



“Probationes pennae” no dicionário de 1756

Fonte: Ms 1136/2048 4°. Stadtbibliothek / Stadtarchiv Trier, [1756].

1	A proposição, que se serve ao dativo. <i>pe u cupe</i>	27	As dentadas.
2	A proposição de movimento. <i>pe u me mutato p in me</i> segundo a composição <i>vg. oco paraname. fca ao mar.</i>	28	As estocadas. <i>punctim.</i>
3	A, u conforme. <i>justa. rupi. fupa nchenga rupi. fcauuta</i> <i>legim. be.</i>	29	As escuras. <i>pgtuneme. u pgtuna rupi. fca o fenhido.</i>
4	A bafsa. <i>aige. u aiue.</i>	30	As furtadelas. <i>clandestine. nhemima rupi.</i>
5	A bem, deitar a bem.	31	As mãos cheas. <i>podera se dizer: pore rucema.</i>
6	A boazje	32	As mil maravilhas. <i>elegantissime. catu u catu etc.</i>
7	A boçada. <i>morfim</i>	33	As rebatinhas. <i>raptim. fca remolaxeyma rupi. corilectas</i>
8	A boça cheia? <i>jururereyema.</i>	34	As revezes. <i>vicissim. mutuo. cecobiarame.</i>
9	A boça de noite? <i>carucome. carucame. ita vul. Top.</i>	35	As vezes. <i>aliquando. interdum. amoreme.</i>
10	A bom recado. <i>luto.</i>		<i>His adunge:</i>
11	A bom tempo.	36	A pro ad u in circa personam. <i>pyri. vg. toux. ce</i>
12	A cada hora? <i>iepi. iepinke.</i>	37	<i>pyri. venha ter tomigo. pay pyri. ad patrem.</i>
13	A cada passo? <i>iepi. iepinke.</i>	38	A bordo
14	A caso. <i>nho u nhote. vg. ajur nhote. venha a caso.</i>	39	A cima. <i>ybat.</i>
15	A cinte? <i>fienter. data opera. xeremimotara rupi. u</i> <i>xereco cuapaba rupi.</i>	40	A delere. <i>levi brachio.</i>
16	A falsa fe. <i>dolose. fraudulenter. xerenganam. vul.</i>	41	A deshoras. <i>intempestive</i>
17	A fe. <i>arte. equidem. cupi. cupicatu.</i>	42	A dito. <i>ordine. cicurunga rupi. jeicurungaba rupi</i>
18	A força? <i>com violentia. potest dici: comimotarcyma rupi.</i>	43	A estacam. <i>sub missaru solemniss.</i>
19	A formiga. <i>per manils. quibus fit violentia vs. xeremimotarcyma.</i>		
20	As interjectio de tristitia. <i>acai. vs. rupi u cany rupi u</i> <i>propyria hup</i>		A.B.
21	A humo. <i>simul. una. irunamo u ruimo. u oicpe. ucu.</i>	1	Abado vestido. <i>hoba rembiuba. do chaco, ala galeri.</i>
22	A larga. <i>desinche licentiose.</i>	2	<i>aplica vocem rembiuba.</i>
23	A lerta. <i>vigilanter.</i>	3	Abade ou prelado. <i>Abare goacu.</i>
24	A maneira? <i>v. asim.</i>	4	Abajar? <i>cobrir. aiaidi.</i>
25	A mão. <i>proa manibus. in promptu</i>	5	<i>= placare simboiam.</i>
26	A mão tenete. <i>cominus. valide.</i>	6	Abainkar. <i>amoybye u amaman u asambe maman</i>
27	A primeira face. <i>prima fronte.</i>	7	Abairar a cabeça chamando ou apresentando. <i>aicatyge.</i>
28	A pressa. <i>celeriter. Esapya. u capya. u apymifuku galit.</i>	8	<i>u ankaangitye. cum prog. cuge.</i>
29	A paridade. <i>ad aurem</i>	9	Abairar. <i>id est fazer fundo. Amoybyoc. del.</i>
30	A quem. <i>intra. cis. citra!</i>	10	Abairar. <i>ex alto demittere. amogyb. del.</i>
31	A tarde. <i>carucime u carucaramo. ita vulgo. u carucaramo.</i> <i>As ac u in.</i>	11	Abairarse. <i>n. sicaybye.</i>
32	As apalpadelas. <i>nao tem o adverb. se usa de verbo.</i>	12	Abairarse muito p. ver. o que lhe calio. <i>anhemomb.</i>
33	<i>apococ u do frequentativo: apocopo. u pococaba</i>	13	Abairarse. <i>id est inclinarse se fendo. anhemoyge.</i>
34	<i>rupi.</i>	14	Abairarse. <i>gyppe. infra.</i>
35	As avesias. <i>cupe coty. vg. icupe coty eremontang co</i>	15	Aballado eftar. <i>Acue. u acatar n.</i>
36	<i>mbac. fi este. fso as avesias. u igyoty. alii.</i>	16	Aballar. <i>Amocue. u amocatac. vg. o oficio, que esta</i>
37	As cegas. <i>inconfulte. temere. uiaabeyma rupi.</i>	17	<i>finado, ou huma arvore. et o frequentativo se faz:</i>
38	As curas. <i>palam.</i>	18	<i>amocucue u amocatacaci. e assim fallando dos</i>
39	As cutiladas. <i>cafim.</i>	19	<i>mais verbos, que poremos adiante. o 2to verbo</i>
		20	<i>propriamente em latina significa: concutio.</i>
		21	Aballizar e. <i>medir. acaangab. u amocangab.</i>

