



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

ELOAN GABRIEL RIBEIRO SERRÃO

A QUIMERA DAS LÍNGUAS:
O PROBLEMA DA TRADUÇÃO LINGÜÍSTICA EM UM MANUSCRITO EM MANAO DO
SETECENTOS

Belém-PA
2025

ELOAN GABRIEL RIBEIRO SERRÃO

A QUIMERA DAS LÍNGUAS:
O PROBLEMA DA TRADUÇÃO LINGUÍSTICA EM UM MANUSCRITO EM MANAO DO
SETECENTOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST-UFPA) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Linha de Pesquisa: Cidade, floresta e sertão: cultura, trabalho e poder.

Orientador: Prof. Dr. Décio Marco Antônio de Alencar Guzmán.

Coorientadora: Prof(a). Dr(a). Maria Cândida Drumond Mendes Barros

Belém-PA
2025

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

- R484q Ribeiro Serrão, Eloan Gabriel.
A Quimera das Línguas : o problema da tradução linguística em um manuscrito em manao do Setecentos / Eloan Gabriel Ribeiro Serrão. — 2025.
137 f. : il. color.
- Orientador(a): Prof. Dr. Décio Marco Antônio de Alencar Guzmán
Coorientação: Profª. Dra. Maria Cândida Drumond Mendes Barros
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Belém, 2025.
1. Companhia de Jesus. 2. Evangelização jesuítica. 3. Diretório dos Índios. 4. Diálogo de Doutrina em língua manao. 5. Etnia Manao. I. Título.

CDD 980.411

ELOAN GABRIEL RIBEIRO SERRÃO

A QUIMERA DAS LÍNGUAS:
O PROBLEMA DA TRADUÇÃO LINGUÍSTICA EM UM MANUSCRITO EM MANAO DO
SETECENTOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST-UFPA) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Linha de Pesquisa: Cidade, floresta e sertão: cultura, trabalho e poder.

Orientador: Prof. Dr. Décio Marco Antônio de Alencar Guzmán.

Coorientadora: Prof(a). Dr(a). Maria Cândida Drumond Mendes Barros

Data da aprovação: __/__/____

Conceito:

Banca Examinadora:

Décio Marco Antônio de Alencar Guzmán
Orientador / FAHIS-UFPA

Profa. Dra. Maria Cândida Drumond Mendes Barros – Coorientadora
Membro Interno / COCHS-MPEG

Profa. Dra. Jaqueline Ferreira da Mota
Membro Externo / SEDUC-PA

Prof. Dr. Serge Michel Gruzinski
Membro Externo / EHESS

Agradecimentos

Há muitos a quem devo gratulações. Agradeço a Deus por tudo. Em nível institucional, agradeço à Universidade Federal do Pará, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, aos docentes do curso de mestrado do PPHIST pelas disciplinas ministradas nesse período: Adalberto Júnior Ferreira Paz, Agenor Sarraf Pacheco, Fernando Arthur de Freitas Neves e José Maia Bezerra Neto. À CAPES pelo financiamento do meu último ano de mestrado, por meio de uma bolsa de pesquisa que me auxiliou bastante nesse período.

Agradeço aos funcionários da biblioteca Soares Ferreira Pena do Museu Paraense Emílio Goeldi, pela cordialidade e auxílio no acesso e aquisição de livros importantes para essa pesquisa. Também agradeço muitíssimo pela confiança, paciência e os inúmeros ensinamentos adquiridos durante meu período como bolsista de Iniciação Científica no Museu Emílio Goeldi, quando fui recebido como orientando da Profa. Dra. Maria Cândida Barros em 2020. Novamente agradeço o aceite para ser coorientadora da pesquisa, por suas observações, dicas e gentileza. Foi um pouco desafiador ingressar na área da sociolinguística, uma área diferente da minha formação tradicional como historiador. Foi nesse momento que tive contato com o Diálogo manao, ao qual, se tornou meu objeto de pesquisa desde então.

Ao meu orientador, o Prof. Dr. Décio Guzmán, não há palavras suficientes para agradecer pelo suporte, a bibliografia, os encaminhamentos, conselhos, etc. antes e durante o curso de mestrado. Suas observações e críticas em me fazer evitar as “sereias” da Odisseia foram essenciais. Além disso, seus seminários de orientação tem sido um ambiente enriquecedor pois possibilita um ambiente frutífero de discussão entre os colegas, onde todos contribuem e auxiliam os trabalhos de todos. Ao Prof. Dr. Serge Gruzinski e Profa. Dra. Jaqueline Mota por suas contribuições valorosas nas bancas. Muito obrigado.

Meus agradecimentos também vão para a professora Franciane Gama Lacerda, pelo acolhimento na disciplina de Oficina da História I para a turma de 2024, durante o Estágio Docente. E pelas suas excelentes recomendações e conselhos. Ao professor Karl Arenz, pelas brilhantes sugestões bibliográficas e pelo auxílio com a tradução do vocabulário manao de Martius e Spix.

Os dois anos do curso de mestrado foram bem intensos, por isso, muito de ausência foi sentida, mas não menos justificável. Sou grato à minha família, pelo suporte, sem o qual, este trabalho não seria possível. À minha mãe Gláucia, meu “farol”, que mesmo sob a tempestade, sempre esteve ali, forte e imponente. Ao meu padrasto Luiz, que mesmo precisando sair cedo para

trabalhar, acordava ainda mais cedo para me deixar na parada de ônibus quando o sol ainda sonhava em acordar. Ao meu avô Paulo, minha avó materna Graça, minha bisavó Domingas *in memoriam*, ao meu pai Erick e minha tia Cíntia pelo apoio por quem tenho um grande carinho.

A Clara, Gabi e John, por sua amizade, seu carinho, seu amparo, do qual contraí uma dívida da qual será impossível quitá-la.

Aos amigos do “séquito”, Gabriel, Ítalo, Kaio e Rafael que o curso de História uniu, pelo companheirismo e as colaborações memoráveis durante as nossas reuniões de trabalho na cantina do IFCH. Muito obrigado!

“Podemos fazer Eurídice surgir do mundo dos mortos, mas não podemos obrigá-la a responder; e quando nos viramos para olhar para ela, nós a entrevemos de relance por apenas um momento antes que escape de nosso alcance e nos abandone. Como todos os historiadores sabem, o passado é uma enorme escuridão, e repleto de ecos. Vozes podem nos alcançar a partir de lá; mas o que dizem é imbuído da obscuridade da matriz da qual elas vêm; e, por mais que tentemos, nem sempre podemos decifrá-las precisamente à luz mais clara de nosso próprio tempo”.

(Margaret Atwood, O Conto da Aia)

RESUMO

A presente dissertação busca examinar o manuscrito de autoria anônima escrito por um missionário da Companhia de Jesus e um intérprete Manao bilíngue. Esse texto é o *Caderno da Doutrina pella Lingoa dos Manaos*. Ele é um documento de natureza religiosa formatado em perguntas e respostas e escrito em três línguas (manao, tupi e português). O momento de sua produção ocorreu durante a vigência do Diretório dos Índios em meados do século XVIII. O Diretório consiste em um documento elencando as normas sobre como proceder, dentre outros assuntos, sobre a educação e a liberdade dos índios. Por sua natureza legal, o Diretório pombalino coibiu quaisquer manifestações de uso das línguas indígenas em favor da língua portuguesa. A partir desses elementos, se buscou compreender as circunstâncias que levaram o Diretório a ser promulgado. Além disso, a etnia Manao, era um dos mais poderosos grupos indígenas que dominaram a região do Médio Rio Negro. Eles pertenciam ao tronco linguístico Arawak, ao qual, foi realizada a caracterização dessa família linguística. O poder e a população dos Manaos foram suprimidos gradualmente a partir das primeiras décadas do século XVIII em meio ao conflito com a administração portuguesa. O Caderno manao, foi o objeto principal da pesquisa e foi realizada a análise linguística dos turnos de perguntas e respostas, para verificar como ocorre o diálogo entre os dois autores do Caderno manao. Assim, se buscou verificar de que forma ocorre a interseção entre as três línguas; como os conceitos cristãos essenciais se manifestam no manuscrito e houve a comparação com as relações lexicais dos viajantes naturalistas: Carl von Martius e Johann Natterer em suas expedições durante o século XIX, para averiguar se os conceitos cosmológicos principais do Diálogo manao encontravam correspondência nessas listas.

Palavras-chave: Companhia de Jesus; Evangelização jesuítica; Diretório dos Índios; Diálogo de Doutrina em língua manao; etnia Manao.

ABSTRACT

This dissertation seeks to examine the anonymous manuscript written by a missionary of the Society of Jesus and a bilingual Manao interpreter. This text is the *Caderno da Doutrina pella Lingoa dos Manaos*. It is a religious document formatted in questions and answers and written in three languages (manao, tupi and portuguese). It was produced under the Indian Directory in the mid-18th century. The Directory consisted of a document listing the rules on how to proceed, among other matters, regarding the education and freedom of the Indians. Because of its legal nature, the Pombaline Directory prohibited any manifestations of the use of indigenous languages in favor of the portuguese language. Based on these elements, we sought to understand the circumstances that led to the Directory being promulgated. In addition, the Manao ethnic group was one of the most powerful indigenous groups that dominated the Middle Rio Negro region. They belonged to the Arawak linguistic trunk, which was used to characterize this linguistic family. The power and population of the Manaos were gradually suppressed from the first decades of the 18th century in the midst of conflict with the Portuguese administration. The Caderno manao was the main object of the research and the linguistic analysis of the question and answer turns was carried out to see how the dialog between the two authors of the Caderno manao takes place. Thus, we sought to verify how the intersection between the three languages occurs; how the essential Christian concepts are manifested in the manuscript and there was a comparison with the lexical relations of the naturalist travelers: Carl von Martius and Johann Natterer in their expeditions during the 19th century, to find out if the main cosmological concepts of the Manao Dialogue found correspondence in these lists.

Keywords: Society of Jesus; Jesuit Evangelization; Directory of Indians; Doctrinal Dialog in the manao language; Manao ethnic group.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01: El gran rio Marañon o Amazonas con la Mission de la Compañia de Iesvs.....	57
Figura 02: Missões da Companhia de Jesus no Grão-Pará e Maranhão.....	63
Figura 03: Mapa da localização da Igreja de São Francisco Xavier atualmente.....	68
Figura 04: Parte frontal externa da igreja de São Francisco Xavier.....	68
Figura 05: Região de Barcarena Velha e da Estrada Velha do Cafezal, ao nordeste da igreja de S. Francisco Xavier em Barcarena.....	69
Figura 06: Tabela 04 - Espaços da Fazenda de Gibrié.....	69
Figura 07: Tabela 05- Quantidade de turnos (P[ergunta]+R[esposta])	90
Figura 08: Tabela 06 - Conceitos cristãos essenciais presentes na Doutrina manao.....	96
Figura 09: Tabela 07 - Divindades manao por Goeje.....	102

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I - VÁRIOS ESCRITOS A DURAS PENAS: O DIRETÓRIO POMBALINO E A LIBERDADE DOS ÍNDIOS	
1.1. A atuação do Marquês de Pombal sob o governo josefino	20
1.2. A legislação pombalina e o cotidiano colonial no Grão-Pará	23
1.3. O Diretório dos Índios: motores, contexto e elementos essenciais	25
1.4. A organização e estrutura do Diretório dos Índios.....	34
1.5. Os efeitos da proibição das línguas indígenas.....	37
1.6. A expulsão dos jesuítas	38
CAPÍTULO II – DAS INCURSÕES AO VALE AMAZÔNICO AOS ÍNDIOS MANAO DURANTE O PERÍODO COLONIAL	
2.1. A evangelização do Vale Amazônico pela Companhia de Jesus	42
2.2. A família linguística Arawak	47
2.3. Os Manaos.....	49
2.4. O clamor da majestade dourada: a guerra de 1720 contra os Manaos	56
2.5. A Fazenda Gelboé/Gibrié.....	62
CAPÍTULO III – A QUIMERA DAS LÍNGUAS: TRADUÇÕES, TRAIÇÕES E MAL ENTENDIDOS	
3.1. Alguns apontamentos teóricos iniciais.....	74
3.2. “Levar alguém pela mão a outro lugar”: para uma teoria da tradução.....	77
3.3. A política linguística colonial	81
3.4. Apresentação da <i>Doutrina Christáa pella Lingoa dos Manaos</i>	86
3.5. Marcas da “gramatização”	98
3.6. Elementos da cosmologia manao	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
MAPA	113
FONTES	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	115
ANEXOS	122

INTRODUÇÃO

No século XVIII, a situação em Portugal era de um Estado enfraquecido, forte influência da Igreja, da Companhia de Jesus e de uma nobreza tradicional, ciosa de sua autonomia frente ao trono. A busca de Sebastião José de Carvalho e Melo em fortalecer o trono português, ocorreu por meio do esvaziamento e supressão de setores até então hegemônicos¹. Para empreender seu projeto de reestruturação do Estado português, era necessário realizar algumas medidas como: a reforma da administração estatal, extinção de vários cargos e com isso ensejar o enfraquecimento político da nobreza. Em 1738, Dom João V promoveu uma reforma² em seu governo. No tocante à reforma educacional lusa, Carvalho e Melo a subtraiu do controle da Companhia de Jesus e resultou na reorganização da Universidade de Coimbra. Também criou o Colégio dos Nobres em 1761, visando a formação intelectual da nobreza para se tornarem futuros burocratas eficientes, a partir do ensino de disciplinas ligadas aos avanços da ciência e da técnica; assim estando aptos nas funções públicas³. Entre 1739 até 1743, Carvalho e Melo representou o monarca português na corte de St. James. Esses anos eram fundamentais, por um lado, para a “cristalização de ideias e mitologias expansionistas e imperiais na Grã-Bretanha”; por outro, a Guerra da Orelha de Jenkins (1739-1748)⁴ e o ataque desastroso de Vernon a Cartagena, foram o eixo principal para o domínio estratégico da Espanha sobre as rotas de comércio oriundas de suas colônias na América do Sul. Com isso, a ameaça dos britânicos sobre os territórios portugueses na América do Sul representou

¹ Maxwell, 1996; Souza Júnior, 2009.

² Na segunda metade do século XVIII, a Coroa espanhola também empreendeu e aplicou um conjunto de reformas conhecidas como reformas borbônicas. Isto ocorreu, em estímulo à derrota na Guerra dos Sete Anos. Com isso, a Espanha buscava reaver sua posição de importância no quadro internacional. Essas reformas abarcam ações nos espaços administrativo, econômico e militar, com o intuito de dinamizar o mercado colonial e garantir a soberania das possessões espanholas no território americano. Nesse contexto, o indígena, também era um dos elementos fundamentais dessas reformas. Para assegurar o monopólio da Espanha no aproveitamento das riquezas exploradas nos domínios espanhóis, os reformadores enfatizaram a ocupação das fronteiras. Essa ocupação, visou o impedimento das potências antagônicas: Inglaterra e Portugal, em estabelecer aliança com os índios, e por meio deles, os europeus tenham acesso ao comércio colonial. Ver: GARCIA, Elisa Frühauf. Os índios e as reformas borbônicas: entre o “despotismo” e o consenso. In: AZEVEDO, Cecília; RAMINELLI, Ronald (org.). **História das Américas: novas perspectivas**. Rio de Janeiro: FGV, 2011. pp. 55-81.

³ Souza Júnior, 2009, p. 80-81.

⁴ Também chamada de Guerra do Asiento - o ‘asiento’ era um acordo ou tratado diplomático, ao qual um grupo de comerciantes recebia da Coroa espanhola, o monopólio de uma rota comercial ou produto, foi um conflito entre Inglaterra e Espanha, tendo como estopim a amputação da orelha esquerda do capitão Robert Jenkins em 1731, sob ordem do oficial espanhol e guarda-costas da ilha de Cuba: Juan León Fandiño. O contexto era o intenso contrabando dos ingleses na América espanhola, em função do exitoso ‘Asiento’ do tráfico negreiro. Ver: GONZÁLEZ, Sebastián Gómez. A “Guerra da Orelha de Jenkins”: histórias entrelaçadas em contextos anglo-hispânicos (1739-1748). In: BRITO, Adilson J.; BASTOS, Carlos Augusto (org.). **Entre Extremos. Experiências fronteiriças e transfronteiriças nas regiões do Rio Amazonas e Rio da Prata-América Latina, séculos XVI-XX**. Curitiba: Editora CRV, 2018. pp. 81-104.

uma grande preocupação para Pombal, e acreditava que eles tinham planos para o rio da Prata e havia um projeto em curso para a instalação de uma colônia britânica no Uruguai⁵.

Por sua vez, a língua tupi foi o instrumento linguístico empregado para estabelecer o contato com os povos indígenas ao longo do período colonial e atrasou a predominância do português. Seu início ocorreu quando os primeiros colonos portugueses atracaram na cidade de Belém em 1616 e se depararam com uma grande variedade linguística. Seu estabelecimento mais amplo se deu com a instalação do Diretório dos Índios. Foi a partir de uma língua indígena que as relações sociais na Amazônia se estabeleceram, cabendo ao português, a sua comunicação com a Metrópole. A língua tupinambá serviu como língua de comunicação entre os portugueses e os vários povos tupis da região, e se transformou na língua materna dos mestiços, filhos de pais europeus e mães indígenas. Ao longo de sua formação, ela se tornou conhecida como língua geral e aos poucos foi se reconfigurando e se distanciando do tupinambá que era proferido pelos índios que sobreviveram até meados do século XVIII⁶.

O multilinguismo presente na região amazônica era chamativo para os inacionos, tanto que o padre Antônio Vieira a intitulou de uma nova Babel. Nas imediações, houve o maior quantitativo de agremiações “tupinizadas” pela política da língua geral. Segundo Barros, essa política de institucionalização de uma língua indígena para sua ampla utilização foi um elemento de uma política indigenista colonial que propôs um segmento inexistente no mundo pré-colonial: a categoria “índio”. Na administração de Carvalho e Melo, a política da língua geral obteve amparo da Monarquia portuguesa mediante auxílio monetário dirigido aos colégios dos jesuítas, onde se aprendiam o tupi. Os missionários atuavam como intérpretes oficiais nos descimentos e resgates dos indígenas, pois a administração colonial não disponha de meios próprios para exercer o aprendizado do tupi. Na percepção da autora, o estudo das línguas indígenas no século XIX floresce em função da narrativa elaborada pelo IHGB: na fundação de um Estado Nacional, a história do Brasil deveria: “sustentar a unidade da ex-colônia em torno do poder imperial; despertar o patriotismo entre a população e dar conselhos à administração imperial”. A periodização do indígena, nos termos da autora, expressa o seu apogeu no passado, enquanto o seu declínio residiria em seu futuro. No período imperial, as línguas indígenas atuavam em favor de um discurso legitimador da monarquia. Já no período pombalino, elas atuavam como um fator de

⁵ Maxwell, 1996, p. 4-6.

⁶ Freire, 2011, p. 47, 57-59.

desestabilização do poder da Coroa de Portugal sobre a colônia americana. Havia interesse no estudo da língua tupi, mas não em sua utilização⁷.

Nesse contexto, o *Directorio, que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará*, contempla em seus 95 parágrafos, normas sobre a organização do espaço colonial, a educação das populações indígenas, a liberdade dos índios, a agricultura, mão de obra, dentre outras. O 6º parágrafo do Diretório é fundamental para entender como o diálogo de doutrina manao se enquadra em uma situação completamente adversa para a Companhia de Jesus em meados do século XVIII, pois esse parágrafo estabelece o ensino da língua portuguesa em censura e detrimento das línguas indígenas. Dessa forma, a busca de institucionalizar o português como língua de contato, cessava com mediação dos missionários nas interações com os índios por meio do tupi, em função da promoção de maior relação entre os setores comerciais e indígenas⁸. Após a contextualização, passarei a tratar do objeto de pesquisa.

O Diálogo de Doutrina manao se tornou meu objeto de pesquisa desde 2021, quando atuei como bolsista em um projeto de pesquisa de Iniciação Científica realizada no Museu Paraense Emílio Goeldi sob orientação da Dra. Cândida Barros. À época, trabalhei na organização dos turnos de perguntas e respostas e averiguar a inserção dos elementos linguísticos para além do manao. O problema da pesquisa se pauta em algumas questões: por que a Doutrina manao é um documento singular do período pombalino e de que forma o problema da tradução se manifesta nesse manuscrito? A mediação⁹ entre os autores (missionário e intérprete) da Doutrina ocorre de que forma? Tentarei solucionar essas interrogações neste trabalho.

O *Caderno da Doutrina pella Lingoa dos Manaos* é um manuscrito redigido por um missionário jesuíta anônimo e em coautoria com um intérprete manao bilíngue também anônimo em meados do século XVIII. Esse é um texto de natureza religiosa com fins catequéticos. Um diálogo de doutrina é organizado em um sistema de perguntas e respostas. A depender do tipo de texto, o Mestre é quem realiza as perguntas para um Aprendiz, em outros casos, o papel se inverte. Dentre suas especificidades, a mais notável, é o cruzamento de três línguas em sua redação: o tupi,

⁷ Barros, 1990, p. 89-91; Barros; Borges; Meira, 1996, p. 195-196.

⁸ Barros; Borges; Meira, 1996, p. 196-197.

⁹ O conceito de “mediação cultural” para Montero é “o processo de comunicação - isto é, construção de situações e textualidades que engendram sentidos compartilhados nas zonas de interculturalidade”, ver: 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. 59.

o manao e o português. Além disso, é interessante a conjuntura de sua produção. O Caderno é um dos manuscritos presentes no Códice de Gelboé e produzido na fazenda jesuítica de Gelboé/Gibrié em 1757, durante os anos de vigência do Diretório pombalino quando está se sucedendo uma situação bastante adversa para os missionários da Companhia de Jesus. Ele é o único documento à parte do padrão tupi-português do Códice.

A necessidade da pesquisa consiste em contribuir para o estudo das línguas indígenas na Amazônia colonial. Em especial, com foco na língua manao para além do tupi, pois se trata de um idioma do qual, atualmente já não há mais falantes. Além disso, o contexto, intenções de sua produção e a forma como esse Diálogo foi escrito exprimem a necessidade de pesquisa sobre esse fragmento do processo catequético do século XVIII. A primeira gramática na língua geral é de autoria do padre José de Anchieta, já o primeiro catecismo em tupi foi produzido pelo padre Antônio de Araújo e financiado pelos missionários do Brasil. A razão para a criação de catecismos, gramáticas e vocabulários em tupi, era a padronização de uma língua indígena a ser utilizada nos aldeamentos para a evangelização dos indígenas¹⁰. Contudo, há notícias do emprego de outras línguas indígenas na fabricação de catecismos e doutrinas, conforme relatos dos próprios missionários inicianos, ao qual ressaltam a “excessiva diligência e trabalho”, nas palavras de Antônio Vieira e o “grande esforço”, conforme Anselm Eckart, na produção desses instrumentos textuais¹¹. Como mencionado, a produção de catecismos em línguas não tupi, encontra amparo nas normas do Relato da Visita de Vieira. Sobre essas doutrinas só temos a informação de sua feita, mas sem vestígio material até então. Por isso, a relevância do trabalho consiste em evidenciar um documento que era produto dessa prática.

O objetivo principal é explicar porque, mesmo com a instalação do Diretório dos Índios e sua proibição do ensino por meio das línguas indígenas em prol da obrigatoriedade do português, a Doutrina foi produzida. Os objetivos secundários consistem em: analisar como os conceitos cristãos foram traduzidos no manuscrito; entender o processo de mediação entre os autores da doutrina manao; comparar léxicos em manao da Doutrina com as listas vocabulares do século XIX.

¹⁰ Prudente, 2017, p. 33-34.

¹¹ Durante a pesquisa de iniciação científica, foram coletadas 7 línguas das etnias: Nheengaiabas, Bocas, Juramiminos, Tapajós, Urucucu, Baré e Warequena (além da doutrina manao), nas quais foram produzidas doutrinas nesses idiomas conforme anotado pelos padres jesuítas: Antônio Vieira, J. F. Bettendorff e Anselm Eckart. Ver: SERRÃO, E. G. R. **Para além da doutrina Manao**: levantamento de catecismos em línguas “tapuias” na Amazônia nos séculos XVII e XVIII. Relatório de pesquisa em projeto de iniciação científica. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2021 (não publicado).

Para isso, alguns conceitos principais aplicados são: “tradução competente”, “intercultural” e “mestiçagem”. O método da pesquisa seguiu o modelo do “paradigma indiciário” de Carlo Ginzburg¹². Esse método, tal qual o saber venatório, se pauta na coleta de indícios e pistas para reconstruir uma narrativa não vivenciada, tal qual o caçador em busca de sua presa, como exemplificado pelo autor, por meio de personagens fictícios como Sherlock Holmes e catedráticos como Sigmund Freud e Giovanni Morelli. Nesse modelo da investigação detetivesca, se buscou entender como os indícios do manuscrito auxiliam a esclarecer mais sobre como se deu a mediação entre os autores.

O primeiro capítulo desta dissertação, denominado **Vários escritos a duras penas: o Diretório pombalino e a liberdade dos índios**, buscamos discutir as políticas ensejadas pela Coroa portuguesa no século XVIII resultando em transformações nas relações e no trato com os povos indígenas do estado do Grão-Pará e Maranhão. As principais obras são os trabalhos de Rita Heloisa de Almeida, Mauro Coelho e José Alves de Souza Júnior¹³. O recorte temporal abarca a década de 1750 até 1760, o período de vigência do Diretório pombalino. Esse período marca o reinado de D. José I (1714-1777) “O Reformador” no trono português de 1750 a 1777. Segundo a bibliografia consultada, o Estado português se encontra enfraquecido, em contraste à forte influência da Igreja e principalmente da Companhia de Jesus, além de uma nobreza tradicional. Carvalho e Melo almeja enrijecer a monarquia lusitana mediante o esvaziamento e a supressão de setores até então hegemônicos. Entre as suas medidas, se destacam a reforma da administração estatal, a extinção de vários cargos e o enfraquecimento político da nobreza.

Será realizada a contextualização das políticas implementadas pelo império lusitano, tendo como horizonte a regência pombalina e a cruzada antijesuítica exercida com vigor por Sebastião José de Carvalho e Melo (o Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra e futuro

¹² GINZBURG, Carlo. Raízes: Sinais de um paradigma indiciário. In: **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pp. 143-179.

¹³ ALMEIDA, Rita Heloisa de. **O Diretório dos Índios: um projeto de “civilização” do século XVIII**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997; 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)**. 2005. Tese - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2006; MAXWELL, Kenneth. **Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996; PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)**. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1992. p. 116-132; SOUSA JÚNIOR, José Alves de. **Tramas do cotidiano. Religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do Setecentos. Um estudo sobre a Companhia de Jesus e a Política Pombalina**. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2009.

Marquês de Pombal) e seu irmão, o governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado. O expoente da insatisfação da regência do Estado português com os padres da Companhia de Jesus se dá com o Diretório dos Índios de 1757, o foco desta seção. Entendemos que a administração pombalina ensejou uma fratura na região durante essa época, ou seja, uma Amazônia antes e depois do referido Marquês, expressa com a lei de 7 de junho de 1755.

As possíveis descobertas do capítulo, conforme extraímos da literatura, é notar como o Diretório na realidade foi infringido e adaptado de acordo com as diversas necessidades em várias regiões do Brasil. Sua aplicação ocorre em virtude dos interesses e da agência das populações indígenas¹⁴ e demais grupos distintos. Ele foi essencial na configuração das relações interétnicas, suscitando novos eventos e “territorialidades simbólicas”. Isto se dá numa relação entre os demais códigos legais precedentes. Nesse sentido, a interpretação do Diretório ocorre como uma expressão de uma temporalidade histórica implicando em permanências, transformações, ressignificações, processos adaptativos e conflitos sucedidos em distintos contextos territoriais e ambientais da América lusa. Em virtude de ser uma seção introdutória, com a contextualização histórica do objeto de pesquisa que é o diálogo de doutrina de 1757, não pretendemos até então promover grandes descobertas nesse quesito. Apenas ilustrar a conjuntura social e política existente na regência de D. João V e pontuando o atrito entre a administração pombalina e a Companhia de Jesus, tratando dos motivos que culminaram em sua expulsão e como isso está registrado no códice de Gelboé.

O segundo capítulo, sob o título de **Das incursões ao Vale Amazônico aos índios Manaos durante o período colonial**, o objetivo é tratar acerca do avanço do domínio territorial da Monarquia lusitana sobre o espaço amazônico e salienta aspectos do processo de colonização empreendidos com a ampla atuação dos jesuítas, em especial. Nesse contexto, a Companhia de Jesus desenvolveu uma verdadeira “empresa” segundo alguns autores. E até o período abordado por nós, essa instituição religiosa vai se transformando de uma espécie de “braço” do Império português a inimigos do Estado. A evangelização jesuítica seguiu um conjunto de normas fixadas desde o século XVII por Antônio Vieira, denominado de *Regimento das Aldeias e Missões* e conhecido também como *Relato da Visita*. Nesse *Regimento*, Vieira adiantou a necessidade da

¹⁴ Em trabalho de Antônio Cardoso, houve alterações no Nheengatu (a língua geral amazônica) em função das imbricadas relações entre os sujeitos viventes nas locações amazônicas, deslocando seu propósito de comunicação com os portugueses e obtendo outros usos e significados. Ver em: CARDOSO, Antonio Alexandre Isidio. La langue générale des fugitifs: le nheengatu dans l’Amazonie du XIXe siècle. **Brésil (s). Sciences humaines et sociales**, n. 20, 2021.

catequese em línguas indígenas, ao qual, o Caderno manao encontra amparo histórico e seu uso, provavelmente se deu na fazenda jesuítica de Gelboé/Gibrié.

De acordo com as fontes, pode-se afirmar que a fazenda constituiu uma fonte considerável de renda para os padres de Santo Inácio, e a de Gibrié foi uma das mais importantes no período colonial. Se buscou elucidar as características e o histórico de Gibrié, desde sua doação para a Companhia de Jesus até o período quando ocorreram o desterro dos jesuítas. Serão detalhadas a partir da historiografia e das fontes do Arquivo Histórico Ultramarino (Projeto Resgate), do Arquivo Público do Estado do Pará e das obras clássicas como os escritos do padre João Daniel e Serafim Leite¹⁵, os personagens relacionados (missionários e indígenas) ao local, de forma que, por meio das condutas aplicadas como descimentos, entradas e guerras justas, sobre as populações indígenas para a aquisição de mais escravos para a sua atuação nas vilas coloniais, e em especial, na referida fazenda.

Além disso, se buscou definir quem eram os índios Manaos e seu pertencimento ao tronco linguístico Arawak, e será feita uma breve caracterização dessa família linguística. Os Manaos eram um dos grupos indígenas mais poderosos do vale amazônico durante o período colonial e seu etnônimo nomeia a capital do Amazonas. Buscamos nas obras historiográficas, dados etnográficos sobre essa etnia e esclarecer sua importância durante esse período, como Alfred Métraux¹⁶, Antônio Porro¹⁷ e Décio Guzmán¹⁸. Dessa forma, se destaca um dos elementos cruciais que vão justificar a colonização do rio Negro e suas imediações: a cidade de Manoa e sua conexão com os Manaos. Nas inúmeras incursões para o sertão, eram caçadas mais mão de obra indígena por meio

¹⁵ DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas** [1757-1776]. Vol. 1 e 2. 1º ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004; LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomos III e IV. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943; LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomos VIII e IX. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949; LEITE, Serafim. **Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil** (1549-1760). Lisboa: Edições Brotéria, 1953.

¹⁶ MÉTRAUX, Alfred. Los índios Manao. **Anales del Instituto de Etnología Americana de la Universidad Nacional de Cuyo**, 1, 1940, p. 3-12.

¹⁷ PORRO, Antônio. **As crônicas do Rio Amazonas**: tradução, introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1992; PORRO, Antonio. **Dicionário Etno-Histórico da Amazônia Colonial**. Cadernos do IEB - 5 (Cadernos do IEB). Universidade de São Paulo. Instituto de Estudos Brasileiros, 2007. DOI: <https://doi.org/10.11606/9788586748110>. Disponível em: www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/1477. Acesso em 29 nov. 2024.

¹⁸ GUZMÁN, Décio de Alencar. A colonização nas Amazônias: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII. **Revista Estudos Amazônicos**, v. 3, n. 2, p. 103-139, 2008; GUZMÁN, Décio de Alencar. Festa, preguiça e matulagem: o trabalho indígena e as oficinas de pintura e escultura no Grão-Pará, sécs. XVII-XVIII. **Revista Estudos Amazônicos**, v. 13, n. 1, p. 1-29, 2015; GUZMÁN, Décio de Alencar. **Dans le labyrinthe du Kuwai**: Échanges, guerres et missions dans la vallée de l'Amazone (1650-1750). Vol. 1 e 2. Tese de doutorado. Sorbonne Université: Paris, 2018.

de descimentos, e desses cativos, uma parcela era dirimida para a referida fazenda onde os indígenas trabalhavam e também catequizados.

No terceiro capítulo, nomeado de: *A quimera das línguas: traduções, traições e mal entendidos*, ressaltamos a nomenclatura da personagem “quimera” da mitologia grega para se referir ao tecido linguístico complexo com a intercessão de três idiomas (a língua manao, o tupi e o português) na redação do *Caderno da Doutrina pella Lingoa dos Manaos*, como será devidamente abordado. Esse manuscrito se constitui como a principal fonte deste estudo, contando com o apoio de duas relações de léxicos em língua manao coletadas por Johann Spix e registradas por Carl von Martius, e Johann Natterer durante o século XIX. O objetivo é analisar a Doutrina e por meio dos turnos, compreender a mediação entre os dois autores. Para isso, dentre a bibliografia consultada, destaco as obras de Anthony Pym¹⁹, Cândida Barros²⁰, Peter Burke²¹ e Renata Mancini²² e Serge Gruzinski²³ para salientar o campo da linguística histórica, mais as noções de tradução, o fazer do tradutor e a “mestiçagem”. Será feita a contextualização da política linguística estabelecida no período colonial, o emprego do tupi para facilitar a comunicação e catequizaçãõ indígena. Posteriormente será realizada a apresentação do Caderno manao, sua organização e características principais. Após isso, será feita a exposição e comparação dos conceitos cosmológicos em manao entre os três manuscritos: o Diálogo de Doutrina e as listas vocabulares dos naturalistas.

¹⁹ PYM, Anthony. **Explorando as teorias da tradução**. Trad. Rodrigo Borges de Faveri, Claudia Borges de Faveri, Juliana Steil. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

²⁰ BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. Uma visão romântica da língua tupi. **Amerindia** - Revue d’Ethnolinguistique Amerindienne, Paris, 15, 1990, p. 85-94; BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. Os línguas e a gramática tupi no Brasil (século XVI). **Amerindia**, Paris, 19/20, 1995, p. 3-14; BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. “Papera”: o português escrito como parte da política da língua geral na Amazônia Colonial. In. KNIFFIK, Martina Schrader; GARCIA, Laura (Ed.). *La Romania en interacción: entre historia, contacto y política. Ensayos en homenaje a Klaus Zimmermann*. Frankfurt a. M., Madrid: Vervuert Verlagsgesellschaft, 2007, pp. 855-878.

²¹ BURKE, Peter. Culturas da tradução nos primórdios da Europa Moderna. In: BURKE, Peter; HSIA, Po-chia. **A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna**. Trad. Reger Maioli dos Santos- São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 13-46.

²² MANCINI, Renata. A tradução enquanto processo. **Cadernos de Tradução**, v. 40, n. 3, p. 14–33, set. 2020.

²³ GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CAPÍTULO 1 – VÁRIOS ESCRITOS A DURAS PENAS: O DIRETÓRIO POMBALINO E A LIBERDADE DOS ÍNDIOS

1.1. A atuação do Marquês de Pombal sob o governo josefino.

Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782) nasceu em Lisboa numa modesta família de pequenos fidalgos, atuantes sobretudo na infantaria, no clero e na administração pública portuguesa, além daqueles que atuavam no largo território do Império Ultramarino luso. Seu pai, Manuel de Carvalho Ataíde (1668-1720) serviu na Marinha e Exército, sendo indicado à oficial da cavalaria da corte em 1708 e seu tio sacerdote, Paulo de Carvalho e Ataíde, foi professor da Universidade de Coimbra e posteriormente, tornou-se arcebispo do patriarcado de Lisboa. Carvalho e Melo era o mais velho dos 12 irmãos, tendo quatro deles falecido ainda jovens. Seu irmão caçula, José Joaquim, pereceu em combate nas Índias lusas e suas quatro irmãs se tornaram religiosas. Já Paulo de Carvalho e Mendonça (1702-1770) e Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1700-1769) o auxiliaram em estreita colaboração em sua administração do Reino²⁴.

A influência da Companhia de Jesus na Corte de D. José I passou a ser fortemente questionada, quando o debate filosófico iluminista ganhou os salões em Lisboa. As reflexões metafísicas com efeitos de grandes proporções políticas de René Descartes, Isaac Newton e John Locke no século XVII, diluíram a tradição engessada da autoridade teológico-política eclesiástica - fosse ela bíblica ou neotomista. Os jesuítas detinham o controle da educação filosófica superior em Coimbra, de modo quase exclusivo. Na percepção de seus antagonistas “esclarecidos”, os inicianos defendiam uma tradição escolástica morta e estéril, inapropriada ao período moderno da razão enciclopédica exportada pelos autores franceses. Porém, os padres inicianos eram mais abertos às ideias científicas modernas do que faziam crer os seus adversários. Nas instituições escolares e acadêmicas da Companhia em Portugal e por toda a Europa, os inventários dos livros catalogando os acervos das suas bibliotecas evidenciam essa abertura, pois continham obras dos filósofos mencionados acima - em particular Descartes - e outros pensadores turiferários da “nova ciência”. No Brasil do século XVIII, os colégios jesuíticos eram fontes essenciais para a educação secundária e, em alguns casos, superior; nos demais territórios dos domínios da Coroa lusa

²⁴ Maxwell, 1996, p. 2-3.

espalhados pelo orbe terrestre, os inacianos foram o meio dominante de difusão das novas ideias científicas²⁵.

Pombal providenciou uma ampla intervenção de monitoração política, fiscalização e exame minucioso nas estruturas da Igreja católica portuguesa, subordinando-a ao controle estatal, suprimindo a ingerência do papa no cotidiano do país. Pombal defendia o Regalismo pleno; ignorava a imunidade eclesiástica e afirmava a prevalência do poder real sobre o papal. Houve inclusive em seu Ministério, a subordinação política da Santa Inquisição, com a submissão dessa às rédeas do Estado pombalino, dissolvendo seus poderes exclusivos: o Tesouro Real passou a ser responsável pelas propriedades confiscadas pelos processos inquisitoriais; a censura de livros passou a ser de responsabilidade da Real Mesa Censória em 1768, centralizando a repressão de ideias heterodoxas “inconvenientes” ao Estado e a fiscalização de seu uso público. Essas medidas integram a política mais ampla de transferência de todos os órgãos burocráticos com certa autonomia segundo a orientação de total submissão da *res publica* aos interesses do novo Estado pombalino absolutista ilustrado. O embate entre o Regalismo absolutista de Pombal e o corporativismo eclesiástico da teologia política da Companhia de Jesus, foi decisivo na vida missionária católica amazônica da segunda metade do século XVIII, pois inseriu os padres inacianos no centro de efervescência das reformas coloniais pombalinas. Por essa nova orientação política, eles se tornaram um “estorvo” à aplicação das novas medidas reformistas coloniais e metropolitanas, o que, de certa maneira, contribuiu para a sua extinção no Império português nesse período²⁶.

Pombal associou o atraso econômico, político e social de Portugal à sua doutrina política iluminista antijesuítica. Na percepção de Carvalho e Melo, a instalação da Companhia de Jesus em Portugal e sua intervenção nos assuntos da Coroa lusitana, conduziram o reino à decadência política e à “obscuridade”. Para sanar esse mal causado pelos excessos da influência teológica, tornou-se imperativa a sua erradicação para a regeneração da nação portuguesa. Com este fim, Pombal empreendeu várias reformas no reino. O escopo do “projeto de Regeneração” pombalino - erigido com a ajuda de membros da elite política e intelectual luso-brasileira - se pautou na reavaliação e alteração das relações entre a Metrópole e a Colônia brasileira e amazônica. Neste âmbito, essa elite detectou o pouco aproveitamento e desperdício das potencialidades econômicas

²⁵ Maxwell, 1996, p. 12-13.

²⁶ Souza Júnior, 2009, p. 81-82.

conjugadas em todo o Império, incluindo as do Brasil e do Grão-Pará, pela total ausência de um projeto político moderno com base científica e ilustrada. Essas potencialidades suscitaram o grande interesse de Pombal pelo Brasil e pelo Grão-Pará em especial. As reformas de Pombal aplicadas aos diversos segmentos das sociedades metropolitana e colonial a partir de 1755, foram um meio de viabilizar o projeto regenerador do Império luso face às outras potências europeias. Portanto, não bastava apenas racionalizar sistematicamente a exploração da Colônia, era necessário salvaguardá-las das investidas militares e políticas de estrangeiros²⁷.

