



CHRONICA DA PROVINCIA DO BRASIL
PELLO P. SIMAM DE VASCONCELLOS

Choques Culturais na Amazônia Seiscentista: colonos, padres, índios e... Antonio Vieira

Geraldo Mártires Coelho* - UFPa

As abordagens tradicionais dos vários planos das relações entre a conquista colonial do Novo Mundo e suas sociedades tribais, quer na história luso-brasileira¹, quer na hispano-americana², mesmo construídas em tempos mentais diferenciados no que concerne às visões de mundo de seus construtores e seus correspondentes aparatos teóricos, tratam, e por vezes reduzem, esse rico e complexo processo à condição de um grande épico. Nessa espécie de envolvente cenário histórico, colocando em campos opostos o europeu *civilizado* e o indígena *bárbaro*, feriram-se combates entre guerreiros de tempos e de espaços diferentes. No fim da grande narrativa tecida pela historiografia tradicional, triunfaram as forças investidas pela Cruz de Cristo e armadas pela Espada da Coroa, um triunfo *manu militari*, desconhecedor de outras estratégias e de diferentes mediações entre os sujeitos sociais do seu processo. Estratégias outras de dominação das sociedades tribais dispostas nos vastos domínios formadores do objeto da conquista mercantil por parte dos agentes ibéricos da colonização, revelaram-se, ainda que de forma mais ou menos específica, também por conta de instrumentos não-militares da conquista colonial. É o caso do ensino da língua portuguesa.

A cena idealizada de um Anchieta escrevendo sobre as areias do litoral baiano um poema à Virgem Maria, apenas começado o século XVI de um Brasil da conquista portuguesa, é um quadro que carrega, porque metaforicamente representada, um significante e um significado, um *locus* teológico e um argumento político comuns aos inicianos no século XVI e grande parte do XVII: a conquista das sociedades tribais dar-se-ia pela Palavra e pelo conhecimento das palavras. Estas, morfológicamente distintas daquela usada pelos sujeitos da Fé, também seriam objeto da

* Professor Associado da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará.

¹ VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil*. 3.ed. São Paulo: Melhoramentos, 1926..5 v.

² CASTILLO, Bernal Díaz de. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva Espanha*. México: Porrúa, 1968.

conquista colonial, linguagens culturais que estavam dispostos no cenário-espaco dos combates entre corpos de diferentes alteridades próprias. Significativo, nesse sentido, que em 1621 o jesuíta Luís Figueira desse à estampa a sua *Arte da língua brasílica*, conhecedora de sucessivas reedições, manual da língua tupi utilizado pelas primeiras gerações de missionários que atuaram no Brasil, para, em 1637, publicar o seu importante *Memorial sobre as terras e gentes do Maranhão, Grão-Pará e rio das Amazonas*. Vencido o século XVII e chegadas as primeiras décadas do século XVIII, ainda essa seria a preocupação da autoridade metropolitana, tratando-se da Amazônia: fazer com que os missionários dominassem as línguas indígenas.

Esse, no entanto, seria um movimento fundado na reciprocidade e na circularidade, pois tanto para o religioso como para o colono, era fundamental o conhecimento das línguas indígenas cujas sociedades estavam estabelecidas nos espaços da conquista colonial do território brasileiro, processo que seria constante, mesmo com variáveis relativamente aos níveis da sua realização, entre os séculos XVI e XVIII. O século XVII parece revelar o fruto maduro desse processo interativo, em que pese o fato, como será a seguir referido, dos combates coloniais e do extermínio de sociedades tribais naquele mesmo século XVII. Assim, nos relatos de Claude d'Abbeville (*Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Île de Maragnan et Terres Circonvoisines*, aparecida em Paris no ano de 1614, há registros, muitas vezes mesclando o real e o mitológico, em que sobressai a ação dos jesuítas no lançamento das bases da dominação colonial. Nesse sentido, fica claro que “aprender a língua dos ditos índios [Tupinambá] de modo a dela se servir tão perfeitamente quanto os naturais do país”³, seria recorrente dentre as estratégias missionárias e civilizatórias – como mais tarde justificaria Vieira – da Companhia de Jesus no Maranhão e na Amazônia. Antes de se converter em organismo mercantil, o que ocorreu pelos fins do século XVII, os jesuítas ainda seguiam os passos de um Manuel da Nóbrega.