Letra "A" e "AB" (1º fólio) do dicionário de 1756.

Fonte: Ms 1136/2048 4º. Stadtbibliothek / Stadtarchiv Trier, [1756].

Aballar de ou. ir b. 1.

2

A preposição que serve ao Dativo, *Pe* v *Cupe*. *Erao* *Paranáme* *cupé*.
Leva á *Fr.*

A preposição de movimento ad locum *Pe* v *me*.

Leundò a composicão vy oco' *cupé*: oco' *paranáme*, *vay* *ao mar*, *pa' a casa*.

Ah Interjeicão de bristeka *Acá*.

A pro *AD* vel *FN* circa personam: *Pátri* vy *tóitze*
pyri *venha ter omigo*.

A de ligar: *Pe* vel *me*, *ul* *Supra*. *Ecoá* *paranáme*. *ui* *ao mar*.

A falsa fé. *xe inganan*. *vulgô*.

A boia de noite. *Caruume* v *Carucrame*, *vulgô* *Topacucume*.

A maneira. *Jabé*.

A a cinte, *Scienter*. *Xeremotára rupi* *xereco' uapaba*
rupi

A's avefças, *propotere*, *cupé* *oty*. vy *cupé* *oty* *ere* ** Cupé* *kifi*.
monhang có mbáe? *figeste isto as avefças?* v *ipy* *oty*.

A's escuras. *pytineme* v *pytina rupi*. *z dõ* v *sentido*.

A's cegas, *inconsulte*. *Jaciábeyma rupi*.

A's furtadellas, *dandestine*. *Nhemima rupi*.

A's mil maravilhas, *elegantissime*, *Catú* v *catú* *ete*.

A's a palpadellas, *palpando* *sentando*. *Náv* *tem* *o* *ada*.
Le *usa* *do* *verby* *Apococ* v *do* *frequ*. *Apocopoi* v
porocaba rupi.

A's rebatinhas, *raptim*. *Coritegaramo*. *J* *idã* *remimotarijma*
rupi.

A's vezes. *Amórame*.

A tarde. *Carúeme* v *carucrame* *Elita* *vulgô*.

A's revezes *viçsim*. *Recóhiaramo*.

Letra "A" (1º fólio) do Vocabulário da lingua Brazil.

Fonte: Códice 3143, BNP, Lisboa, [séc. XVIII].

A

A. Proposição, & serve ao dat.
Pe. t. Gise. **AB**

A. Propos. de movim^{to} aa locum.
Pe. t. Me. 2.^a composição ug.
oco cõcupe. Oco paraname.

A, pro t in, circa personam. Pyri.
ug. toux xe pyri. Venia à ter
comigo. toco i pyri. ee?