A assinatura do Tratado de Madri em 1750, trouxe ao território da América portuguesa, cerca de 3000 km² de terras. Sua defesa deveria ocorrer por meio da ocupação urbana e militar - algo difícil de ser exequível na floresta Amazônica. Portanto, era crucial e urgente às autoridades coloniais lusas demarcar as fronteiras estabelecidas no Tratado de Madri e preencher a região, em especial, o Norte da colônia, onde havia poucos moradores portugueses. A solução: o índio se tornava colono português, além de outras ações para habitar e assegurar o domínio pombalino sobre a floresta amazônica, como o fomento das atividades econômicas por uma nova Companhia de Comércio, ao passo que o Governador do Grão-Pará e meio-irmão de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, se inteirava da região e de seus reveses coloniais. A partir de 1751, o declínio das rendas providos pelas outras colônias lusas, perdidas na Ásia, focalizou a atenção da Metrópole para a área amazônica, agora vista como uma alternativa econômica imperial. Os holandeses excederam o açúcar brasileiro do mercado internacional, e a exploração de metais e pedras preciosas estava em declínio quantitativo, pelo esgotamento das minas. A riqueza da região colonial norte da América portuguesa conferiu as bases para o Projeto de restauração em curso. Assim, Pombal buscou reorganizar a colonização até então empreendida, ao alterar suas qualidades potenciais em riqueza comercial útil à Metrópole, a partir do tripé: monocultura cacaueteira, latifúndio agrícola e trabalho indígena assalariado, somados à racionalização da coleta das “drogas do sertão” - produtos silvestres da floresta amazônica com vários fins como: amêndoas, castanhas e frutas, além de cravo, tabaco, arroz, algodão, remédios vegetais, óleos de copaíba e andiroba, fibras de árvores, resinas e pigmentos vegetais. Dentre eles, as principais “drogas” eram o cacau, a salsa e o cravo. Ao se tornar governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado delimitou e fixou as linhas mestras de suas ações no

²⁷ Souza Júnior, 2009, p. 97-98.

território norte da Colônia brasileira: demarcação dos novos limites da Colônia (garantia da defesa contra às tentativas de penetração dos estrangeiros); desenvolvimento das atividades econômicas do Estado (tornar suas potencialidades econômicas em riquezas aptas a recompor os rendimentos coloniais em queda); reorganização do trabalho indígena e sistematização do tráfico de escravos africanos (para torná-los mais produtivos para a Metrópole através da agricultura e serviços urbanos); culminando na abolição da escravidão e reordenamento de seu uso por missionários e colonos; por fim, a promoção de migração açoriana e africana e urbanização ao longo do rio Amazonas²⁸.

Na percepção de Sommer, o Tratado de Madri assinado entre as Coroas espanholas e portuguesas, assinalou as pretensões de aquisição de território, como visto nas linhas acima, da América do Sul por parte da regência josefina, culminando na prevalência de um “absolutismo ilustrado” sob comando de Sebastião José de Carvalho e Melo. Após a promulgação do Diretório de 1757, os assentamentos se tornaram vilas e já não eram mais considerados como missões religiosas, e espaços considerados menores foram considerados lugares. Por duas décadas, a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão obteve o monopólio do comércio e navegação pela determinação do monarca português, sobrepujando os missionários²⁹.

1.2. A legislação pombalina e o cotidiano colonial no Grão-Pará

Os adjetivos utilizados para descrever a legislação indigenista no período colonial, segundo Perrone-Moisés são: “contraditória, oscilante e hipócrita” e corroboram a natureza ineficaz ou negativa das leis³⁰. Nisto, estão os índios aldeados e aliados, estes lhes é assegurada a liberdade, autonomia sobre suas terras e sujeitos a serem solicitados pelos moradores e serem remunerados por isso. Sobre os nativos, repousava a responsabilidade de sustentar e salvaguardar a colônia. A política para esses grupos é a seguinte: ser “descidos” - extraídos de suas aldeias para residirem nas povoações portuguesas e lá, serem catequizados; nessa doutrinação se tornaram “vassalos úteis”. O sustento dos moradores ocorre pelo trabalho das roças (produção de gêneros de necessidade imediata) e nas plantações dos colonos. Os índios serão os principais atores nos descimentos por seu conhecimento da terra e da língua e pelos exemplos que podem oferecer.

²⁸ Souza Júnior, 2009, p. 99, 101; Sommer, 2023, p. 169.

²⁹ Sommer, 2023, p. 164.

³⁰ Perrone-Moisés, 1992, p. 115.

Além disso, formaram um elemento consubstancial nas tropas de guerra no enfrentamento de inimigos indígenas e europeus³¹.

Os *descimentos* foram praticados ao longo da colonização, a partir do Regimento de Tomé de Souza de 1547 até o Diretório em 1757. Como citado em linhas superiores, a prática consiste em transportar amplos grupos para novas localidades próximas aos portugueses. Os descimentos ocorrem mediante forte pressão das tropas lideradas ou acompanhadas por um missionário jesuíta, em persuadir os índios em se aconchegar junto aos portugueses por proteção e bem-estar. As disputas pelo controle farão com que a tutela sobre os indígenas recaia, ora pelos inacianos (assegurado pela Lei de 24 de fevereiro de 1587, Regimento do governador geral de 1588, Alvará de 26 de julho de 1596, Carta Régia de 21 de outubro de 1653 e Regimento das Missões de 1686), ora pelos administradores seculares das aldeias (Lei de 1611) ou autorizada aos moradores. Os procedimentos utilizados pelos missionários foram a persuasão e a brandura, no convencimento dos índios a os seguirem tendo em mente a autonomia em suas terras, e estarão em melhores condições nas aldeias que nos sertões (interiores). Dessa forma, segundo o Alvará de 26 de julho de 1596, o gentio não pode alegar fazê-lo por engano e ter sido descido contra sua vontade. Os aldeamentos deveriam estar próximos das povoações coloniais (expresso no Alvará de 21 de agosto de 1582 e na Provisão Régia de 14 de abril de 1680, e outros dispositivos). A Lei de 1611 estabelece uma distância segura e não muito afastada para que esses núcleos não se atrapassem entre si. Há outras legislações dispondo de povoações coloniais em regiões estratégicas longínquas, visando a guarda do território em Cartas Régias de 6 de dezembro de 1647 e 6 de março de 1694 e aconselhado pelo Conselho Ultramarino em Consultas de 2 de dezembro de 1679 e 16 de fevereiro de 1694³².

O trabalho dos índios era remunerado, pois eram homens livres. Independente de quem era o responsável por gerir as aldeias, as leis tratam sobre o pagamento de uma taxa (Lei de 1587, no Alvará de 1596, na Lei de 1611, no Regimento do governador geral do Maranhão e Grão Pará de 14 de abril de 1655 e no Diretório de 1757), as formas de pagamento e o tempo de serviço (Lei de 1611, no Regimento do governador geral de 1655, Provisão Régia de 12 de julho de 1656, Regimento das Missões de 1686, Regimento das Aldeias de São Paulo de 1734, Diretório de 1757 e Direção de 1759). A repartição da mão de obra atende a condição de abundância das aldeias,

³¹ Perrone-Moisés, 1992, p. 117-118.

³² Perrone-Moisés, 1992, p. 118-119.

assim há a contínua permanência de uma parte dos aldeados para cuidar de sua própria sobrevivência. Por vezes, há uma repartição da “terça parte”: um terço que deve ficar na aldeia, um terço atua para a Coroa - em guerras, descimentos. Já o restante, é dividido entre os moradores (conforme Provisão Régia de 1 de abril de 1680, Carta Régia de 21 de abril de 1702, Ordem Régia de 12 de outubro de 1718). Em outros casos, a metade do total dos índios das aldeias são divididos pelos moradores, em trabalhos pagos e temporários (Regimento das Missões, de 1686; Diretório de 1757; Direção de 1759). O tempo de serviço deve ser o suficiente para os índios poderem focar em suas roças: dois meses (Alvará de 26/7/1596: Lei de 1 de abril de 1680), seis meses por ano, no máximo, em períodos alternados de dois meses (Regimento do governador geral do Maranhão e Grão-Pará de 14 de abril de 1655). Para o Maranhão e Pará, são quatro no primeiro e seis meses no segundo, porque os dois meses estabelecidos não dão conta para as operações de coleta nesses estados (Regimento das Missões de 1686)³³.

1.3. O Diretório dos Índios: motores, contexto e elementos essenciais.

O Directorio, que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão Em quanto Sua Magestade não mandar o contrario (1757) foi assinado por Francisco Xavier de Mendonça Furtado (irmão de Sebastião José de Carvalho e Melo) em 3 de maio de 1757, quando foi instituído o cargo de Diretor e suas normas outorgadas pelo Alvará de 17 de agosto de 1758. Suas determinações foram primeiro instaladas pelo governo das povoações indígenas ao Norte e depois o Diretório se tornou lei geral até a sua abolição pela Carta Régia de 12 de maio de 1798, quando foram criados os Corpos de Milícias³⁴. Entre os anos de 1751 a 1759, Mendonça Furtado foi representante dos interesses da Coroa portuguesa como governador dos estados do Grão-Pará e Maranhão. Ele inspecionou a redação do Tratado de 1750. Nesse tempo, suas percepções o auxiliaram no planejamento do Diretório e de um programa mais amplo de ocupação do local: a

³³ Perrone-Moisés, 1992, p. 120.

³⁴ As ideias do governador Francisco Coutinho, se consolidaram na Carta Régia de 1798. Um desses elementos era a rapidez em converter os índios em colonos, através de sua inserção em posições ímpar no mundo do trabalho e na hierarquia militar. Na Carta, todos os índios das vilas, cidades e aldeias coloniais deveriam ser alistados nos “Corpos de Milícia”. Os Corpos eram tropas auxiliares de segunda linha, não remuneradas e constituídas por homens livres e válidos das classes mais baixas da sociedade, entre idades de 18 a 60 anos. Desde o século XVI, o primeiro alistamento era realizado por unidades conhecidas como Ordenanças, com capitães-mores, sargentos e outros oficiais eleitos pelas Câmaras Municipais. Sob a Lei Provincial Nº2 de 25 de abril de 1838, foram criados os Corpos de Trabalhadores. Esses corpos agregaram índios, mestiços e pretos (que não fossem escravos) sem propriedade ou ocupação recorrente (Paz, 2020, p. 7-8, 14).

criação da Capitania do Rio Negro em 3 de março de 1755 e no mesmo ano, a Companhia do Grão-Pará em 7 de junho; introdução da agricultura intensiva e a secularização das aldeias³⁵.

Um documento importante para compreendermos o contexto e objeto de nosso estudo que é o Diálogo de Doutrina manao, é o Regimento das Missões. Datado de 1º de dezembro de 1686, ele foi criado a partir das doutrinas do padre Antônio Vieira e das experiências missionárias do século XVII, em meio aos conflitos com os colonos pela administração dos índios. O Diretório nasce da necessidade de corrigir as demandas onde o Regimento havia falhado, como as exigências por força de trabalho indígena, em especial nas localidades onde era a única mão de obra disponível, como o Grão-Pará e Maranhão³⁶. A base das ações missionárias é o “Regulamento de Aldeias” ou “Relato da Visita” de Antônio Vieira e foi escrito, quiçá, após 1658, quando Vieira foi nomeado Visitador e antes de 1661, quando foi preso e expulso do Grão-Pará. Dividida em três partes, a “Visita” aborda “inúmeras matérias, de diversificada índole, religiosa, espiritual, catequética, escolar, social, económica, sacramental, hospitalar, linguística, e civil”³⁷. O Regulamento apresenta o cotidiano de exercícios espirituais, renovação de votos dos próprios congregados e atividades de evangelização e de administração dos índios no trabalho que exercem nos negócios econômicos da missão. Além disso, é um conjunto de normas sobre a conduta norteadora das ações dos missionários. Talvez, na percepção de Almeida, a evangelização dos índios decorre junto à realização do itinerário religioso dos padres³⁸.

Havia uma disputa constante entre religiosos seculares e regulares, ao qual, os primeiros defendiam a subordinação dos segundos e os regulares também entravam em conflito por áreas, onde não desejassem a concorrência de outras ordens religiosas. Por outro lado, a exigência por índios opôs: donos de engenho, empresários de expedições ao sertão e o povo em geral contra a administração colonial, que exigia mais indígenas exponencialmente. Por outro lado, o Diretório nasce como uma devolutiva aos conflitos. Nesse contexto, a cólera se voltou contra Mendonça Furtado, pois buscou alterar o estatuto dos povos indígenas e a Metrópole viu minguar sua fonte de trabalhadores e o cessar de certa autonomia da Colônia. A defesa das fronteiras estava surgindo por meio também da presença mais intensa do poder metropolitano e da implementação de um

³⁵ Almeida, 1997, p. 152.

³⁶ Almeida, 1997, p. 162.

³⁷ Leite, 1943, p. 190.

³⁸ Almeida, 1997, p. 170.

novo modelo econômico assentado na monocultura, a partir do trabalho escravo africano. Ainda que Mendonça Furtado argumentasse que o “braço africano” fosse a melhor opção em relação ao “braço indígena”, os colonos respondiam ser inviável por não disporem de recursos ou de atividades que propiciassem a sua aquisição³⁹.

Um episódio de julho de 1755, ratificou a opinião de Mendonça Furtado, sobre a acomodação da Colônia com o não cumprimento das leis metropolitanas, fazendo valer sempre, seus desejos. D. Miguel de Bulhões, Bispo do Pará, notificou a Mendonça Furtado, sobre a concessão da Colônia ao rei da França por alguns moradores, desde que mantida a escravidão indígena. O bispo ordenou o claustro dos suspeitos e instalou uma investigação. Contudo, o ouvidor do Estado, constatou que num dos exercícios de Santo Inácio - executado pelo padre Roque Hunderpfundt, em um engenho no rio Acará - um grupo de colonos planejaram a conspiração, pensando em enviar a proposta até Caiena por três indígenas. Porém, o ouvidor concluiu que tal delito, não teve confluência. Por isso, era imperativo para o capitão-general do Estado, inculcar tal respeito dos desígnios metropolitanos à Colônia e o elemento indígena se apresentava como o caminho para tal fim, por seu tratamento como escravos e sua larga comercialização⁴⁰.

Esse elemento passa a ser o escopo das transformações nas relações entre Metrópole e Colônia e entre colonos, missionários e a administração colonial. Antes da chegada de Mendonça Furtado, a Metrópole alternou seu apoio entre colonos e missionários, em prol de seus interesses. O capitão-general, após isso, decidiu pela não continuidade dessa ocorrência, pois suas propensões se contrapunham aos dois segmentos. Os povos indígenas eram vistos como fonte de riquezas por serem a propulsão de todas as atividades da Colônia. Logo, Mendonça Furtado buscou equilibrar interesses distintos: o metropolitano (garantia da ocupação da região e consolidação do poder da Coroa) e o colonial (penhor da escravidão indígena e manutenção da autonomia). O capitão e o bispo foram os agentes desse plano que atendeu as necessidades de um segmento, e atendeu, em parte, as requisições do outro⁴¹.

Em fins de 1755, o então governador interino, o bispo D. Miguel de Bulhões expressou seus receios ao ter ciência de duas leis que atendiam aos interesses da Metrópole: libertar os índios

³⁹ Coelho, 2006, p. 138-140.

⁴⁰ Coelho, 2006, p. 146.

⁴¹ Coelho, 2006, p. 147-148.

e incluí-los nos projetos de defesa dos limites coloniais, por meio da subtração da autoridade missionária. Tal fato, poderia culminar em prejuízos da Colônia. O bispo apontou outras consequências de ambas as medidas: em relação à primeira, os missionários poderiam instigar os índios contra as determinações metropolitanas e causar um esvaziamento de trabalhadores no Grão-Pará e Maranhão. Por isso, o recomendável era a substituição dos missionários por párocos. Dessa forma, os padres seculares condicionados a sua autoridade, conduziriam o cotidiano religioso e não exerceriam nenhum poder. Já no tocante à segunda medida, se acreditava na não aptidão dos Principais (líderes indígenas) em governar as aldeias. Estando sozinhos, estariam suscetíveis a influência de quaisquer missionários e estariam sem a supervisão dos brancos, ao qual, poderiam não realizar as atividades que lhes foram imputadas. Portanto, a sugestão era a implantação de administradores temporais para o estímulo ao trabalho e seriam remunerados por uma parte do excedente dos índios⁴².

Consoante Mauro Coelho, o Diretório dos Índios emerge em virtude das pressões exercidas pelos colonos. Sua natureza colonial evidencia os conflitos entre a Metrópole lusa e Colônia americana, e elas estiveram cercadas por embates, de modo que, nem todas as vezes o resultado era a total derrota e subordinação das aspirações americanas em prol das propensões europeias. O Diretório foi configurado a partir das múltiplas experiências, exercidas antes de sua instalação, com o intuito de suprimir o poder dos missionários e assimilar antigos rivais dos anseios metropolitanos. Ele foi uma modificação das linhas mestras da Lei de Liberdades, e suas normas foram escritas ao decurso da administração de Mendonça Furtado. Para o autor, tanto a alteração e a elaboração, são frutos das disputas na Colônia, onde vários grupos se expressaram pela questão indígena. Além disso, se distancia da aceção que o bispo, D. Miguel de Bulhões tenha sido um personagem fundamental na concepção do Diretório⁴³.

Na política indigenista pensada pela Metrópole, havia três itens que conseqüentemente, dissolve às culturas indígenas, tal qual a política colonial lusa almejou: fixar as populações indígenas para a proteção do espaço colonial, por meio da ocupação; sua assimilação ao modelo civilizatório europeu, baseado no trabalho e mais especificamente o agrícola, visto como mecanismo de exploração de riquezas, florescer dos valores ocidentais, como a noção de poupança e enriquecimento; fortalecimento da autoridade metropolitana por meio do ensino do português.

⁴² Coelho, 2006, p. 150.

⁴³ Coelho, 2006, p. 151.

Portanto, o capitão-general ordenou a implementação de práticas que culminaram na modificação do índio como colono. Em outubro, na crítica de Mendonça Furtado aos regimentos anteriores, as expectativas da Metrópole aumentaram, pois a mudança dos índios em vassalos resultaria na exigência de pagamento de tributos. Nesse período, ele teve o lampejo de criar um mecanismo capaz de regular a administração dos povos indígenas descidos, em detrimento ao Regimento das Missões, em vigor até então. Tais fatos foram o ponto de ignição para uma reflexão oriunda e desenvolvida pelo cenário colonial⁴⁴.

Mendonça Furtado sugeriu a elaboração de um recurso com as seguintes pautas: equidade dos índios aos outros vassalos do rei, aptos a todas as honrarias civis; concessão de privilégios aos Principais; resignação dos administradores da colônia à autoridade do governador e o fim da autoridade temporal dos missionários. Tudo isto, após se queixar ao Vice provincial da Companhia de Jesus que os inacianos não estavam procedendo no ensino do português aos índios e nem os formavam artífices para serem úteis à Colônia. A noção do trabalho manual era desonrosa era uma das bases da cultura portuguesa da época, as instruções vindas de Lisboa indicavam para a sua alteração. Mendonça Furtado reproduzia a crítica consolidada em Portugal sobre a resistência ao trabalho e a espera em viver por meio da renda na política de colonização. Essas, sendo consideradas as razões pela defasagem portuguesa em relação às outras monarquias europeias. Enquanto em Portugal, os críticos almejavam alcançar a nobreza e o clero pelo vício da ociosidade, na Colônia, Mendonça Furtado, conferia aos colonos, a mesma mácula, pois eles não se dispunham a laborar em suas próprias terras e atribuíam tal dever aos índios⁴⁵.

As alegações da Coroa sobre a resistência exigidas pelos colonos, de cessar a escravidão indígena, junto com as denúncias do comportamento dos missionários, levaram a uma mudança de postura de Pombal. Em maio de 1753, Sebastião José de Carvalho e Melo externou em carta ao seu irmão, opções para a solução dos entraves reportados por Mendonça Furtado. No início do texto, era declarado que a liberdade dos índios era assegurada pelo direito natural e o direito divino. Contudo, três elementos a ameaçavam: o risco que sua efetivação implica para o seguimento das atividades econômicas do Estado; a resistência missionária e as chances de revoltas, a exemplo das sublevações passadas, quando a liberdade indígena era uma pauta. Logo, a Metrópole entendia que seus projetos não poderiam ser aplicados sem o consentimento da Colônia. O plano continha

⁴⁴ Coelho, 2006, p. 153-154.

⁴⁵ Coelho, 2006, p. 154-155.

seis eixos ou “meios” fundada em quatro pontos: fortalecimento do poder da Metrópole; respeito às leis e ordens da Coroa; exposição dos interesses dos missionários e o convencimento dos colonos⁴⁶. Os primeiros meios são destrinchados assim:

O primeiro meio resultava da consideração de que as revoltas e levantes coloniais, ocorridos no passado, tiveram origem na falta de tropas que obrigassem à obediência às ordens reais e no fato de que muitas delas não eram cumpridas, em função da falta de ministros e colaboradores capazes. Assim, o ministro notificava o envio de tropas e oficiais e recomendava o recurso à experiência de D. Miguel de Bulhões, de cuja prudência havia grandes provas. O segundo meio alertava para o papel fundamental de tais oficiais e ministros, assim como do próprio interlocutor, no desenvolvimento de atividades que minassem a resistência dos colonos. [...] O segundo meio alertava para o papel fundamental de tais oficiais e ministros, assim como do próprio interlocutor, no desenvolvimento de atividades que minassem a resistência dos colonos⁴⁷.

As autoridades em Lisboa e Pombal, entenderam as notícias como um aviso sobre a oposição dos colonos. A estratégia escolhida, não conjecturou, a subordinação compulsória dos interesses coloniais às aspirações metropolitanas. A Metrópole buscou contornar e condicionar esses interesses. Por sua vez, os meios três e quatro estão ligados a tentativa de:

convencer os colonos de que a libertação dos índios era a melhor alternativa para fomentar a riqueza na Colônia; para tanto, Sebastião José de Carvalho e Melo recomendava ao irmão que trabalhasse em duas frentes: a primeira (o terceiro ponto do plano traçado) sugeria que Mendonça Furtado aproveitasse todas as oportunidades para responsabilizar os missionários pela miséria da Colônia. – os missionários deveriam ser vistos como os reais inimigos do Estado, como aqueles que não almejavam nem a liberdade dos índios, nem a felicidade dos colonos; a segunda (o quarto ponto) recomendava que Mendonça Furtado recorresse, secretamente, a algumas pessoas de reconhecida autoridade, detentoras do respeito público, para que elas convencessem aos colonos mais influentes o quanto eles estavam enganados ao acreditarem que a riqueza proviria da escravidão indígena⁴⁸.

No tocante a esse último item, Sebastião José de Carvalho e Melo, pensou que os exemplos pretéritos seriam suficientes para expor o quanto escravidão indígena era um engano. O quinto item assegurou que a liberdade disponibilizaria um contingente maior de índios do que a manutenção da escravidão. O exemplo europeu exemplificou como a inserção dos conquistados ao mundo dos colonizadores seria proveitoso para todos. Um ponto importante: a libertação dos

⁴⁶ Coelho, 2006, p. 159.

⁴⁷ Coelho, 2006, p. 159.

⁴⁸ Coelho, 2006, p. 160.

índios não significaria o fim do acesso a eles, mas sim, sua regulamentação. A posição dos grupos indígenas não seria mais a mão de obra disponível tanto aos missionários quanto aos colonos. Eles seriam o meio ao qual a Metrópole readquiriu sua autoridade, em um território nos limites do Império. Por sua vez, o sexto meio do plano de Pombal, explica o seguinte: após ter empregados todos os meios disponíveis de convencimento, os colonos enfim aceitariam os benefícios da liberdade dos índios. O capitão-general deveria então influenciar os colonos a solicitar à Sua Majestade os itens a seguir, conforme Coelho: 1º - Abolição da escravidão indígena; 2º - Estipulação de salários para o trabalho dos índios; 3º - Autorização para realizar descimentos; 4º - Repartição dos índios descidos entre os colonos e os serviços do Estado; 5º - Regulação do tempo de serviço dos índios por nove anos, depois dos quais eles estariam cristianizados, dominando a Língua Portuguesa e treinados em um ofício; 6º - Proibição de qualquer forma de escravização dos índios, recomendando tratamento idêntico ao dispensado pelos artífices e mestres mecânicos aos seus aprendizes e discípulos; 7º - Permissão para que todos os índios que andam dispersos pelo Estado empreguem-se pelo salário que conseguirem⁴⁹.

Com o cumprimento dessas demandas pelo monarca, o governador então construiria vilas subordinadas ao Estado e suas administrações estavam sob o controle dos nobres da Colônia. O contingente de índios seria dirimido para tais vilas após a supressão da escravidão, e eles deveriam ser tratados de modo semelhante aos colonos oriundos das Ilhas Atlânticas, com a aquisição de terras e instrumentos para o trabalho. Quando Mendonça Furtado percebeu as intenções contrárias dos jesuítas sobre os projetos metropolitanos, o governador junto com Pombal, investiram em conferir aos missionários da Companhia de Jesus, todas as adversidades da Colônia⁵⁰. Em fevereiro de 1754, o governador e seu irmão concordam com a ideia de D. Miguel de Bulhões em tornar as propriedades dos inacianos (fazendas e aldeias) em vilas, libertar seus escravos e transformá-los em trabalhadores livres, dispostos a um administrador leigo. Algum tempo depois, o capitão-general vai até ao Rio Negro, onde buscou evitar a fuga dos indígenas das aldeias missionárias e dialogar com os colonos que o intuito do rei não era privá-los da aquisição de índios. Em agosto, Pombal informou ao seu irmão sobre a execução de dois itens presentes nas *Instruções* de 1751. Em uma missiva, comunicou a remessa da lei de 6 e 7 de junho de 1755, além da autorização da

⁴⁹ Coelho, 2006, p. 160-161.

⁵⁰ Coelho, 2006, p. 162

criação da Companhia de Comércio. Essa última poderia ser publicada de imediato, enquanto as duas primeiras, só poderiam ser divulgadas quando Mendonça Furtado achasse conveniente⁵¹.

O governador era rígido em ações de suavizar o rechaço dos colonos acerca da liberdade dos índios. Diferente de Carvalho e Melo, ele considerou que os indígenas a entenderiam como o fim de sua relação com os colonos, já esses últimos, seria o desfecho de sua situação precária. Por isso, advogou em favor de práticas para atenuar os problemas. A elevação da Aldeia de Trocano em Vila de Borba, a Nova foi a oportunidade de aplicar algumas medidas como: assegurar e preservar a paz e amizade entre índios e brancos; incentivo ao trabalho de brancos e índios; incentivo aos casamentos mistos, para que os homens brancos, não escravizem suas mulheres índias, obedecendo ao primeiro ponto; obtenção da amizade dos índios, principalmente das chefias e garantia de honrarias; garantir formas e enriquecimento e supervisão das relações comerciais para evitar prejuízos; criação de um meio de avaliação dos povos indígenas, para calcular a quantia de impostos a serem pagas por eles; construção de prédios públicos (igreja, câmara e cadeia, por exemplo). Após alguns meses, informou a Pombal sobre a eleição na Vila de Borba, a Nova de um dos seus Principais como vereador, e isso confirmou uma ideia antiga: a Metrópole então reconhecia as autoridades indígenas descidas por meio da patente de principal, às incluindo ao aparato administrativo colonial⁵².

Em outubro de 1756, Mendonça Furtado solicita ao irmão, por sua saída da capitania do Rio Negro e ao chegar em Belém, consiga organizar a promulgação das leis relativas aos índios, junto com D. Miguel de Bulhões. Em uma missiva endereçada ao rei, a aplicação das leis de 6 e 7 de junho de 1757, culminaria na concessão do poder temporal às justiças, no caso das vilas e aos principais, no caso das aldeias. A experiência entre os índios na Aldeia de Mariuá, lhe demonstrou que os objetivos das leis não se concretizaram. Isso porque os índios não tinham conhecimento para se auto governarem, ficando em estado de paz e menos ainda, os estímulos para trabalhar. Essas reflexões diluíram as razões de criação de leis com objetivos que eram a conservação da paz e fomento da riqueza. Por isso, inseriu em cada povoação um administrador leigo e um diretor para auxiliar os povos nativos no processo de sua autonomia. Aqui, há uma característica do Diretório de 1757: a tutela⁵³.

⁵¹ Coelho, 2006, p. 164-165.

⁵² Coelho, 2006, p. 166-167.

⁵³ Coelho, 2006, p. 168-169.

A instalação do Diretório, ocorreu, de um lado, às pressões realizadas pelos colonos em suas necessidades pela mão de obra indígena. Aliado ao fato de os povos indígenas constituírem sua autonomia dentro do processo colonizador; eles viviam, resistiam, cediam, conquistavam, negociavam e escolhiam seus aliados entre os portugueses. Uma vez que as povoações foram se esvaziando, as pressões sobre a mão de obra indígena só cresciam, culminando em condições de trabalho forçado. Os serviços públicos mais desaprovados eram: as expedições à capitania do Mato Grosso; o trabalho nas plantações de arroz e a construção da fortaleza da vila de Macapá. Nisto, a elevada taxa de mortalidade se deu em função da exaustão ao trabalho e pelo consumo de alimentos estragados como ração pelos trabalhadores nas obras da Vila Nova de Mazagão e da Fortificação de Macapá. Nesse sentido, na vivência do cotidiano e na experiência que ela proporciona, os indígenas foram percebendo a sua condição de explorados e que os interesses do Estado prevaleciam no lugar dos seus. Com isso, foram detectando a “falácia” da riqueza e prosperidade, oriundas de seu trabalho, repetidas à exaustão nas normas do Diretório não se concretizariam. Isso os levou a desenvolverem complexas estratégias de resistência e enrijecer às relações de solidariedade formadas no interior das povoações⁵⁴.

Em virtude desses abusos, os índios se valeram das fugas ou pelo caminho institucional para se abster do trabalho. As deserções não representavam a total aversão deles pela fixação nas povoações e conviverem junto aos brancos. Vários deles notaram os benefícios que poderiam extrair dessa coexistência como a aquisição de ferramentas mais eficientes para o labor em suas roças, a garantia do alimento diário (mesmo com atribulações) e a proteção das autoridades em função de conflitos intertribais. Nesse quadro, embora muitos optaram pelo escape definitivo, surgiram vários mocambos pelo Estado, entre outros fatores, os fugitivos tinham a opção de voltar à povoação após desgostarem da situação após a fuga ou transitarem entre elas. Havia casos de fugas para vilas onde residiam parentes próximos. Um fator que contribuiu para o colapso demográfico das povoações, além das fugas, foi a alta mortalidade por causa das epidemias trazidas pelos europeus e navios negreiros ao aportarem em Belém⁵⁵.

⁵⁴ Souza Júnior, 2009, p. 84, 189-190.

⁵⁵ Souza Júnior, 2013, p. 193-195.

1.4. A Organização e estrutura do Diretório dos Índios.

As determinações do Diretório são ambiciosas e extensivas e abarcam as dimensões: religiosa, cultural, administrativa e principalmente, econômica. O mais consubstancial é o incremento ao comércio na região amazônica, a partir da lei de 6 de junho de 1755 que criou a Companhia de Geral do Grão-Pará e Maranhão e restituiu a liberdade dos índios, vista como elemento crucial da política pombalina e assegurou o “exclusivo comercial” para a região. A Companhia Geral, criada pela Metrópole para fazer prosperar o espaço amazônico por meio do comércio, foi um recurso no cotidiano da colônia, e alterou o fluxo e o uso da mão-de-obra, basicamente indígena, em favor da nova política econômica. Seus 95 parágrafos são definidos de forma corrida e sem divisões, entretanto Beozzo organiza da seguinte forma:

I. Governo Geral dos Índios.

1. Direção do temporal (§§ 1-4);
2. Direção do espiritual - Catequese indígena (§ 4).

II. Civilização dos Índios.

1. Proibição das línguas indígenas e obrigatoriedade do português (§ 6);
2. Escolas separadas para meninos e meninas, seleção e pagamento dos mestres (§§ 7-8);
3. Aportuguesamento obrigatório dos sobrenomes, das casas, dos costumes e do vestuário; proibição de chamar de “negros” aos índios (§§ 9-15).

III. Economia: Agricultura, Dízimos, Comércio e Mão-de-Obra.

1. Política agrícola (§§ 16-34).
 - a) Cultivo da terra (§§ 16-20);
 - b) Plantio de subsistência: mandioca, feijão, milho e arroz (§§ 21-23);
 - c) Plantio comercial: algodão e tabaco (§§ 24-26).
2. Política fiscal (dízimos) e despesas administrativas.
 - a) Recolhimento e contabilidade dos dízimos (§§ 27-33);
 - b) Paga do Diretor de índios (§§ 34-35).
3. Política comercial.
 - a) Regras para o comércio em geral (§§ 36-45);
 - b) Regras para o comércio do sertão: drogas do sertão (cacau, salsa), e para as feitorias de manteiga de tartaruga, salgas de peixe e extração de óleo de copaíba e andiroba (§§ 46-58).
4. Política de mão-de-obra.
 - a) A repartição da mão-de-obra indígena (§§ 59-67);

b) o pagamento da mão-de-obra (§§ 68-73).

IV. Administração das povoações indígenas.

1. Organização das aldeias: construções, número e localização dos moradores (§§ 74-77);
2. Povoamento das aldeias pelos descimentos (§§ 78-79);
3. Introdução de brancos nas povoações indígenas e cláusulas de admissão (§§ 80-86);
4. Regulamentação das relações e casamentos entre brancos e índios (§§ 87-91);
5. Responsabilidades dos Diretores de Povoações como tutores dos índios e funcionários da Coroa (§§ 92-95)⁵⁶.

O Diretório é criado após a Lei de 6 de junho de 1755 (restituição da liberdade dos índios) e da Lei de 7 de junho de 1755 (subtração do poder temporal e da administração dos missionários). Ele detém a natureza das Constituições por seu recorte histórico e ambiciosos projetos: como as delimitações de fronteiras; confirmação da soberania mediante a instalação de fortificações, o povoamento, produção e comércio de espécies nativas. Também houve a atitude de “considerar os índios a população dessa nova nação (ou desse esboço de nação, já que se trata do ano de 1757)”⁵⁷. Além disso, o Diretório suscitou a transformação dos assentamentos em lugares e vilas. Os indígenas se tornam cidadãos da colônia, atuando no comércio, agricultura e extrativismo para exportação. Além de efetuarem o pagamento de taxas e auxiliar como mão de obra dos colonos e nos projetos da Coroa⁵⁸.

Da divisão de Beozzo expressa acima, nos interessa o subitem 1 do tópico II. Ele trata especificamente sobre a proibição e a forte repressão das línguas indígenas em favorecimento da “Língua do Príncipe”: o português. As linhas do 6º parágrafo do Diretório são bem claras:

Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Naçoens, que conquiftáraõ novos Domínios, introduzir logo nos Póvos conquiftados o feu proprio idiôma, por fer indifputavel, que efte he hum dos meios mais efficazes para defterrar dos Póvos rufticos a barbaridade dos feus antigos coftumes; e ter mofttrado a experiencia, que ao mefmo paffo, que fe introduz nelles o ufo da Língua do Príncipe, que os conquiftou, fe lhes râdica tambem o affeto, a veneraçáo, e a obediencia ao mefmo Principe. Obfervando pois todas as Naçoens polidas do Mundo efte prudente, e fólido fyftema, nefta Conquista fe praticou tanto pelo contrário, que fô cuidáraõ os primeiros Conquiftadores eftabelecer nella o ufo da Língua, que chamarãõ geral; invençaõ verdadeiramente abominavel, e diabólica, para que privados os Índios de todos aquelles meios, que os podiaõ civilizar, permaneceffem na ruftica, e barbara fujeiçaõ, em que até agora fe confervávaõ. Para defterrar efte perniciofiffimo abufõ, ferá hum dos

⁵⁶ Beozzo, 1983, p. 127-128.

⁵⁷ Almeida, 1997, p. 166.

⁵⁸ Sommer, 2023, p. 164.

principaes cuidados dos Directores, eftabelecer nas fuas reffectivas Povoçoens o ufo da Lingua Portugueza, naõ confentindo por modo algum, que os Meninos, e Meninas, que pertencerem ás Efcólas, e todos aquelles Indios, que forêm capazes de infrucção nefta materia, ufem da Língua propria das fuas Naçoens, ou da chamada geral; mas unicamente da Portugueza, na fôrma, que Sua Mageftade tem recõmendado em repetidas Ordens, que até agora fe naõ obferváraõ com total ruina Efpirtual, e Temporal do Eftado⁵⁹.

O estímulo para o ensino do português ocorre a partir da construção de escolas públicas para os filhos dos indígenas, com o aprendizado básico da leitura, escrita e o conhecimento da doutrina cristã, expressa nos parágrafos 7º e 8º. Esse recurso linguístico, culminou em um atrito entre a língua geral e a portuguesa, além de também ser um elemento de afirmação política sobre as regiões conquistadas. A língua geral provém do Tupi, e na vista da imensa seara das línguas indígenas, os missionários da Companhia de Jesus a tornaram o idioma franco das missões. Provavelmente a língua geral tenha adquirido empréstimos de outras línguas de outras famílias linguísticas e dos idiomas maternos dos padres jesuítas. Na afirmação da língua geral como uma “invenção diabólica”, o que certamente estava em questão era o ato em si de empregar o idioma para fins de dominação política. Sua utilização ocorreu em favor de um melhor controle sobre as populações aldeadas, pois dificultava o contato com outros grupos europeus, até de outros portugueses e autoridades coloniais, preferindo utilizar no cotidiano comunicativo de trabalho e comércio, uma língua indígena em detrimento de seu próprio idioma⁶⁰.

Por ser um recurso comunicativo presente no cotidiano da colônia, os novos índios descidos a aprendiam com facilidade, mesmo com o ensino do português. O evento mais polêmico, foi quando Mendonça Furtado notou que os escravizados negros e seus oficiais e servos também assimilavam com facilidade a língua geral e praticamente nada do português e conseqüentemente, enfrentou dificuldades em se fazer entender em seu próprio palácio. Por isso, implementou medidas para coibir seu uso e alterou as denominações de lugares para assegurar com mais intensidade o domínio colonial⁶¹ sobre a região⁶².

Retrocedendo no tempo, no ano de 1752, o evento de nomeação de Ignácio Coelho e Luis de Miranda como Principais de suas aldeias, sendo as únicas autoridades indígenas dentre os

⁵⁹ Directorio, 1757, p. 4.

⁶⁰ Almeida, 1996, p. 173-174.

⁶¹ Segundo Alírio Cardoso, é interessante a forma como o ‘*Nheengatu*’ adquiriu novas acepções que fortaleceram as relações entre diferentes sujeitos subalternizados que lhes atribuíram outros usos e se tornou o elo linguístico nas redes forjadas por indivíduos distintos (2021, p. 5).

⁶² Almeida, 1997; Cardoso, 2021.

nativos descidos. Essa colaboração ameríndia com a Coroa, somou-se às reflexões de Mendonça Furtado, sobre a relação da Metrópole e os grupos indígenas mais os colonos. Com isso, ele planejou intensificar uma política de integração, parecida com a executada nas colônias espanholas, ao qual as lideranças indígenas faziam parte das estruturas de poder. Os receios metropolitanos com a inserção do português, ampliada aos grupos nativos, teve um sentido a mais dos Principais e seus descendentes. Dessa forma, o ensino da língua devia consolidar a posição dessas lideranças nos aldeamentos, assim, ensejando uma política equivalente ao aplicada às chefias indígenas pelos espanhóis⁶³.

1.5. Os efeitos da proibição das línguas indígenas

A proibição das línguas indígenas, pela regência colonial portuguesa, era resultado do projeto civilizador dos índios por meio do ensino do português em meninos e meninas indígenas. Essa política culminou em perdas linguísticas incomensuráveis. Ela também provocou alterações linguísticas e culturais, que, somadas com outros determinantes sócio-históricos, conduziram o Brasil, como um país preponderante, falante da língua portuguesa⁶⁴. Ramirez aponta para os efeitos decorrentes da colonização portuguesa na Amazônia, por meio de algumas etnias como exemplo. Entre 1755 e 1800, a política de descimentos e aldeamentos suplantou a política escravagista. Os diretores de índios comandam as aldeias no lugar dos missionários e por isso ocorre uma sedentarização em locais estratégicos para a Coroa de Portugal. Esse quadro engendrou a locomoção dos grupos Arawak e uma nova organização territorial e demográfica. Entre 1730 até o fim do século XVIII, houve a exigência de deslocamento de etnias, como os ‘baniwa-koripako’, em se abrigarem nas cabeceiras dos igarapés para escaparem dos escravagistas e soldados. Isso ocasionou um pequeno fluxo de clãs e fratrias, resultando em outro arranjo espacial de determinados grupos e novas influências dialetais. Exemplo disso é o caso dos ‘walipere-dákeenai’ do rio Cuiari, onde se abrigaram nas cabeceiras dos afluentes do médio Içana e sua forma de falar foi alterada pelo contato com os ‘hohódeeni’. As missões cristãs causaram um declínio da cultura tradicional, como o xamanismo, rituais de iniciação⁶⁵.

⁶³ Coelho, 2006, p. 158.

⁶⁴ Souza, 2021, p. 7.

⁶⁵ Ramirez, 2020, p. 42.

1.6. A expulsão dos jesuítas

A crença sobre a ruína do Estado ser causada pelos missionários da Companhia de Jesus foi se consolidando gradualmente para Mendonça Furtado. Isto se deve por causa do forte controle dos jesuítas sobre o trabalho dos índios, seu grande poder temporal e ampla autonomia em relação às autoridades civis e eclesiásticas. A religião servia como um canal para a obtenção de seus objetivos em detrimento aos interesses da Metrópole, prejudicando-a junto dos colonos leigos. Em seu conceito, os regulares haviam se beneficiado da religião, no discurso de disseminar a fé, aumentar suas posses, em detrimento do trabalho religioso e até o negligenciando. Por isso, era necessário limitar o poder temporal dos missionários. Portando, o capitão-general sugeriu algumas medidas como: a limitação do exercício comercial por parte dos padres jesuítas, estando responsáveis apenas pela catequese e a extração de suas fazendas para a Coroa mediante uma cômputo para seu sustento. A decisão de expulsar os religiosos ainda não foi estabelecida, mas para controlar os embustes dos regulares, Mendonça Furtado pensou em estimar a quantidade de religiosos nos conventos, com 18 sacerdotes e quatro leigos⁶⁶.