As bases da futura presença portuguesa na Amazônia foram lançadas em 1616, com a fundação do Forte do Presépio pelo Capitão Francisco Caldeira de Castelo Branco, marco originário do que seria a Cidade de Santa Maria de Belém do Grão-Pará. O fortim de Castelo Branco ficava no delta do rio Amazonas, numa ponta de terra elevada conhecida pelos índios como Mairy, acidente que dominava a estratégica confluência dos rios Pará e Guamá. A primeira notícia produzida pelos portugueses sobre os primitivos habitantes da região Amazônica encontra-se na *Relação do que há no grande Rio das Amazonas novamente descoberto*, escrita por André Pereira, o escrivão da expedição comandada por Francisco Caldeira de Castelo Branco. A exemplo de outros documentos da época, como mais à frente será tratado, o texto de André Pereira instaura, tratando-se da Amazônia, o mito, matizado de compostos edênicos, de um selvagem dócil ao cristão lusitano, um índio *avant la lettre* de Rousseau e da ética iluminada de sua antropologia.

Segundo a *Relação*, os contatos iniciais foram amistosos, e os indígenas “facilmente com boa vontade aceitavam nossa amizade, dizendo que nós éramos os verdadeiros valentes pelo muito que tínhamos feito com os Franceses e mais nações que naquela costa eram nossos inimigos”. A *cordialidade* original existente entre índios e conquistadores que erguiam o Forte do Presépio em 1616 seria tão-somente a marca de um otimismo retórico que os fatos, àquela mesma altura, incumbir-se-iam de revelar.

³ HOORNAERT, Eduardo (Dir.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 65.

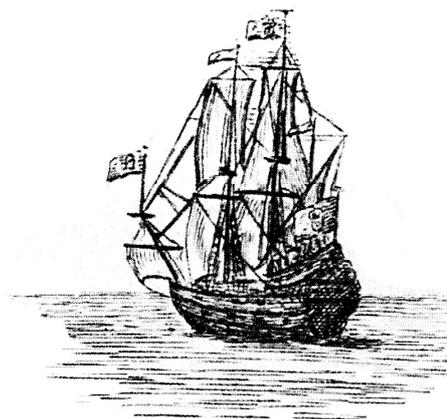
André Pereira afirmou ainda que havia no rio Amazonas, “em todas as partes dele muito gentio por extremo, de diversas nações, o mais dele muito bem encarado, sem barba; trazem os homens cabelo comprido como mulheres e de muito perto o parecem, de que pode ser nasceria o engano que dizem das Amazonas, pois não há outra coisa de que a este propósito se pudesse deitar mão”.⁴

Os indígenas a que se refere André Pereira faziam parte de uma tribo Tupinambá, que pertencia ao tronco lingüístico Tupi-Guarani, um conjunto de povos indígenas que habitavam originalmente uma grande área litorânea que ia do Ceará a São Paulo. Empurrados pela colonização portuguesa no litoral, eles se deslocaram para o norte, tendo, no início do século XVIII, sido encontrados no “leste do Madeira (*Kawahib, Arikên, Tuparí, Tupinambarâna*), em toda a bacia do Tapajós (*Mundurukú, Mawé, Apiaká, Kawahib, Parrintintin, Kayabi*), do Xingu (*Jurúna, Oyanpík, Assuriní, Xipáya*) e no Tocantins (*Pakayá, Parakanân, Amanayé*), bem como no extremo leste do Pará até o Maranhão (*Tupinambá, Tembê, Guajajara, Tabajara*)”⁵. O grande embate entre as forças da conquista colonial e os grupos indígenas Tupinambá, os mais expressivos na Amazônia, avançaria pelo século XVII, resultando, ao final, no triunfo militar das forças da conquista e no início de uma nova fase na história da Amazônia colonial, esta já fortemente contingenciada pela presença das ordens religiosas.

Adiante-se que este artigo não tem por fim recuperar as abordagens e os tratamentos relativos aos universos lingüísticos-culturais indígenas existentes no Brasil e na Amazônia aquando do começo da dominação colonial lusitana. Antes, busca-se traçar as grandes linhas da relação entre a língua portuguesa e as línguas indígenas na Amazônia como um todo no correr do século XVII, de modo a evidenciar que a busca dos códigos lingüísticos indígenas por parte de diferentes agentes da colonização mostrar-se-ia como essencial ao enraizamento da conquista. A *língua geral*, na forma como mais à frente será apontada, assumiria a condição de o principal instrumento de apropriação cultural do universo tribal amazônico por parte dos seus conquistadores europeus.

Voltando à *Relação* de André Pereira e relativizando-se o matiz idealista e otimista dos seus registros, o que se observou no litoral do Pará, a exemplo do que ocorreu em outros pontos das costas brasileiras, foram relações iniciais entre os agentes da colonização e os representantes das sociedades tribais estabelecidas às proximidades de Belém do Pará marcadas pela sujeição dos segundos às armas dos primeiros. Veja-se que o Regimento do Capitão-General Bento Maciel Parente, datado de 22 de março de 1619, apenas três anos após a fundação de Belém, já autorizava o governo a “eliminar” os indígenas, os “rebeldes do dito Pará”, o que seria uma constante no correr do século XVII na Amazônia colonial.⁶ Era a resposta das armas ibéricas à reação armada dos Tupinambá diante do tratamento marcado pela morte e pela escravidão com que os sujeitos da conquista colonial, abrindo seus espaços e exaltando sua autoridade, impunham sua força sobre as representações do poder e da cultura tribais.