Aa id. assi. he. ja caio nyro. ee

A boca da noite. Caricme. t. Carucume. diz o top. Ut Carucramé

Aas avessas. Cupi coty. t. yzy
coty. 2.^o modo de fallar. ug.
Frete y'o aa; avessas. Creimo-
nhang cobas. ipy coty. t. verijre
o veido aay avessas. Creimonde
obaiopycoty.

Aas escuras. Pytineme. t. Pyhe-
napi. ut exco pytinariupi.

Aa cegas. Jeciabeyma rupi.

Aas jiradellas. Nhemima rupi.

Aas mil maravilhas. Jecati etc. relas.

Aas galpatellas. Pococaba rupi.

Aas rebatinhas. Jiava remimotary-
ma rupi.

Aas vezes. Amoramé.

A tarde. Caricme. Ut Carucramé

A B

2.

Abá do veido. Abá rembiúba.

Abadei ou Prelado. Pa' goaci.

Abafar cobindo. Aiacoí.

Abainhar. Amoybyc. t. Amaman

Abairar a cabeça chamando. ou
aconcentindo. Aicaityc. t. Acha-
rangaityc. pede cusep.

Abairar. Amoybycóc. A.

Abairarse. Aicaybyc. R.

Abairarse m^{to} p. ver. o f. he caio
Anhemicapy.

Abaixo. ybyc.

Abalado estar. Acue. t. Acatac. R.

Abalar. Amociú. t. Amocatac. o
Fleg. faz Amocucucú. Amocatacatac

Abalzar, id. Medir. Amociangab.
Abiet Aciangab.

Abalzar id. Assindar, ou pôr rinh.
Amociangab.

Abalizado; id. affirmado. Abá mo-
acára. t. Abárete.

Abalroar com alguê. Aiapi.

Abalroar id. Empurrar. Amociar. t.
Amocanhã.

Abalroarse hum com outro. Bronho-
moidr.

Abalvarre na rede. Aiatimong. R.

Aballar à outro. Amociatimong. A.
e upi se diz, q^{do} se manda a
outro, & move o tuiúculo. ut.
emoiatimong tuiúculo. ou mo-
timocdua.

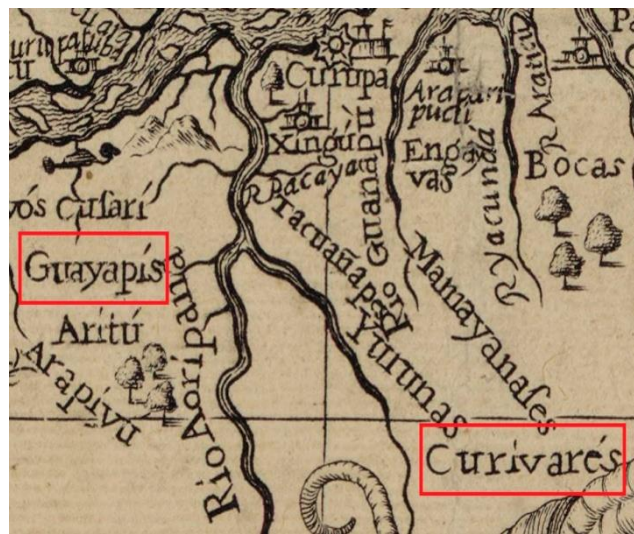
Letra "A" e "AB" (1º fólio) da Prosodia.

Fonte: ACL, MS cota: MA no. 569, [Séc. XVIII].



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Fonte: FRITZ, Samuel. *El gran rio Marañon, o Amazonas, con la mission de la Compañia de Jesus geograficamente delineado / por el P.Samuel Fritz, misionero continuo en este rio.P.J. de N. Societatis Jesu, quondan in hoc Maranone missionarius, sculpebat. 10 leguas castellanas (1707).BnF, GED-7855.*



Detalhe do mapa de 1707 do padre Samuel Fritz, indicando os grupos indígenas “Guayapi” e “Coribaré” no Xingu.