O imaginário construído sobre os jesuítas em todo o globo acerca de suas aspirações por recursos monetários e o “mito” da pujante fortuna acumulada pelos inicianos, formaram a base para justificativa de sua expulsão empreendida por Carvalho e Melo. Tal narrativa foi alimentada pela historiografia, com seus adjetivos de “ambiciosos, vorazes, insaciáveis negociantes e usurários” mais denúncias e acusações. A ampla formação dos padres de Santo Inácio, para citar algumas como: astrônomos, biólogos, pedagogos, filósofos, historiadores, literatos e juristas, foi vinculada a sua vanguarda do sistema educacional europeu, ao qual, mantinham o controle da educação de leigos e eclesiásticos, ocasionou “invejas, ódios e temores”⁶⁷. O patrimônio da Companhia foi se formando por doações de fazendas e bens realizadas por particulares ou de membros do governo, a exemplo da fazenda de Gibrié, abordada no capítulo 2. Tal ação requeria uma convivência harmoniosa entre eles e a manutenção de trocas de favores⁶⁸.

Em 3 de setembro de 1759, D. José I lançou o que foi o golpe fatal na Companhia de Jesus: era proclamada a lei de “extermínio, proscricção e expulsão dos seus reinos e domínios ultramarinos” os missionários jesuítas, com a ação instantânea de “sequestro” das propriedades e

⁶⁶ Souza Júnior, 2009, p. 107-108, 114.

⁶⁷ Souza Júnior, 2009, p. 115-116.

⁶⁸ Souza Júnior, 2009, p. 123.

bens da Companhia. De ambos os lados, para os jesuítas, foi um epílogo infeliz resultado das desavenças com Francisco Xavier de Mendonça Furtado e D. Frei Miguel de Bulhões, em função da dificuldade de acesso a mão de obra indígena pelos colonos. Por outro lado, o governo josefino findou um trabalho de cooperação de mais de 200 anos, culminando na extinção dos jesuítas em 1773. Total de missionários expulsos no Brasil no ano de 1760 contabiliza 670. Destes, saíram do “Rio de Janeiro, em 15 de março, 125 religiosos; na Bahia, a 19 de abril, em dois navios, 124 jesuítas; no Recife, a 1 de maio, outros 53; e, finalmente, no Pará, a 12 de setembro, 115 jesuítas”⁶⁹.

Nesse contexto, é importante ressaltar as crises e atritos no interior do seio eclesiástico, mas também os conluíus estabelecidos a partir de 1750, a exemplo dos dois casos abaixo que ilustram essas relações. O governador e capitão-general Gonçalo Pereira Lobato de Souza no Maranhão enviou o dominicano D. Fr. Miguel de Bulhões para administrar a realocação de outros sacerdotes no lugar dos jesuítas nos aldeamentos do Maranhão. Bulhões determinou a ida de João Rodrigues Covettio para reger a diocese em seu lugar, porém, Bulhões ainda se encarregou de algumas demandas de lá. Covettio e Gonçalo Lobato mais o desembargador Tiago da Costa, seguiram em expedição às aldeias de Maracú e Carará para as elevarem nas vilas de Viana e Monção, sob represálias dos inacianos. Porém, “pastoreava a aldeia o ainda então jesuíta Manoel Neves depois despedido da Companhia”, ao qual logo buscou “fazer-se camarada dos enviados de Covettio”. Por conta dessa colaboração com a retirada dos inacianos, Manoel Neves recebeu de Bulhões a garantia de residência, inscrição em uma nova igreja e proteção contra os jesuítas. No Grão-Pará, as determinações de alguns destacamentos militares para cumprir a lei da Metrópole e deter os padres de Santo Inácio que ainda residiam, obteve auxílio de ex-jesuítas⁷⁰.

Na fazenda de “Gibirié”, pouco após a partida do padre Antonio Batista para Belém, quando foi preso e enviado para o exílio no ano de 1760 (sua situação e breve biografia será abordada no capítulo 2), residia o padre Domingos Pereira. Ele havia sido enviado por D. Miguel de Bulhões e decidiu se desvincular da Companhia e chegou a “atraíçoar alguns dos seus irmãos religiosos, inventando certas falsidades, para assim ganhar as simpatias de Bulhões”. Ele também havia se apossado de alguma “parte dos dinheiros e os depositara em casa de amigos, para depois de despedido se aproveitar deles”. Enquanto os demais padres foram enclausurados, Domingos Pereira seguiu livre após revelar suas intenções, obteve de Bulhões a carta de demissão da

⁶⁹ Rodrigues, 2009, p. 194-195.

⁷⁰ Caeiro, 1936, p. 465; Dias, 2008, p. 16.

Companhia. Já em relação ao dinheiro, alguns cidadãos que haviam também depositado, seja por receio ou outras razões não explicadas, relataram o ocorrido ao desembargador Luis Gomes de Farias Souza, que ordenou a apreensão da quantia⁷¹.

Os entraves para estabelecer uma nova metodologia de educação a ser aplicada após a saída dos padres da Companhia de Jesus, levou as autoridades a incentivar a desistência de padres da Ordem de Santo Inácio, que eram considerados aptos para o cargo de ensino de letras e qualificados nas disciplinas de maior necessidade. A exemplo do padre Roberto Pereira, cuja deserção foi estimulada pelo desembargador Luis Gomes de Farias Souza, para lecionar filosofia nas escolas de Belém. Sempre houve uma grande preocupação por parte das autoridades, em relação ao rumo dos padres saídos da Companhia, e buscava averiguar se esses sujeitos estavam “satisfeitos” com as regalias e favorecimentos recebidos, desde que mostrem subserviência e lealdade ao poder secular. Nos casos dos padres Roberto Pereira e Domingos Pereira, essas permutas não eram do seu agrado. Roberto queria um “ordenado maior para custear suas despesas pessoais”, já Domingos, solicitava por algum cargo na hierarquia da igreja nas imediações da capital paraense. Em suma, Dias atesta: o afastamento da Companhia de Jesus e o ingresso na ordem eclesiástica local, não asseguravam posições privilegiadas no âmbito do poder colonial. Tanto que a prisão de Domingos Pereira ocorreu por sua não atenção às normas da dinâmica política instaurada na região⁷².

O ex-jesuíta Domingos Pereira apresentou recurso em Portugal contra a sua prisão em 16 de março de 1767, nesse tempo ele já era integrante da Ordem de São Pedro. Na solicitação alegou o seguinte: Domingos havia sido deferido em concurso para fazer parte do Curato da Sé em Belém, quando estava atuando na vila de Soure. Entretanto, o vigário capitular Giraldo José de Abranches barrou sua nomeação por indicar o padre José Simões da Mota, um velho amigo oriundo das Minas Gerais, em seu lugar. Domingos Pereira rogou por sua soltura ao diretor da vila de Soure, Manoel da Cruz de Figueiredo, denunciando alguns sujeitos que haviam se favorecido com seu claustro: o vigário José Abranches e Francisco Xavier Teles (segundo o ex-jesuíta, Teles também havia proferido ofensas contra si e à sua paróquia). Por sua vez, o vigário capitular Abranches, se

⁷¹ Caeiro, 1936, p. 581, 583.

⁷² Dias, 2008, p. 18-19.

defendeu acusando o padre Domingos Pereira por sua não concordância com o resultado do certame e seu “gênio revoltoso” que o perturbava⁷³.

A seguir, serão abordados os assuntos referentes ao processo catequético, a etnia e família linguística dos índios Manaos e a fazenda onde o Diálogo de Doutrina foi escrito.

⁷³ Dias, 2008, p. 19-20.

CAPÍTULO II – DAS INCURSÕES AO VALE AMAZÔNICO AOS ÍNDIOS MANAO DURANTE O PERÍODO COLONIAL

2.1. A evangelização do Vale Amazônico pela Companhia de Jesus

A colonização portuguesa da Amazônia portuguesa se iniciou em princípios do século XVII com os primeiros aldeamentos. Um aldeamento obedece ao padrão medieval de disseminação evangélica empregada pelos franciscanos, dominicanos e agostinhos, ou seja, as ordens mendicantes. Nessa empreitada, o evangelizador - podendo contar ou não com suporte militar - se desloca da comunidade colonial para alcançar e converter os grupos indígenas ao catolicismo. Nas aldeias, exercia as atividades de pregação, batismo dos convertidos e após isso, regressava para o núcleo ou comunidade dispersora dos preceitos cristãos. Após isso, com os mesmos objetivos, se dirigia para outra aldeia. Os franciscanos não obtiveram êxito em prosperar suas missões pelo aspecto demográfico. Em especial, os jesuítas reuniram as diversas nações indígenas para facilitar a conversão. Na grande maioria das vezes, as várias agremiações indígenas eram “deslocadas” e depois “concentradas” em um espaço preciso, distinto de onde residiam originalmente e nesse local, eram “fixados”. A definição de aldeia é repousa no instante em que as autoridades coloniais definiam, de forma anterior, os locais onde os grupos nativos seriam deslocados “voluntariamente”, concordantes após a evangelização, transportados por “pacífico convencimento”⁷⁴.

Os jesuítas se estabeleceram com a presença de Luís Figueira em 1622 em São Luís, após a rápida passagem dos missionários inicianos Manoel Gomes e Diogo Nunes, entre 1615 e 1618. Figueira enfrentou dificuldades ante a instalação da Companhia de Jesus no Maranhão. Os franciscanos⁷⁵ ainda dominavam o trabalho missionário, porém, em função dos empecilhos em converter os índios. Figueira regressa em 1636, à Portugal ao solicitar à Corte, a obtenção de suporte e mais missionários para os seus planos. Em 16 de julho de 1638, conseguiu autorização para a administração pelos jesuítas das aldeias do Maranhão. Porém, só em 1643 pôde viajar para

⁷⁴ Guzmán, 2008, p. 106-108.

⁷⁵ Nesse período, há um embate acirrado por território entre as várias ordens religiosas, para o empreendimento de suas ações evangelizadoras no Maranhão. A exemplo da queixa do primeiro provincial dos franciscanos, o frei Cristóvão de Lisboa acerca das maquinações do padre Luís Figueira na obtenção da maior parcela da ação missionária na região. Essa concorrência entre as ordens se prolonga por todo o Seiscentos quando a Coroa portuguesa advoga em favor dos jesuítas (Guzmán, 2008, p. 112).

o Maranhão com 14 missionários. Contudo, a embarcação naufragou e pelos poucos sobreviventes, a Missão do Maranhão não avançou⁷⁶.

No instante da fixação dos jesuítas no Maranhão e Grão-Pará, era tempo do governo de D. Pedro II e sua regência seguiu as transformações da política colonial e econômica, comparada com as demais potências europeias. Os cofres da Metrópole aumentaram em virtude da coleta dos minerais preciosos das Minas Gerais, levando a criação da intendência de Minas em 1702. Em 1686, foi lançado o *Regimento das Missões*, um conjunto de normas, ao qual, dentre elas, causou o golpe pujante, foi a limitação dos poderes da Companhia de Jesus sobre a mão de obra indígena. Em ano de 1693, um Alvará régio reorganizou as missões religiosas do vale amazônico, ocasionando novos danos aos jesuítas, pois suas áreas de influência foram circunscritas à margem direita do rio Amazonas e seus afluentes colaterais direitos. Aliado a essas circunstâncias desfavoráveis aos padres de Santo Inácio, em 1713, D. João V selecionou a dedo, seus confessores entre os padres oratorianos, preterindo os jesuítas como “diretores de consciência” reais. Dessa forma, os religiosos da Companhia foram suprimidos, tanto do Estado do Maranhão e Grão-Pará, quanto da Corte⁷⁷.

A figura basilar para a consolidação da Companhia de Jesus no Brasil, foi o padre jesuíta Antônio Vieira (1608-1697), nos anos de sua liderança à frente da Companhia, entre 1653 e 1661. A missão foi retomada em 1652, quando Vieira atuou como superior e visitador da Companhia no Estado do Maranhão e Grão-Pará, com isso, os jesuítas passaram a difundir e dominar o trabalho pastoral. Assim, a rede de aldeamentos se propaga e há o ordenamento do cotidiano nas missões por meio de uma das composições textuais mais importantes nesse período, abordado a seguir⁷⁸.

O padre Vieira elaborou um texto essencial para o modo como se devia proceder a catequização e a “Direção do que se deve observar nas missões do Maranhão”⁷⁹. As referidas normas são elencadas nesse texto denominado pela historiografia de *Relato de Visita*, mas também intitulado de *Regulamento das Aldeias e Missões*. Nesse documento, Vieira estipula as diretrizes para as ações de evangelização que os inacianos vão seguir a partir de então na Missão do Maranhão ao longo do período colonial. Nele encontramos as palavras fundantes que direcionam

⁷⁶ Prudente, 2017, p. 35-36.

⁷⁷ Guzmán, 2015, p. 3, 4.

⁷⁸ Prudente, 2017, p. 35, 36.

⁷⁹ Vieira *apud* Beozzo, 1983, p. 190.

o tratamento a ser dado às línguas indígenas não-tupi ou ‘tapuia’⁸⁰ na Amazônia portuguesa. O Relato estrutura e prescreve o cotidiano das missões e a atuação de seus religiosos. Para Beozzo, por meio dessas normas, a evangelização dos índios ocorre mediante o fazer cotidiano dos jesuítas. O Relato é dividido em três partes: observância religiosa, cura espiritual das almas e administração temporal dos índios e aborda vários aspectos: religioso, espiritual, catequético, escolar, social, econômico, sacramental, hospitalar, linguístico e civil. Em seu conjunto, nos é importante o tópico referente a produção de catecismos em línguas não tupis.

O Padre que os tiver [*índios de língua não tupi*] a sua conta procurará com todo o cuidado fazer um catecismo breve, que contenha os pontos precisamente necessários para a Salvação, e deste usarão nos casos de necessidade, e por ele 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 ao menos os seus meninos aprendam com a comunicação[...]⁸¹.

Neste trecho é notável a determinação da regra para elaborar doutrinas com os elementos teológicos mais importantes, “os pontos necessários” do cristianismo para a salvação dos indivíduos a serem catequizados. Vieira normatiza o modo como um “catecismo” breve deve ser escrito, para não permitir que o catequizado fique sem batismo católico. O padre ainda antecipa de modo especulativo a ocasião em que não haverá um intérprete para ensinar ou auxiliar os padres na catequese. O próprio Vieira oferece a solução para esse problema, explicando que para remediar esse entrave, o índio ‘tapuia’ deverá ser introduzido nos grupos falantes de língua geral, pois mesmo que este indígena não tenha domínio do nheengatu (para compreender os preceitos cristãos) ou conheça os ritos (sacramentos), não deixe de recebê-los pelas mãos dos padres.

Segundo Neves, o ‘Relato da Visita’ é uma “tática guerreira” e seu objetivo é a manutenção da “sede”, do “quartel general”, ou de uma base propriamente dita, ainda que ocorram perdas e recuos. Ela contém “um espírito de combate paciente e que procura tudo prever, inclusive derrotas e terrenos difíceis”, como a enorme variedade das línguas indígenas mais o não conhecimento de

⁸⁰ É necessário distinguir as noções de “tapuia” e “tapuio”. A primeira categoria se refere aos indígenas não falantes de tupi, o “selvagem”. Já a segunda, na percepção de José Veríssimo, é o “mestiço cultural”. Tem pai e mãe índios. Na língua, no comportamento e na cultura, é o sujeito que vive no mundo dos brancos e indígenas. É o índio destribalizado. Ver: VERÍSSIMO, José. As populações indígenas e mestiças da Amazonia. **Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Tomo L, Parte Primeira, Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & Cp., 1887, p. 295-390.

⁸¹ Vieira *apud* Beozzo, 1983, p. 199-200 [*grifos nossos*].

uma grande parcela por parte dos jesuítas⁸². Tal fato, recorda a concepção de Michel de Certeau sobre as noções de tática e estratégia. Para o autor, a estratégia é o “cálculo (ou manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado”⁸³. Pode-se afirmar, em outras palavras, é quando uma instituição hegemônica planeja, faz “cálculos” para gerenciar as relações e a partir do conhecimento e controle do espaço, consegue melhor visualizar “forças estranhas”, e em uma “prática panóptica”, de visualização total, ela dá conta de medir e prever movimentos alheios.

Por outro lado, a tática é a “ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio”. São as ações exercidas a partir da situação imposta pelo momento, são as jogadas exercidas como resposta às ações de uma “força estranha”. A tática é condicionada pelas “ocasiões” e age a cada golpe, a cada lance visando acumular benefícios, ganhar terreno e assim vislumbrar saídas de uma situação difícil. A vigilância se torna imperativa, na medida em que as falhas do poder proprietário se revelam em um “momento oportuno”. É nesse instante que ela age e elabora surpresas, em síntese: é a “astúcia”⁸⁴.

Portanto, dentro desse cotidiano árduo que os jesuítas vão construir suas estratégias e táticas para dar conta de sua missão evangelizadora. Em virtude da ampla diversidade linguística, os missionários da Companhia de Jesus conceberam a língua geral. Ela constitui a “política da linguagem” desenvolvida por eles, conformada a teologia ativista e pragmática autorizada pela Contrarreforma Católica. Há outras experiências de línguas gerais, como o *náhuatl* mexicano e o *quéchua* nos Andes. Os intérpretes se tornam um personagem essencial como mediadores, ao qual traduzir conceitos, palavras e os mais variados elementos das culturas indígenas⁸⁵.

No trecho adiante, o padre Vieira anota a necessidade de se produzir um catecismo na língua da terra, isto é, idioma nativo para procederem na conversão. Para tanto, ele deve conter os elementos essenciais, pois os índios ainda não “são capazes de tanto”, ou seja, preceitos mais avançados do catolicismo. Além disso, destaca a importância da padronização dos textos, para evitar a confusão nos índios, mantendo um mesmo formato para os catecismos.

⁸² Baeta Neves, 1984, p. 52.

⁸³ Certeau, 2008, p. 99.

⁸⁴ Certeau, 2008, p. 100-101.

⁸⁵ Guzmán, 2008, p. 120.

No Brasil se tem feito um catecismo da língua da terra, que, por ser muito largo, nos pareceu se devia reduzir a menos perguntas, porquanto os índios desta terra não estão ainda capazes de tanto, nem nós podemos ter com eles a assistência que se requiere para tão dilatado modo de doutrina, nem naquele catecismo se contém o que é necessário saber-se para a salvação senão em muitos capítulos. Feita esta recopilação de catecismo, e aprovada pelos mais práticos na língua, assim de casa como de fora, propus aos Padres que convinha que todos ensinássemos por um só catecismo, por evitar a confusão nos índios, pois nem sempre podíamos ensinar os mesmos aos mesmos, e que, se lhes parecesse bem o catecismo que estava feito de novo, ensinássemos por êle, e quando não que fizessem outro, ou que emendassem aquele, tirando e acrescentando o que tivessem por melhor, de maneira que todos nos conformássemos⁸⁶.

Na sumária notícia que encontramos sobre a elaboração das doutrinas pelos padres jesuítas através das Crônicas do padre João Filipe Bettendorff, lê-se o seguinte:

Uma deplorável omissão é a que se nota no capítulo 4º deste livro. Nele devia transcrever-se a doutrina, uniformizada pelo próprio Bettendorff, que se ensinava aos indígenas, mas que o autor julgou escusado reproduzir, por constar de um catecismo impresso. Ficou assim a posteridade impedida de conhecer, em fonte originária, o método prático pelo qual os jesuítas aplicavam o princípio, muito mais tarde sistematizado, da correlação entre os deveres e os sentimentos, estes determinando aqueles, confiada à fé e à ação do tempo o desenvolvimento dos germes da cultura moral, que as maravilhas da arte católica incutiam na alma dos convertidos⁸⁷.

Na Crônica do jesuíta Bettendorff, como foi acima descrito, não houve a reprodução da Doutrina pelo fato de já haver no século XVII catecismo impresso e em uso pelos padres da Companhia. Entretanto, hoje temos acesso ao *Compêndio da Doutrina Christãa* escrito em português e na língua “brasílica” pelo mesmo padre Bettendorff. Nesta obra, há descritas as orações, assim como os tipos de pecado, as virtudes, os dons e as bem aventuranças. Por fim, esse Compêndio contém as instruções para o batismo em caso de última necessidade e a forma de fazer “morrer bem” o “moribundo” com todas as ações sacramentais requeridas pelo Concílio de Trento e específicas para tal ocasião.

Não só o padre Bettendorff, mas o padre jesuíta Anselm Eckart e o próprio Antônio Vieira reconhecem em seus escritos o grande esforço que devia ser operado pelos inacianos, necessário para conceber doutrinas nas línguas nativas distintas da língua geral. Todos eles explicitam e são

⁸⁶ Vieira, 1928, p. 708-709.

⁸⁷ Bettendorff, 2010, p. LXII.

côncios da grande necessidade de formar intérpretes/línguas para auxiliá-los nessa tarefa. Registram além disso, a necessidade de fazer surgir essas doutrinas nas línguas em que seriam posteriormente escritas. Porém, o jesuíta luxemburguês só menciona ter feito uma doutrina, mas não especifica o idioma dela, assim como Vieira informa ter feito a sua doutrina, sem que traço algum dela tenha chegado até nós hoje.

2.2. A família linguística Arawak

Em uma definição mais precisa, Ramirez classifica a família Arawak em 12 subgrupos – ou subfamílias – com 56 línguas, do qual, metade delas estão extintas. Os subgrupos Arawak são: Japurá-Colômbia (JC), Alto Orinoco, Amazonas-Antilhas, Médio Rio Negro, Central, Amapá, Mato Grosso, Bolívia, Purus, Pré-Andino (kampa), Pozuzo e Baixo Ucayali⁸⁸. Os povos Arawak dominavam uma região equivalente aos limites da Europa, atingindo grandes extensões da Amazônia e do mar do Caribe. Os Arawak evoluíram o exercício da navegação fluvial e instruíram outros grupos a exercerem o cultivo da mandioca. Suas culturas se esvaíram com a chegada dos portugueses no século XV. Atualmente há tão poucos falantes de sua língua. É possível que a expansão dos grupos Arawak tenha sido a maior realizada pelas nações indígenas da América. O arawak era falado da região das Bahamas, ao norte da costa oriental da Flórida, até o sul do Paraguai ao sul, desde o “pé” dos Andes ao oeste até a foz do rio Amazonas ao leste”. No instante da chegada de Colombo e os europeus pela primeira vez à América, foram algumas dessas línguas que eles escutaram. Há cerca de 400 mil de sua população, e menos de 30 línguas arawak⁸⁹. O complexo processo de migração Tupi-Guarani iniciado na pré-história, talvez foi acelerado e intensificado pela ocupação dos europeus. Na época das expansões iniciais do tupi (especificamente o ramo Tupi-Guarani), os grupos de língua aruaque dominavam o intercâmbio cultural e linguístico por uma ampla região da Amazônia. Os grupos de língua aruaque seguiam para os rios, se fixando nas imediações das principais rotas de transporte que formavam a base de seu sistema de troca. Por sua vez, as comunidades de língua tupi se estabeleceram nas cabeceiras dos rios e não nos leitos dos rios⁹⁰.

⁸⁸ Ramirez, 2020, vol. II, p. 13, 16.

⁸⁹ Ramirez, 2001, p. 1.

⁹⁰ Eriksen; Galúcio, 2014, p. 194.

Entre os séculos XVII e XVIII, os grupos nativos do rio Negro e os holandeses estabeleceram uma relação frequente através dos rios Branco e Tacutu. Na maior parte da Amazônia Setentrional, havia fornecimento de vários tipos de mercadorias holandesas como espingardas, facões, espelhos, panos, etc. além da permuta de armas por escravos. Nesse comércio, determinados povos da família Arawak, e em especial, os Manao, exerciam um voluptuoso mercado com os holandeses. Segundo Ramirez, os portugueses ficaram conhecidos na língua dos tupi-guarani como “Mirawara”, os “comedores de gente” em função da pujante ânsia por escravos, ocasionando na dizimação dos grupos arawak do médio Negro e de todo o Japurá. Em 1639, a expedição de Pedro Teixeira narra as primeiras informações do rio Negro, cita algumas etnias, mas não há penetração. O estabelecimento dos portugueses na foz do Negro ocorre em 1669, com a instalação do Forte de São José do Rio Negro. Os contatos com os indígenas do baixo e médio Negro iniciam a partir de 1650 com a atuação de escravagistas e das tropas de resgate. Essa agremiação eram tropas oficiais a mando do rei de Portugal, com o objetivo de trocar itens europeus por escravos com os chefes de núcleos nativos aliadas que faziam expedições para conseguir escravos⁹¹.

Os missionários da Companhia de Jesus fundam algumas missões, que a partir de 1695, vão para o domínio dos missionários carmelitas. Em 1723, as tropas de resgate chegaram ao território manao, lá realizavam também um amplo escambo de recursos por escravos. Contudo, as relações diplomáticas se enfraquecem com os portugueses desejando mais escravos que os holandeses e nessa transação, as mercadorias oferecidas são de qualidade ínfima. Para estabelecer o domínio do rio Negro, o conflito é iniciado. Os Manao recebem armas dos holandeses. A guerra contra os Manao vai de 1723 até 1727, com a sua derrota. Há um longo período de escravidão até 1755. Com a devastação do médio Negro, com cerca de 2.800 índios mortos, os escravagistas atuam no alto Negro. Eles obtêm o número impressionante de 20 mil escravos indígenas em 15 anos (1739-1755) para serem comercializados na foz do Amazonas. No incremento desse sinistro, os portugueses trouxeram consigo doenças causando diversas epidemias, incluindo sarampo, uma fatalidade para as populações arawak⁹².

Na invasão da Amazônia, o controle e domínio incontestável do médio rio Negro repousava nas mãos dos ‘Cariaí’ (Caraiá, Carajahi) e os Manao. Os Cariaí controlavam a boca do rio Branco

⁹¹ Ramirez, 2001, p. 15.

⁹² Ramirez, 2001, p. 15-16.

até o rio Arirahã. Já os Manao comandavam do rio Arirahã até a ilha de Timoni⁹³ (Santa Isabel). Os ‘Orumanao’ - um segmento dos Manao, residiam no baixo rio Padauri. Destas línguas, atualmente já extintas, temos acesso a pequenas relações vocabulares conservadas em Martius (1863) e Natterer (1831) quando estes viajantes estiveram na Amazônia coletando diversas informações sobre os grupos indígenas durante o século XIX⁹⁴.

2.3. Os Manaos

Os Manaos - “erroneamente” chamados de Manoa, segundo lemos em Spix e Martius - eram também conhecidos pelos etnônimos de Manaho, Manahua, Manavi, Managú e Amanagúz, foram a poderosa etnia que dá nome à capital homônima do estado do Amazonas. Foram a mais pujante e volumosa nação indígena do Vale Amazônico no período colonial. Como salientado no tópico anterior, a etnia Manao pertence a macro família linguística Arawak⁹⁵, com suas aldeias sendo localizadas no baixo e médio rio Negro⁹⁶. Eles eram grandes mercadores e navegavam de uma ponta a outra do rio Negro, num elo conectando as chefias subandinas (os ‘Tunebo’, ‘Chibcha’) com os grupos dos rios Amazonas e Solimões (‘Yurimagua’ e ‘Aisuares’) e as chefias das ‘Guyanas’. Atravessavam o Solimões todo ano em canoas, passando do Na transação, estavam: brincos de ouro, ralos de mandioca, e tintas vegetais. Alguns relatos, indicam a relação de

⁹³ David Sweet narra a história de Francisca, uma mulher indígena oriunda da ilha de Timoni, um antigo território dos Manaos, e ela era, conforme o sentido da época: “propriedade” do chefe Amu. O chefe havia capturado sua mãe de outro grupo indígena, e a agregou ao seu lado como criada ou esposa. Em 1739, por súplicas de seu jovem companheiro: Angélico de Barros Gonçalves, Francisca havia rogado por sua liberdade às autoridades coloniais de Belém ao afirmar ter sido escravizada ilegalmente há anos no interior da Amazônia. Contudo, Dona Anna de Fonte, sua patroa, apelou a Junta das Missões, acerca de seu “direito de propriedade” sobre Francisca. Em função da não apresentação de um documento comprobatório da “posse” pela viúva Anna de Fonte, o Ouvidor Geral foi favorável à solicitação de Francisca, porém, a viúva alegou que as testemunhas da requerente não eram “idôneas”, ou seja, adequadas, aptas. A Junta então decide a favor da viúva Fonte e Francisca é obrigada a trabalhar como escrava por “toda a sua vida para restituir o custo de sua compra”. Ver: SWEET, David G. Francisca escrava da terra. Trad. Mônica Macedo Assayag. Tomo XIII. **Anais da Biblioteca e Arquivo Públicos do Pará**, 1983, p. 283-304.

⁹⁴ Ramirez, 2001, p. 517.

⁹⁵ Há uma ampla literatura caracterizando os Manaos como integrantes da família Arawak, destacamos algumas obras sobre: Augustat, 2012; Brinton, 1892; Goeje, 1958; Hill e Santos-Granero, 2002; Ibarra-Grasso, 1958; Nimuendajú, 1944; Ramirez, 2020; Wright, 2005.

⁹⁶ Ramirez classifica os Manaos como integrantes do subgrupo Central Arawak. O autor menciona algumas “deformidades”, como a localização desta etnia para a cidade de Manaus. A nomenclatura da cidade é sim oriunda do grupo indígena, contudo, ela surge após 1830. Além disso, critica as confusões de Alexandra Aikhenvald acerca de certas áreas do conhecimento e os equívocos da autora em relação a classificação e localização geográfica de algumas línguas indígenas. Assim, teria inserido certas línguas de um determinado grupo, em outro conjunto linguístico distinto, do qual não deveria fazer parte (Ramirez, 2020, vol. II, p. 22; Ramirez, 2020, vol. III, p. 23).

casamento e comércio entre os Manao e os Tariana do Uaupés, estes últimos, ampliaram as ligações de comércio ao Noroeste, atingindo a região andina por meio dos Achagua⁹⁷.

Segundo Spix e Martius, quando os portugueses buscaram a conquista do rio Negro, provavelmente não seriam subjulgados de forma tão fácil, se, dentre seus inimigos, não fossem a participação dos grupos Barés e Caripunas. Parece que se encontravam no mesmo “nível de civilização” com os capevas e sorimões e sua língua era falada no rio Negro, tanto como no Solimões e Amazonas, a predominância da língua tupi, pela qual foi suprimida⁹⁸. No *Roteiro Da Viagem da Cidade do Pará até as ultimas colonias do Sertao da Provincia*, escrito em Barcelos pelo padre José Monteiro de Noronha, em 1768, há registro de alguns elementos de sua crença e da confusão de nomes de outras etnias com o etnônimo dos Manao.

Os Manãos foraõ poderosos, e igualmente valiosos, e mui inclinados ao vicio da antropofagia. No estado da sua infidelidade crião com especie de manicheismo, que havia dois Deoses; um chamado Mauari, Autor de todo o bem e outro por nome Sarána, Autor de todo o mal. Depois que se reduzirão a Fé Catholica Romana, e se estabelecerão nas povoações, que hoje são villas e lugares, sempre a sua lingua foi, e é nellas a mais commua; e não a da nação Chapuéna, como se persuadio Mr. de Condanaine na pag. 65 do seu Diário. Na pag. 68 mostrou também o dito Mr. de Condamine estar na intelligencia, de que os Manãos são os mesmos, a que Samuel Fritz chamou Manaves. Pôde ser que este Jesuita ouvindo nomear os índios Manauiz, entendesse também, que erão Manãos; e por isso chamaria a estes Manaves, em vez de Manauiz, sendo differentes as nações Manáo e Manau⁹⁹.

Conforme lemos neste trecho do diário de Noronha, no século XVII o padre jesuíta Samuel Fritz teria se referido a esta etnia com o etnônimo “Manave”. Ele traçou a descrição dos seus costumes. Ofereceu ainda, o nome de duas divindades desse agrupamento, um detalhe importante para a nossa pesquisa, que trataremos em outro capítulo. Um item interessante é a permanência da língua manao, e não da etnia ‘Chapuéna’, com as evangelizações da fé católica. Além dos Manao serem descritos como antropófagos, o padre Fritz nos apresenta outras características étnicas desse grupo, registradas nas últimas décadas dos Seiscentos. E descreve também sua fama de grandes comerciantes de ouro no Rio Negro.

Em 1689, são estes índios Manaves muito valentes e temidos pelos outros gentios vizinhos... Sua arma é arco e flecha envenenada; não deixam crescer o cabelo, dizem, para não terem por onde ser agarrados nas pelejas; tingem a testa até as

⁹⁷ Wright, 2005, p. 13.

⁹⁸ Spix; Martius, 2017, p. 389.

⁹⁹ Noronha, 1862 [1768], p. 66-67.

orelhas com uma resina preta semelhante ao bálsamo. Suas terras são à banda do norte [*do Solimões*], sobre um riacho chamado Yurubetss [*Urubaxi*], ao qual se chega pelo rio Yapurá. Saem ordinariamente no tempo da enchente porque então, pela muita água, esses dois rios se comunicam, de modo que podem, em canoa, sair do Yurubetss ao rio Yapurá. O comércio que esses Manaves têm com os Aizuares, Ibanomas e Yurimaguas são umas plaquetas de ouro, vermelhão [*urucu?*], raladores de mandioca, redes de miriti, com outros tipos de cestinhos e tacapes que lavram curiosamente. O ouro eles não o extraem, mas vão resgata-lo navegando do rio Yurubetss ao rio Iquiari [*o rio Negro*]; e este é, entre os gentios, o rio mais famoso pelo ouro¹⁰⁰.

Sobre as divindades, “Mauari” é anotado como a divindade “boa” dos Manaos. Em 1773, Sampaio registra que os Paraviana do alto rio Branco, o adoram como Deus e lhes atribui noções nada lógicas, pois ele havia escapulado do dilúvio universal e por estar sozinho, criou uma companheira para si, a partir de uma resina de uma árvore. Por sua vez, “Sarána” - ou “Sarauá”, era visto como uma entidade maligna dos Manao já na segunda metade do século XVIII¹⁰¹.

Um dos idealizadores da teoria da seleção natural, o naturalista britânico Alfred Russel Wallace (1823-1913)¹⁰², escreveu sobre o fato de haver uma “nação primitiva” bem numerosa na margem meridional do Rio Negro: os Manaus. Ao que lhe parece, foi a partir desta etnia que se originaram inúmeras lendas sobre fabulosas e imensas riquezas pouco depois da descoberta da América. Segundo Wallace, os Manaus “atualmente, estão todos civilizados, e o seu sangue acha-se mesclado com o de algumas das principais famílias do Pará”. Sua língua, segundo Wallace, se conserva através de pessoas bastante idosas. Contudo, o naturalista também anota: “não tive, entretanto, a fortuna de encontrar qualquer um que soubesse compreendê-la”¹⁰³.

No período colonial, o formato das “malocas” do povo Manao era cônico e suas paredes eram feitas de adobe¹⁰⁴ nas áreas dessas habitações onde se encontrava a maior densidade de seus habitantes, e às vezes o adobe era misturado com palha. Seus mortos eram encobertos em redes e

¹⁰⁰ Fritz *apud* Porro, 2007, p. 63-64 [*grifos do autor*].

¹⁰¹ Porro, 2007, p. 161, 165.

¹⁰² Alfred Wallace narra ter encontrado descendentes de Johann Natterer em suas viagens. Durante o século XIX, Natterer coletou informações e objetos etnográficos sobre os povos indígenas da Amazônia. Essa relação será brevemente abordada no terceiro capítulo.

¹⁰³ Wallace, 2004, p. 622.

¹⁰⁴ O adobe se caracteriza na feitura de tijolos ou lajotas com dimensões aproximadas de 20x20x40cm. Sua massa era compactada manualmente, encaixada em formas de madeira e secada à sombra por muitos dias. Após isso, era curada ao sol. Para assentar, era utilizada a própria massa de barro e poderiam ganhar um reboco produzido da mistura de areia e cal para incrementar sua durabilidade e resistência. Ver: PEREIRA, Luiz Henrique Meneses. Edificações sustentáveis [recurso eletrônico]: construções com tijolo de adobe. Monografia (Especialização em Produção e Gestão do Ambiente Construído) - Escola de Engenharia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/31410>. Acesso em: 8 dez. 2024.

enterrados em fossas cavadas dentro das próprias malocas. Após escavações arqueológicas, algumas das malocas continham mais de 100 sepulturas. Sobre as vestimentas, os homens usavam lenços com franjas produzidas com fibra de miriti. Suas grandes canoas eram feitas com troncos de jacareva (*Calophyllum*) e angelim (*Andira*). Além dessas e outras informações sumarizadas por Alfred Métraux, os Manao se organizavam em confederações hierarquicamente lideradas por caciques subordinados entre si, até formar um sistema hierárquico com um chefe supremo exercendo sua autoridade através de delegados. Um sistema político excepcional surgiu pouco antes da supressão dos Manaus, quando Ajuricaba reunia grandes contingentes em sua luta contra os portugueses. Eram guerreiros e sabiam tirar proveito das incursões que organizavam contra seus vizinhos, vendendo seus prisioneiros aos portugueses¹⁰⁵.

A noção de “confederados”, pode ser o agrupamento de diversas unidades políticas, com suas próprias autonomias e reconhecem um governo comum. A impressão é a constituição masculina das chefias indígenas, porém, por volta de 1750 e 1760, a região do alto rio Negro, a bacia do alto Orinoco e o rio Cassiaquiare, foram unificados em uma confederação sob o comando da chefe ‘Mavideo’ pertencente ao tronco Arawak de etnia ‘Madáwaka’, com a associação dos falantes de Arawak: ‘Baré-Madáwaka’, ‘Baniva’, ‘Haruca’, ‘Mawakwa’, ‘Aanauyá’ e ‘Ye’kuana’. Na bacia amazônica houve outras chefias femininas, porém, não se sabe se os Manao tinham ciência dessa prática. Desde o século XVI até o XVII, os ancestrais dos grupos Arawak, Tukano e Makú integravam as “macropolíticas” Manoa e Onigauyal - ou Omagua, ou também “sistemas políticos econômicos macrorregionais”. Por definição, essas “macropolíticas” eram “sistemas multiétnicos, multilíngues, sociopolíticos e econômicos, que tinham uma hierarquia interétnica interna liderada por um chefe supremo (“senhor” ou “rei”) e uma poderosa elite de chefes secundários; a liderança era hereditária”¹⁰⁶.

Ao fim do século XVIII, quando os Manaos ainda empreendiam sua influência na região do noroeste amazônico, eles se organizavam em uma confederação. Suas aldeias (malocas) eram independentes entre si e bastante ocupada se comparada com a dita “capital” dos Manaos: Irananauoca. A hipótese da poligamia entre os chefes Manaos não é descartada, porém, não era uma prática comum entre eles. A ideia de chefia para esta etnia deve ser aplicada com cautela, recorda Guzmán. A “pacificação” dos Manaos ocorreu em 1723 pelos agrupamentos militares

¹⁰⁵ Métraux, 1940, p. 8-9.

¹⁰⁶ Guzmán, 2018, vol. 1, p. 97, 422, vol. 2, p. 309; Vidal, 2002, p. 248.

lusitanos, seus sobreviventes se dirigiram para a foz do rio Branco e após uma década, em 1730, se deu o processo de “cabocliização” dos Manaos¹⁰⁷. Para o autor, o termo é oriundo da palavra “caboclo”, em função do mestiço ter nascido a partir da amálgama de europeus, indígenas e povos africanos. A cabocliização compreende uma gama de mudanças históricas ocorridas na bacia do Amazonas entre os anos de 1650 a 1750. Três mudanças fundamentais são destacadas por Guzmán a partir do século XVII: a urbanização causada pela difusão das missões religiosas, multiplicou o quantitativo de aldeias indígenas; a injunção de uma língua concebida pelos europeus: a língua geral e o processo de “militarização”, ocorrida em ambos os lados. Pelo cotidiano de um “ambiente hostil”, os portugueses deviam agir contra ações desconhecidas como as guerrilhas indígenas. Aos indígenas, coube confrontar armas de fogo, manusear utensílios de metal e conviver com novas doenças¹⁰⁸.

Conforme verificamos no texto de Alfred Métraux, os Manaos acreditavam na destruição do mundo por um grande fogo nascido de uma montanha que se espalharia pela floresta. Nesta história, um grande incêndio que se originou e se espalhou da montanha Cucuí - na margem esquerda do rio Negro e atualmente está no território de tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Venezuela - numa extensão aterradora, consumindo as florestas e deixando para trás apenas rocha estéril. Atualmente, é o lugar onde está localizado o ‘Wariró’, uma figura presente nas histórias dos povos do rio Negro, que é ligado à origem das plantas cultivadas¹⁰⁹. Os Manao também possuíam um grande temor dos eclipses solares e lunares. Eles atribuíam aos eclipses, as tentativas de um jaguar/tigre celestial denominado ‘Mápoya’¹¹⁰ de devorar o sol ou a lua. Quando isso ocorria, eles dançavam confronto com essa entidade na intenção de afugentá-la. Também acreditavam na existência mítica de uma pequena criatura que tinha os pés virados para trás, chamado de ‘Motacu’¹¹¹, uma criatura de pés virados que ilude os rastros daqueles que o segue.

No Livro das Canoas, há registros de despachos de canoas para a obtenção de mão de obra indígena. Nas datas de outubro de 1739 e 25 de outubro de 1740, o cabo Luis da Silva (Sylva), lidera as canoas para a missão carmelita de Nossa Senhora do Rosário dos Manaos, próximo a Tefé, no rio Solimões. Em 24 de outubro de 1743, o responsável é o cabo Domingos José pela

¹⁰⁷ Guzmán, 2018, vol. 1, p. 413.

¹⁰⁸ Guzmán, 2018, vol. 1, p. 430.

¹⁰⁹ Guzmán, 2018, vol. 1, p. 416.

¹¹⁰ Martius, 1867, p. 585.

¹¹¹ Métraux, 1940, p. 11.

obtenção de escravos indígenas na mesma missão¹¹². David Sweet informa sobre Luis da Silva e seu retorno da referida vila, mas não encontramos dados sobre Domingos José. Além disso, temos notícia de outro sujeito: Domingos Ferreira Ramos, um cabo de canoa missionária que retornou a Darí em 1739. Por sua vez, Dary (Dari[í]/ Darico/ João José) era um chefe Manao que foi convencido pelos Carmelitas a criar uma aldeia no médio rio Negro, e foi chamada de Santo Ângelo do Darí, após o conflito Manao-Mayapena. No mesmo livro, há um termo assinado pelo capitão mor José Miguel Ayres, datado de 21 de fevereiro de 1741, ao qual declara a captura de índios Manaos em resgates feitos por esse capitão. Foram abordados o principal Juno e mais 15 pessoas, mas o principal alegou ter mais “parentes” e vassallos, se acresceu a quantidade de 53, listadas no anexo 2, em tabela.

Aos vinte e hum dias do mez de fevereiro de mil settecentos e quarenta e hum, ha vendo representado em como achandose no Rio Negro Capitaio Cabo da Tropa de Resgates, se lhe fez pagamentos de alguns resgates que constavam de quinze pessas se verificou serem livres, porque [corroída urna palavra] estando de paz, os prizionaram os Manaos, e constavao de hum principal por nome Juno, sua mulher e seus filhos e alguns parentes, que averiguada a sua liberdade, o dito Principal agregando mais parentes, e vassallos, em numero de cincoenta e trez, descerao como supplicante por sua espontanea vontade para o servirem como livres; e porque para averiguação de todo o referido necessitava de ser determinado em Junta de Missoens o seu estabelecimento requería facultade para no entanto alojar as ditas pessas na sua rossa como tratamento e doutrina conveniente, determinou o Illustríssimo e Excelentíssimo Senhor General por despacho de 20 de fevereiro corren te o seguinte = Fazendo o supplicante termo de apresentar sempre que lhe for ordenado em Junta de Missoens os indios descidos de que faz menção para na mesma Junta se tomar a Resolução que for mais conforme as ordens de S. Magestade, poderá no entretanto conservar os ditos indios na sua Rossa, tratando na forma que declara em sua petição de que tudo assignará termo ficando no mesmo [?] Livro lista com os nomes dos mesmos indios = Em virtude do qual despacho se obrigou o dito Capitaio Mor Jose Miguel Ayres a tudo o que nelle se conthem, e declarou se acharem vivos os seguintes¹¹³.

Além disso, obtivemos acesso¹¹⁴ a um documento do Arquivo Público do Pará sobre a captura de índios Manao do Rio Negro mais uma listagem com os nomes desses indígenas capturados na Tropa de Guerra em 1759, numerados em tabela no anexo 3. Dos capturados, o texto

¹¹² Guzmán, 2018, vol. 2, p. 298; Meira, 1994, p. 21, 31, 86-87; Sweet, 1974, p. 764, 770.

¹¹³ Meira, 1994, p. 48 [grifos do autor].

¹¹⁴ Agradeço ao pesquisador e colega Ricardo Borges pela partilha da sua transcrição do referido documento.

informa, alguns deles terem efetuado danos as povoações do rio Negro. Outro elemento importante, é o falecimento destes por doenças, inclusive os que já se encontram em situação de claustro. As doenças nesse período, ocasionou uma grande mortandade entre as populações indígenas, sendo mais uma razão para serem feitas mais capturas de escravizados nativos.

Por terem chegado a esta cidade com o capitão Miguel de Siqueira Chaves alguns Índios e Indias do Ryo Negro da nação dos Manaos entre os quaes provavelmente viram alguns dos criminosos, que começaram os atrozes delictos nas Povoações daquelle Ryo, alguns dos quaes tem morrido, e que [danificado] todos estão doentes na cadeya desta cidade; em que se acháo a perigo evidente de se poderem comunicar as queixas aos mais presos, cariginaste [?] alguá epidemia que depois não se possa remediar, sem as penocissimas consequencias que dellas se costuma seguir. E porque o Desembargador Ouvidor Geral se acha fora desta cidade a donde naturalmente terá demora hum mes, e ser muito preciso dar hum remedio provisional ao eminente perigo a que os ditos Índios, e mais presos estão expostos. O Desembargador Intendente Geral João Ignacio de Brito e Abreu examinará todos os Índios, que se acháo culpados fazendo p^a. esta diligencia as perguntas que julgar precisas, deixando todos os que foram compreendidos presos na mesma cadeya do Desembargador Ouvir Geral, e dos que se acharem em culpa me dara p^a. eu os repartir pelas Povoações que me parecem mais proprias p^a. a sua assistencia. Pará, 15 de março de 1759¹¹⁵.

Durante a primeira metade do século XVIII, houve uma crise da força de trabalho nas vilas coloniais paraenses. A partir dos anos 1720 o processo de escravização indígena nas regiões dos rios Negro, Solimões e Branco se acentuou. Nestes dois últimos rios, o foco de aquisição de escravos se deu nos anos de 1730 e 1740. Em 1724-1725, houve uma epidemia de varíola (bexigas) que acometeu cerca de mil índios no Maranhão e dois mil em Belém. Esse fato causou graves danos na força de trabalho da colônia, e a necessidade constante de escravos, pois as epidemias de gripe, varíola e sarampo fatigavam os trabalhadores. Em 1743, Belém foi atingida por uma epidemia de sarampo e seguiu até 1750. Foram contados 18.377 óbitos na capital paraense, nas fazendas e aldeamentos próximos, segundo dados oficiais, ao qual não são incluídos: outras fazendas do Pará, vilas de Vigia, Caeté (Bragança) e Cameté, fora outros sujeitos dispersos no interior e índios não aldeados. O produto da junção entre as tropas de resgates e as epidemias, foi uma calamidade demográfica nunca antes vista, entre os indígenas dos rios Negro, Branco e

¹¹⁵ Arquivo Público do Pará. Códice 85: Bandos e Portarias (1755), documento 781.

Japurá, ocasionando um fluxo migratório e de circulação de vários agrupamentos no interior e além das Amazônias¹¹⁶.

Em 1763, há notícias de alguns índios Manao em Portei, no baixo Amazonas. Eles eram considerados como antigos antropófagos e rivais dos Carayai e dos Baré, em 1775. Seriam naturais de Poiares e viviam no entre a população de Tefé¹¹⁷. As notícias de índios Manaos residentes em outras localizações no século XVIII e XIX, foram organizadas em uma tabela (ver anexo 4).

2.4. O clamor da majestade dourada: a guerra de 1720 contra os Manaos

Desde o período colonial, as Américas e em especial, a Amazônia, foi incumbida de uma nuvem simbólica de acepções. Foi considerada como o Paraíso, “Inferno Verde” ou do chamado *El Dorado*. Este último local conteria uma volúpia de riquezas, o que fomentou a ganância dos europeus por tesouros de proporções homéricas. A literatura de viagem dos exploradores alimentou um imaginário que fomentou a constante busca por essas regiões, além de receber diversas representações e lendas, como a das Amazonas. Em função disso, se estabeleceram estratégias para ocupar e colonizar essa região, e incrementar ainda mais a produção econômica. Dito isto, o padre João Daniel registra sobre a grande fama em Quito, sobre o Amazonas possuir um lago dourado com uma quantidade de ouro que supera a quantia de areia em suas praias, e “suas margens e fundo eram todas de ouro”. O prestígio cresceu junto da cobiça, porque além do lago Parima (Dourado) afirmavam que nele estava fundada uma cidade chamada Manoa. Ela seria “toda fabricada de ouro, porque de ouro eram as suas casas e tetos, e de ouro toda a serventia dos seus moradores”¹¹⁸.

Uma cidade aurífera inteira, provocou, segundo o missionário João Daniel, o primeiro descobrimento e navegação do Amazonas. O inédito projeto de alcançá-la foi encabeçado por Gonçalo Pizarro. Vindos de Quito com uma profusa infantaria, 900 índios, uma esquadra de embarcações, equipamentos e provimentos por longos períodos, teve fim após 2 anos de viagem e vários perigos. Isso motiva o regresso de Pizarro a Quito. Mesmo assim, diversos viajantes se arriscaram e mergulharam nessa empreitada e encontraram as mesmas dificuldades de Pizarro. Isso inflou ainda mais a cobiça, os tesouros e a lenda de tal cidade. Logo, “Manoa era fantástica,

¹¹⁶ Guzmán, 2008, p. 125-126.

¹¹⁷ Porro, 2007, p. 63-64.

¹¹⁸ Daniel, 2004 [1757-1776], p. 45, vol. 1.

e quimérico o seu lago Dourado”. Nos cálculos do jesuíta, a cidade está mais no centro das matas do que nas margens do rio. Adiante, ele cita alguns palpites de outros autores sobre a localização da referida cidade, o pe. Daniel registra esse dado, além de sua própria suposição.

Os autores que escreveram sobre o rio Amazonas parece assentam em que na verdade há o tal lago e cidade Manoa, e a supõem entre o rio Negro e o rio Trombetas: outros no grande rio Japurá. A mim porém me parece que, se o há, há de estar mais para cima, e junto às suas cabeceiras, por este fundamento. A fama ou notícia que tiveram os castelhanos deste lago e cidade foi pelos índios do reino de Quito, donde saíram ao seu descobrimento aqueles aventureiros¹¹⁹.

Alguns dos mapas do período colonial examinados para essa pesquisa, sinalizam uma narrativa que não ficou restrita apenas ao escrito (relatos, crônicas, diário de viagens por exemplo). Abaixo, na conhecida representação gráfica do jesuíta Samuel Fritz de 1707, há a extensão do rio Amazonas e nele, a indicação da localização dos índios “Manaves” e sua área de domínio.

Figura 01 - El gran rio Marañon o Amazonas con la Mission de la Compañia de Iesvs.



¹¹⁹ Daniel, 2004 [1757-1776], p. 46, vol. 1.

Fonte: Fritz, Samuel. Biblioteca Nacional Digital (1707).

Área de controle dos Manaos e localização do lago Parime



Neste recorte, está destacado a localização do famoso lago ‘Parime’ e a região dos índios ‘Manaves’ em seu território e sua área de influência. Como já citamos, o nome étnico foi confundido com outra nação indígena. O exame desse mapa é notável, em razão da localização dos etnônimos das sociedades indígenas no período colonial. A busca por grandes quantidades de ouro, provocou por séculos o rastreo de “uma cidade cujos tetos e muralhas andavam cobertos de lâminas de ouro, um lago cujas areias eram do mesmo metal”¹²⁰. La Condamine suspeita que a capital dos Manaos tenha criado Manoa. No trecho abaixo, ele relata a coleta de ouro por essa etnia, e pondo exagero aos fatos, tal lenda ganhou proporções descomunais.

Os manaus garimpavam o ouro do Iquiari, e dele faziam pequenas palhetas. Eis aí fatos verdadeiros, que puderam, graças a exagerações, dar motivo à fábula da cidade de Manoa, e do lago Dourado. Se se descobre que há ainda bastante distância entre as pequeninas lâminas de ouro dos manaus e os tetos d’ouro da cidade de Manoa, e que não há distância menor entre as palhetas desse metal, carregadas das minas pelas águas do Iquiari, e as areias d’ouro do Parima, não se pode negar que por um lado a avidez e a preocupação dos europeus, que queriam por tudo achar o que buscavam, e por outro o gênio mentiroso e exagerador dos

¹²⁰ La Condamine, 2000 [1745], p. 92.

índios, interessados em afastar hóspedes incômodos, tenham podido facilmente aproximar objetos tão distantes na aparência, alterá-los e desfigurá-los, a ponto de torná-los irreconhecíveis. A história das descobertas do Novo Mundo fornece mais de um exemplo de semelhantes metáforas¹²¹.

O exame de Stori acerca da consideração de La Condamine em não considerar a lenda do Eldorado, ao afirmar que Manoa e o lago Parime são fictícios, além de atribuir a origem de sua “existência”, ao lago Marahi, também fictício. Os rumores sobre essas localidades ganharam espaço, o imaginário e se espalharam, por causa da ânsia dos colonizadores por recursos preciosos, e na visão de La Condamine, pela inclinação dos índios em enganar e dissimular. Entretanto, sua posição quanto às Amazonas e outras lendas americanas é ambígua. Nas palavras do autor: “enquanto o mito doradista é relegado à fábula, as guerreiras amazonas são consideradas pelo autor como uma história factível”¹²².

A ganância desenfreada causada pela lenda da cidade de Manoa e do lago Parima (Dourado), pode ter sido uma das razões que levaram a guerra contra os Manaos, mas há outros fatores. O esvaziamento gradual de mão de obra escrava nativa nos arredores de Belém se dá ao fim do século XVII. Os vales dos rios Solimões, Japurá e Negro e Branco, constituem, de preferência, às áreas de reserva de mão de obra no começo do século XVIII. A Lei de 28 de abril de 1688, retoma as determinações de 1655, permitindo resgates, a escravização por “guerra justa ofensiva e defensiva” e despontava a atuação “empresarial” do Estado no financiamento das tropas de resgate¹²³. Essas tropas eram constituídas pelos seguintes sujeitos: cabo, missionário, soldados e índios trabalhadores. O cabo era a primeira autoridade nas incursões. O missionário só poderia afirmar sobre a “legitimidade” da escravidão do indígena cativo. Por meio do “Regimento de tropas de resgates”, os cabos, em posse de poderes legais - poderiam determinar “penas leves”, e arregimentar por meios legais ou conseguir os índios à força. Os cabos deveriam também prezar pela boa postura da tropa e evitar resgates não autorizados pelos missionários. Os excessos empreendidos pelos resgates foi um elemento que o período pombalino buscou frear¹²⁴.

¹²¹ La Condamine, 2000 [1745], p. 93.

¹²² STORI, Bruno. A lenda do Eldorado: transformações do mito doradista na cartografia da América do Sul. **Epígrafe**, v. 11, n. 1, p. 49-81, 2022. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/epigrafe/article/download/191300/185188>. Acesso em: 30 mai. 2024, p. 68, 69.

¹²³ Farage, 1986, p. 93-94.

¹²⁴ Guzmán, 2008, p. 122.

Os índios eram transportados em currais, e as canoas ficavam abarrotadas, com alimentos insuficientes e uma boa parcela deles vinham a óbito antes de chegarem ao mercado de destino. Somente um quinto dos cativos chegaria vivo. Em nota de rodapé, Farage descreve as dimensões do transporte em que os indígenas eram levados: “A canoa tinha 75 palmos de comprimento, 15 palmos de largura, e 5,5 palmos de profundidade”. Era garantido a comporta de 150 até 200 escravos de forma “muito convenientemente”. Nos cálculos de Farage, os índios seguiam em pé e apertados entre si, ao qual acrescenta: “considerando o palmo como 0,22m, a área da canoa seria de 51,5 m², e, portanto, um escravo (tomando a cifra de 150) ocuparia 35 cm². Ou seja, os índios viajariam de pé e não se trata aqui de força de expressão em cima dos outros”¹²⁵, em suma, as viagens ao qual os cativos indígenas estavam submetidos eram em péssimas condições, da qual, muitos faleciam durante o trajeto.

Esse sistema não conseguiu muito êxito no início, por causa da má vontade dos funcionários coloniais. Em especial os governadores Christovão da Costa Freire (1707-1718) e Bernardo Pereira de Berredo (1718-1722), com interesses próprios no cativo clandestino e conseqüentemente, lucrando em demasia com ele. As tropas oficiais transitavam constantemente até 1720. Mesmo burladas, as ordens régias só permitiam a escravização somente por autoridade pública, segundo a Lei de 1688. Em 1727, a Junta das Missões autorizou o ingresso de particulares nas tropas de resgates para exercerem resgates privados. A medida buscava barrar a captura clandestina e foi posta em ação antes da validação da Coroa, contando só com a anuência da Junta das Missões e do Governador, a tropa de guerra e resgates dirimidos contra os Manao em 1723. No caso a perícia dos Manaos com o comércio aurífero, os fazia transitar por longas distâncias, desde o alto Rio Negro até os cacicados da Guiana através das savanas de Rupununi. A lenda de Manoa pode ter sido suscitada por um povo de língua Chibcha, como os Muisca¹²⁶.

No século XVIII, os vales dos rios Solimões, Japurá, Negro e Branco, eram as importantes reservas fornecedores de mão de obra, por causa do esgotamento gradual das áreas próximas à Belém ao fim do Seiscentos. Em 1723, o governador João da Maia da Gama, remete uma tropa oficial ao interior, liderada por Manoel de Braga. Essa tropa se divide, com um destacamento indo em direção ao rio Xingu e o outro destacamento segue para o rio Negro. O grupo de Braga foi além da foz do rio Branco e chegaram até o então território dos Manaos. Por motivos não revelados

¹²⁵ Farage, 1986, p. 112.

¹²⁶ Farage, 1986, p. 94-95; Wright, 2005, p. 42-43.

– Farage questiona se isso ocorreu em função dos excessos cometidos pelas tropas de resgates – os Manaos se rebelaram contra a tropa, culminando no assassinato de um soldado e do chefe ‘principal’ Carunamã, um aliado dos portugueses, sendo essa morte - causada pelos chefes Jarau (ou Darau) Beijâri e Jariapû, impelidos pelo chefe Ajuricaba, filho de Genevari - o estopim para a guerra justa contra os Manaos e Mayapenas. Outra razão para a guerra, além das acusações de canibalismo e incesto, foi a bandeira holandesa que o líder Manao, Ajuricaba carregava pelo rio Negro, numa possível relação comercial com os holandeses. Houve um ataque em setembro de 1727 e Ajuricaba foi capturado em uma das aldeias – Ponta do Azabari, na confluência do Rio Negro com o Amazonas – junto com seis “principais” e duzentos indígenas. Durante a viagem até Belém, onde seria julgado e executado pela Junta de Missões, o líder Manao, aproveitou um instante de distração dos soldados portugueses, se atirou e morreu afogado no rio¹²⁷.

Ainda, as relações entre os Manaos e holandeses em 1723, não eram tão amistosas. No ano seguinte, a corte de Essequibo determinou “extirpar e aniquilar” os Manaos, após a notícia de seus ataques contra as nações aliadas dos holandeses: Akawaio e Caribe. Guzmán salienta que tal decisão, não implica que os holandeses e Manaos (estes últimos eram especialistas nesse tipo de comércio) cessem suas negociações. Eles poderiam dirimir escravos para os primeiros por meio de outros indígenas residentes na região do rio Branco, porém, outros índios barraram esse trâmite pois desejavam o controle de tal comércio. Por outro lado, os portugueses também desenvolveram laços com alguns chefes Manao, sendo intermediários importantes entre eles, mais outros chefes e as agremiações locais¹²⁸.

2.5. A Fazenda Gelboé/Gibrié

No Estado do Maranhão, os padres jesuítas dominaram três empreendimentos: escolas, missões e fazendas. As missões e fazendas propiciaram o contato dos missionários com os povos indígenas. As fazendas eram grandes propriedades criadas para a obtenção do máximo de lucro por meio de sua exploração e também para o financiamento de uma determinada quantidade de ações, a citar: viagem de religiosos da Europa para Moçambique; custos de funcionamento da Diocese; inspeções que o Superior ou Visitador empregavam nos colégios, missões e residências. Os rendimentos das fazendas inacianas ainda cobriam, os gastos operacionais das representações

¹²⁷ Farage, 1986, p. 94-95; Guzmán, 2018, vol. 1, p. 383-384.

¹²⁸ Guzmán, 2018, vol. 1, p. 384-385.

dos padres de Santo Inácio, fixados em Lisboa ou Roma para tratar de demandas locais. Por sua vez, na América, as propriedades agrícolas tinham a função de nutrir as populações e os colonos, em particular. Para os inacianos, geralmente, era a única fonte de renda, ao qual a agricultura se constituiu como um meio, não um fim e deveria ser lucrativa a todo custo¹²⁹.

Nos séculos XVII e XVIII, a missão do Maranhão foi custeada pelos rendimentos das fazendas localizadas nas imediações de Belém e São Luís: Engenho de Itapecurú e de Ibirajuba, as fazendas de Jaguarari e Gibirié, e as fazendas da ilha de Marajó. Nesse contexto, a renda das fazendas deveria ser capaz de manter as operações dos jesuítas na região. Já as missões, foram criadas para serem lucrativas, no mínimo, auto suficientes. Os indígenas foram incluídos em relações comerciais, que os vinculam às grandes propriedades agrícolas do Maranhão¹³⁰.

Na caracterização da forma como se devia prover as necessidades das vilas e povoados do vale do Amazonas, o padre João Daniel cita diversos empecilhos, dentre os quais: o problema do cultivo da maniva, pois, segundo ele, ela estragava o solo e requeria muita mão de obra para o seu plantio, e também os inconvenientes da manutenção dos próprios escravos (pois ao fazerem seus roçados nas terras de seus senhores, “comiam demais”, levando os proprietários a comprarem recursos de fora). Sobre esses aspectos, Daniel apresenta o registro de uma das maiores fazendas jesuíticas da Missão do Maranhão e Pará: “Jaquarari” e também a não menos provida, a fazenda de Ibirajuba¹³¹.

No Códice de 1757, está registrado: “Pertence à Fazenda de Gelboé”, abaixo, na mesma folha: “Anno de 1757”. A Fazenda/Missão de Gelboé (Gibrié/Gibirié[ê]/Gibiré) cremos estar localizada na região dos Furos (entre a foz do Xingu e Belém do Pará). Atualmente se localiza na Barcarena Velha (Estrada velha do Cafezal), em torno de 87 km da capital paraense. Em nota de rodapé, as pesquisas de Monica Lee, localizam essa fazenda ao norte da capitania de Goiás, na região do distrito de Amaro Leite nas proximidades da fronteira com o estado de Tocantins¹³². Contudo, temos razões para crer que o Caderno manao e o Códice de Gelboé onde ele está ingresso, são oriundos do Pará. Nos parágrafos a seguir, tentaremos aclarar mais essa questão.

No mapa abaixo, há a localização das missões da Companhia de Jesus ao norte da colônia portuguesa.

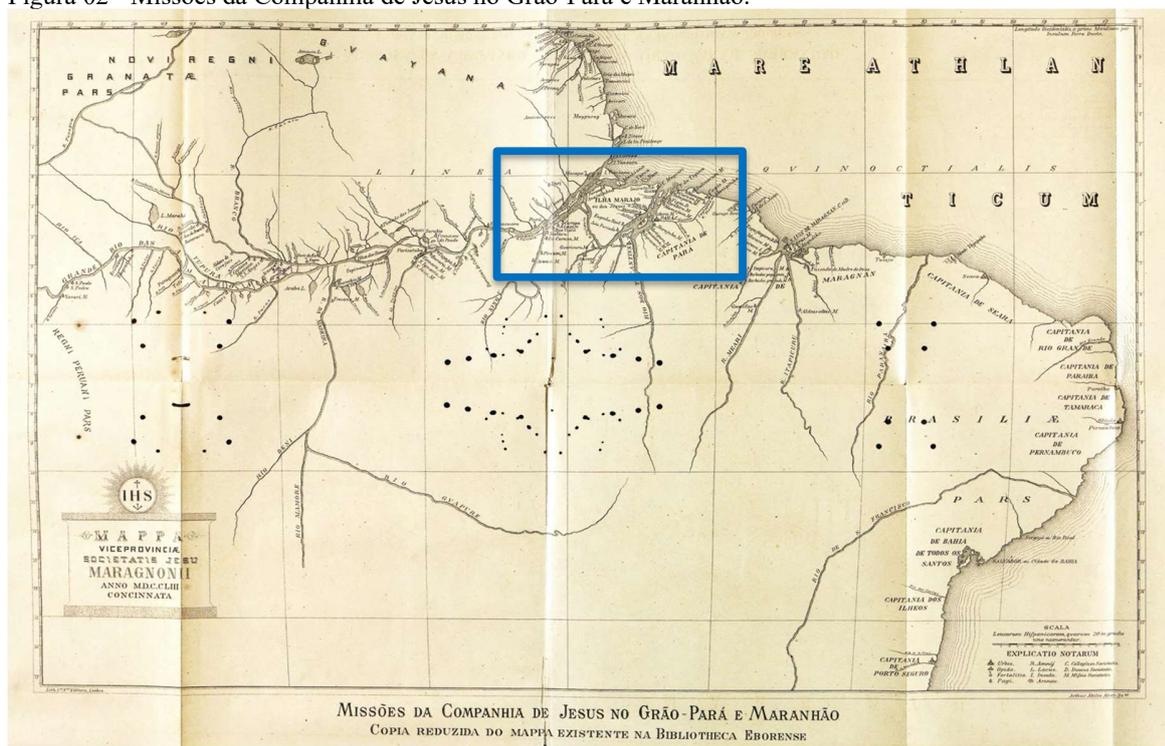
¹²⁹ Guzmán, 2018, vol. 1, p. 200.

¹³⁰ Guzmán, 2018, vol. 1, p. 201.

¹³¹ Daniel, 2004 [1757-1776], p. 203-204, vol. 2.

¹³² Lee, 2019, p. 71.

Figura 02 - Missões da Companhia de Jesus no Grão-Pará e Maranhão.



Fonte: D'Azevedo, 1901.

No recorte abaixo deste mapa, está sinalizada a Missão jesuítica de 'Gibirí'.



As informações sobre Gibrié ainda são um pouco escassas, porém, há dados sobre a sua doação ao Colégio do Pará. Em 15 de janeiro de 1694, o governador Antonio Albuquerque Coelho

de Carvalho concedeu por data de sesmaria a José da Cunha de Eça¹³³, uma légua¹³⁴ de terra com início da boca de um rio de Francisco Rodrigues Pimenta da outra parte onde segue meia légua pelo rio Mucuruçá acima. A Companhia havia recebido de Antonia de Menezes, duas léguas de terra de data de sesmaria na ilha de Trambioca, principiando do ponto de Manuel Soeiro, indo em direção ao igarapé que segue para a costa de Mortigura. As terras ofertadas por Dona Antonia de Menezes ao colégio do Pará foram transferidas por datas de sesmaria pelo governador Dom Manuel Rolim de Moura aos inacianos em 27 de novembro de 1702. Já em 13 de agosto de 1705, houve a troca entre as propriedades. José Eça buscou confirmar sua antiga propriedade no Reino, pois a Companhia ainda não o havia feito, ele só havia ganho uma data de sesmaria da doação de Dona Menezes. A razão para a permuta entre propriedades pelo padre e Reitor do Colégio de Santo Alexandre: Antonio da Cunha, se pautava na dificuldade em manuseá-las pelo Colégio. Um fator mais direto, foi a doação da fazenda de “Gibirié” por Francisco Rodrigues Pimenta ao colégio de Santo Alexandre, e logo buscou adquiri-la por data de sesmaria em 13 de agosto de 1705, pelo governador Dom Manuel Rolim de Moura¹³⁵.

A fazenda de Gibirié estava em uma região nos limites dos domínios antigos de Eça. Portanto, o interesse do Reitor do Colégio em possuir as propriedades perto uma das outras, quando possível, facilitava a administração do colégio, explica a razão para efetuar a troca de propriedades. O Reitor então não aguardou o prazo de três anos para confirmar em Portugal, a sesmaria de Gibirié, e solicita sua nova data de sesmaria, obtida em 18 de outubro de 1707, dessa forma, conseguindo um ligeiro prazo de confirmação¹³⁶.

O trecho abaixo, é um recorte da solicitação do prosseguimento da demarcação das terras pertencentes ao Colégio de Santo Alexandre, datado de março de 1732. Nela, há alguns dados quantitativos sobre a produção de Gibirié nesse período.

¹³³ José da Cunha de Eça (ou Deça), é um personagem bastante recorrente na historiografia. As informações obtidas sobre ele, permitem afirmar que: para David Sweet, Eça era um cabo enviado ao rio Negro, junto do sargento Antônio Barboza para capturar desertores e trocar ferramentas por armas de fogo dos Manao em 1716. Em 1709, conseguiu uma licença para a captura de 120 escravos, desde que Eça arque com todas as despesas. Atuou como capitão de um fortim e era responsável pela superintendência das fortificações em Belém. Era também capitão-mor entre os anos 1710-1714 e foi dono de um engenho de açúcar no Pará. Em torno de 1723, após as experiências como viúvo e capitão-mor, ingressou no ramo clerical e erigiu uma igreja na ribeira do Rio Mearim, com ornamentos, escravos, terras e um curral de gado propiciados por sua fortuna (Mello, 2009, p. 244; Santos, 2015; Sweet, 1974, p. 761, 769).

¹³⁴ A légua era uma antiga medida aproximada de distância em viagens fluviais. A légua marítima padrão era de 5.557 metros. Já o padrão para a légua terrestre era em torno de 6.000 ou 6.606m (Sweet, 1974, p. 813).

¹³⁵ Neves Neto, 2012, p. 62-63.

¹³⁶ Neves Neto, 2012, p. 63-64.

9 A quarta faz[en]^{da} que hé de Gibiriê Erdada de hum Fran[cis]^{co}. Rodrigues se julga ter esta 100 pessoas de serviço, nella se fabrica todos os annos tres canoas grandes que custumaó vender por 400\$000 cada hu[m]á que importaó em 1:200\$ que havendo de se pagar dizimo importta_____120\$000
 10 Nesta faz[en]^{da}. se colhe cada anno 100@ de cacao de que tocáo ao dizimo 10@ que importaó em_____36\$000
 11 E do mesmo modo hu[m]á officina de taboados em que se fabricaráo vinte duzias de Cousoeiras[?]. P[ar]^a. o navio que há poucos annos se fez nesta terra, e as venderáo por 400\$000 que havendo de pagar dizimo tocao a este_____40\$000
 12 E assim mais se acha nad[i]^{ta}. fazenda outra officina de ferreiros, a qual rende cada anno 400\$000 que havendo de pagar dizimo, pertence o que adiante se vê_____40\$000
 13 Tao[m]bem tem Esta faz[en]^{da}. hu[m]á fabrica de teares que annu. Annualm[en]^{te}. se trabalha nella de que recolhem cada anno aomenos 20 rollos de pano que vendidos a 30\$000 o rollo importa em 600\$000 de que toca ao dizimo_____60\$000¹³⁷

Há mais algumas informações fornecidas por Serafim Leite sobre esta propriedade rural inaciana. Antes de 1709, ela foi doada ao Colégio do Pará, por Francisco Rodrigues Pimenta, sob a condição de jamais ser vendida¹³⁸. Serafim Leite também afirma que as fazendas dos jesuítas teriam sido “esmolos” de pessoas devotas à Companhia, e assim elas teriam se constituído no patrimônio do Colégio, como é possível visualizar nos parágrafos anteriores. As terras não eram tão rendosas, sendo os trabalhos executados nelas produtores de resultado apenas para a sustentação dos padres. Dessa forma, elas não só eram dote patrimonial como também eram isentas de dízimo pelas leis portuguesas do patronato católico¹³⁹.

No ano de 1730, o contingente de indígenas vivendo em Gibirié somava “87 almas”. O resumo das informações que Serafim Leite oferece em sua obra acerca do inventário de bens da fazenda é a seguinte:

constava de três léguas de terra, com dois cacoais e duas roças grandes. Havia nela serralharia, serraria e dois teares e casa de canoa. A Residência com ser pequena, dispunha dos cômodos indispensáveis, a que nem faltava uma estante de livros¹⁴⁰.

¹³⁷ “Requerimento do reitor e religiosos do Colégio jesuíta de Santo Alexandre da cidade de Belém do Grão-Pará, para o rei [D. João V], solicitando provisão para que o ouvidor-geral do Pará, [Luís Barbosa de Lima], possa continuar os autos de demarcação, medição e tombo das terras que pertencem ao referido Colégio”. Anexo: bilhete e lista. 1732. Arquivo Histórico Ultramarino - Projeto Resgate (avulsos do Pará). AHU_ACL_CU_013, Cx. 13, D. 1223 [grifos nossos].

¹³⁸ Leite, 1943, tomo III, p. 300.

¹³⁹ Leite, 1943, tomo IV, p. 199.

¹⁴⁰ Leite, 1943, tomo III, p. 300-301.

As medidas da igreja “dessa herdade eram entre 55 para 60 palmos de comprido e 25 de largo”. O “orago” ou padroeiro era atribuído a São Francisco Xavier. No templo havia outras imagens além daquela representando São Francisco Xavier e vários painéis pintados (frescos). Leite descreve a simplicidade dos paramentos usuais da igreja para utilização nos momentos de culto: “os objetos e ornamentos da praxe não ricos, mas dignos”¹⁴¹. Em seu livro “Artes e Ofícios” (1953), Serafim Leite lista os trabalhadores de Gibririé e Mamaiacu¹⁴², tanto índios livres quanto escravizados, para atuarem nas Igrejas, Colégios e Missões durante o ano de 1718. Para essa relação de artífices, complementamos com mais alguns detalhes e outras variações de nomes da transcrição realizada por Renata Martins em sua tese.

- **Pedreiros:** Francisco Maçus (Massus), preto, e Manuel Garcia, preto, escravos e pertencentes a Jaguarari, com os quais, e Estêvão da dita Fazenda aprenderam nestes anos Manuel preto, e Matias, índio da Fazenda de Gibririé. Caetano (Cayetano), índio forro da Fazenda de Mamaiacu (Mamayacu).
- **Ferreiros:** Casimiro (Cazimiro) e Silvestre (Sylvestre) índios, Pero preto, e Lázaro seu filho (forro pela mãe, da Fazenda de Gibririé), Miguel, preto, e Inácio, escravos da Fazenda de Jaguarari.
- **Carpinteiros:** Inácio e Feliz, pretos, escravos da Fazenda de Jaguarari. António Guaiapi. Raimundo Tupinambá e Mandu Gregório, da Fazenda de Mamaiacu; Américo e João, índios, deixados ao Colégio; Mandu, cafuz, escravo do Engenho de Ibirajuba.
- **Escultores:** Manuel (Marçal), Ângelo e Faustino, índios de Gibririé. escravos.
- **Torneiros:** António Clemente. índios, escravos de Gibririé.
- **Alfaiates:** Francisco preto, Duarte índio, e António Corcovado e preto, escravos da Fazenda de Jaguarari.

¹⁴¹ Leite, 1945, p. 301.

¹⁴² Alguns dos trabalhadores indígenas de Gibririé e Mamaiacu (catequizados nas referidas fazendas), foram dirimidos até Belém para atuarem na construção e decoração do Colégio de Santo Alexandre (atual Museu de Arte Sacra de Belém) entre fins do século XVII e princípios do século XVIII. As peças esculpidas pelos artífices indígenas, apresentam características indígenas, em uma amálgama de saberes locais e europeus. Ver: SANTOS, Jessica Silva. **Por trás dos objetos históricos:** a presença dos artífices indígenas nas oficinas do Colégio de Santo Alexandre (1703-1759). 2017. 131 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Belém, 2024. Disponível em: <https://www.pphist.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/dissertacoes/2024/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20-%20Jessica%20Silva.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2025.

- **Tecelões:** Januário em Gibirí, e António forro, em Mamaiacu¹⁴³.

O avanço da colonização no século XVII, houve a prevalência na fabricação de objetos pelos trabalhadores indígenas aldeados, dos escravizados negros oriundos da África e dos mestiços de várias ascendências, reunidos nas vilas e povoados litorâneos coloniais. O padre Antônio Vieira, solicitava ao Superior Geral em Roma “Irmãos Coadjuutores oficiais, principalmente pintores, alfaiates, sapateiros, ferreiros, carpinteiros e pedreiros” para atuarem junto aos missionários nas Missões como auxiliares e no ensino de índios e mestiços “habilidosos” nos trabalhos mecânicos. Para contornar o alto custo de importação de objetos da Europa, a produção local se tornou a solução para tal empecilho. No período do Seiscentos que as missões religiosas foram organizadas e instaladas na Amazônia, e nelas, se formaram artistas indígenas, negros e mestiços com os objetivos de laborar na decoração de igrejas, obras de edificação e manutenção dos colégios e atuarem nas próprias missões. O aguardente¹⁴⁴ poderia ser a forma pela qual esses trabalhadores seriam remunerados¹⁴⁵.

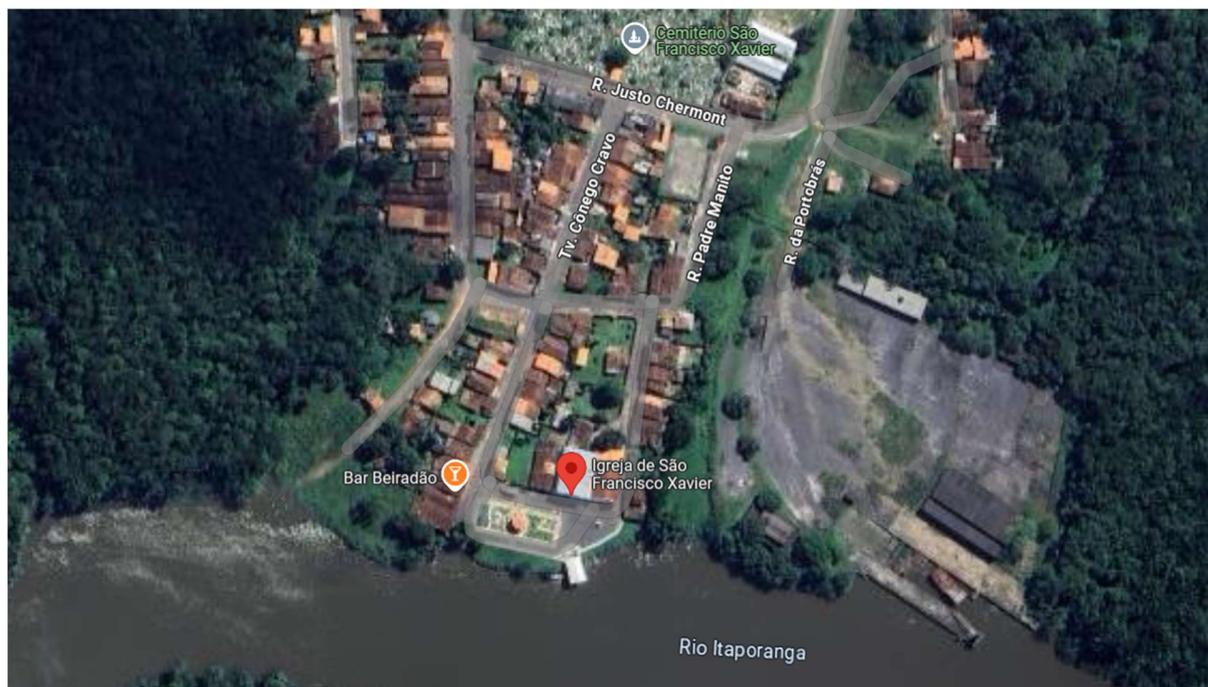
Atualmente, a igreja ainda conserva algumas de suas características registradas por Serafim Leite. Nas imagens abaixo, está a localização da igreja de São Francisco Xavier às margens do rio Itaporanga, localizada em Barcarena, no Estado do Pará.

Figura 03 - Mapa da localização da Igreja de São Francisco Xavier atualmente.

¹⁴³ Leite, 1953, p. 25, 26; Martins, 2009, p. 292.

¹⁴⁴ Rum cru, uma bebida destilada das “engenhocas” manipuladas pelas ordens religiosas no Pará, também conhecida como cachaça. Possui duas qualidades: comum e para curar dor de cabeça (com flores) (Sweet, 1974, p. 807).

¹⁴⁵ Guzmán, 2008, p. 11, 12.



Fonte: Google Maps.

Figura 04 - Parte frontal externa da igreja de São Francisco Xavier.



Fonte: Google Maps.

Figura 05 - Região de Barcarena Velha e da Estrada Velha do Cafezal, ao nordeste da igreja de S. Francisco Xavier em Barcarena.



Fonte: Google Maps.

A distância entre a igreja de S. Francisco Xavier e a região de Barcarena Velha, calculada por meio das ferramentas do Google Maps, em uma linha reta, é algo em torno de 6,12 km.

Em posse das informações presentes no requerimento de 1732 abordado em linhas superiores mais o inventário da fazenda Gibirié (ver anexos), podemos listar os espaços que pertenciam a fazenda de Gibirié:

Tabela 04 - Espaços da Fazenda de Gibirié

I. Engenho	II. Igreja - Padroeiro: São Francisco Xavier
III. Casa da despensa	IV. Refeitório
V. Despensa	VI. Ferraria
VII. 2 cacocais	VIII. 2 roças grandes
IX. 2 cafezais	X. Casa de canoas
XI. Casa com 4 fornos	XII. Paiol de madeira
XIII. Serralheria	XIV. 2 teares

Fonte: Elaborado pelo autor (2024).

Por volta de 1750, na lista¹⁴⁶ de fazendas sob o comando de particulares ou dos jesuítas, lemos a seguinte quantia de 39 fazendas de posse da Companhia de Jesus em “Gibirié”. Após a expulsão dos missionários de Santo Inácio, suas propriedades são “sequestradas” e “pilhadas” por alguns moradores. Os bens jesuítas que foram leiloados pelo Estado do Maranhão Grão-Pará - e também repartidos a militares portugueses e brasileiros e também a “pessoas distintas” - foram utilizados para o pagamento de várias despesas, incluindo o despacho de 115 padres na nau “Nossa Senhora da Arrábida”. Essa venda foi promovida pelo Estado aos interessados em adquiri-los com o intuito de desenvolver o Estado, laicizar a propriedade da terra e impulsionar a produção agrícola, consequentemente crescendo a arrecadação de tributos¹⁴⁷.

Em ofício de 30 de julho de 1759¹⁴⁸, a fazenda de São Francisco Xavier, contava com 804 cabeças de gado vacum e duas “Bestas”. Ela era administrada pelo sargento Domingos Pereira. Até 1761, as fazendas e currais dos jesuítas estavam sob o comando de militares nomeados por Mendonça Furtado¹⁴⁹. Por força da Carta Régia de 18 de junho de 1760, as fazendas jesuítas pequenas ou sem povoação suficiente para serem elevadas à condição de vilas ou lugares, deveriam ser “adjudicadas” - dar a posse de algo por decisão ou sentença de autoridade judicial ou administrativa - aos particulares que atendiam a condição de beneméritos. Nesses termos, a fazenda de Gibirié passava ao comando do Alferes Vitorino da Silva¹⁵⁰.

Havia no Colégio do Pará, seis ferreiros índios e “pretos”, entre seus artífices, sendo alguns deles oriundos da Fazenda de Gibirié e Jaguarari¹⁵¹. Na primeira metade do século XVIII, o administrador da dita Fazenda era o Irmão jesuíta André Gonçalves. Sobre ele, Serafim Leite nos informa:

GONÇALVES, André (1679-1704-1728). Natural de Longos Vales (Minho), onde nasceu em 1679. Entrou no Noviciado da Cotovia (Lisboa) a 9 de Janeiro de 1703, com 24 anos de idade; e seguiu no ano seguinte para as Missões do Maranhão e Pará. Mestre Carpinteiro, experimentado e hábil. Possuía também talento administrativo, e em 1723 era administrador da Fazenda de Gibirié. Escreveu-lhe o P. Geral uma carta, a 5 de Junho de 1728, em termos

¹⁴⁶ LISTA [das fazendas pertencentes aos padres da Companhia de Jesus e a vários particulares]. Arquivo Histórico Ultramarino - Projeto Resgate (avulsos do Pará). AHU_ACL_CU_013, Cx. 32, D. 3009.

¹⁴⁷ Souza Júnior, 2009, p. 254-255, 325.

¹⁴⁸ OFÍCIO do [governador e capitão general do Estado do Maranhão e Grão-Pará], Manuel Bernardo de Melo de Castro, para o [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], Tomé Joaquim da Costa Corte Real, sobre a exclusão dos religiosos da Companhia de Jesus dos currais de gado vacum e cavalari que possuíam na Ilha Grande de Joanes. Arquivo Histórico Ultramarino - Projeto Resgate (avulsos do Pará). AHU_ACL_CU_013, Cx. 45, D. 4097.

¹⁴⁹ Souza Júnior, 2009, p. 252.

¹⁵⁰ Souza Júnior, 2009, p. 257.

¹⁵¹ Leite, 1953, p. 48.

religiosamente afectuosos. A carta já achou falecido o Ir. André Gonçalves. Quando, na volta do correio, lhe constou a sua morte, ordenou que se lhe fizessem não os sufrágios comuns a todos os religiosos, mas como a «insigne benfeitor desses dous Colégios» do Maranhão e Pará. Faleceu no Maranhão a 25 de Agosto de 1728¹⁵².

O irmão Gonçalves partiu de Lisboa para o Maranhão em 1704 e lá ficou até sua morte.

Além dele, temos notícia de outro jesuíta em Gibrié. O padre Antonio Batista (Antonius Baptista/António Lourenço). Ele nasceu em Lameiras, Coimbra (Portugal) em 8 de março de 1708. Não dispomos de dados sobre sua entrada na Companhia, mas realizou os votos de profissão solene, ‘*Coauditore Spirituale*’ (um auxiliar espiritual, que trabalha ao lado do padre, irmão leigo) no Pará em 15 de agosto de 1742. O padre Batista viajou de Portugal para o estado do Maranhão e Pará em 1731. Após seus estudos no Pará, trabalhou nas aldeias e nas fazendas. Ele foi o último jesuíta de Maracanã. Um detalhe interessante: ele estava em Gibrié quando foi exilado para Lisboa e preso no ano de 1760 e depois foi encaminhado para Roma¹⁵³. No momento da expulsão dos missionários jesuítas do Pará, o Superior Antonio Baptista desconhecia a situação corrente em Belém, ao qual mal havia aportado na cidade e foi detido na praia e seus pertences foram extraídos e foi coagido a revelar o que havia em seus bolsos e após revista, foi acompanhado por soldados até o Colégio e após isso, foi para o exílio. Além do padre Antonio Batista, somente foi encontrado o ex-jesuíta Domingos Pereira¹⁵⁴.

Outro personagem importante, é o padre Domingos (Dominicus) Antônio. Nasceu em Casa de Monforte, freguesia de Águas Frias, Chaves (Portugal) em 10 de julho de 1710. Seu pai era Antônio Fernandes Parada e sua mãe era Maria Álvares. É possível que seu falecimento tenha ocorrido em Lisboa após o provável ano de 1780, pois vivia na capital lusa nesse tempo, trabalhando na obra “*Relação de algumas coisas*” de Lourenço Kaulen e estava com 70 anos¹⁵⁵. Entrou na Companhia de Jesus em Évora em 02 de maio de 1729 e chegou à Vice Província do Maranhão e Grão-Pará em 1731. No Pará professou o 4º voto em 15 de agosto de 1747. Sua carreira se estende desde a atuação como missionário da Aldeia de S. José do Tapajós, Procurador das Missões até o cargo de Reitor do Colégio do Pará em 1757. Foi desterrado do Estado do Pará junto com outros jesuítas e franciscanos em 28 de novembro de 1757 na embarcação “Nossa

¹⁵² Leite, 1953, p. 186.

¹⁵³ Guzmán, 2018, vol. 2, p. 22-23.

¹⁵⁴ Caeiro, 1936, p. 581.

¹⁵⁵ Arenz, seminário interno, apresentação em PowerPoint, 2020.

Senhora da Atalaia¹⁵⁶. O nome “Domingos Antônio” está registrado no início do Códice de Gelboé, e muito provavelmente, cremos se tratar do mesmo missionário jesuíta.

O professor Karl Arenz afirma que o jesuíta é bem ausente na historiografia, sendo algo bastante interessante, pois foi Domingos Antônio quem recebeu as primeiras instruções oficiais quanto à implementação das reformas do Marquês de Pombal na região amazônica, incluindo, a liberdade dos índios e a abolição da administração temporal dos religiosos em junho de 1755. Esses dispositivos mais a política de civilização dos índios por meio da implementação do Diretório pombalino, em maio de 1757, pesaram bastante para a Companhia de Jesus. Entre os anos de 1732 (mencionado como estudante do 2º ano de Humanidades) e 1753 (durante sua atuação na Missão de São José dos Maitapu no Tapajós), é citado a sua grande experiência como administrador. Foi também procurador do Colégio de Belém (1740-1751), além de ser bem hábil na língua geral. Domingos Antônio trabalhou no rio Tapajós, primeiro como missionário na Aldeia de Cumaru - nas imediações da Missão dos Arapiuns (atualmente, Vila Franca próximo a Santarém) e posteriormente, na Aldeia de São José dos Maitapu (no momento presente, Pinhel, perto de Aveiro), a mais longeva das missões jesuíticas do rio Tapajós. Arenz salienta acerca de suas qualificações para a atuação missionária em uma região estratégica ao interior da colônia e importante economicamente, além de possuir conhecimento da cidade e do sertão, e exímio falante de língua geral era um reitor bastante conveniente em um contexto de crise desde 1755¹⁵⁷.

O governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado endereçou diversas missivas e ordens ao reitor Domingos Antônio sobre as novas determinações, pois ambos viviam em Belém. Sendo 14 cartas remetidas ao “Reitor do Collegio”, entre abril e setembro de 1757, com 8 delas com o nome do padre, entre 25 de abril até 5 de agosto e outra que o reitor retornou ao governador em 2 de agosto. O padre Antônio foi o penúltimo reitor do colégio, com fatores desconhecidos sobre quando e como seu mandato teve fim. Ainda segundo Arenz, a ocasião de Mendonça Furtado não mais citar seu nome nas 6 cartas remetidas ao reitor em setembro de 1757, indica que Domingos Antônio havia sido destituído de seu cargo ou que ele não era mais considerado como um intermediário apropriado para representante régio na colônia. Depois da libertação da prisão de São Julião da Barra em 1777, Domingos Antônio se tornou “coletor de crimes” e se considerou uma vítima de um enalço injusto.

¹⁵⁶ Guzmán, 2018, vol. 2, p. 17, 18; Leite, 1945, tomo III, p. 233.

¹⁵⁷ Arenz, seminário interno, apresentação em PowerPoint, 2020.

No próximo capítulo, será tratado acerca do Diálogo de Doutrina manao, muito provavelmente produzido nesta fazenda.

CAPÍTULO III – A QUIMERA DAS LÍNGUAS¹⁵⁸: TRADUÇÕES, TRAIÇÕES E MAL ENTENDIDOS

3.1. Alguns apontamentos teóricos iniciais.

A linguística histórica é um ramo da linguística que estuda a evolução das línguas ao longo do tempo. Sua origem é no século XVIII, quando os estudos das línguas clássicas chamam atenção dos pensadores em seu surgimento e desenvolvimento¹⁵⁹. Ela se concentra em como as línguas mudam e se desenvolvem e tenta reconstruir as formas anteriores das línguas modernas. O estruturalismo é uma corrente da linguística que versa sobre a análise linguística das dicotomias: língua/fala, diacronia/sincronia, relações sintagmáticas/relações paradigmáticas. O foco dessa corrente é a descrição das línguas individuais, formadas por subsistemas ou níveis autônomos (fonologia, morfologia, sintaxe e semântica) organizados por ordem. Na visão estruturalista, cada língua gera um conjunto particular, deixando à parte, qualquer preocupação universalista, por outro lado, essa corrente entende a linguagem como um objeto autônomo, determinado pelas associações puramente linguísticas, internas¹⁶⁰. O grande expoente dessa corrente foi o linguista suíço Ferdinand de Saussure (1857-1913) com a publicação póstuma de seu *Cours de Linguistique Générale* (1916).

Anthony Pym, sintetiza bem o que é o estruturalismo. Em seus termos, em vez de estudar cada objeto em si, essa corrente teórica estuda as relações - as “estruturas” - entre as coisas. A dificuldade reside na visibilidade. Enquanto os objetos são perceptíveis para as pessoas, as relações estão escondidas. Sua premissa é justamente investigar essas estruturas ocultas. De forma prática, a aplicação do estruturalismo na tradução é considerar os textos de partida e de chegada como uma reunião de estruturas. Tem como comparar os textos e identificar quais estruturas se distinguem; dessa forma se obtém estruturas específicas (as diferenças) que de alguma forma integram o campo

¹⁵⁸ A Quimera, do grego: ‘*Χίμαιρα*’ é um ser híbrido, filha de Tífon e de Equidna, metade cabra e metade leoa - geralmente ela também é citada como a conjugação de mais animais. Há várias percepções sobre a figura do tradutor e seu ofício. Portanto, assim como o trabalho de tradução carrega uma certa natureza quimérica, o tradutor foi comparado ao alquimista: “aquele que sonha com a transmutação dos metais em ouro e acaba reduzindo o ouro a barro; mas não, objetam outros, aquele que transforma um pedaço de ouro noutro pedaço de ouro.”. Além disso, a palavra ‘quimera’, carrega o significado de imaginação, sonho ou fantasia. Esse último sentido, de uma comunicação fantasiosa que não desejamos propor para este estudo (Rónai, 1981, p. 28; Trevizam, 2021, p. 242).

¹⁵⁹ ROSA, Eliane da. Sociolinguística histórica. Curitiba, **Revista de Letras**, v. 17, n. 21, 2016. Disponível em: <SOCIOLOGIA HISTÓRICA | da Rosa | Revista de Letras (utfpr.edu.br)>. Acesso em: 11 abr. 2024. p. 2.

¹⁶⁰ Franchetto; Leite, 2004, p. 42; Faraco, 2005, p. 155.

da tradução. Essa é uma ideia bastante simples para entender e ao mesmo tempo bem difícil de aplicar¹⁶¹.

A contribuição dessa corrente para a linguística histórica é análise sistemática de qualquer alteração sentida pela língua, percebendo as relações com outros elementos da língua nos momentos anteriores ou posteriores a essa mudança¹⁶². Segundo Faraco, é ímpar destacar a distinção entre o estudo da história de uma ciência, desde sua origem e desenvolvimento ao longo do tempo, isso é o estudo da história da linguística. Por outro lado, estudar as transformações nas línguas humanas, segundo a passagem temporal, é a ação específica dos estudiosos de linguística histórica. Nosso trabalho busca se inserir neste segundo campo¹⁶³.

O termo “tradução cultural” foi criado por membros do grupo do antropólogo inglês Edward Evans-Pritchard, para descrever o momento do encontro quando duas culturas tentam entender as ações alheias. Rónai traz a comparação etimológica para definir de forma mais precisa a tradução: original do latim, ‘*traducere*’ se refere a “levar alguém pela mão para o outro lado, para outro lugar”. Nesta colocação, que intitula um tópico mais adiante, “o sujeito deste verbo é o tradutor, o objeto direto, o autor do original a quem o tradutor introduz num ambiente novo”. Por outra perspectiva, essa construção pode ser imagem pode ser entendida como o tradutor que pega a mão do leitor para encaminhá-lo para outro meio linguístico que não seja o seu. A tradução consiste em um conjunto de processos que envolvem o trânsito seja de textos, língua e culturas de um ponto (texto/língua/cultura) de partida até o ponto (texto/língua/cultura) de chegada. Ela ocasiona em “negociação”, com perdas, renúncias e sempre aberta para renegociações. Essa ideia é bastante adequada quando aplicada ao fenômeno das missões, onde os jesuítas em particular, decidiam o quanto poderiam adaptar ou “acomodar” a mensagem cristã às culturas indígenas ao qual lidavam. A exemplo da China, Matteo Ricci notou que ao se vestir como erudito confuciano, obteve mais atenção às suas palavras do que trajado como padre. Ademais, possibilitou a reverência aos ancestrais chineses de forma tradicional - por se tratar de uma ação mais social que religiosa - e Ricci traduziu o vocábulo “Deus” no neologismo¹⁶⁴ ‘*Tianzhu*’ (Senhor dos Céus) e

¹⁶¹ Pym, 2016, p. 231, 235.

¹⁶² Faraco, 2005, p. 162-163.

¹⁶³ Faraco, 2005, p. 13.

¹⁶⁴ Figura (ou vício) de linguagem referente a criação de palavras, sejam novas ou derivações de outras já existentes. Sua aceitação na gramática se justifica através de sua criação para gerar algo inédito ou conferir um efeito estilístico no texto (camelódromo, sambódromo, por exemplo). Ver: KLEIN, Cristina. **Minigramática**: língua portuguesa ilustrada. Blumenau: Bicho Esperto, 2010. Outra acepção é a atribuição de outro sentido às palavras que já existem

autorizou o uso do prefixo ‘*Tian*’ (Céus). Tal ocorrência foi vista de forma negativa pela Igreja em Roma, ao acusar os padres inacianos de sua conversão a religião chinesa, no lugar de converter os chineses ao cristianismo¹⁶⁵.

O ato do padre Ricci em se vestir tal qual o público para o qual estava pregando não era uma ação isolada, era parte das estratégias de evangelização dos jesuítas. Havia mais de 250 tradutores jesuítas ativos entre 1540 e finais do Setecentos. Eles traduziam do vernáculo¹⁶⁶ para o latim. As estratégias de tradução eram executadas, principalmente, com finalidade religiosa. Os missionários traduziam textos religiosos para a conversão, como um canal para tal fim. Contudo, eles notaram que estavam traduzindo a sua religião e sua língua - inserindo palavras e sentenças do tupi, japonês e demais idiomas, por exemplo, adaptando-a para a cultura local. O que se traduzia, eram elementos que um determinado grupo de uma cultura acreditava ser relevante ou ausente em outra cultura¹⁶⁷.

No tocante à negociação na tradução, é uma dinâmica, um processo de comunicação - ocorrendo na forma de entrevistas, troca de pontos de vista, ou também de abordagens, tentativas, ensaios - com o intuito de fechar um acordo, ou mesmo reduzir uma dificuldade, ultrapassando um problema. A negociação requer preparo e uma estratégia que inclui ouvir e observar com atenção o outro e todos os pontos de vista representados, tendo em vista todas as vias passíveis de êxito, defendendo certos interesses e apto a concessões e compromissos. Se uma negociação é necessária, se todas essas trocas são necessárias, é porque a solução não é evidente, por causa do equilíbrio de poder que há entre as partes. Assim, a tradução nunca é um ato fácil devido às tensões interlinguísticas e interculturais em ação¹⁶⁸.

Em virtude do problema da tradução, usamos a noção de “*Double Mistaken Identity*” empregada por James Lockhart¹⁶⁹, para entender quais os equívocos e mal entendidos no encontro entre ambos os autores do Caderno manao e que deixaram pistas dessa ação nas marcas e símbolos registrados no manuscrito manao. Para o autor, é uma forma para estabelecer o grau de convergência entre nahuas e espanhóis. Ambos os lados tendem a assimilar o contexto e os

numa língua. Um exemplo clássico dessa figura de linguagem é o poema “Neologismo” do poeta e escritor Manuel Bandeira. Ver: BANDEIRA, Manuel. **Antologia Poética**. 9º ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977. 216p.

¹⁶⁵ Burke, 2009, p. 14-16; Pym, 2017, p. 18; Rónai, 1981, p. 24.

¹⁶⁶ Nacional; próprio da região em que se está; idioma próprio de um país. VERNÁCULO. In: **Minidicionário do estudante**: língua portuguesa: A/Z. São Paulo: DCL, 2010, p. 311.

¹⁶⁷ Burke, 2009, p. 21-26.

¹⁶⁸ Lavault, 1998, p. 86-87.

¹⁶⁹ Lockhart, 2007, p. 11-12.

elementos como familiares, culminando em produções que possuem partes novas e antigas e por isso, não podem ser atribuídas totalmente a um lado, ou a outro. Os equívocos também são recordados por Jaqueline Mota. Para a autora, o diabo nas Américas configura-se como o primeiro tradutor dos erros e das falsidades e, enquanto tal, instala-se como contraponto correlato da primeira tradução “religiosa” do mundo americano. Nessa tradução - de costumes, antes do que de crenças - que se conforma como terreno da ação diabólica, os pajés e os caraíbas - ou os “feiticeiros” para os missionários - assumem o papel de intérpretes principais. Endossamos com Mota quando afirma não haver uma imposição de uma teologia ou de doutrina pura exclusivamente. Tanto nas perguntas da documentação jesuítica que a autora trabalha quanto em nosso manuscrito e a partir dos dados da tabela acima, é notável, nas palavras de Mota, que elas implicam em vestígios de um encontro. No caso, entre o redator do caderno manao e o intérprete indígena. Além de toda uma soma de trabalho missionário dos padres da Companhia de Jesus nos domínios americanos¹⁷⁰.

3.2. “Levar alguém pela mão a outro lugar”: para uma teoria da tradução

Como salientado em linhas superiores, o título acima foi extraído da obra de Paulo Rónai e aborda a percepção sobre a natureza da tradução: orientar e acompanhar o leitor para um espaço que lhe é desconhecido. Com esse raciocínio tentaremos explorar a relação linguística entre os dois autores do Caderno manao, ao qual, ambos desconhecem a língua do outro. Em virtude da ampla variedade de teorias da tradução, a ênfase se deu sobre a teoria da competência do tradutor, expressa a seguir.

Justa Holz-Mänttari trabalhou no processo de tradução a partir da “teoria da ação”. Nessa percepção, o texto foi convertido em um “transmissor da mensagem” (*Botschaftsträger*) e os tradutores, se tornaram o “textualizador” (*Texter*), é aquele que “textualiza” da mesma forma “como o escritor que escreve e o leitor que lê”. Em sua teoria, - apoiada na teoria da ação e em fontes como as reflexões de Malinowski, acerca da execução de funções sociais equivalentes por instituições distintas - a comunicação de mensagens é uma ação comum e controlada pela função desempenhada pela mensagem. A execução de diversas formas de ações e comunicativas advém de núcleos sociais também diferentes. Quando uma dada cultura transmite um dado específico para outra cultura bastante diferente, os responsáveis por sua divulgação, necessitam de “especialistas

¹⁷⁰ Mota, 2014, p. 204.

em comunicação intercultural”. Em suma, a equação: “quando temos *x* na origem, então teremos *y* na sua tradução”, era pautada no paradigma da equivalência. O argumento de Holz-Mänttari gerou polêmicas pois um tradutor poderia elaborar um produto textual inédito e ainda ser denominado de tradutor, com a “ação tradutiva”: a gama de ações empregadas pelos tradutores - e demais textualizadores. Os tradutores possuem outras atribuições além da ação de traduzir, e sua autonomia frente ao texto, lhes permite imputar novas funções ao texto¹⁷¹.

Por outra perspectiva, a teoria da tradução de Renata Mancini afasta a ideia de um extremo “ou” outro, sendo preferível a lógica participativa dos termos complexos, onde há a coexistência de polos em tensão, “num jogo de forças que determina uma dinâmica fluida de dominâncias de um sobre o outro”, nas palavras da autora. Assim, a análise da tradução não precisa ser como produto “ou” processo, ela é processo “e” produto ao mesmo tempo¹⁷². O tradutor atuaria como um Janus¹⁷³, que deve extrair de sua interpretação da obra de partida, as escolhas que moldaram a obra de chegada. Após uma longa discussão, a autora traz a famosa indagação, que concentra questões essenciais dos estudos de tradução e adaptação: “o que, afinal, se traduz?”. Sua resposta direta é: o projeto enunciativo e o arco tensivo que dele emana¹⁷⁴. No trecho abaixo, a autora explica esses dois conceitos.

O arco tensivo é o desenho da interface sensível de uma obra, um perfil que se constrói a partir da alternância entre momentos de impacto (mais fortes ou mais tênues) e momentos brandos (em graus de atonia), isto é, entre saliências (acentos) e “passâncias” (inacentos), que se alternam em ascendências e descendências de maior ou menor grau¹⁷⁵.

Entendemos por “projeto enunciativo” o conjunto de estratégias de textualização postas em prática no ato de criação que dão corpo ao projeto de persuasão de um enunciador (o perfil discursivo de quem “diz”) em relação ao fazer interpretativo do perfil específico de enunciatário visado (perfil discursivo do leitor, espectador, ouvinte etc.)¹⁷⁶.

¹⁷¹ Pym, 2017, p. 106-109.

¹⁷² Mancini, 2020, p. 16-17.

¹⁷³ Na mitologia romana, Janus/Jano é uma deidade bifronte, ou seja, uma de suas faces é orientada para a frente enquanto a segunda é voltada para trás. É o deus da transformação e o mediador das preces humanas aos outros deuses. Ver: LEODORO, Marcos Pires. **Pensamento, cultura científica e educação**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005, p. 184. doi:10.11606/T.48.2005.tde-26042007-163902. Acesso em: 2025-01-29.

¹⁷⁴ Mancini, 2020, p. 25.

¹⁷⁵ Mancini, 2020, p. 25.

¹⁷⁶ Mancini, 2020, p. 26.

Nesse caminho, a prática de traduzir implica em escolhas a serem feitas em favor de transmitir a mensagem da obra original. Mancini concorda com a ideia de que não há uma criação propriamente diferente, mas há um jogo de forças de controle maior orientando o ato criador (o ato enunciativo) atinente ao fazer do tradutor na redação de seu texto. Isto ocorre enquanto há o diálogo entre a direto entre a obra traduzida e a obra original, a se dar, em maior ou menor grau, ser reconcebida por novas coerções. Por outro viés, a invisibilidade e a visibilidade do tradutor, de forma mais sintética, são os efeitos de presença sendo mais visível ou mais oculta desse sujeito que traduz. Ao enunciar, ele pode - pelas estratégias da forma como se projeta no enunciado - depositar suas marcas vivas e sua subjetividade visível. Ou também, pode escondê-las para gerar um efeito de distanciamento, isenção ou objetividade. Com isso, ainda que o tradutor opte por sua omissão na forma como enuncia, ele nunca é invisível. Algo perceptível no caderno manao, ao qual, não há a exatidão da identidade de seus autores, principalmente do redator, mas na adição de marcas e símbolos, podem ser indicativos tanto de sua caracterização, quanto do processo¹⁷⁷.

A significação das palavras é determinada por seu contexto. O contexto se define pela frase ou trecho em que a palavra se encontra de momento, tornados entendíveis por um conjunto de centenas de outras frases lidas ou ouvidas anteriormente pelo ouvinte ou leitor, e que subsistem no fundo de sua consciência. Para o autor, determinadas abstrações só florescem na consciência de certas pessoas falantes de idiomas pontuais, específicos, ou mesmo que crescem unicamente por um certo sujeito que fala determinada língua. Rónai mostra a intrínseca ligação entre o pensamento e seu canal de expressão; sua inseparabilidade, não tão visível todas as vezes nesses casos extremos, é necessário averiguar cada movimento¹⁷⁸. Na percepção de Rónai, os maiores entraves para a tradução sejam as *holófrases*: são conceitos peculiares que só tem sentido dentro de um único idioma¹⁷⁹, uma civilização e não possuem equivalentes em outras culturas. Exemplo: o termo “saudade” só existe no português, assim como as palavras *shopping*, *know-how*, *vendetta* e *toilette*. Não são as palavras “intraduzíveis”¹⁸⁰ o maior obstáculo para o tradutor, mas sim as palavras

¹⁷⁷ Mancini, 2020, p. 19-21.

¹⁷⁸ Rónai, 1987, p.13-15.

¹⁷⁹ No contexto da aquisição de linguagem, a holófrase se refere ao “uso, pela criança, de enunciados de uma palavra para expressar uma ideia complexa, especificamente uma oração ou uma proposição”. Ver: SCARPA, Ester Mirian. O lugar da holófrase nos estudos de aquisição da linguagem. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, Campinas, SP, v. 51, n. 2, p. 187–200, 2011. DOI: 10.20396/cel.v51i2.8637211. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8637211>. Acesso em: 29 jan. 2025.

¹⁸⁰ Cristina Pompa aponta também para o problema da intraduzibilidade dos códigos linguísticos. Geralmente, mesmo sem a feitura de uma tradução vernácula, o padre acrescia nomes não traduzidos, resultando em vestígios para a

“traduzíveis”, porque as mais simples guardam armadilhas - em virtude de seu caráter polissêmico, isto é, vários sentidos¹⁸¹. Significações diversas a depender da interpretação do referente/leitor/ouvinte¹⁸².

Além disso, o método do “paradigma indiciário” do historiador italiano Carlo Ginzburg¹⁸³ se pauta em indícios, sintomas, signos pictóricos, dados marginais e pistas (por vezes quase imperceptíveis). O autor exemplifica através da “ciência da dedução” de Sherlock Holmes, os “sintomas” de Sigmund Freud, os signos pictóricos de Giovanni Morelli (com as duas primeiras figuras ligadas por seu conhecimento em medicina e o seu uso na detecção de pistas). Esse modelo epistemológico surgiu no século XIX baseado na semiótica, mas sua origem provavelmente se deu numa sociedade de caçadores e ao desenvolvimento da narração, em alusão ao saber venatório: um saber baseado na decifração de pistas. Este saber se refere a caça e ao seu universo, ao qual, o caçador a partir das pistas, dos indícios deixados pela presa (pegadas, aromas, sangue), ele poderia reconstruir a narrativa e recontar aos outros humanos, eventos que não foram experimentados diretamente por ele e montar a narrativa em sequência lógica. O paradigma indiciário se desdobra em dois modelos: o venatório/decifração (ligado à compreensão do passado) e o divinatório/adivinhação (trata da compreensão do futuro). No caso dos ‘*benandanti*’ e do moleiro Menocchio e, referenciados nas obras *Os Andarilhos do Bem* e *O Queijo e os Vermes*,

tradução. Essa situação possibilitou aos indígenas, rearticular “sistemas de significação” por meio de campos semânticos já conhecidos (Pompa, 2001, p. 426-427).

¹⁸¹ Na prática, a ilustre tradutora Denise Bottmann trata sobre essa problemática. Ela comenta acerca da insatisfação de alguns leitores com o título “Ao Farol” - obra da escritora inglesa Virginia Woolf - “ser muito vago”. “Passeio ao farol”, segundo estes, seria um título mais apropriado. Conforme a tradutora, o “to” em “to the lighthouse” não é vago, ele é denso e apresenta ambiguidades. O livro não trata somente de um passeio físico ao farol, ou da construção propriamente dita, mas trata também, de uma homenagem e dedicatória à mãe de Virginia. A matriarca é retratada na figura da Sra. Ramsay como o “farol” da família, que “orienta, clareia e vitaliza” as relações entre seus personagens. Na capa da edição de 2013 da L&PM (de preferência da tradutora), o alterego de Woolf contempla o farol, sem indicar qualquer menção ao passeio. Essa contemplação ocorre entre nuvens pesadas, águas agitadas, rajadas de vento, e o “farol” sempre ali, forte e imponente. Bottmann conclui: “bom, aí é problema dele [*algum leitor que desaprovou a referida capa da edição da L&PM*], meu problema é com a obra, a responsabilidade diante dela”. Ver: AMARANTE, Dirce Waltrick do. Como escolhas artísticas e comerciais guiam tradução de título de livros. **Folha de São Paulo**. 11 jul. 2023. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2023/07/como-escolhas-artisticas-e-comerciais-guam-traducao-de-titulo-de-livros.shtml>>. Acesso em: 20 nov. 2023; BOTTMANN, Denise. Texto sobre tradução. 21 de abril de 2023. **Facebook**: @dbottmann. Disponível em: <https://www.facebook.com/dbottmann/posts/pfbid02XBp3yyvyhAfkWVuPBNRoQPwx15Cnsh6tnjm4LPwRG2BWbW8Np4jierDfbARHiu3NI>. Acesso em: 20 nov. 2023 [*grifos nossos*].

¹⁸² Rónai, 1987, p. 16-17; 2012, p. 54-56.

¹⁸³ GINZBURG, Carlo. Raízes: Sinais de um paradigma indiciário. In: **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 143-179.

respectivamente, essas narrativas eram produzidas não com sujeitos diretos, mas com intermediários: os inquisidores.

3.3. A política linguística colonial

Consoante Gabriel Prudente, a decisão de empregar ou proibir a língua indígena e a inserção do português, interferia no cotidiano e nas relações entre populações indígenas, moradores e missionários. Nesse caso, os inacianos encabeçaram o processo de escolha e “redução” do tupi, em sua passagem da dimensão oral para o escrito. Conseqüentemente, outras línguas indígenas foram suprimidas junto de categorias linguísticas e culturais que forneciam inteligibilidade ao meio natural e social onde residiam. Em referência a Todorov, Greenblatt trata acerca da consequência para as culturas americanas do contato: a perda crucial, “fatal” de poder manipulativo no presente (a produção de discurso formal se dava de forma predominante através da memória), em vez da perda do passado. A ausência de escrita determinou a prevalência do ritual sobre a improvisação, do tempo cíclico sobre o tempo linear. Esses elementos engendraram terríveis enganos de percepção e cálculo perante os conquistadores. A cultura dominadora da escrita podia representar - e, portanto, manipular ao seu bel prazer - a cultura iletrada¹⁸⁴.

Na perspectiva de Ronaldo Vainfas, a forma como os inacianos nomeiam os nativos era pautada na oposição cristãos versus pagãos, junto de outras nomenclaturas como: “aliados versus inimigos ou contrários” (um sistema classificatório político-militar ligado as estratégias de conquista) e “negros da terra” (usada para diferenciar os índios dos negros da Guiné) ou “negros brasis”. Essa distinção baseada no léxico, apontava para a semelhança entre os dois grupos de “negros”: o trabalho compulsório e a escravidão. A necessidade de identificação dos grupos indígenas levou os conquistadores a anotar classificações minimamente etnográficas. Dentre as demais nomenclaturas, a predominante foi o tupi na discrepância com o ‘tapuia’. Na ciência da multiplicidade das línguas indígenas, era necessário para os colonizadores entender suas culturas, o modo como sua sociedade se organizava e se valer das alianças e rivalidades com outros grupos indígenas. Para tal, ter conhecimento de suas línguas era essencial e a partir da segunda metade do século XVI, a assimilação das línguas nativas pelos europeus ocorreu por meio de sua inserção entre essas sociedades. Com esse fato, há também os casos de naufragos ou viajantes lusitanos que

¹⁸⁴ Greenblatt, 1996, p. 28; Prudente, 2017, p. 23.

ficavam na costa e aprendiam e adotavam costumes nativos e, por vezes, estabeleciam casamentos com as filhas dos chefes indígenas. Esses portugueses, nas palavras de Gabriel Prudente, atuavam como intérpretes nas negociações, bem como seus filhos mestiços entre comerciantes lusos e nativos¹⁸⁵.

Há relatos de crianças órfãs, vindos de Portugal por jesuítas para terem o ensino dessas línguas nas missões, junto das crianças indígenas. Posteriormente, essas crianças atuavam junto aos missionários como “padres línguas”. Uma questão contraditória, pois era um saber muito prestigiado no Brasil, mas não na Europa por sua formação ser tida mais deficiente que os jesuítas formados no Velho Mundo¹⁸⁶. Apesar de muito úteis, a atividade dos línguas como mediadores gerava incômodos, não tanto da parte dos colonos, porque seu objetivo era criar relações de amizade e comércio com os indígenas. Por outro lado, para os missionários era uma questão sensível, uma vez que: não era possível ter controle total sobre como a mensagem cristã era traduzida pelos línguas, podendo ocorrer mal-entendidos consideráveis. Por outro, a confidencialidade da confissão era diluída em função da utilização de intérpretes, pois o sacramento deve ser ministrado de forma particular¹⁸⁷.

A presença dos “línguas” era tolerada, em virtude do domínio de poucos religiosos na língua geral no início da colonização. No primeiro momento, torna-se inviável a aplicação do português como idioma imperioso, prevalente. Como o litoral brasileiro era largamente povoado por falantes do tronco tupi, foi a língua dos Tupinambás que atuou como mediadora nas relações entre indígenas e missionários durante o período colonial. Prudente evidencia como o uso de uma língua local foi relevante para o novo espaço onde os religiosos atuavam: o aldeamento. Isso leva o autor a distinguir os termos “aldeia” e “aldeamento”. O primeiro é onde estão as habitações indígenas no interior, enquanto o segundo são espaços regidos por religiosos ou particulares onde os indígenas eram transportados. Em função de muitos grupos nativos serem nômades, os aldeamentos deveriam fixá-los e permitir sua conversão¹⁸⁸.

Na afirmação de Barros, o *Relato de Visita* do padre Antônio Vieira, foi uma continuidade da política linguística em estipular o catecismo de Antônio de Araújo como o texto base do processo de evangelização. Vieira seguiu com a tradição dos missionários em aplicar a doutrina

¹⁸⁵ Prudente, 2017, p. 25; Vainfas, 2007, p. 38.

¹⁸⁶ Prudente, 2017, p. 26.

¹⁸⁷ Prudente, 2017, p. 26.

¹⁸⁸ Prudente, 2017, p. 27-28.

duas vezes por dia (manhã e noite) como o momento principal para o uso das orações, preceitos e diálogo de pergunta e resposta. As orações e preceitos em tupi eram do catecismo impresso de Araújo, já os diálogos do texto impresso, foram compactados para criar um catecismo breve. Ele foi repartido por Vieira nas missões da Companhia no Pará e Maranhão, com o intuito dos religiosos seguirem um padrão na evangelização. A recomendação do jesuíta era escrever catecismos breves nas línguas ‘tapuias’, se tivesse um intérprete disponível. Entretanto, a tradução só era esperada na etapa inicial da conversão, a exemplo do batismo e não havia a aplicação dos outros sacramentos. Após o batismo na sua própria língua, o catecúmeno seria incorporado a uma vida ordenada pelas normas do catecismo tupi. Na ausência de intérpretes indígenas para a redação de catecismos breves em outros idiomas. A instrução era “misturar” o índio ‘tapuia’ com os falantes de nheengatu. O *Relato* constituiu um projeto de propagação da LG ultrapassando seus falantes nativos por meio da evangelização¹⁸⁹.

Outra diretriz da *Visita* de Vieira, além da ampliação da escrita tupi por meio do catecismo, foi a obrigatoriedade de elaborar um conjunto de textos administrativos escritos em português. O padre Vieira foi responsável por criar uma longa burocracia na administração do cotidiano religioso dos índios aldeados. A regência da missão mediante o uso de listas e da matrícula era algo essencial em razão do constante trânsito dos missionários da missão. O uso desses instrumentos possibilita a continuidade da gerência da missão, mesmo após a mudança de missionário. Essa prática se dava no ato de marcar com uma cruz o nome dos índios da missão que desconhecem a doutrina. Assim, o próximo religioso poderia conferir a lista e retornar a catequese ao mesmo grupo. Há também, a determinação de funções do escrito: o português para a administração e o tupi, também escrito, para a evangelização. É interessante como a ação de elaborar uma lista ou preencher um livro de registro em português com dados dos índios eram práticas ensejadas por um contexto de diálogo de pergunta e resposta em língua geral. Antônio Vieira separava a categoria de informações requeridas para completar o registro de batismo (nome e sobrenome dos pais e padrinhos). Na ocasião do índio a ser batizado ser adulto, era necessário adicionar o nome que tinha antes de receber o sacramento. Nas palavras da autora, “a escrita era o instrumento de individualização dos índios para a sociedade colonial”¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Barros, 2007, p. 858-859.

¹⁹⁰ Barros, 2007, p. 860.

A origem do modelo doutrinário utilizado na redação do Caderno manao advém de uma tradição medieval. A formação teórica europeia do século XVI, mesmo com o amplo número de catecismos favorecido com a invenção da imprensa por Guttemberg, não implicou em novidades nesse período. Adone Agnolin destaca como as doutrinas cristãs destinadas para “rudes” ganharam destaque como um instrumento doutrinário na Idade Média. Um elemento importante, é que durante a Baixa Idade Média, a *Disputatio Puerorum*, um diálogo escolar foi apresentado como catecismo na forma de diálogo. Nessa conformação, o Discípulo pergunta e o Mestre responde. Por sua vez, no *Elucidarium sive Dialogus de summa totius christianae theologiae* de Honório de Autun, ocorre o inverso, o Mestre é quem pergunta e o Discípulo responde. É a partir do século XIV que as Doutrinas começam a surgir, também, com o nome de Catecismos¹⁹¹.

O primeiro catecismo em língua indígena brasileira, foi o Catecismo na Língua Brasília do inaciano Pe. Antônio de Araújo, impresso em 1618. O texto é o mais longo catecismo escrito em tupi e se manifesta como fruto de uma “obra coletiva” da Companhia de Jesus no Brasil. O Pe. José de Anchieta realizou a primeira síntese dos esforços de traduções, o Diálogo da Fé (ou Das Coisas da Fé) estava pronto para publicação antes de 1595, junto com sua Arte de Gramática. Mas por falta de recursos, foi privilegiado a publicação em Coimbra da Arte de Gramática. A Doutrina Cristã¹⁹², outro texto de Anchieta, e o Diálogo, são a base do Catecismo na Língua Brasília do Pe. Antônio de Araújo. O Pe. Bartolomeu de Leão, em 1686, lançou a segunda edição da obra do Pe. Araújo, sob o título de Catecismo Brasília da Doutrina Cristã. Ele buscou eliminar muitos acréscimos apresentados por Pe. Araújo e ao mesmo tempo modernizar a língua e a grafia. Em Lisboa no ano de 1687, é publicado o Compêndio da Doutrina Cristã na língua portuguesa e brasileira de Pe. João Felipe Bettendorff. No instante em que a língua tupi vai se consolidando como a nova Língua Geral (no desenvolvimento do tupi, ela dominaria o século XVIII), sai a publicação dessa última obra (pelo menos, conhecida) doutrinária em língua tupi. Encerra-se, com ela, o ciclo da literatura tupi elaborada pelos missionários da Companhia de Jesus, dando espaço no século XVIII, às obras lançadas por missionários de outras ordens religiosas, notadamente franciscanas, todas elas redigidas em Língua Geral Amazônica¹⁹³.

¹⁹¹ Agnolin, 2022, p. 44-45.

¹⁹² “Hoje editada em dois tomos, um primeiro que reúne o Catecismo Brasília e um segundo que reúne a Doutrina Autógrafa (em português) e o Confessionário” (Agnolin, 2022, p. 61).

¹⁹³ Agnolin, 2022, p. 61, 63.

Segundo José Ribamar Bessa Freire, a Língua Geral Amazônica (LGA)¹⁹⁴ foi o recurso comunicativo interno utilizado na Amazônia, desempenhando papéis básicos desde o período colonial até fins do século XIX. A LGA começa a se formar historicamente quando os primeiros colonos portugueses, que chegaram ao Pará em 1616, encontraram com o tupinambá, dito na costa do Salgado até a boca do rio Tocantins. A língua tupinambá foi o meio de contato inicial e se tornou o meio corrente utilizado por portugueses e os diferentes grupos tupis do litoral brasileiro. Os termos Língua Geral Amazônica (LGA) e Língua Geral Paulista (LGP) foram criados para distinção de ambas. A LGA corresponde ao ‘*nheengatu*’¹⁹⁵. O início da reprodução do tupi ocorreu de forma sistemática e planejada com a catequese, no instante em que índios de outras famílias linguísticas foram inseridos nas aldeias de repartição. Esses locais ganharam importância com a proliferação do tupinambá - da mesma forma que as escolas, posteriormente, fizeram com o português - gerando uma língua supra étnica, para as demais etnias introduzidas compulsoriamente ao sistema colonial português¹⁹⁶.

O contato permanente com outras línguas auxiliou em mudanças na LGA, afastando-a do tupinambá original. Esse fato ocasionou em distinções, para alguns estudiosos. A primeira é o tupinambá colonial, em processo de expansão; já a outra, é o tupinambá tribal, falado até o fim do século XVIII, restrito em três aldeias, até a sua total supressão. A documentação da época ainda distingue essas duas variações, utilizadas nas missões jesuíticas. De um lado, temos a LG “verdadeira”, ela corresponde ao falar dos índios tupinambás, empregado nas aldeias, práticas religiosas, orais e escritas, como os catecismos, confissões e outros. Por outro, há a LG “corrupta”, sendo particularmente falada por um grupo linguisticamente heterogêneo, formado por indígenas não tupis e portugueses, não nativos da LG¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Ou simplesmente LG na referência de língua geral, quando citada, a partir daqui. Optamos por denominar o idioma também por essa sigla.

¹⁹⁵ Cândida Barros lista algumas nomenclaturas: “língua geral, guarani, tupi, língua geral brasileira, *nheengatu*, *abanheenga*, língua típica ou língua indígena geral”. A autora acrescenta que esses nomes são utilizados sem consenso nos seus usos (Barros, 1990, p. 85). Em relação a esse vocábulo: ‘*Nheeng*’: fala. ‘*Katu*’ ou ‘*Gatu*’: boa. Portanto, língua ou fala boa. Diferente do ‘*nheengaíba*’, onde a partícula ‘*aíba*’ se refere a mal ou ruim. Logo, língua ou fala má, difícil. São denominações genéricas, portanto, é difícil distinguir quais etnias se tratam de fato, quando essas categorizações são empregadas pelos europeus. Curiosamente, dentre as mais diversas características, o jesuíta João Daniel (1722-1776) afirma desconhecer as razões pela qual a chamam de “má linguagem”: “E não sei a razão por que a chamam má, sendo que os seus missionários e os mais que delas têm conhecimento afirmam ser uma das línguas mais perfeitas” (Daniel, 2004, p. 370).

¹⁹⁶ Freire, 2011, p. 46, 58, 60.

¹⁹⁷ Freire, 2011, p. 68.

Em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda o uso pelos bandeirantes da língua tupi nos âmbitos civil e doméstico, e mais de forma exclusivista entre as mulheres. Por ser mais vinculada ao lar que o homem, a mulher era um elemento estabilizador e conservador por excelência, o “grande custódio da tradução doméstica”. A expansão bandeirante se deu em razão da carência de mão de obra em São Paulo, para a lavoura ou a carência de recursos financeiros que permitem aos lavradores se valerem dos escravizados africanos. O bandeirismo foi uma das causas indiretas do sistema quase matriarcal, ao qual as crianças eram submetidas antes e depois da idade da doutrina. No rígido claustro caseiro, o “idioma da terra” teria que ser o mais natural e ordinário meio de comunicação entre mulheres e serviçais. Mais ainda, em Curuguati, no Paraguai, onde as mulheres falavam só o guarani e os homens não tratavam com elas em outra língua. Esse tipo de bilinguismo sumiu em outras localidades do Paraguai. Os homens e mulheres se entendiam apenas em guarani, somente os mais cultos sabiam o espanhol. Enquanto no século XIX, a LGA já não era mais falada e deixou pouca documentação, por sua vez, a LGA foi registrada em diversos documentos nos últimos três séculos, grande parte, de natureza religiosa, como catecismos, orações, alguns hinos, e também textos de caráter literário¹⁹⁸.

3.4. Apresentação da *Doutrina Christáa pella Lingoa dos Manaos*

O *Caderno da Doutrina pella lingoa dos Manaos* e na página seguinte a *Doutrina christáa pella lingoa dos Manaos*¹⁹⁹ corresponde ao mesmo documento. Ele é um manuscrito do período colonial, em especial, na vigência e autoridade de Sebastião José de Carvalho e Melo, o famoso Marquês de Pombal. Esse documento conta com 16 fólios e foi escrito por um jesuíta anônimo durante o período pombalino. O local onde foi encontrado é a Fazenda jesuítica Gelboé/Gibrié, detalhada anteriormente no capítulo 2. Essa doutrina é elemento integrante de um códice missionário mais amplo escrito em língua geral-português e atualmente está sob a guarda da Biblioteca Britânica (anteriormente do Museu Britânico). O códice de Gelboé contém: um vocabulário português-língua geral, listas vocabulares (tratando sobre partes do corpo, divisões do tempo, advérbios de lugar e nomes de parentesco) e 4 Diálogos de Doutrina. Ao início do códice

¹⁹⁸ Holanda, 2014, p. 146-149, 157; Freire, 2011, p. 64.

¹⁹⁹ Tivemos acesso a esse documento já digitalizado na iniciação científica, fornecido via Google Drive pela orientadora na época, Cândida Barros. Antes, se tratava de uma microfilmagem da Biblioteca Britânica realizada na data de 19/08/1999, como aparece na ficha do Códice de Gelboé, onde o próprio Caderno manao está incluso.

de Gelboé, há uma epígrafe²⁰⁰ da obra de Públio Ovídio Naso (43 a.C. - 16/17 d.C.) analisada por Karl Arenz e atribuída ao missionário Domingos Antônio. Os versos são escritos em latim em um trecho e português em outro. Esse conjunto de linhas expressa a “profunda decepção” da Companhia de Jesus em função da secularização das aldeias em julho de 1757 e sua expulsão em novembro do mesmo ano. Na percepção de Arenz, os versos expressam um grande desabafo. O autor compara as duas situações tratadas em cada sentença: a “clássica/ mítica” e a “política/atual”, seu significado evidencia: resignação na primeira, em não esperar qualquer retorno vindo da Coroa portuguesa e a segunda, a iminência de algo difícil ainda a acontecer: os primeiros desterros.

A folha de rosto do códice registra seu local e ano de nascimento: “Pertence à Fazenda de Gelboé Anno de 1757”. Para a terceira transcritora do Caderno, Maria de Lourdes Joyce, apesar da declaração anônima do autor da Doutrina manao, não é descartada sua hipótese de o Caderno ter sido incluído por uma pessoa que possuía todos os textos em mãos, em um período após a anotação do ano de 1757²⁰¹. Serafim Leite atribui autoria do Diálogo manao ao padre José Vidigal. Nas palavras de Plínio Ayrosa, houve “lapsos e confusões” em virtude do engano de Frederico Francisco Stuart de Figanière e Morão e Ernesto Ferreira França. Um dos Diálogos, também em tupi, por estar posposto a uma Doutrina pela língua dos Manaos, fugiu ao exame de Ernesto Ferreira França, da mesma forma como Figanière. Ayrosa esclarece que Ferreira França confiou demais no bibliógrafo e deduziu que todos os documentos posteriores à Doutrina fossem redigidos em língua manao e excluindo de sua *Crestomatia*, o *Compêndio da Doutrina Cristã, que se manda ensinar com preceito, ano de 1740*, escrito em língua tupi²⁰². A divisão do diálogo de doutrina manao é a seguinte:

1. [Perguntas básicas ou de iniciação] (15 turnos);

²⁰⁰ “*Sæpe fui mendax pro te mihi. sæpe putavi Alba procellosos vella referre Notos* (Muitas vezes, menti para mim mesma em teu favor. Muitas vezes, imaginei que os conhecidos [ventos] tempestuosos trouxessem de volta as [tuas] velas brancas). Quem sabe pa [= *para*] quando semelhante galhofa teremos?, Comnosco [= *conosco*] os tempos sempre fugindo voaç [= *voam*]”. O primeiro verso é oriundo da obra *Heroides* - ou Epístolas das Heroínas - de Ovídio. Seu conteúdo é uma carta fictícia de Phyllis a Demophoon, dois personagens da mitologia grega. Demophoon era o rei de Ática e combatia em Troia. Ao retornar do conflito, sua embarcação foi reorientada para Trácia onde encontrou Phyllis (a filha do rei), e se casou com ela. Algum tempo depois, Demophoon regressa a Atenas, na promessa de voltar. Phyllis se suicidou após o não retorno de seu amado e se transformou em uma amendoeira. Quando enfim ele regressa, Demophoon abraçou a árvore e ela começou a florir (Arenz, seminário interno, apresentação em PowerPoint, 2020) [*grifos do autor*].

²⁰¹ Joyce, 1951, p. 8.

²⁰² AYROSA, Plínio. Orações e diálogos da doutrina cristã na língua brasílica. Mss. do século XVIII. **Boletim de Etnografia e Língua tupi-guarani**, n. 17, USP: São Paulo, 1950.

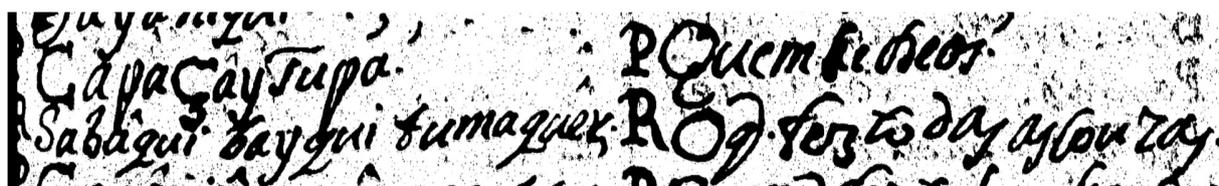
2. Perguntas sobre a SS. Trindade (35 turnos);
3. Vinda de Christo ajuagar (17 turnos);
4. Vertudes Theologais (3 turnos);
5. Acto de Esprença (3 turnos)²⁰³;
6. Acto de Charidade (4 turnos).

A numeração ao lado dos tópicos, se referem aos turnos que compõem o manuscrito. Para definir, elaboramos em uma pequena equação e será bastante recorrente a partir de então. O Diálogo consiste em perguntas e respostas. O mestre realiza uma indagação e o aprendiz a soluciona. Vale destacar que a pergunta e a resposta são fechadas, eles não permitem margem para uma elaboração segundo os horizontes cognitivos do pupilo. O mestre questiona algo já esperado de seu discípulo. Já em relação ao texto manao, cada unidade frasal alterna entre uma interpelação e sua resolução. No caso, um par de uma pergunta e uma resposta, ao qual chamamos de turno. Definimos um turno da forma expressa abaixo.

$$1T[\text{urno}] = 1P[\text{ergunta}] + 1R[\text{esposta}]$$

Na referência de turno, é essa a formatação que se deve ter em mente. De forma prática, abaixo trazemos um exemplo da primeira página, da maneira como aparece no manuscrito seguida de sua transcrição paleográfica.

Turno 4



Transcrição

Em manao.

P[ergunta] Capaçây Tupã?

R[esposta] Sabâqui bayqui tumaquêr

Em português.

P[ergunta] Quem he Deos?

R[esposta] O q. fez todas as couzas.

²⁰³ No turno 73 desse tópico, há um espaço em branco onde deveria estar a resposta em português. Existe uma resposta escrita em manao (com correções e rasuras, inclusive) que não tem sua correspondência na língua portuguesa. E os transcritores Goeje e Joyce, não propõem qual seriam as suas traduções dessa resposta.

Segundo Joyce, *capaçây*: quem, que; *Tupã*: Deus; *sabâqui*: todos, tudo; *bayqui*: cousa; *tumaquêr*: criador, o que cria. Este último é composto de: *tuma* (fazer, criar) mais o sufixo ‘*quer*’ - *quêr(ey)*, ou seja, o “formador de nomes verbais, indicando aquele que pratica a ação”²⁰⁴.

Mais adiante, trazemos um pequeno texto que abre a Doutrina manao e ao seu lado, a nossa transcrição paleográfica conservadora ou também chamada de “diplomática”²⁰⁵. Embora algumas palavras estejam bem unidas - por uma questão de espaço talvez, sendo que essa declaração ocupa apenas metade da página inteira - inserimos espaçamentos por julgarmos necessário para o entendimento geral do que está expresso. Nessa declaração ou confissão do catequista, ele aborda questões fundamentais na construção deste singular catecismo. Abordaremos em linhas posteriores tais questões.

Declaração ou “confissão” do missionário	Transcrição
<p>Preguntas da Doutrina Christãa pela Lingoa Manao, vertidas ou tiradas da Lingoa Geral. Quem isto Escreve não sabe a ditta Lingoa mas hũ Manao, q. aprendeo a Doutrina pela Lingoa Tupinanba, averteo na sua lingoaje dizêdo, q. algumas das palavras nam heram muy alegantez, mas, q. as compunha conforme melhor as entendia, eassim se pode perdoar os erros q. nellas seacharem; pois se puzeram sem quererem; mas só p. quem souber a ditta Lingoa se puzeram, ou escreveram, e nunca ficara sem fructo, quem a ensinar, q. assim como tomam o maó, q. vem tam bern tomam o Bem se ancia digo se tomancia e zello da Gloria de deos lha. Ensinam como se sera visto, ou experimentado. E quem isto Escreve o nam [faz/fez: rasura], nem fez, einda com dor de olhos, se nam pa. honra, e Gloria de Deos, a quem sempre seja dada p. todos os seculos dos seculos Amen.</p>	<p>Perguntas da Doutrina christãa pela lingoa Manao, vertidas ou tiradas da lingoa geral. Quem isto Escreve não sabe a ditta lingoa mas hũ Manao, q. aprendeo a Doutrina pella lingoa Tupinanba, averteo na sua lingoaje dizêdo, q. algumas das palavras nam heram muy alegantez, mas, q. as compunha conforme melhor as entendia, eassim se pode perdoar os erros q. nellas seacharem; pois se puzeram sem quererem; mas só pa. quem souber a ditta lingoa se puzeram, ou escreveram, e nunca ficara sem fructo, quem a ensinar, q. assim como tomam o maó, q. vem, tambem, tomam o bem se ancia digo se com ancia, e zello da Gloria de Deos lha ensinam como se tera visto, ou experimentado. E quem isto escreve o nam [faz/fez: rasura], nem fez, einda com dor de olhos, se nam pa. honra, e Gloria de Deos, a quem sempre seja dada pa. todos os seculos dos seculos Amen [grifos nossos].</p>

²⁰⁴ Joyce, 1951, p. 64.

²⁰⁵ Prudente (2017) explica ser o modelo de transcrição, na qual são preservados ao máximo, os elementos e a forma como o texto originalmente foram escritos.

O catequista logo esclarece não ter ciência de manao, “Quem isto escreve não sabe a dita lingoa”. Ainda que não soubesse a dita língua, a pena que elabora, registra e consolida os elementos acordados é sua. Entretanto, mais adiante ele ainda complementa que o Manao que aprendeu a Doutrina, através da língua “Tupinanbá”, ou seja, a geral, “averteo na sua lingoaje” e ainda que algumas palavras não eram “muy alegantez”, não cumpriam com as normas gramaticais do período, ele as “as *compunha* conforme melhor as entendia”. E todos os erros são perdoáveis porque tudo é pela “glória de Deos” ou ‘*ad maiorem gloriam Dei*’ - o lema jesuíta - e também para a maior glória da Ordem²⁰⁷. O vocábulo em destaque “compunha” é bastante revelador. Isso porque mostra a autonomia do indígena em elaborar, escolher conceitos para um outro sujeito que desconhece seus códigos linguísticos. Claro, ainda assim teria que passar pela peneira do missionário, aquele que detém a escolha final do que será registrado no documento.

Mais adiante, a tabela abaixo mostra os dados quantitativos referentes aos turnos e a presença de três línguas em sua construção: a língua geral, o português e o manao.

Tabela 05- Quantidade de turnos (P[ergunta]+R[esposta])

Quantidade total de turnos da Doutrina	Trilíngue (Manao+Língua Geral+Português)	Bilíngue (Manao+Língua Geral)	Bilíngue (Manao+Português)	Turnos Monolíngue (só em Manao)
77	17	29	11	20

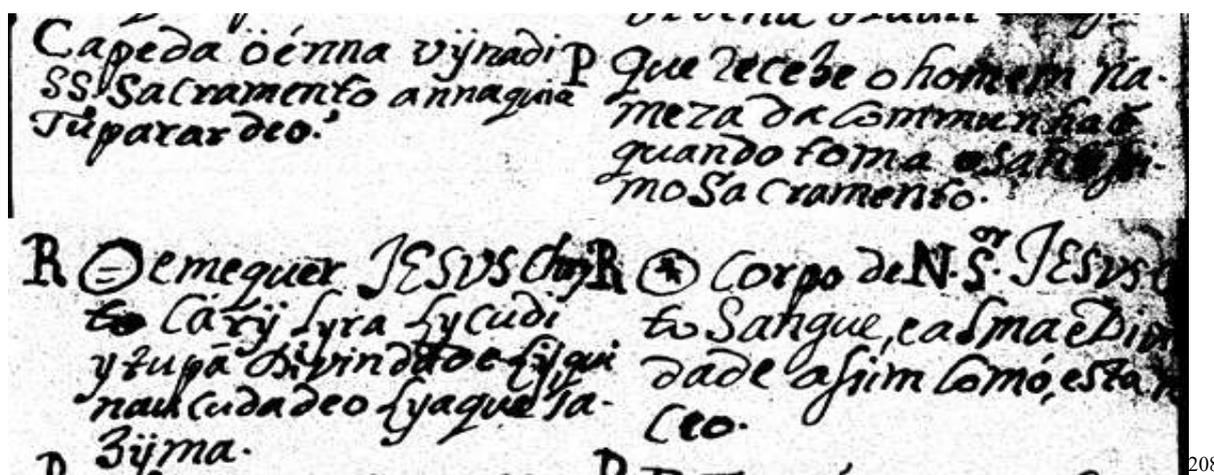
Fonte: Elaboração do autor (2024).

Dos 77 turnos de perguntas e respostas, o bilinguismo de manao e língua geral ocupam grande parcela em relação aos demais. Isso implica na atuação do nheengatu como mediadora entre a língua manao e o português. Abaixo, um exemplo de turno trilíngue.

Turno 61

²⁰⁶ Anônimo, 1757, fl. 126v.

²⁰⁷ Burke, 2009, p. 23



Transcrição

Em manao	Em português
P[ergunta] Capêda öenna vÿnadi SS Sacramento annaquia Tupaxar deo?	P[ergunta] Que recebe o homem na meza da comunhão quando toma o Santissimo Sacramento?
R[esposta] =Oemequer JESVS Christo carÿ lyra lycudi ytipã Divindade lÿ, quinaucudadeo lyaque sabaÿma.	R[esposta] *O Corpo de N. S.ª. JESVS Christo Sangue, e alma, e Divindade assim como, esta no ceo

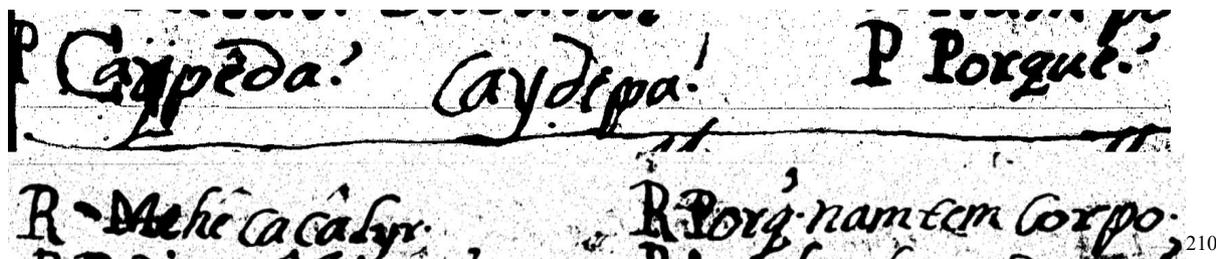
Consoante Joyce, os termos significam: *capêda*: como, de que sorte; *öenna*: forma absoluta da 1ª pessoa do plural, sendo “nós todos”, “gente”, “humanidade”; *vÿnadi*: “o verbo “ter” em um de seus tempos”; *annaquia*: dentro de; *tupaxar deo*: na comunhão. É um termo tupi para se referir ao ato de “comungar”; *oemequer*: aquele que nos possui, Nosso Senhor. *Oe(ë)* (prefixo 1ª pessoa do plural) + *me* (possuir, tomar) + *quer* (partícula formadora de nomes verbais); *carÿ*: corpo; *lyra*: seu sangue. *L(y)* (prefixo 3ª pessoa do singular) + *yra* (sangue); *lycudi*: minha alma. *Ly* (prefixo 3ª pessoa do singular) + *cudi* (alma); *y tupã* Divindade *lÿ*: seu Deus Divindade essa. *Lÿ*: partícula da 3ª pessoa do singular e indica a pessoa ao qual se liga a ação ou estado; *quinaucudadeo*: no céu. *Quinaucuda* (céu) + *deo* (partícula locativa: “em”, “sobre”); *sabÿma*: *sabi* (bom, bem) + *ma* (?)²⁰⁹.

²⁰⁸ Folha 130 e verso da 130 mescladas em única imagem usando o site “cdkm.com” disponível na internet.

²⁰⁹ Joyce, 1951, p. 62, 74, 89.

Os turnos a seguir demonstram a dúvida do catequista sobre a forma da palavra indicativa de pergunta “caÿpêda”, havendo variações para sua grafia até a sua forma definitiva que prossegue até o fim do manuscrito.

Turno 12



Transcrição

Em manao	Em português
P Caÿpêda? Caydepa?	P Porque?
R Mehê cacâlyr	R Porq'. nam tem corpo.

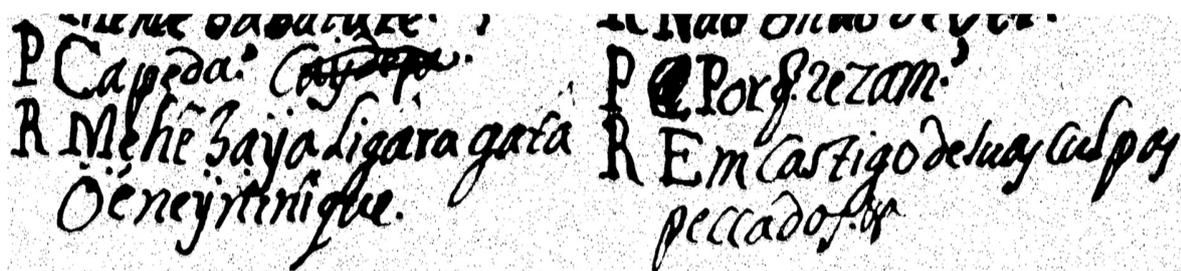
Segundo Joyce, os termos em manao a seguir são traduzidos da seguinte forma: *Caÿpêda/Caydepa*: porque, como, de que sorte; *mehê*: não; *cacâlyr*: com corpo ser²¹¹.

O recorte acima, indica a dúvida sobre a escrita da palavra - sobreposição de letras, espaçamento apertado. Se nota o “a” quase dentro do “C”, o “ÿ” sobreposto de outra letra. Ao lado, o espaçamento e a colocação da palavra “caydepa” quase informalmente, mostra o ato de correção do catequista. Podemos deduzir a ocorrência de vários encontros que somam novos, excluem ou reforçam antigos elementos à essa conjugação. Temos o exemplo do vocábulo “capêda” como um possível caso de neologismo. Ao começo da Doutrina, temos esse nome apresentando as seguintes variações: “caÿpêda” / “caydepa”, como bem visto na imagem. Segundo Joyce, representa: de que sorte, como, porque.

Turno 15

²¹⁰ Anônimo, 1757, fl. 127-127v. O recorte da folha 127 e verso da 127 foram mesclados em única imagem usando o site “cdkm.com” disponível na Rede Mundial de Computadores.

²¹¹ Joyce, 1951, p. 68.



212

Transcrição

P Capeda? Caýdepa?

P € Porq. rezam?

R Mehê baýa ligâra gatâ öéneýninique.

R Em castigo de suas culpas peccados.

A tradução dos vocábulos em manao, segundo Joyce²¹³, são: *capeda*: porque, como, de que sorte; *mehê*: não; *baýa*: eles recebem, eles creem. *Ba* (eles) + *ýa* (aceitar, receber); *ligâra*: sua palavra, palavra dele; *gatâ*: fora de.

Nesse caso, temos quase da mesma forma, como na ocorrência anterior, duas opções para uma mesma representação de um sentido para uma pergunta, sendo posto após a colocação da primeira. Contudo, aqui já temos a definição, a consolidação da palavra de como dizer porque, usado ora para questionar, ora responder. O detalhe, porém, ao lado foi adicionado depois a variação “caýdepa”, o sublinhado também posterior indica a negação do emprego do termo, ainda assim, ele fica próximo da versão que foi consolidada até o fim do manuscrito.

A seguir, trazemos uma pequena síntese sobre os pesquisadores que trouxeram em seus trabalhos, dados linguísticos e etnográficos sobre os Manao. O naturalista bávaro Johann Baptist von Spix (1781–1826) nasceu em Höchstädt an der Aisch na Bavária. Formou-se em Filosofia pela faculdade de Filosofia em Bamberg. Teve um estudo não terminado de Teologia, se formou em medicina e ciências naturais. Com a experiência de alguns anos atuando como médico em Bamberg, Spix foi convidado para Munich, onde trabalhou como curador da coleção zoológica. No ano de 1817, se uniu à expedição para o Brasil e até 1820 viajou com Martius pelos estados do Rio de Janeiro, Goiás e Amazonas. Seu parceiro, o alemão Carl Friedrich Philipp von Martius (1794–1868) era filho de um famoso farmacêutico imperial e foi criado na cidade da Bavária Erlangen com boas condições. Após o período escolar, começou o estudo na faculdade de medicina de Erlangen, onde encontrou seu futuro colega Johann Baptist von Spix. Também foi ele quem motivou o jovem a se debruçar mais nos estudos das plantas, e não considerar a botânica somente

²¹² Anônimo, 1757, fl. 127v.

²¹³ Joyce, 1951, p. 69.

como um hobby. Anos após a formatura em medicina e cirurgia, Martius foi enviado por Maximilian I da Bavária, para atuar junto de Spix na expedição ao Brasil, onde produziu grandes pesquisas sobre as plantas tropicais, o cotidiano, cultura e as línguas da população indígena do Brasil²¹⁴.

Por sua vez, Johann Natterer (1787–1843), foi um naturalista e zoólogo austríaco nascido em Laxenburg. Em 1º de junho de 1818, as primeiras coleções etnográficas partiram para Viena e após isso, as expedições foram mais amplas. Com a agitação política provocada pela independência do Brasil em 1822, esse plano quase não se concretizou. O embaixador austríaco, barão Stürmer, ordenou o regresso de todos os cientistas austríacos presentes em terras brasileiras, temendo pela integridade e bem estar de seus pesquisadores. Porém, Natterer, não acatou às ordens, deixou Sochor em Ipanema junto com as coleções e partiu ao Rio de Janeiro, onde conseguiu autorização para permanecer no Brasil, e trazer seus ajudantes ao Rio. A estratégia do austríaco teve êxito: o contexto político e social se aquietou e conseguiu permissão para fazer valer seu planejamento. Em 1827, com ordens oriundas de Viena, Natterer foi intimado a retornar, mas optou pela continuação da viagem. Em julho de 1829, percorreu de barco o rio Guaporé, passando o rio Madeira até Borba. De Borba foi a Manaus, depois continuou até o rio Negro, indo para San Carlos, na fronteira venezuelana. Em 1831, Natterer voltou a Barcelos - na ocasião onde registrou os vocábulos em manao - onde se casou com a brasileira Maria do Rego, tendo três filhas com ela²¹⁵. Em meados do século XIX, o viajante e naturalista Alfred Russel Wallace, narra ter encontrado uma das filhas de Natterer²¹⁶.

Natterer transitou pela região do rio Branco até a fronteira com a então Guiana Britânica. Nos anos de 1831 a 1834, permaneceu nas imediações de Manaus. Já em 1835, viajou com sua família até Belém, e partindo da capital paraense, foi de Londres até Viena, em agosto de 1836²¹⁷. Dessa viagem, temos um documento fundamental para o estudo das línguas indígenas do Brasil. O caderno ou o “manuscrito de Basileia” de Johann Natterer constitui um grande achado para os estudos das línguas indígenas no século XIX, fruto de um incentivo do governo imperial para tal

²¹⁴ Augustat, 2012, p. 188.

²¹⁵ Augustat, 2012, p. 16.

²¹⁶ “Tive ocasião de ver ali também uma “mameluca”, ainda jovem, bonita e muito esbelta, com uns ares muito inteligentes e uma bonita expressão no rosto, o que raramente se vê nos cruzamentos de sua raça. [...] Segundo o que ele [Sr. L. - João Antônio de Lima?] me dissera, tal mameluca era filha do célebre naturalista alemão, Dr. Natterer, com uma índia. [...] Ela deveria ter uns dezessete anos de idade, porém, era casada com um índio, de quem já tinha alguns filhos” (Wallace, 2004, p. 277-278) [*grifos nossos*].

²¹⁷ Augustat, 2012, p. 16.

empreitada. Com mais conjuntos de relações vocabulares dos grupos indígenas abordados, algumas contêm informações extras e alguns desenhos. Dessa expedição, o que nos interessa, é a “amostra de língua da nação Manau”²¹⁸ com total de 200 vocábulos em comparação às 150 da lista de Spix. Desses 200 termos, só há correspondência de 186 palavras, dessa quantia, 14 estão ausentes. Nela estão registrados: duas deidades, parentesco, partes do corpo, itens astronômicos, naturais (sol, rio, pedra, fogo, aguardente, floresta, árvore, dentre outros), objetos (arco, cartucho, pena, tabaco e dentre outros), animais, alimentos, cores e algumas frases como: “estou cheio”, “isso não funciona”, “para onde você vai”, “isso é bom” e outras. Há também, um elenco de numerais sem correspondentes em manao. Ainda assim, são informações bem consideráveis de uma língua ao qual já não há mais falantes²¹⁹ e outros registros até então.

No anexo 5, organizamos os dados linguísticos da Doutrina mais as duas relações vocabulares coletadas por Natterer, Martius e Spix²²⁰ durante seus percursos no século XIX em uma tabela. Em função da dificuldade da leitura paleográfica da escrita do pesquisador austríaco, realizamos a decodificação da lista em alemão a partir da consulta e comparação de alguns artigos sobre a língua baré e bororo registradas no caderno de Natterer. Como as relações vocabulares apresentam um certo padrão - pela alta probabilidade de terem sido previamente elaboradas - foi possível proceder desta forma. Contudo, ocorreram algumas alterações (de ordem, inclusão ou não de certos termos e frases, em virtude do contexto em que o registro das informações foram realizadas, pois há alguns verbetes faltantes em uma lista e presentes em outras). Com anotação das palavras com alta taxa de compatibilidade entre si, ou seja, visualmente parecidas e detectando a sua colocação na ordem escrita, considerando a configuração específica de cada rol de vocábulos. Após, foi realizada a comparação com a transcrição de Ramirez em sua Enciclopédia. A partir das composições²²¹ de Adelaar e Brijnen, em que transcreveram uma das listas referente à língua dos

²¹⁸ “Sprachproben der Nation Manau” no original. Tradução nossa do alemão.

²¹⁹ Com exceção da referência de Alfred Russel Wallace, só as pessoas mais idosas conhecem tal língua. Há dois casos interessantes registrados de falantes de manao: o caso da escravizada Francisca em fins do século XVIII (já citada no capítulo 2) e um relator da lenda da ‘piripirióca’ em nheengatu para Antônio Brandão de Amorim no início do século XX (Sweet, 1983; Amorim, 1928).

²²⁰ Agradeço ao Prof. Dr. Karl Arenz, da Faculdade de História da UFPA, pela tradução dos vocábulos em latim da lista em manao de Spix.

²²¹ NATTERER, Johann. Bororo wordlists and ethnographic notes. Ed. e Trad. por Christian Feest. **Archiv Weltmuseum Wien**, p. 63-64, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/34401235/Johann_Natterer_Bororo_Wordlists_and_Ethnographic_Notes. Acesso em: 28 abr. 2024; ADELAAR, Willem F. H.; BRIJNEN, Hélène B. Johann Natterer and the Amazonian languages. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 333-352, 2015. DOI: 10.26512/rbla.v6i2.16285. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/16285>. Acesso em: 28 abr. 2024.

índios Baré e em um artigo de Natterer, traduzido e editado por Christian Feest, há algumas listas vocabulares e notas etnográficas sobre os Bororos. Por meio destes trabalhos, conseguimos avançar na relação dos “Manau”, embora a decodificação da mesma esteja incompleta por impossibilidade de identificação de algumas sentenças e frases em alemão do autor. Pontuamos certas condições e contextos, ao qual, o fizeram adicionar, eliminar ou não registrar determinadas palavras. Algumas conseguiram correspondência, outras não.

Nesse primeiro momento, preferimos trabalhar apenas com os vocábulos que apresentam correspondentes na Doutrina. Consequentemente, alguns enunciados como pajé/feiticeiro, cores, numerais, trovão, constelações e outros, ficarão para estudos futuros. Na tabela abaixo escolhemos os conceitos mais importantes no universo cristão, e dividimos como sua aparição ocorre em cada língua presente no Caderno manao.

Tabela 06 - Conceitos cristãos essenciais presentes na Doutrina manao

Conceitos cristãos em Manao (Joyce, 1951)	Conceitos cristãos em Tupi (Joyce, 1951; Navarro, 2013)	Conceitos cristãos em Português
<i>Caytâca</i> : O que é batizado, com nome é. Sentido de nomear, chamar.	<i>Tupã</i> ou <i>Tupan</i> : Deus.	Espírito Santo.
<i>Tumaquêr</i> : Criador, o que cria. <i>Tuma</i> (fazer, criar) + <i>quêr(ey)</i> (formador de nomes verbais, aquele que pratica a ção).	<i>Miyape</i> : Pão, bolo, alimento. Se refere à hóstia.	SS Sacramento.
<i>Pyaduiqui baduqui</i> : Três (em referência às três pessoas da Santíssima Trindade).	<i>Pay Abaré</i> : Sacerdote, padre Abaré - Sacerdote	Divindade.
<i>Yracâry</i> : Pai.	<i>Ababycogereyma</i> ²²² : “a não tocada por homem”, donzela, virgem. Se refere à Virgem Maria.	Papa de Roma.
<i>Daury</i> : Filho.	<i>Tupararpe</i> : “tomar Deus”, comungar.	Purgatório.

²²² Segundo lemos em Navarro, o termo significa: “a não tocada por homem, mulher bondosa, uma virgem” (2013, p. 6). No dicionário de 1771 produzido em Belém, o verbete “virgem mulher” aparece como ‘*Cunham Coareyma*’ (Barros; Lessa, 2015, p. 389).

<i>Herenari</i> : Homem.	<i>Ymoetapyrama</i> : O que será/ aquele que há de ser honrado.	Christaõs.
<i>Kynaucedâdiche</i> : Para o Céu. <i>kynaucedâ</i> (céu) + <i>d</i> + <i>iche</i> (sufixo indicando direção).	---	Jesus Christo.
<i>Camanhã tyma</i> : Inferno.	---	Santa Maria.
<i>ÿanica</i> : Creer, crerdes.	---	S. Pedro.
<i>Gara</i> : Palavra, lei, regra.	---	Santa Madre Igr• Catholica de Roma.
<i>Lyracâro</i> : Sua mãe. <i>L(y)</i> (prefixo 3º pessoa do singular) + <i>ÿracâro</i> (mãe). Se refere à Mãe de Deus, Maria.	---	---
<i>Cady</i> : Corpo	---	---
<i>Lytinicane payda</i> : ele se confessa. <i>Ly</i> (prefixo 3º pessoa do singular) + <i>tinicane</i> (vem de <i>tinica</i> : dizer, <i>ne</i> : partícula reflexiva) + <i>payda</i> (relacionado a confessar). O termo <i>tinicane payda</i> é “confessar-se”.	---	---

Fonte: Elaboração do autor (2024).

No quadro acima, foram selecionadas alguns dos conceitos considerados essenciais dentro da cosmologia cristã²²³. O quantitativo da tabela 05 mais com as informações da tabela 06 acima,

²²³ No capítulo *Escatologia* da monumental obra *História e Memória* de Jacques Le Goff, o autor traz a definição e as suas diferentes tipologias (escatologia judaico-cristã, escatologia do eterno-retorno, escatologia veterotestamentária, escatologia neotestamentária, etc.). Em suma, ela trata da doutrina dos fins últimos, de outra forma, é a soma de crenças sobre o destino final da humanidade e do universo. Ao chegar na América, Colombo pensava cumprir com um papel de “mensageiro”, ao qual a humanidade deveria ser completamente catequizada e a descoberta do Novo Mundo precedia o fim do mundo. No México, Jeronimo de Mendieta acreditava que os irmãos e os índios (os índios especificamente como *genus angelicus* – nação angélica) formariam um “reino dos puros” assim preparando terreno para a vinda do fim do mundo. A diferença entre o mito e a escatologia, é que a primeira é voltada para o passado e é expressa pela narrativa, enquanto a segunda se volta para o futuro. No caso dos Guaranis, eles acreditavam que uma catástrofe natural (um grande incêndio ou dilúvio) havia arrasado o mundo anterior e que tal evento se repetirá. A fuga para a “Terra sem Mal” ou “Céu” – um espaço desprovido de dor, doenças e injustiças e está além da história e do tempo - é a ação para se abrigarem do evento destrutivo. Para chegar a esse lugar, eles dançavam longamente para acelerar a destruição e vislumbrar a direção ao “Paraíso”. Ver: LE GOFF, Jacques. *Escatologia*. In: **História e memória**. 5º ed. 4º reimpressão. Trad. Bernardo Leitão *et al.* Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2003, pp. 323-372. Para uma concepção temporal do futuro em relação ao fim do mundo e as diversas previsões escatológicas

permite inferir que o diálogo da mediação entre os dois personagens ocorre por meio do tupi. Atribui-se ao intérprete manao, uma coautoria junto do missionário jesuíta, daí a importância da “teoria da competência”. O indígena manao conhece a doutrina cristã na língua tupinambá. Há a presença do bilinguismo de ambos os lados da tradução: missionário (português+tupi)²²⁴ mais o intérprete manao (tupi+manao), esse encontro produziu a configuração trilingue do diálogo de doutrina. O quantitativo dos turnos demonstra o encontro: há poucos conceitos cristãos importantes em tupi (língua mediadora), porém, sua recorrência é mais predominante (29 turnos do total de 77). O português apresenta mais termos, sendo nomes (Jesus, Maria, São Pedro, por exemplo), mas sua recorrência é pequena em relação ao tupi. O manao, está presente em todas as segmentações por ser a interface base onde serão acrescidos os demais idiomas, contando com 20 turnos somente nesta língua.

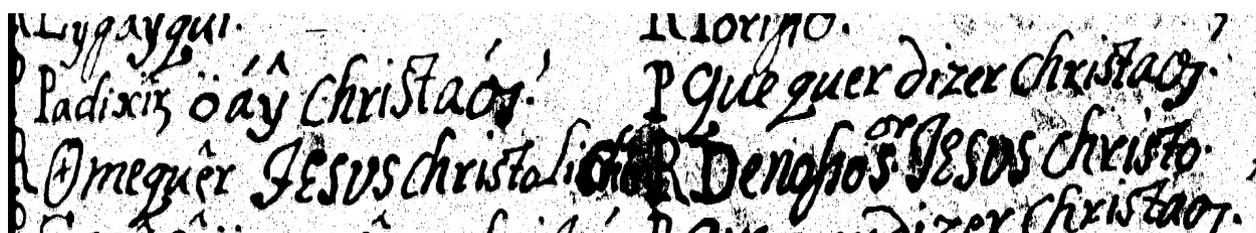
3.5. Marcas da “gramatização”

As palavras ocupam uma categoria interessante no documento estudado, tanto pela forma como foram escritas, suas variações e significados. Por outro lado, vemos algumas marcas, signos que podem representar ações a se fazer enquanto o texto é dito. Por exemplo, ao pronunciar determinada pergunta que contenha o marcador, sinal, os catecúmenos devem realizar o sinal da cruz. Esse fato é um elemento curioso, pois é mais provável ser um indicativo de ação que uma marca do processo de tradução.

Turno 27

do período medieval e moderno e seu papel no desenvolvimento da sociedade europeia, ver: KOSELLECK, Reinhardt. O futuro passado dos tempos modernos. *In*: KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Waas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 21-39.

²²⁴ O anonimato do jesuíta, não permite afirmar, até então, se ele tinha domínio de outros idiomas. Porém, pela análise dos turnos, leitura do texto do verso da folha 126, permite seguramente inferir sobre seu conhecimento da língua portuguesa e tupi. Além da própria afirmação do índio Manao conhecer o tupi, o manao mas desconhecer o português. Havia a preferência de aprendizado do tupi para os missionários incumbidos a trabalharem diretamente nos aldeamentos. Os demais jesuítas que não fossem trabalhar nas missões, estavam dispensados do ensino da LG. Para os recém ingressos na Companhia, o tupi devia ser aprendido, nas aldeias, ao fim de dois anos de noviciado e início dos estudos superiores (Prudente, 2017, p. 31-32).



Transcrição

Em manao.

P[ergunta] Padixir öáy Christaõs?

R[esposta] +Omequêr JESVS Christo lichîr

Em português.

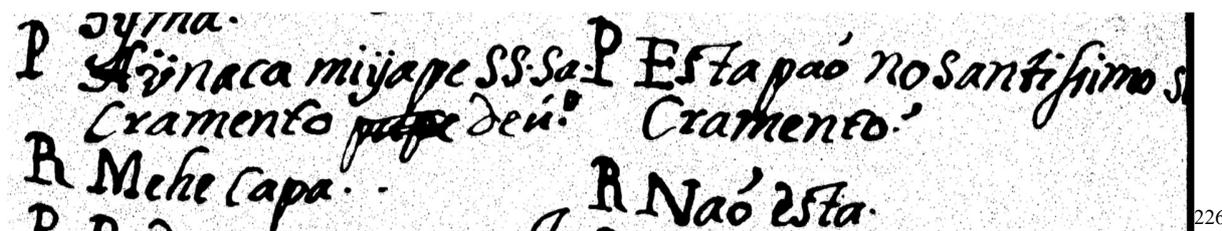
P[ergunta] Que quer dizer Christaõs?

R[esposta] De nosso sor. JESVS Christo

De acordo com Joyce²²⁵, os termos em manao são: *padixir*: ainda que. Compõe-se de *pa* (partícula locativa) + (*d*) + *ixir* (equivalente a *lixir*: mais, melhor, ainda); *öáy*: talvez seja oriunda do verbo “dizer” (*y*), sendo precedido do prefixo da 1º pessoa do plural (*öá*); *omequêr*: nosso senhor; *lichîr*: melhor, ainda, mais.

Nos dicionários de língua geral consultados, verificamos o sentido dos termos utilizados em tupi e que são registrados no Caderno manao. Os vocábulos “pupé” e “yxé” expressos nos turnos 62 e 76 abaixo, estão rasurados, indicando a não utilização desses termos. O primeiro aparece duas vezes e o segundo, apenas uma. Como sabemos, a LG atuou com a dimensão intermediária de diálogo entre os dois personagens na escrita do manuscrito.

Turno 62



Transcrição

Em manao

P[ergunta] Aünaca miyape SS. Sacramento pupé deú?

R[esposta] Mehe capa. .

Em português

P[ergunta] Esta paõ no Santissimo Sacramento?

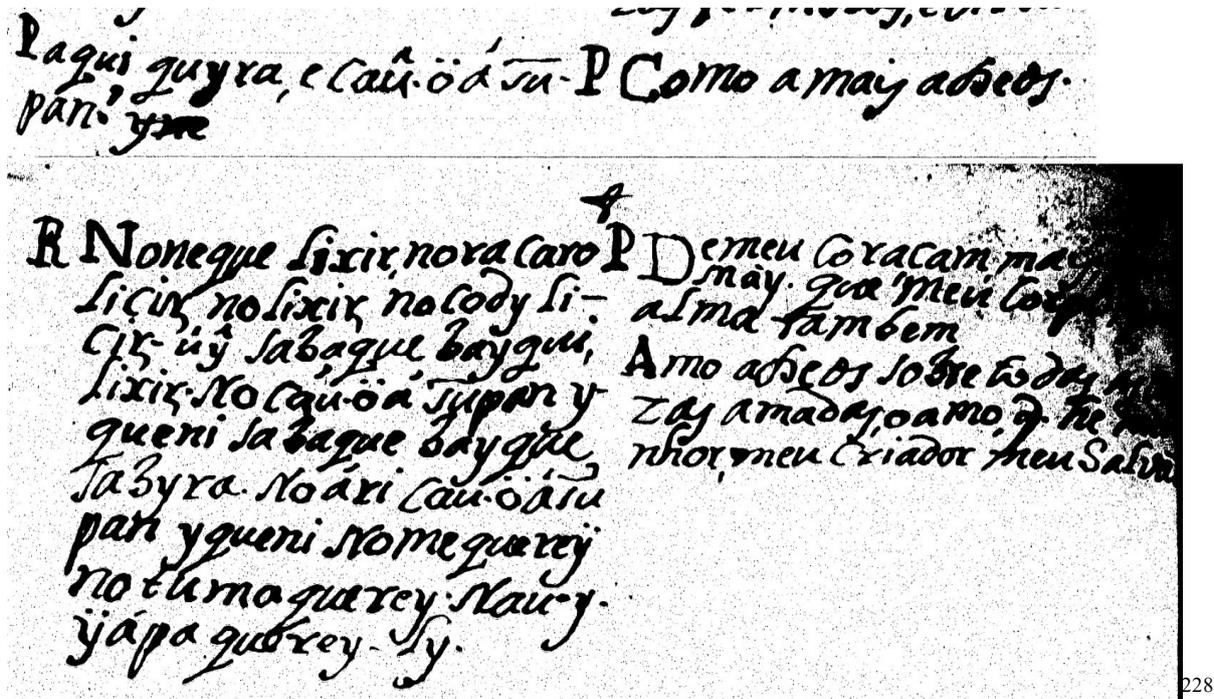
R[esposta] Não esta.

²²⁵ Joyce, 1951, p. 75.

²²⁶ Anônimo, 1757, fl. 130v.

Na transcrição e tradução de Joyce²²⁷, lemos o seguinte: *aïnaca*: existir; *miyape*: pão, bolo, alimento. Termo tupi, aqui empregada no sentido da hóstia; *mehe capa*: nada. Negação em ‘mehe’, *ca* (partícula indicando presença) + *pa* (indicativo de lugar e tempo).

Turno 76



Transcrição

Em manao

P[ergunta] Paqui guyra, ecaû-öá Tupan? yxe

R[esposta] Noneque lixir, nora caro licir, no lixir, no cody licir-úy sabaque bayqui, lixir. Nocáu-öá Tupan yqueni sabaque bike sabyra. Noári cau-öá Tupan yqueni nomequerÿ notumaquerÿ Nau-y-ÿápa querey-ly.

Em português

P[ergunta] Como amais a Deos.

R[esposta] De meu coraçam mais q. mia mãy, que meu corpo, q. mia alma também Amo a Deos sobre todas as coisas amadas, o amo q. he meu Senhor, meu Criador meu Salvador

De acordo com Joyce²²⁹, a tradução dos termos em manao é: *paqui guyra*: quanto; *ecaû-öá*: uma contração, a palavra completa é ‘*Lucôöaniquypura*’, e é formado por: *lu* (prefixo da 3ª pessoa do singular) + *câöaniquy* (amar) + *pu* (indica um passado remoto) + *ra* (partícula indicativa

²²⁷ Joyce, 1951, p. 92-93.

²²⁸ Anônimo, 1757, fl. 131-131v. O recorte das folhas foi unificado em única imagem por meio do site “cdkm.com”, disponível na Rede Mundial de Computadores.

²²⁹ Joyce, 1951, p. 61-62, 80, 97-98.

de um estado, aqui, indica o estado de amar); *Tupan*: Deus; *noneque*: meu coração; *lixir*: bem, bastante; *nora caro*: minha mãe; *licir*: bem, bastante; *no lixir*: ‘no’ talvez seja a 1º pessoa do singular e *lixir* sendo “bastante”, “bem”, “ainda” e “mais”. A expressão se provavelmente se refere a “bem de mim”, “mais do que eu”; *nocody*: meu corpo; *licir-úy*: ‘lixir’(r): bem, ainda e *úy* sendo alma; *sabaque*: todos, tudo; *bayqui*: cousas; *nocáu-óá*: eu amo; *Tupan*: Deus; *yqueni*: em contraposição à Goeje, parece ser uma palavra adjetiva, indicando “quantidade”, “abundância”, “tudo quanto há”; *sabyra*: bom, ser, formoso; *Noári cau-óá*: eu amo. Composto por *no* (prefixo 1º pessoa do singular) + *ári* (?) + *cau-óá* (amar); *nomequerey*: meu senhor; *notumaquerey*: meu criador; *nau-y-ýápa querey-ly*: meu salvador. Grafado primeiro como ‘*óáú-úy-ýã-pá querey*’ no turno 1. Formado por *óá* (prefixo da 1º pessoa do plural, indicando a pessoa ligada à situação) + *ú-úy* (talvez corresponda a alma, aparece grafado sob outras formas) + *ýã* (aceitar, receber) + *pá* (quando utilizada junto de verbos, essa partícula aparenta indicar uma ação futura) + *quer(ey)* (sufixo indicador daquele que pratica a ação). Em suma: o conceito grafado no primeiro turno é: “aquele que receberá nossas almas”.

Os sufixos em tupi ‘*yxe*’ e ‘*pupe*’ (pupé) atuam, respectivamente, como pronome pessoal “eu” para o primeiro, e preposição de lugar para o segundo (dentro de, em, para e etc.)²³⁰. O mais curioso é a rasura nesses sufixos tupi onde estão grafados, ou seja, ela foi pensada para ser utilizada num primeiro momento, todavia, seu uso foi posteriormente descartado. Na Doutrina, o pronome em primeira pessoa do singular é ‘*nu*’ ou ‘*no*’²³¹ e o ‘*pupé*’ atua como pronome da 1º pessoa do singular, enquanto seu significado segundo os dicionários de língua geral é preposição.

3.6. Elementos da cosmologia manao

Recortamos a citação de José Monteiro de Noronha sobre os Manaos. Nele, há o registro sobre o maniqueísmo dessa etnia. “No estado da sua infidelidade crião com especie de manicheismo, que havia dois Deoses; um chamado Mauari, Autor de todo o bem e outro por nome Sarána, Autor de todo o mal”²³². Elementos narrados por Martius e Spix e também por Métraux. É possível que o antropólogo suíço possa ter extraído essa e outras informações dos dois naturalistas bávaros, sintetizando o que esses e outros autores escreveram sobre os Manaus. Há o

²³⁰ Barros; Lessa, 2015, p. 209; Navarro 2013, p. 202, 411.

²³¹ Goeje, 1941, p. 165.

²³² Noronha, 1862, p. 66.

registro da crença em um espírito bom, chamado ‘Mauari’ e outro mau denominado ‘Sarauá’²³³. Os Manaus temiam vários espíritos da natureza, ‘Saravá’ divide seu poder com um espírito das águas ‘Gamainha’ e com o espírito das florestas ‘Gamainha pichene’²³⁴. Curiosamente, Goeje extraiu as informações acerca das deidades manao de Alfred Métraux e as registra da seguinte forma:

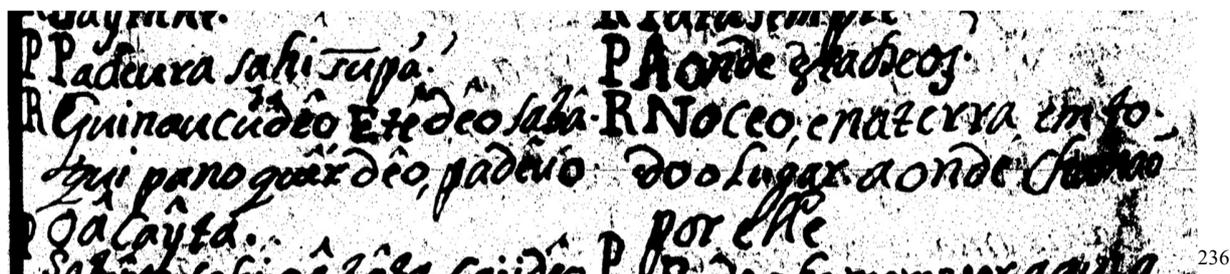
Tabela 07 - Divindades manao por Goeje²³⁵.

Vocabulário manao	Significado
dieu, génie, esprit do mal	mauary, Me[traux]. mauari, manara
esprit du bien	Me[traux]. saraua, sarana
espiritu des eaux	ga-mainha
diable, genie de la foret	gamainha pichene

Fonte: Elaboração do autor (2024).

Na visão dos dados da tabela acima, ocorre a inversão dos dois “gênios” ou “espíritos” por Goeje. Como demonstramos no parágrafo anterior a partir da literatura consultada, ‘Mauari’ é seu aspecto é tido como o espírito do bem e ‘Sarana’ sendo o gênio do mal. É possível deduzir que o autor possa ter incorrido em um lapso ao anotar os atributos de cada um. Sua referência da obra de Métraux consultada, é a mesma que tivemos acesso. Trata-se de uma versão em espanhol do artigo publicado no *Handbook of South American Indians* do Instituto Smithsonian. Nos turnos a seguir, serão explorados por meio dos turnos da Doutrina, como esses elementos estão presentes ou ausentes.

Turno 10



²³³ Martius, 1867, p. 582.

²³⁴ Métraux, 1940, p. 9; Martius, 1867, p. 584.

²³⁵ 1940, p. 162.

²³⁶ Anônimo, 1757, fl. 127.

Transcrição

Em manao

P[ergunta] Padeura sahî Tupã?

R[esposta] Quinacúdêo Etêdêo sabâqui panoquêrdêo, padêuo oâcaÿta.

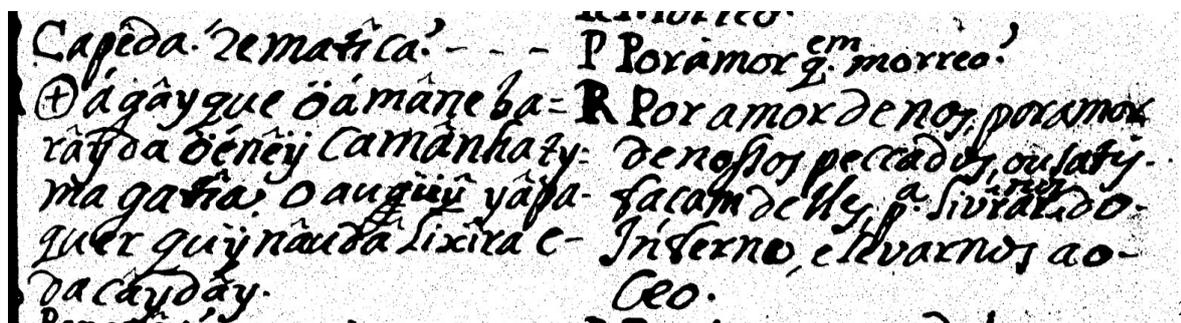
Em português

P[ergunta] Aonde se ha Deos?

R[esposta] No ceo, e na terra em todo o lugar aonde chamaõ por elle

De acordo com Joyce²³⁷, os termos significam: *padeura*: aonde. Formado por *pa* (partícula indicativa de tempo ou lugar, noção de futuro quando usada junto de verbo) + *deu, dêuo* (partícula locativa: “em”, “sobre”, por exemplo) + *ra* (pressupõe um estado); *sahî*: existindo, aí estar, aí ser; *Tupã*: Deus; *quinaucúdeo*: no céu. *Quinaucú* (céu) + *deo* (em); *Etedêo*: na terra. *Ete* (terra) + *dêo* (“em”, “sobre”); *sabâqui*: todos, tudo; *panoquêredêo*: no lugar. *Pano* (partícula *pa* prolongada [?], indicando lugar) + *quêr(ey)* (indicando “aquele que é”, “aquilo que é”) + *dêo* (partícula locativa: “em”, “sobre”, etc.); *padêuo*: em onde, aonde; *oâcaÿta*: nós chamamos. Composto por *oâ* (prefixo 1º pessoa do plural) + *caÿta* (chamar).

Turno 42



238

Transcrição

Em manao

P[ergunta] Capêda? Remática?

R[esposta] +Oágâyque öámâne barâyda öênêy camânhatyma gatía oau[g]üÿ yâpaquer quÿnâudâ lixîra edacâyday.

Em português

P[ergunta] Por amor q.^{em} morreo?R[esposta] Por amor de nos, por amor de nossos peccados, ou satisfaçam delles, p.^a. livrar^{nos}, do Inferno, e levarnos ao Ceo.

²³⁷ 1951, p. 66-67.

²³⁸ Anônimo, 1757, fl. 129.

As palavras em manao significam, conforme Joyce²³⁹: *capêda*: porque, como; *rematica*: ele morre; *oeágâyque*: por nós, por nossa causa; *öámâne barâyda öénêy*: parece indicar a noção de pecado, pecar. Assim é formado por: *öámâne* (nós nos fazemos) + *barâyda* (comparação com o turno 54, onde aparece “*bauraydâra*”, podendo ser ‘mal, maldade’) + *öénêy* (comparando com “*pananêy*” do turno 43, na acepção de Joyce, parece ser difícil ser algo diferente de pecado e vontade, então seria ação, ato); *camânhatyma*: inferno. *Camanhã* (diabo) + (*t*) + *yma* (aparenta ser a mesma partícula terminal encontrada em *baúrayma*, significando: “quando”, “como”, “sendo” e “feito”); *gatîa*: fora de; *oauiy yâpaquer*: nosso salvador. (ver transcrição do turno 76 anteriormente); *quynâudâ lixira*: além do céu estar; *edacâyday*: levantar (?).

Os dados linguísticos sobre os elementos cosmológicos dos turnos acima e da tabela X (ver anexos) mostram que há uma denominação para Deus e o diabo, porém, com denominações distintas. Deus é nomeado Tupã(n) na Doutrina, enquanto na lista de Natterer aparece como “Uemekeer”, sendo provavelmente uma modificação da palavra “Oemequer” como no turno 27, significando “Nosso Senhor” e se referindo à Deus. No texto de Martius, a referência para Deus é anotada como a divindade benigna dos Manaos. Sua contraparte, por outro lado, é nomeada com possíveis alterações na grafia: “camanhã” na Doutrina, “kamanja/kamañja” (atenção na tentativa de registrar por meio da escrita a pronúncia do vocábulo) na lista de Natterer e novamente, o demônio é registrado sob a nomenclatura da divindade maléfica dos Manaos: “gamainha”, o espírito das águas. Para as dimensões, o “inferno” não encontra seus correspondentes nas listas dos naturalistas, contudo, “céu” encontra seu coincidente somente na relação de Martius e Spix, também com alterações em sua escrita: “ghinaugiota”. Já o purgatório, como dimensão intermediária e temporária, não aparece em nenhum desses manuscritos.

Nesse sentido, as ideias que auxiliam a pensar essas questões são expressas, começando por Lee, quando as concepções que atribuem à “língua franca”²⁴⁰, um recurso criado pelos jesuítas é questionado e apartado pela autora, em função do auxílio dos índios cristianizados na etapa das traduções da doutrina cristã, por meio da fala. A enunciação em voz alta dos índios “deu o conteúdo e fixou o padrão lexical da língua brasílica e estes passaram para os textos dos missionários”. Dessa

²³⁹ Goeje, 1941, p. 167; Joyce, 1951, p. 61, 82, 83.

²⁴⁰ “Esta foi uma língua geral, ou uma língua franca, usada nas relações luso-brasileiras e luso-amazônicas desde o século XVI. Escritores, principalmente nos séculos XIX e XX, passaram a chamá-la de tupi ou língua geral. Eu uso “a brasílica,” porque este é o nome especificado nos referidos textos, todos assinados por jesuítas que a empregaram como uma língua franca religiosa” (Lee, 2019, p. 62-63).

forma, os indígenas “deram vida à língua” e seu vigor dependia de suas escolhas e adequações. A autora realça o destaque desses indígenas como falantes cristãos e tradutores da língua brasílica, ao passo que os missionários (e escritores cuja autoria está registrada nos documentos) são os organizadores da fala indígena, de modo que os textos catequéticos refletissem o uso vivo²⁴¹.

Anthony Pym se utiliza do conceito de “intercultural”, na referência de crenças e práticas existentes em interseções ou sobreposições de culturas onde há a união de duas ou mais culturas concomitantemente. O conceito não pode ser confundido com a multiculturalidade, isto é, quando há várias culturas dentro de uma sociedade ou unidade política, ou com a ocorrência do trânsito de elementos entre culturas (chamado como “transcultural”)²⁴². Por sua vez, Nathan Wachtel a coexistência de dois sistemas de valores criou um contexto de embates ao qual, geralmente exige de um “grupo dominado” a adotar alguns elementos da “cultura dominante” e assim, não se pode perder de vista, que uma cultura não é formada por uma simples justaposição de características parciais. A cultura indígena assimilou elementos da cultura europeia e vice-versa. Em Chucuito, havia uma situação difícil onde os missionários não conheciam o aymara e por isso, empreender a confissão dos índios era difícil e quase impossível, realizar a catequese. A tradução de uma língua para outra apresentava problemas quase insolúveis: os conceitos cristãos mudaram de significado quando passaram do espanhol para o *quechua* e para o *aymara*²⁴³.

Nancy Farriss²⁴⁴, mostra como os descendentes das elites indígenas obtiveram educação, um número pequeno chegou a ser ordenado, inclusive um deles chegou a ascender ao bispado em Oaxaca no século XVII. Para as “massas indígenas” o rosto da Igreja Católica quase sempre se apresentava como um rosto indígena. É fato que os europeus possuíam a autoridade total, contudo, as elites indígenas eram responsáveis pela disciplina, disseminação da doutrina e administração e organização do ritual cotidiano da Igreja, logo, compartilhavam o projeto de evangelização. Os jovens clérigos indígenas tiveram um papel importante na expansão e consolidação do catolicismo no Novo Mundo, além de imprimir a marca de sua cultura indígena nesse processo. Para o cumprimento de grande parte de suas funções religiosas, os “índios da Igreja” deveriam ser alfabetizados em sua própria língua, mas também, em menor grau, em latim e espanhol. Suas tarefas incluíam o ensino do catecismo e aulas para os jovens da elite indígena, e a feitura de

²⁴¹ Lee, 2019, p. 64.

²⁴² PYM, Anthony. **Method in Translation History**. Londres: Routledge, 2014, p. 177.

²⁴³ Wachtel, 1976, p. 213, 230.

²⁴⁴ Farriss, 2018, p. 141, 144, 149, 204-205.

material dependia de suas ciências em ler e escrever. Os catecismos em línguas indígenas, eram dirigidos aos servos da igreja e ao clero. Os colaboradores indígenas eram tão bem preparados quanto os padres, tendo acesso a uma educação em gramática e letras espanholas, latinas e na doutrina. No empreendimento de catequese, houve uma “dependência mútua”, segundo Farris, ao qual os modelos linguísticos foram concedidos por mentores indígenas - quase sempre anônimos - bilíngues e até trilingues. Eles forneciam além da gramática, sintaxe e vocabulário, os detalhes de informações contextuais importantes para a operação interpretativa, as figuras de linguagem nativas, tropos específicos e elementos retóricos.

As “Artes”²⁴⁵ (e outros textos como catecismos e doutrinas) redigidos em línguas indígenas foram amplamente difundidos nas regiões das Américas durante o período colonial. Segundo Andrew Laird, as seguintes línguas receberam um olhar especial pelos franciscanos por serem bastante utilizadas: “In New Spain, Nahuatl, or ‘Mexican’, from central Mexico, and Purépecha, ‘Tarascan’, from Michoacán”, além disso, o *nahuatl* foi o meio de comunicação utilizado por vários grupos indígenas. Em julho de 1570, Filipe II havia ordenado o aprendizado por todos os índios de uma “lengua general” que fosse facilmente aprendida. Nisto, o espanhol era o idioma empregado em *Artes* e vocabulários. Um tratado sobre a língua *maya*, conforme o autor, é a única *Arte* do século XVI feita em latim do qual se tem conhecimento²⁴⁶. No século XVIII, as ações acadêmicas indígenas prosseguiram em função da iniciativa própria (e não sob instrução de ordens religiosas) dos autores indígenas e mestiços em cargos de prestígio. Esses sujeitos registraram as narrativas de suas antigas regiões no Vale do México nas línguas *nahuatl* ou espanhol. Essas histórias contavam sobre as suas origens míticas até as investidas espanholas e depois. Alguns desses escritores se basearam no modelo de conhecimento europeu na mediação de tradições *nahuatl*²⁴⁷.

Nessa configuração, a “Ocidentalização” foi o projeto que dirigiu a Europa Ocidental “no rastro de Castela” com o intuito de empreender a conquista das almas, corpos e territórios do Novo Mundo. De outra forma, é o conjunto de ações de dominação aplicadas na América pela Europa do Renascimento, sendo eles: a religião católica, as engrenagens do mercado, o canhão, o livro ou

²⁴⁵ A palavra “Arte”, no contexto do México colonial tem o sentido de livro de instruções ou manual. Ela deriva do latim *ars*, sendo técnica, habilidade. Ela foi utilizada pela antiguidade romana e continuou a ser empregada durante a Idade Média em obras didáticas (Laird, 2024, p. 84).

²⁴⁶ Laird, 2024, p. 84-85.

²⁴⁷ Laird, 2024, p. 296.

a imagem. Ela envolveu e incitou grupos como: monges, juristas, conquistadores e outros. Esse processo teve início quando os índios, negros e espanhóis conceberam novas formas de convivência e sobrevivência, em função da excessiva violência empregada pelos espanhóis, e essa improvisação prevaleceu sobre a “norma e o costume”. Nisto, as “imagens híbridas” de Serge Gruzinski, ocorrem na cópia ou “mimetismo” e apropriação das técnicas dos mestres espanhóis pelos índios. Nessa feitura, os índios levavam a alterar os elementos europeus, ao qual, os monges não percebiam que a representação indígena se distanciava do modelo original e seguia suas próprias concepções²⁴⁸. No México colonial, há outras doutrinas que além das modificações pelos missionários, também contou com a interferência e apropriação indígena²⁴⁹.

Em relação a catequese, Agnolin afirma que a escrita inaugura a história. Ela assumia o compromisso de ser a evidência concreta, factual do outro, perpetuando o outro e seus indícios no próprio escrito. Mesmo após o falecimento do sujeito, o texto permaneceria com os vestígios de seu sujeito. Esses indícios iam adquirindo uma existência independente que nos permitiria descobrir, ao final desta investigação e reconstrução do próximo (de seus registros e da interpretação desses registros estabelecidos), a criação do desconhecido, de sua diferença, como resultado e produto do término desta jornada²⁵⁰.

No que foi apresentado, a catequese constitui um momento de registro, de tornar histórico, fatos e eventos que seguiram para a posteridade, de fixar em escrito os códigos linguísticos orais e de certa maneira, em especial a língua geral, traçar seu desenvolvimento. Isto ocorre no que Sylvain Auroux conceitua de “gramatização”: o processo que leva a descrever e instrumentar uma língua mediante o uso de duas tecnologias: a gramática e o dicionário. Em suma, a epifania dessas colocações, é a revolução na introdução de um recurso que ensejou mudanças na comunicação e

²⁴⁸ Gruzinski, 2001, p. 63, 78, 93-94, 100-101, 105.

²⁴⁹ Louise Burkhart estudou a “Little Doctrine” - “pequena doutrina” em nossa tradução - é uma lista de 17 a 29 perguntas e respostas, com caracteres pictográficos e circulou por pelo menos, 11 línguas indígenas. Seu intuito era condensar os pontos-chave do cristianismo de uma forma adequada às pessoas com pouca instrução. A “pequena doutrina” foi um recurso essencial da catequese indígena da Nova Espanha, e foi redigida na década de 1630 e ganhou notoriedade a partir de 1700. Muito de sua autoria é atribuída ao pe. Bartolomé Castaño, contudo, outros religiosos adicionaram ou extraíram elementos conforme achassem necessário. Os indígenas também se apropriaram dela, considerando um elemento importante para a memorização e recitação catequética. Ver: BURKHART, Louise M. The “Little Doctrine” and Indigenous Catechesis in New Spain. *Hispanic American Historical Review*, v. 94, n. 2, pp. 167-206, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/7019497/The_Little_Doctrine_and_Indigenous_Catechesis_in_New_Spain. Acesso em: 01 fev. 2025.

²⁵⁰ Agnolin, 2022, p. 435.

registro de elementos culturais de grupos indígenas constituídos pela oralidade: a escrita²⁵¹. Portanto, muito da empresa da colonização se deve também às relações e trocas desenvolvidas pelos conquistadores com os grupos indígenas. Nesse cenário, a linguagem desempenha um papel essencial dentro do espaço colonial, e em especial, de doutrinação dos indígenas como tentamos elucidar nesta dissertação. Tal processo causou modificações profundas nos modos de vida dos nativos, principalmente após a promulgação do Diretório dos Índios.

²⁵¹ Auroux, 1992, p. 65.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em virtude disso, o presente estudo buscou elucidar as questões expressas na introdução, como a razão para a fabricação do Diálogo no período pombalino e como a mediação entre os autores se materializa por meio dos “indícios” lexicais. O trabalho buscou contribuir para o avanço dos estudos linguísticos referentes às línguas indígenas, em especial, o idioma manao na região amazônica em meados do século XVIII. O Caderno manao e a relação de Martius constituíram as únicas fontes materiais para o estudo dessa língua. Em função da recente digitalização e disponibilidade online do manuscrito de Natterer, novas formas indagações vão surgindo.

No primeiro capítulo, objetivo era circunscrever os anos de elaboração do Diretório de 1757. A capital imperial lusa enfrentou diversos obstáculos e o Estado português se encontrava bastante debilitado. Em função disso, Sebastião José de Carvalho e Melo empreendeu diversas medidas para reestruturar a organização estatal. Em nosso entendimento, a administração de Carvalho e Melo engendrou uma fratura na região Amazônica, tendo seu ápice com a promulgação da lei de 7 de junho de 1755. A Companhia de Jesus era bastante influente na regência de D. José I. Com o advento das ideias iluministas, os jesuítas foram vistos como inimigos de Portugal, pois sua tradição escolástica era ultrapassada e danosa à Portugal. Portanto, se seguiu uma perseguição aos padres de Santo Inácio que levaria a sua expulsão dos domínios portugueses e ultramarinos com a lei de 3 setembro de 1759.

O Diretório pombalino nasce em no momento de almejo pela ocupação territorial em função do Tratado de Madri de 1750. Para garantir o domínio da região lusa, o indígena foi transformado em colono para assegurar a posse territorial. Havia também um conflito significativo em favor da posse da mão de obra indígena. A tese de Mauro Coelho, é a emergência do Diretório como uma ação em resposta as pressões dos colonos e disputa entre eles por esse acesso, ao qual, desejavam cada vez mais trabalhadores indígenas sob sua posse. No caso, trata-se de um conjunto de experiências americanas, em meio a esses atritos que ocasionou sua instalação, não sendo mero produto das aspirações metropolitanas em detrimento dos interesses da Colônia. O foco no elemento linguístico, por meio da repressão dessas línguas em favor do português expressa no 6º parágrafo do Diretório, ensejou modificações profundas nas dinâmicas idiomáticas e culturais dos povos indígenas.

Ao fim do capítulo, trouxemos exemplos da situação de dois religiosos no momento da pós-expulsão em 1759 que integravam o quadro de missionários de Gibrié. Antônio Batista foi um

dos missionários que seguiu fiel à sua Ordem até o fim durante seu exílio. Por outro lado, Domingos Pereira se desvinculou da Companhia e esteve envolvido em algumas polêmicas, evidenciando outro desfecho para os inacianos e suas estratégias de sobrevivência para se manterem no Grão-Pará e Maranhão após os desterros, que não seja o claustro e o exílio.

No segundo capítulo, tratamos acerca dos princípios da colonização portuguesa no Vale Amazônico e a chegada dos primeiros jesuítas ao Pará. A presença jesuítica se fortifica no norte da colônia com a vinda de Antônio Vieira. Ele elaborou o documento que foi a direção dos missionários ao longo até os anos de 1750 em diante. Em um dos parágrafos do *Regulamento das Aldeias*, Vieira prevê os casos de necessidade, quando há a ausência de intérpretes e extremos que seja quase impossível proceder a catequese dos índios, de modo que nenhum fique sem o batismo. Aqui, o Diálogo encontra seu fundamento. A quantidade e o conteúdo dos turnos demonstram isso, os itens mais essenciais do cristianismo para a educação dos índios.

Mais adiante, abordamos o tronco linguístico Arawak do qual, os Manaos fazem parte. Essa família linguística é tão ampla que abarca a maior quantidade de idiomas, abrangendo vários países da América Central e da América do Sul. A etnia Manao era uma das mais profusas e poderosas nações indígenas do período colonial. Os portugueses combateram esse grupo entre os anos de 1723 até 1727, culminando na derrocada dos Manaos e o suicídio do chefe Ajuricaba, quando era levado sob claustro para ser julgado em Belém. Esse fato resultou na caça e captura de numerosos indígenas como escravos pelos portugueses. A guerra contra os Manaos foi bastante documentada e relatada pela historiografia. Os motivos para esse embate se deram por algumas razões, dentre elas: o acesso a região do médio rio Amazonas e rio Negro, onde era o território controlado pelos Manaos. Essa etnia também era muito associada com a lenda da Cidade do Ouro, ensejando diversas expedições no encalço dessa fábula.

O local de produção do Diálogo, muito possivelmente foi a Fazenda de Gelboé. As fazendas constituíam uma fonte de abastecimento e renda considerável para a Companhia de Jesus e essas posses se devem, em grande parte, por doações. Pelos poucos fragmentos, tentamos agregar os sujeitos, objetos e espaços desse local no período de sua atividade, pois quando os desterros dos inacianos ocorrem, as posses da Companhia são subtraídas, sendo posteriormente passados a terceiros.

No terceiro capítulo foi apresentada a trajetória do tipi até se tornar o idioma corrente na comunicação entre indígenas e europeus até o impedimento de seu uso pelo Diretório. Foram

apresentadas também, algumas características da linguística histórica e sua relação com a corrente teórica do estruturalismo. A contextualização se faz necessária pela imersão do trabalho histórico com outra área do conhecimento. O método do “paradigma indiciário” é crucial na pesquisa, pois auxilia na percepção de indícios “quase imperceptíveis” que revelam mais sobre o objeto e as circunstâncias de sua produção e utilização. Esses elementos contribuem no entendimento do diálogo entre o missionário que registra, fixa no papel enquanto o intérprete bilíngue elabora as cosmologias em manao. Essa elaboração é confirmada pelo próprio catequista pois “hu Manao” “compunha” conforme seu entendimento sobre as escolhas lexicais feitas. Essa “confissão” do missionário, mesmo humilde e simples, é valiosíssima por revelar os meandros sobre a confecção do Diálogo. Ambos não conhecem a língua do outro. O jesuíta - “quem isto escreue não sabe a ditta lingua” – não sabe manao, o intérprete não sabe português – “q. aprendeo a Doutrina pella lingua Tupinanba, averteo na sua lingoaje” – e ia formando os conceitos a medida que ia compreendendo o que o missionário queria dizer. Pois o idioma comum entre eles era o tupi, por isso sua recorrência é bem ampla no manuscrito. Porém, há elementos em português e manao, que são desconhecidos para ambos.

Portanto, as teorias de Mancini (2020), Pym (2014) atuam na compreensão desse fenômeno. Escolhas feitas, dúvidas, inserções e exclusões posteriores são os indícios desse diálogo e negociação entre os sujeitos. Essa relação muitas vezes não ocorre de maneira harmoniosa, mas sim num jogo de forças que “orienta o ato tradutor”. E a percepção “intercultural” e da “mestiçagem” contribuem na percepção de como a partir do contato e da amálgama das diferentes formas de pensar de seus autores é materializada na escrita.

Nancy Farris aponta para a autoria de documentos de autoria indígena, furto de uma intelectualidade também indígena e vinculada a Igreja Católica, ao qual, esses sujeitos eram aptos a produzirem uma tradução própria em função de seu domínio do espanhol e por vezes, do latim, além de serem versados na doutrina cristã. A autora menciona o termo “Pezelao”, para a referência aos não cristãos, um templo pagão, uma pessoa não batizada ou algum tipo de bebida tradicional, ao qual, a mais provável é uma chamada pulque. Para os zapotecas, Pezelao e outras divindades pagãs também se tornaram uma forma para indicar “gentio”. O conceito “diabo” se tornou uma designação genérica para todos os seres sobrenaturais indígenas, produzido como uma glosa pelos intérpretes indígenas. O vocábulo Pezelao atuou como um “marcador cultural” para o paganismo, no lugar da personificação da maldade e rebelião contra a lei de Deus. Essa alteração pode ser

considerada como um “encapsulamento” das consequências da evangelização: constatação da alteridade, percebendo um limite distintivo de duas visões de mundo, porém, ela não rejeita ou condena nenhuma delas²⁵².

A literatura especializada nos auxilia a enxergar a experiência dos intérpretes competentes em outras regiões além da Amazônia brasileira. As ocorrências de bilinguismo e até trilinguismo por parte dos intérpretes indígenas reforçam a ideia de uma “agência indígena” em uma proposição de uma história intelectual, pois se trata de um episódio ao qual, os autores recorrem a estratégias mentais na confecção do manuscrito manao.

Por meio da comparação dos conceitos manao presentes em três textos (o diálogo de doutrina e as relações vocabulares de Martius e Natterer), foi possível perceber a mudança de vocábulos para a significação de determinadas referências. Claro que não se pode esquecer dos objetivos textuais de cada um dos manuscritos e os momentos distintos em que foram criados. Ainda assim, é interessante notar algumas presenças e ausências em alguns vocábulos.

O propósito na concepção do Diálogo manao, muito provavelmente segue a necessidade da quantidade considerável de indígenas, principalmente Manaos, em Gibríé a serem catequizados e dirimidos ao trabalho, como exemplificado com os dados quantitativos de índios capturados no rio Negro, mesmo antes de 1757. Dessa forma, cumpre com a norma estabelecida no Regimento de Vieira. Como já salientado, o Caderno manao é curto pois ele ocupa uma função provisória de iniciar o catecúmeno nos princípios da fé católica. Após o batismo e a adoção de um novo nome, a evangelização seria realizada em tupi ou português. Os indícios do manuscrito indicam isso, o jesuíta escreve para os outros padres, conversa com o intérprete e direciona a Doutrina para os demais índios Manaos residentes em Gibríé.

Nesse sentido, fica para pesquisas posteriores e um possível doutorado, acesso aos arquivos para explorar mais aspectos da fazenda de Gibríé e seus missionários. Uma pista, é o registro das embarcações em que os missionários ingressaram no momento da expulsão em 1759: “Nossa Senhora da Arrábida” e “Nossa Senhora da Atalaia”. Outra questão para ser explorada em estudos futuros, é a análise mais aprofundada do vocabulário de Natterer.

²⁵² Farriss, 2018, p. 205, 234.

FONTES

MAPA

FRITZ, Samuel. **El gran rio Marañon o Amazonas con la Mission de la Compañia de Jesus Quití** [Quito, Equador]: J. [uan de] N[arvarez] Iesu quon damin hoc Marañone Missionarius Sculpebat, 1707. 1 mapa, 31 x 41,8 cm. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart168292/cart168292.jpg. Acesso em: 10 fev. 2025.

FONTES MANUSCRITAS

ANÔNIMO. Caderno da doutrina pela língua dos Manaos. *In*: Códice Tupi: Vocabulary of South American languages. **Fazenda de Gelboé**, Londres: British Library, [documento microfilmado], 1757.

BARROS, Cândida; LESSA, Antônio Carlos (Ed.) (1771). Dicionario da lingua geral do Brasil: que se falla en todas as villas, lugares e aldeas deste vastissimo Estado. Belém: MPEG, 2015.

CÓDICE tupi: Vocabulary of South American languages. **Fazenda de Gelboé**. Londres: British Library, [documento microfilmado], 1757.

Arquivo Histórico Ultramarino (Projeto Resgate) – Avulsos do Pará

Requerimento do reitor e religiosos do Colégio jesuíta de Santo Alexandre da cidade de Belém do Grão-Pará, para o rei [D. João V], solicitando provisão para que o ouvidor-geral do Pará, [Luís Barbosa de Lima], possa continuar os autos de demarcação, medição e tombo das terras que pertencem ao referido Colégio”. Pará, 2 de fevereiro de 1732. **AHU**, avulsos do Pará, cx. 13, doc. 1223.

Lista [das fazendas pertencentes aos padres da Companhia de Jesus e a vários particulares]. Pará, cerca de 1750. **AHU**, avulsos do Pará, cx. 32, doc. 3009.

Ofício do [governador e capitão general do Estado do Maranhão e Grão-Pará], Manuel Bernardo de Melo de Castro, para o [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], Tomé Joaquim da Costa Corte Real, sobre a exclusão dos religiosos da Companhia de Jesus dos currais de gado vacum e cavalos que possuíam na Ilha Grande de Joanes. Pará, 30 de julho de 1759. **AHU**, avulsos do Pará, cx. 45, doc. 4097.

Arquivo Público do Pará.

Códice 85: Bandos e Portarias (1755), documento 781.

Códice 96: Correspondência de Diversos com o Governo (1759 – 1760), documento 27.

FONTES IMPRESSAS

DIRECTORIO, que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão Em quanto Sua Magestade não mandar o contrario (1755-1757). Lisboa: Na Oficina de Miguel Rodrigues, 1757. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/518740>. Acesso em: 14 dez. 2024.

MARTIUS, K. F. P. von. **Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens** (2 vols.). Leipzig: Friedrich Fleischer, 1867. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4289>. Acesso em: 05 mar. 2025.

NATTERER, Johann. **Wortlisten von Indianersprachen in Brasilien** (1787-1843). Suíça: Biblioteca da Universidade da Basileia, 1817-1835. Disponível em: <https://www.e-manuscripta.ch/bau/doi/10.7891/e-manuscripta-128842>. Acesso em 10 fev. 2025.

NORONHA, José Monteiro de (1768). **Roteiro da Viagem da Cidade do Pará, até as últimas colonias do Sertão da Província**. *Pará*. Belém: Typographia de Santos & Irmaos, 1862.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens** [recurso eletrônico]: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII). São Paulo: FFLCH/USP, 2022.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O Diretório dos Índios**: um projeto de “civilização” do século XVIII. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.
- AUGUSTAT, Claudia (org.). **Além do Brasil**. Johann Natterer e as coleções etnográficas da expedição austríaca de 1817 a 1835 ao Brasil. Catálogo da exposição do Museum für Völkerkunde, Viena, 2012.
- AUROUX, Sylvain. **A revolução tecnológica da gramatização**. Trad. Eni Orlandi. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.
- AYROSA, Plínio. Orações e diálogos da doutrina cristã na língua brasílica. Mss. do século XVIII. **Boletim de Etnografia e Língua tupi-guarani**, n. 17, USP: São Paulo, 1950.
- ARENZ, Karl; BARROS, Cândida; DUARTE, Fernando; GUZMÁN, Décio; MONSERRAT, Ruth e REIS, Ricardo. Seminário interno de pesquisa online, “Uma incursão multidisciplinar ao códice Tupi-Manao de 1757”, Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2020.
- BAETA NEVES, Luis Felipe. A Visita do P. Antônio Vieira - Instituição e Pedagogia Jesuítica no Brasil do Século XVII. **Fórum Educacional**, [S.l.], v. 7, n. 1, p. 31-64, jan. 1984.
- BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. Uma visão romântica da língua tupi. **Amerindia - Revue d’Ethnolinguistique Amerindienne**, Paris, 15, 1990, p. 85-94.
- BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. Os línguas e a gramática tupi no Brasil (século XVI). **Amerindia**, Paris, 19/20, 1995, p. 3-14.
- BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. “Pápera”: o português escrito como parte da política da língua geral na Amazônia Colonial. In: KNIFFIK, Martina Schrader; GARCIA, Laura (Ed.). *La Romania en interacción: entre historia, contacto y política*. **Ensayos en homenaje a Klaus Zimmermann**. Frankfurt a. M., Madrid: Vervuert Verlagsgesellschaft, 2007. pp. 855-878.
- BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. Notas sobre a política jesuítica da língua geral na Amazônia (séculos XVII-XVIII). In: BESSA FREIRE, José Ribamar; ROSA, Maria Carlota. (Org.). **Línguas Gerais Política Lingüística e Catequese na América do Sul no Período Colonial**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003. p. 85-112.
- BEOZZO, José Oscar. **Leis e regimentos das missões**: política indigenista no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1983.
- BRINTON, Daniel Garrison. A text in the Manao dialect. In: **Studies in South American Native Languages: From Mss. and Rare Printed Sources**. McCalla: Philadelphia, 1892, pp. 38-44.
- BETTENDORFF, J. F. **Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**, Brasília, DF: Senado Federal, 2010.

BRINTON, Daniel G. Studies in South American Native Languages. *In: Proceedings of American Philosophical Society*, vol. XXX, jan. 1892, p. 76- 82.

BURKE, Peter. Culturas da tradução nos primórdios da Europa Moderna. *In: BURKE, Peter; HSIA, Po-chia. A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*. Trad. Reger Maioli dos Santos- São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 13-46.

CAEIRO, José. **Primeira publicação após 160 anos do manuscrito inédito de José Caeiro sobre os jesuitas do Brasil e da Índia**: na perseguição do marquês de Pombal (Século XVIII). Escola Tipografica Salesiana: Bahia, 1936. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/6636>. Acesso em: 08 dez. 2024.

CARDOSO, Alexandre Isidio. La ‘langue générale’ des fugitifs: le nheengatu dans l’Amazonie du XIXe siècle, Brésil (s). *Sciences humaines et sociales*, n. 20, 2021.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas**: Guiana Francesa e Pará (1750-1817). Rio de Janeiro: Graal, 1984, p. 87-138.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2008.

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). 2005. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, University of São Paulo, São Paulo, 2006. doi:10.11606/T.8.2006.tde-08062006-085817. Acesso em: 2025-03-05.

DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas [1757-1776]**. Vol. 1 e 2. 1º ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DIAS, Joel Santos. A diversidade na unidade da fé: sobre a permanência de alguns padres jesuítas na Amazônia pombalina. *Revista Estudos Amazônicos*, v. 3, n. 2, p. 11-26, 2008.

ERIKSEN, Love; GALÚCIO, Ana Vilacy. The Tupian expansion. *In: O’CONNOR, Loretta; MUYSKEN, Pieter (orgs.). The Native Languages of South America: Origins, Development, Typology*. Ed. Loretta O’Connor and Pieter Muysken. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 177-199.

FABRE, Alan. “Arawak”. *In: Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos [edição eletrônica]*. 2005.

FARACO, Carlos Alberto. **Linguística histórica**: uma introdução ao estudo da história das línguas. São Paulo: Parábola Editorial, 2005.

FARAGE, Nádia. **As Muralhas dos Sertões**: os povos indígenas no rio Branco e a colonização. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 1986.

FARRISS, Nancy M. **Tongues of fire**: language and evangelization in Colonial Mexico. New York: Oxford University Press, 2018.

FRANCHETTO, Bruna; LEITE, Yonne. **Origens da Linguagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

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

GOEJE, C. H. de. La Langue Manao (famille Arawak-Maipure). **Actes du XXVIII^e Congrès International des Américanistes**. Paris: Musée de l'Homme, 1948, p. 157- 171.

GREENBLATT, Stephen. **Possessões maravilhosas**: o deslumbramento do Novo Mundo. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GINZBURG, Carlo. Raízes: Sinais de um paradigma indiciário. *In*: **Mitos, emblemas e sinais**: morfologia e história. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pp. 143-179.

GUZMÁN, Décio de Alencar. A colonização nas Amazônia: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII. **Revista Estudos Amazônicos**, v. 3, n. 2, p. 103-139, 2008.

GUZMÁN, Décio de Alencar. Festa, preguiça e matulagem: o trabalho indígena e as oficinas de pintura e escultura no Grão-Pará, sécs. XVII-XVIII. **Revista Estudos Amazônicos**, v. 13, n. 1, p. 1-29, 2015.

GUZMÁN, Décio de Alencar. **Dans le labyrinthe du Kuwai**: Échanges, guerres et missions dans la vallée de l'Amazone (1650-1750). Vol. 1 e 2. Tese de doutorado. Sorbonne Université: Paris, 2018.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 27^o ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

JOYCE, Maria de Lourdes. Caderno da Doutrina pella lingua dos Manaos. Manuscrito do séc. XVIII estudado e anotado. **Boletim CXXXVI da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo**, n^o 22 de Etnografia e Tupi-Guarani 98, p. 12 p. fac-similares no texto. São Paulo: USP, 1951.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de. **Viagem na América Meridional descendo o Rio das Amazonas**. Brasília: Editora do Senado Federal, 2000 [1745].

LAIRD, Andrew. **Aztec Latin**: Renaissance learning and Nahuatl traditions in early colonial Mexico. New York: Oxford University Press, 2024.

LAVAUULT, Élisabeth. La traduction comme négociation. *In*: DELISLE, Jean; LEE-JAHNKE, Hannelore (ed.). **Enseignement de la traduction et traduction dans l'enseignement**. University of Ottawa Press/Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1998.

LEE, Monica Kittiya. A tradução de teologias canibais: índios cristãos e comunicantes nas missões jesuíticas da Amazônia setecentista. *In*: ALVEAL, Carmen; DIAS, Tiago (orgs.). **Espaços coloniais: domínios, poderes e representações**. 1º ed. São Paulo: Alameda, 2019. p. 59-80. Disponível em: https://www.academia.edu/42454921/A_tradu%C3%A7%C3%A3o_de_teologias_canibais_%C3%ADndios_crist%C3%A3os_e_comunicantes_nas_miss%C3%B5es_jesu%C3%ADticas_da_Amaz%C3%B4nia_setecentista. Acesso em 10 dez. 2024.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomos III e IV. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomos VIII e IX. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949.

LEITE, Serafim. **Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)**. Lisboa: Edições Brotéria, 1953.

LOCKART, James. Introduction: Background and Course of the New Philology. **Sources and Methods for the Study of Postconquest Mesoamerican Ethnohistory**. Provisional version hosted by Wired Humanities Project at the University of Oregon, 2007.

MARTINS, Renata Maria de Almeida. **Tintas da terra, tintas do reino: arquitetura e arte nas missões jesuíticas do Grão Pará (1653-1759)**. 2009. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16133/tde-28042010-115311/>. Acesso em: 06 jun. 2023.

MANCINI, Renata. A tradução enquanto processo. **Cadernos de Tradução**, v. 40, n. 3, p. 14–33, set. 2020.

MAXWELL, Kenneth. **Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MELLO, M. E. A. de S. e. **Fé e império: as juntas das missões nas conquistas portuguesas**. Manaus: EDUFAM, 2009.

MEIRA, Márcio (org.). **Livro das Canoas: documentos para a história indígena da Amazônia**. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo: FAPESP, 1994.

MEDEIROS RODRIGUES, Luiz Fernando. A recuperação econômica da Amazônia e a expulsão dos jesuítas do Grão-Pará e Maranhão. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, ano 170, nº 443, abr./jun., p. 193-248, 2009. Disponível em: <https://ihgb.org.br/revista-eletronica/artigos-443/item/108462-a-recupera%C3%A7%C3%A3o-econ%C3%B4mica-da-amaz%C3%B4nia-e-a-expuls%C3%A3o-dos-jesu%C3%ADtas-do-gr%C3%A3o-par%C3%A1-e-maranh%C3%A3o.html>. Acesso em: 10 dez. 2024.

MÉTRAUX, Alfred. Los índios Manao. *In*: **Anales del Instituto de Etnografía Americana de la Universidad Nacional de Cuyo**, tomo 1, Buenos Aires: Talleres Gráficos Belmonte, 1940, p. 3-12.

MOTA, Jaqueline Ferreira da. **A confissão tupi**: a problemática dos confessionários jesuítico-tupi nos séculos XVI-XVIII nas missões do Grão-Pará e Maranhão e do Brasil. 2017. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. doi:10.11606/T.8.2017.tde-26052017-112650. Acesso em: 2024-04-11.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Dicionário tupi antigo**: a língua indígena clássica do Brasil. Prefácio Ariano Suassuna. 1º ed. São Paulo: Global, 2013.

NEVES NETO, Raimundo Moreira das. **Um patrimônio em contendias**: os bens jesuíticos e a magna questão dos dízimos no estado do Maranhão e Grão Pará (1650-1750). 2012. 173 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2012. Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia.

PAZ, Adalberto. Classe, cor e etnia nas legislações de compulsão ao trabalho na Amazônia: do Diretório ao fim dos Corpos de Trabalhadores (1755-1859). **Revista Mundos do Trabalho**, Florianópolis, v. 12, p. 1–28, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/mundodotrabalho/article/view/1984-9222.2020.e72949>. Acesso em: 26 out. 2024.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1992. p. 116-132.

POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. 2001. 453p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1590039>. Acesso em: 10 fev. 2025.

PORRO, Antônio. **As crônicas do Rio Amazonas**: tradução, introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

PORRO, Antônio. **Dicionário Etno-Histórico da Amazônia Colonial**. Cadernos do IEB - 5 (Cadernos do IEB). Universidade de São Paulo. Instituto de Estudos Brasileiros, 2007. DOI: <https://doi.org/10.11606/9788586748110>. Disponível em: www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/1477. Acesso em 29 nov. 2024.

PRUDENTE, Gabriel de Cássio 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). 2017. 189 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2017. Programa de Pós-Graduação em História. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/9413>. Acesso em: 27 mai. 2024.

PYM, Anthony et al. Explorando Teorias da Tradução. **Cadernos de Tradução**, v. 36, p. 214-268, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2016v36n3p214>. Acesso: 23 out. 2023.

PYM, Anthony. **Explorando as teorias da tradução**. Trad. Rodrigo Borges de Faveri, Claudia Borges de Faveri, Juliana Steil. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

RAMIREZ, Henri. **Línguas Arawak da Amazônia Setentrional**: comparação e descrição. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2001.

RAMIREZ, Henri. **Enciclopédia das línguas Arawak** – Acrescida de seis novas línguas e dois bancos de dados – vol. I-IV. Curitiba: CRV, 2020.

RÓNAI, Paulo. **Escola de tradutores**. 5º ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

RÓNAI, Paulo. **A tradução vivida**. 4º ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

SANTOS, Fabiano Vilaça dos. Os capitães-mores do Maranhão e a administração da capitania em tempo de governador ausente (C.1673-1751). **História** (São Paulo), v. 40, p. 1-30, e2021028, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/pwnRVrmyV6LWdrNX5fW4WSz/?lang=pt>. Acesso em: 19 dez. 2024.

SOMMER, Barbara A. “A quem o quizer colher”: as drogas do sertão e o Diretório dos Índios, Grão-Pará, 1757-1798. In: CHAMBOULEYRON, Rafael (org.). **As drogas do sertão e a Amazônia colonial portuguesa**. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2023, p. 163-196.

SOUZA, P. D. dos S. “E saber a língua geral de índios”: reconfigurações linguísticas nas vilas de índios da capitania da Bahia. **História** (40), p. 1-33, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1980-4369e2021012>. Acesso em: 10 dez. 2024.

SOUSA JÚNIOR, José Alves de. **Tramas do cotidiano. Religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do Setecentos. Um estudo sobre a Companhia de Jesus e a Política Pombalina**. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2009.

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**, n. 48, p. 173–211, jul. 2013.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philip von. **Viagem pelo Brasil** (1817-1820). Trad. Lúcia Furquim Lahmeyer, Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017. Vol. 3.

SWEET, David G. **A rich real of nature destroyed**: the middle Amazon valley, 1640-1750. Tese de doutorado, Madison: University of Wisconsin, 1974.

TREVIZAM, Matheus et al. **Dicionário Etimológico da Mitologia Grega** [recurso eletrônico]. 2021. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/409973/mod_resource/content/2/demgol_pt.pdf. Acesso em: 17 out. 2023.

VAINFAS, Ronaldo *et al.* **Brasil: 500 anos de povoamento**. IBGE. Rio de Janeiro: Centro de Documentação e Disseminação de Informações, 2007. 232p.

VIDAL, Silvia M. Secret Religious Cults and Political Leadership: Multiethnic Confederacies from Northwestern Amazonia. *In*: HILL, Jonathan H.; SANTOS-GRANERO, Fernando (edit.). **Comparative Arawakan histories: rethinking language families and culture area in Amazonia**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002, pp. 248-268.

WACHTEL, Nathan. **Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)**. Versión española: Antonio Escohotado. Madri: Alianza Editorial, 1976.

ANEXOS

ANEXO 1- INVENTÁRIO DA FAZENDA DE GIBRIÉ E ITENS DA IGREJA DE SÃO FRANCISCO XAVIER

Esta fazenda tem 3 legoas de terra; nesta se achava hu[m]a Igr[ej]a a q[ua]l terá de comprido 35, athe 40 palmos, de largo 25, com sua capella Mor da mesma largura, e de 20 palmos de comprido, pouco mais, ou menos: tem 3 altares; no altar collateral da p[ar]te do Evang[elh]o tem hu[m]a painel de S[anto] Ant[ôni]o, e da p[ar]te da Epistola tem outro painel de S[ão] João Nepomuceno, e cada hu[m] tem sua cruz. No Altar mor se acha hu[m] retablo pintado; tem esta Igr[ej]a por Orago S[ão] Franc[isc]o X[avi]er, cuja imagem se acha no altar mor, tem mais este altar hu[m]a Imagem do S[an]to Chr[ist]o; tem mais hu[m] painel de N[ossa] S[enho]ra. Tem mais da p[ar]te do Evang[elh]o a Image[m] de S[ão] Luiz Gonzaga, e da p[ar]te da Epistola tem a de S[an]to Stanislaõ Koscka. Tem mais fora do retablo 2 paneis hu[m] de S[an]to Ign[aci]o, e outro de S[ão] Franc[isc]o de Borja. Tem mais hu[m] Menino D[eu]s, q[ue] se expoem na noite do Natal. Tem mais 6 casticaes [sic!] de metal amarello; 2 mais de estanho pequeninos; alguns de pao. Tem mais hu[m]a ala[m]pada de latão. Tem mais estes altares seus frontaes pintados, com suas toalhas de panno de algodão. Tem mais o altar mor hu[m] ornamento de Damasco ja velho, com todos os preparos pa[r]a se dizer Missa. Tem a Sachristia 2 cruces, com suas mangas, hu[m]a, q[ue] servia nas procissoens de Festa, e outra, q[ue] servia com os defuntos, ambas douradas. Tem mais hu[m] thuribulo, com sua naveta, tudo de latão. Tem mais hu[m] sino. Tem mais esta fazenda hu[m]a caza, q[ue] serve de defensa a Igr[ej]a coberta de telha com 2 corredores; co[m] 3; hu[m] refeitorio, e hu[m]a despensa, co[m] hu[m]a ferraria, preparada com tudo o necess[á]r[i]o. Tinha esta caza hu[m] tacho de 2 @ [arrobas] pouco mais, ou menos, hu[m]a bacia g[ran]de de arame de 33 libras de pezo. No pr[imeir]o cub[iculo] se achava hu[m]a meza com hu[m] oratorio de pao pintado, hu[m]a caixa, hu[m] candieiro de latão, e 6 @ [arrobas] de café. No 2º cub[icul]o se achava hu[m]a banca comtudo o necess[á]r[i]o pa[r]a hu[m] Relig[ios]o, em especial hu[m]a estante co[m] varios libros, 2 escrivatinhas com varias miudezas dentro hu[m] baul de 3 palmos de comprido, 4 frasqueiras de 12 frascos cada hu[m]a, e outra de 6 frascos: hu[m]a @ [arroba] de açúcar; hu[m] pote de mel; 5 trinchetes, 3 fechaduras, 6 fouchinhas, hu[m] pouco de aço; hu[m] candieiro. No refeitorio se achavão 3 mezas mais 14 pratos de estanho; achavase mais namesma caza 2 serras g[ran]d[es], 4 pequenas: 3 serrotes, 2 serras de mão; 2 panos de cobre ja picados, pa[r]a a roda da mandioca, hu[m] macaco de levantar pezos; 15 fouchinhas, hu[m]a panella de cobre, 9 ou 10

candeas; 2 theares, providos de theas de panos com todos os preparos, e ordidr.a [sic.?]; mais 2 caixas, hu[m]a com trastes q[ue] pertencião ao refeitório, e outra chea de ferram[en]ta; hu[m] caixão, hu[m] rolo de panno; 10, ou 12 rodas de fiar; hu[m]a pouca de louça nova; alguns meios de sola, 9 ou 10 paneiros de farinha de agoa, 6 potes, 15 pratos finos, 4 chicaras. Nesta terra se achavão 2 cacaoes; 2 rossas g[ran]d[e]s, hu[m]a pa[r]a se desfazer no prez[en]te an[n]o, outra pa[r]a o futuro, com bas[an]te milho, e arroz, 2 cafezaes piquenos; hu[m]a caza de canoas, com hu[m]a canoa g[an]de, hu[m] bote de coberta pequeno; e outro novo de 60 palmos; mais outro pequeno; mais 2 canoas novas de pescar, e outras 2 ja velhas. Achavase mais hu[m]a caza com 4 fornos, 2 rodas de ralar mandioca, 2 cochos; hu[m] paiol de mad[ei]ra pa[r]a recolher a farinha; 10 pretos escravos novos. havia mais nesta faz.da 18 cabeças de gado vacuum, 15 ou 16 cabeças de cabras; outras tantas de porcos, e 30 cabeças de galinhas: tinha atualmt.e em dinh[ei]ro 39000, q[ue] forão tomados pellos Min[istr]os Regios; 15 espingardas p[ar]te das quaes tinha vindo do Coll[egi]o, e p[ar]te do Arari, pa[r]a se concertarem, 3 duzias de taboas, e 3 duzias de ripas²⁵³.

ANEXO 2 – LISTA DE ÍNDIOS MANAOS CAPTURADOS PELA TROPA DE RESGATE (1741)²⁵⁴

1 O Principal Juno	2 Maadenarú	3 [corroído] - Ignacio
4 Avia - Ana	5 Alanaricaú [?] - Anna Maria	6 Jaba - Margarida
7 Havidá - Indio	8 Dauí - João	9 Omeny - Indio
10 Queny - Indio [folha 30]	11 Cayaba - Indio	12 [corroído] - Indio
13 [corroído] - Xavier	14 [corroído] - Indio	15 Jupará - India
16 Macayba - India	17 Marú - Thereza	18 Varina - India
19 Juliahi [?] - India	20 Cuasse - Indio	21 Sanicari - Indio
22 Maviacarú - India	23 Payoa - Indio	24 Vlimana [?] - Indio
25 Vamana [?] - Indio	26 Javiana [?] - India	27 Jamandú - Rapaz
28 Caviculi - Indio	29 Payuba - Indio	30 [corroído]
31 [corroído]	32 Nayá [?] - Rapaz	33 Jamanery - Eugenia
34 Voyavari - Indio	35 Mará - Indio	36 Athauy - Indio
37 Juliveni - India	38 Camanina - Joanna	39 Cayabi - Indio
40 Daruá - Indio	41 Omeny - Indio	42 Jarubi - Bartolomeu [?]
43 Mavadarú - India	44 Juby - India	45 Daminari - Indio
46 Abacrú - India	47 Javiaua - India	48 Gueuiá - India
Morrerao os seguintes		

²⁵³ Martins, 2009, p. 214-215 [grifos da autora].

²⁵⁴ Meira, 1994, p. 48-50.

1 Cayatiro - Indio	2 Vanuani	3 Maderú - Indio
Fugidos		
1 Maracuyaba - Indio	2 Damaen - Rapaz	-

Fonte: Meira (1994).

ANEXO 3 - “RELLAÇÃO DOS MANAOS SOBLEVADOS QUE FORÃO APANHADOS NA TROPA DE GUERRA”²⁵⁵

Homens		
1 – Principal Manoel	2 – Domingos Baúacari	3 – Thomas
4 – Uuaú	5 – Sebastião	6 – Paxiú
7 – Anastacio	8 – Leandro	9 – Narciso
10 – Antonio	11 – Goarú	12 – Uanaúahi
13 – [danificado]	14 – Cebui	15 – Araricurí
16 - João (dizem que foy obrigado)	17 – Jordão	18 – João André
19 – Elúbam	20 – Urumadá	21 – Maperúa
22 – Caricúa	23 – Uavi	-
Mulheres		
24 – Caviyaráu	25 – Yavarube (batizada com o nome [danificado])	26 – Samuria
27 – Samari (batizado com o nome Jacinto)	28 – Daúaribana	29 – Macia
30 – Angela	31 – Antonio	32 – Joaquim

²⁵⁵ Arquivo Público do Pará. Códice 96: Correspondência de Diversos com o Governo (1759 – 1760), documento 27.

33 – Ataúabú	34 – Magdalena	35 – Thereza
36 – José	37 – Estevão	38 – Yarenayarú
39 – Miguel (foi de Tajamarý – nome antigo?)	40 – Claudia	41 – Narcisa
42 – Luiza	43 – Alexandre Neto	44 – Caridade
45 – Maviricaúa	46 – Mauianú	47 - Venia
48 – Joana	49 – Mayavinú	50 – Cunupiri
51 – Curicuyaua	52 – Goanamarý	53 – Darabá
54 – Roza (foi de Darabá – nome antigo?)	55 – [danificado]	56 – [danificado]
57 – Mariana	58 – [danificado]	59 – [danificado]
60 – Cunavio	61 – [danificado]	62 – [danificado]
63 – Alexandre	64 – Yepañã (batizada com o nome Thereza)	65 – Mauareú
66 – Maria	67 – Luiza	68 – Angelica
69 – Curiã (batizada com o nome Josefa)	70 – Josefa	71 – Geanaru (batizado com o nome Joaquim)
72 – Anna Maria	73 – Gabriel Irmão	74 – Joana (mãe dos ditos [?])
75 – Luiza	76 – Margarida	77 – Elena
78 – Joana	79 – Jacinto	80 – Catherina

81 – Mathias Irmão	82 – Paxiú Irmão	83 – Josefa
84 – Josefa	85 – Joanica	86 – Clemente
87 – Guiteria	88 – Hironima	89 – Miguel
90 – Angela	91 – Yubi (batizado com o nome Bartholomeu)	92 – Thomazia
93 – João	94 – Florencio	95 – Perpetua
96 – Crutina rapariga	97 – Cabanayau (batizada com o nome Anna)	98 – Maranicaú (batizada com o nome Lauriana)
99 – Macujá	100 – Caetano Neto	101 – Paxicú Neto
102 – Umayanaú	103 – Mauxînú	104 – Jacinto (nascido nesta vila de Barcelos e filho da índia Mauîricau)

ANEXO 4 – NOTÍCIAS DE OUTRAS LOCALIZAÇÕES DOS ÍNDIOS MANAO

Locais	Nomes enquanto aldeias	Fundação	Localização	Observações	Referências
Airão/Ayrã o	Jaú (aldeia)/ Santo Elias de Jaú	Aldeia de Tarumá (1669) por Pedro da Costa Favela e mercedário Frei Theodósio. Fundada antes de 1728, pelos carmelitas. Em 1758, por Mendonça Furtado como “Lugar”.	Povoado na margem direita do rio Negro, abaixo da foz do rio Jaú, 250 km acima de Manaus.	Antiga aldeia dos Jaú, dos missionários carmelitas. Arelada a jurisdição da Vila de Moura. Primeiro sítio, próximo ao rio Aiurim: formado em 1669 com índios Tarumã	Guzmán, 2018, p. 280, 319, vol. 2; Porro, 2007, p. 115.

				<p>e Aruaque. Segundo sítio (após a supressão dos Tarumã), foi povoado com Aruaque e depois com Tacu e Manao. Em 1820 era habitada por Aruaque, Tacu, Manao, Kueretu, Jurí, Pasé, Uainumá, Xumana, Mirânia, Uaranacuacena .</p>	
Barcelos	Mariuíá (aldeia)	7.05.1758. Vila criada por Mendonça Furtado.	Vila e depois capital da província na margem direita do rio Negro, 500 km acima de Manaus e 150 km confluência do rio Branco.	Aldeia dos carmelitas. Mendonça Furtado residiu junto com a comissão de demarcação de limites em 1754. Povoada com Manaos, Baré, Bayâna, Uariquena e Pasé (estes últimos, do r. Japurá). Em 1820 era habitada por Manao, Baré, Bayâna, Uariquena, Pasé, Jurí, Uainumá e Xumana.	Guzmán, 2018, p. 320, vol 2; Porro, 2007, 118.

Carvoeiro	Aracari/Araçari (aldeia)	Fundada antes de 1758 pelos missionários carmelitas. Criada por Mendonça Furtado em 1758.	Povoado na margem direita do rio Negro, 25 km acima da confluência do rio Branco.	“Lugar” sob jurisdição da Vila de Moura, aldeia dos missionários carmelitas. Habitada por índios Manao, Paravilhana e Uaranacuacena. Em 1820 era habitada por Manao, Paravilhana, Uaranacoacena.	Guzmán, 2018, p. 280, 322, vol. 2; Porro, 2007, p. 120
Lamalonga	Dari/Dary (aldeia)	1758, criada por Mendonça Furtado.	Povoado na margem direita do rio Negro, 130 km acima de Barcelos.	Sob jurisdição da Vila de Tomar, aldeia dos missionários carmelitas. Habitada por índios Manao, Baré e Baniwa. Em 1820 era povoada pelos mesmos.	Guzmán, 2018, p. 282, 326, vol. 2; Porro, 2007, p. 127.
Moreira	Caboquena ou Camará (aldeia)	1758, criada por Mendonça Furtado.	Povoado na margem direita do rio Negro, 85 km acima de Barcelos.	Aldeia dos missionários carmelitas. Habitada por índios Manao, Baré, Carayaí, Japiuá, Baniwa e Jaruna. Em 1820 era habitada por Manao, Baré,	Guzmán, 2018, p. 327, vol. 2; Porro, 2007, p. 130.

				Pasé e Uaipiana (Uapixana ?).	
Moura	Itarendaua e Pedreira (aldeia)	1758, vila criada por Mendonça Furtado, sob o nome de Moura.	Vila na margem direita do rio Negro, 30 km abaixo da confluência do rio Branco.	“Vila” dos missionários carmelitas. Habitada por índios Manao, Carayaí, Coeuana e Juma. Em 1820 era habitada por Carayaí, Manao, Coeruna, Juma, Jurí, Pasé, Uainumá	Guzmán, 2018, p. 281, 327, vol. 2; Porro, 2007, p. 130
Nogueira	Parauari	-	Povoado de fronteira com Tefé, no lago homônimo.	Haviam 130 índios Pasé, Jiima, Grilho, Manao, Juri, Catauishí, Uayupí, Yauaná, Ambuá, Mariatana e Cyrú.	Porro, 2007, p. 130-131.
Nossa Senhora das Caldas	-	-	Povoado no alto rio Negro	Em 1820 haviam os índios Uaupé, Manao, Macu e Mepuri.	Porro, 2007, p. 131.
Aldeia do Ouro	-	-	Próxima ao igarapé Uarini e de fronteira com uma das bocas do Japurá	Aldeia dos Curuzirari. Em 1639, a expedição de Pedro Teixeira a nomeou por seus indígenas usarem pequenas	Porro, 2007, p. 131.

				lâminas e pingentes auríferos no nariz e orelha. Relatos alegam a procedência desses itens do rio Yquiari, ou do ouro de onde os Manaos enviavam para os Curuziari por meio dos rios Urubici e Japurá.	
Rio do Ouro	-	-	Rio não localizado, ao norte do rio Solimões, talvez o rio Negro, Uaupés ou algum afluente seu, conhecido pelos nativos do Solimões como rio Yquiari.	Em 1639 os Yumaguari ('os tiradores de metal'), ofereciam folhetas e pingentes de ouro aos Manao do rio Negro, seguindo pelo Urubaxí, Japurá até o Solimões para dispor aos Curuzirari ou Aisuari. Para Heriarte, o Rio do Ouro seria o Carapanatuba ou Copeá, habitado pelos Yaguanai, seu nome se deve porque lhes chegavam	Porro, 2007, p. 132

				partes menores de ouro	
Poiares	Cumaru (aldeia) e Jurupariporac eítáua	Fundada antes de 1720 e depois em 1758, por Mendonça Furtado.	Povoado na margem direita do rio Negro, aprox. 100 km acima do confluente do rio Branco e 50 km abaixo de Barcelos.	Aldeia dos carmelitas. Habitado por índios Manao, Baré e Passé do rio Japurá. Em 1850, haviam Manao, Baré, Pasé e Jurí.	Guzmán, 2018, p. 280, 329, vol. 2; Porro, 2007, p. 134.
Portel	Aricará	24.01.1758, criada por Mendonça Furtado.	Vila do baixo Amazonas, foz do rio Pacajás.	Aldeia dos missionários jesuítas. Maior do Estado, pois em 1763, haviam 1000 pessoas das etnias Ariquena, Manao, Mamaiana, Tucuju, Chiapoeina, Yaguarussu, Pacajá, Acoatiatinga, Taconhapé, Purupuru, Moyuana, Xipapocuyuan e Tautitena (Queirós)	Guzmán, 2018, p. 329, vol. 2; Porro, 2007, p. 134.
Santa Isabel	-		Povoado na margem esquerda do rio Negro.	Residiam índios Uaupé, Juri, Pasé, Uerequena, Baniwa, Baiana, Mequiritari e Macu. Em 1820 moravam as nações	Porro, 2007, p. 135.

				Manao e Uaupés	
Tefé/Tapi	Egá	Fundada ainda no século XVIII, pelos carmelitas. Em 1759, foi criada por Joaquim de Melo e Póvoas.	Margem direita do Solimões e junto a foz do rio/lago de mesmo nome.	Aldeia dos missionários carmelitas. Habitavam as etnias Jurimagua, Janumá, Uayupí, Kueretu, Coeruna, Juma, Yupiuá, Tamuana, Jauaná, Tupiná (?), Aisuari, Manao, Xama, Juri e Pasé.	Guzmán, 2018, p. 324, vol. 2; Porro, 2007, p. 138.
Tomar	Bararóá		Povoado na margem direita do rio Negro, aprox. 160 km acima de Barcelos.	Habitavam as nações índios Manao, Baré, Pasé, Uayuaná e Guirina. Em 1820 era habitada por Manao e Baré.	Porro, 2007, p. 138.
Yanauauoc a	Yebefiti?	-	Aldeia na foz do rio Urubaxí.	Aldeia dos Manaos e outrora conhecida por Yenefiti pelo padre Samuel Fritz e La Condamine.	Porro, 2007, p. 140.

ANEXO 5 – CORRESPONDÊNCIAS ENTRE A DOCTRINA MANAO, A “AMOSTRA” DE NATTERER E O VOCABULÁRIO DE SPIX

Palavras em português	Palavras em manao (Anônimo, 1757; Brinton, 1892; Goeje, 1947; Joyce,	Palavras em manao da “amostra” de Natterer (1831)²⁵⁶; Ramirez (2020).	Palavras em manao do Vocabulário do Martius e Spix (1867)
------------------------------	---	---	--

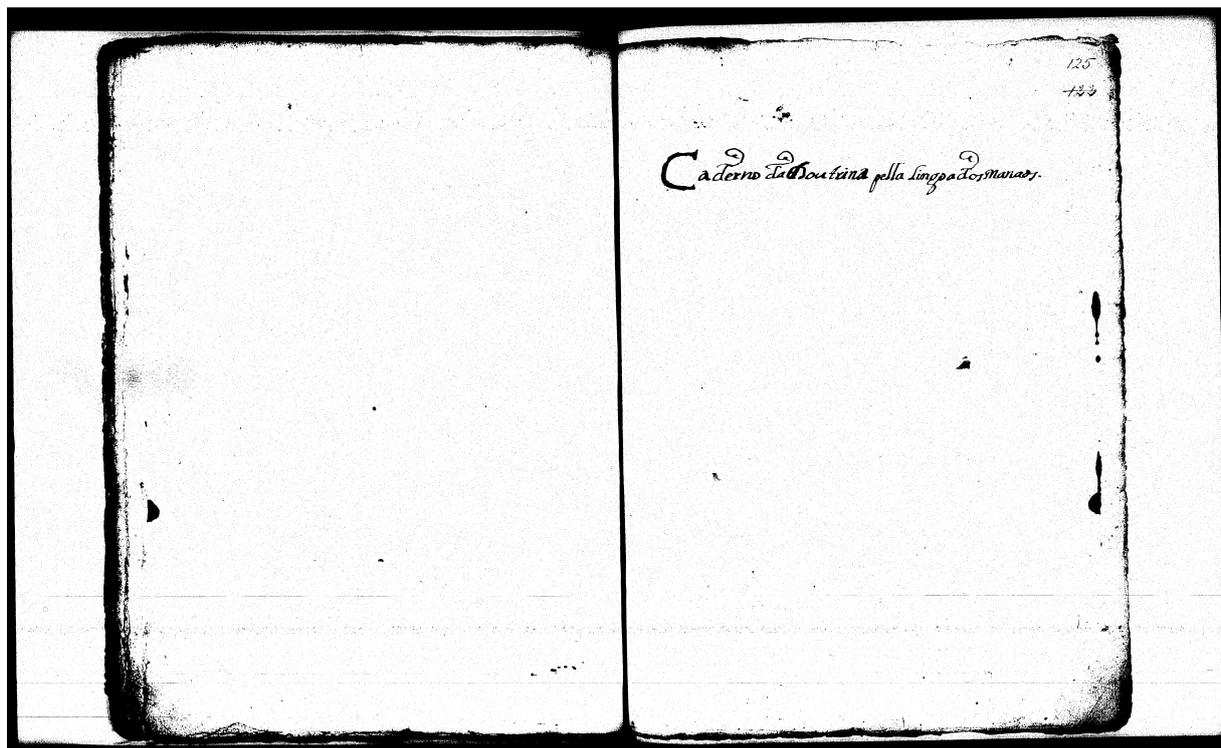
²⁵⁶ Referência a data que consta na lista, além do local onde foram coletadas: “Barcellos 25 de agosto de 1831”.

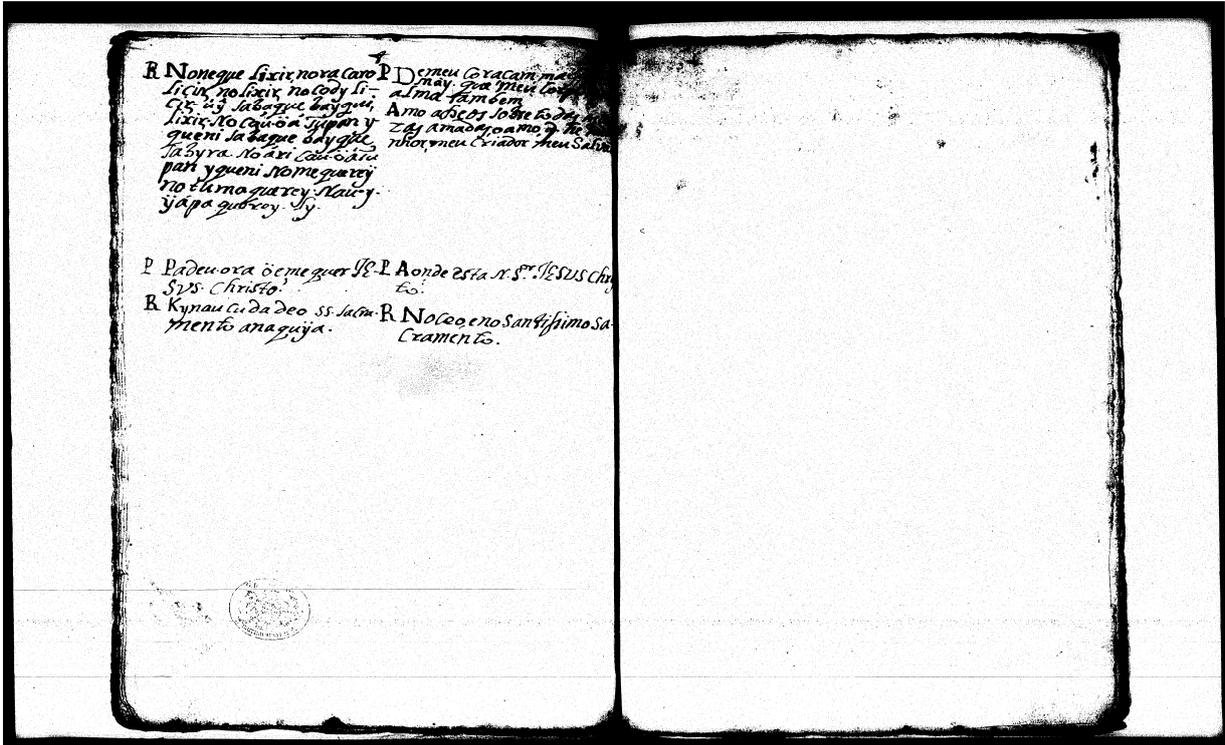
	1951)		
Alma, princípio vital	Auüy, cady/cudi	–	hamary code
Aquele (singular) Aqueles (plural)	Quer(ey)	–	erouty ('Ille' - singular) nèla ('Ille, ae' - plural)
Corpo	Cadý	–	nukaty
Deus	Tupã/Tupan	Uemekeer	mauary
Diabo	Camanhã	Kamanja [Kaman ha : <i>rasurado</i>]/Kamañja	gamainha
Céu	Kinaucudã/Quinaucu da	–	ghinaugiota
Inferno	Camanhã tyma	–	–
Coração	Nequi	-nêky	nunêghy
Dia	Samâco	tjammàku	izamâko
Eu	Nu/no	nu-kala	no
Filho	Daury	nodà-iri	notany
Homem	Herenarî	erinale	yrinâly
Grande	Panomâr	panuma[?]	panumâla
Morrer	Matîca	matö Kapa	uamatüka
Não	Mehê/mêhe/mehe	mën eñ	mée numêta
Nós	Vena, öéna, öénna	wêne, wa-, lý-	huéne
Pai	ýracâry/ yrâcâr	Apa Kúni	apakony
Sangue	yрати/ y-ra	oäratí (ira-ti/-yra. Ramirez, 2020)	yrâty
Terra	Ete/ etê	–	etée
Tu	Pe	pi	pi
Vem	Lima cadíxê	nathji Kaide díhitjhi	natzy ghaititschy

Barriga, ventre	Tuba	thuba, (-tûba, zoo umbigo)	nutûla
Ver	Batâ	-pata, -bata	pipata paraûty

Fonte: Elaboração do autor (2024).

ANEXO 6 - O “CADERNO DA DOCTRINA CHISTÁA PELLA LINGOA DOS MANAOS”





R Nonque Sixi nova Caro
 Sic ut no loxix no looy li
 Cix u3 laboye bayy u3
 Sixi no loqu o3 yppay y
 quem la bapye bayy ppe
 la dyra. No hxi loz odu
 pan ygueni no me gurey
 no elimo gurey. Nax y
 yapa gurey y.

P Radeu ora o eme gurey
 Sps Christo.
 R Kynau ci da deo ss salm
 mento anagija.

P Aonde esta n. S. IESUS Chri
 to.
 R No Leo e no Santissimo Sa
 cramento.