Nesse sentido, é preciso notar que desde o século XVI a representação dos Tupinambá ocupava a imaginação colonial lusitana não exatamente como o índio pacífico e nobre que alguns autores das crônicas da conquista retrataram. Veja-se, nesse sentido, que já em 1587 o cronista Gabriel Soares de Souza, referindo-se aos Tupinambá, dizia que os mesmos eram os “mais bárbaros que quantas criaturas Deus criou”, pois em sua língua faltavam as letras F, L e R. A ausência da letra F se explica-



⁴ SARAGOÇA, Lucinda. *Da “Feliz Lusitânia” aos confins do Amazonas*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1995, p. 349 (Dissertação de Mestrado).

⁵ PORRO, Antônio. “Os povos indígenas da Amazônia à chegada dos europeus”. In: HOORNAERT, Eduardo, cit., p. 28.

⁶ MEIRA FILHO, Augusto. *Evolução histórica de Belém do Grão-Pará*. Belém: Grafisa, 1976. v 1, p. 77.

va porque os indígenas não tinham “fé em Deus Nosso Senhor, nem tem verdade, nem lealdade a nenhuma pessoa que lhes faça bem”. Já a falta da letra L significava que não tinham “lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem”. Por fim, a inexistência da letra R era explicada porque não tinham um rei “a quem obedecem, nem obedecem ninguém, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai, e cada um vive conforme a sua vontade”.⁷

Os quadros pintados por Gabriel Soares de Sousa em 1587, trazem à cena algumas das representações fundamentais elaboradas pela imaginação europeia sobre os habitantes do Novo Mundo. Os *índios*, denominação para os habitantes do Brasil cunhada por apropriação terminológica do vocábulo que os espanhóis de Colombo empregaram para designar os habitantes das *Índias* que o navegador genovês julgou haver alcançado em 1492, acabou por assumir aqui a condição de um significante. No Brasil colonial, entretanto, o critério linguístico, mesmo com suas compreensíveis imprecisões, acabaria dominando a forma como o conquistador português tentou identificar – não seria o caso de se falar em classificar – o universo diversificado das sociedades tribais brasileiras. Práticas culturais diferenciadas, em que modos específicos de falar identificavam seus compostos materiais e simbólicos, dirigiam o olhar do conquistador em direção ao que de diferente apresentava-se diante de suas retinas.

A quebra da *cordialidade* – na forma como a viu André Pereira – entre índios e conquistadores evidenciou-se tão logo ocorreu a fundação do núcleo colonial do qual nasceria a cidade de Santa Maria de Belém do Grão-Pará: em busca de ouro na floresta tropical, o Capitão Bento Maciel Parente levou à escravização e à matança de expressivos contingentes de índios Guajajaras.⁸ A escravização e a morte em escala levantavam progressivamente os índios, anteato do agravamento do conflito e do extermínio dos Tupinambá espalhados pelas terras próximas ao núcleo colonial fundado em 1616.⁹ A explosão das forças em conflito marcaria o correr do século XVII, tornando evidente que o indígena, ao contrário do que considerou uma historiografia romântica e distante da crítica, não se submeteu pacífica e cordialmente à dominação colonial. Antes, enfrentou a superioridade tecnológica do conquistador, mesmo que psicologicamente abatido diante de homens, armas, roupas e biotipos tão desconhecidos quanto a língua que falavam.¹⁰

Casos houve em que a própria administração colonial produzia situações que, radicalizadas pelo choque cultural entre colonos e índios, levavam ao conflito sempre prejudicial aos segundos, a exemplo do ataque dos Tupinambá a Belém a 7 de janeiro de 1619, comandados pelo principal Guamiaba, o famoso *Cabelo de Velha*, ataque esse dirigido contra desmandos da autoridade de Francisco Caldeira de Castelo Branco. Essa foi a maior revolta Tupinambá ocorrida no Pará do século XVII, deixando claro que a superioridade militar dos agentes da colonização levaria à completa subordinação física e cultural dos índios.

Avançada a conquista colonial, o “Despotismo dos Governadores” não apenas alimentou a legitimou a escravidão indígena, mas criou condições para que perdessem suas lavouras de subsistência, levando-os ao encontro do ócio e do roubo.¹¹ Em nome do capitalismo mercantil e da lógica da acumulação primitiva, o mercantilismo lusitano operaria no sentido de incorporar a força de trabalho indígena à engrenagem da economia extrativista da Amazônia colonial. Como, entretanto, foi apontado em

⁷ SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. 4.ed. São Paulo: Nacional, 1971. p. 302.

⁸ MEIRA FILHO, Augusto, cit., p. 59.

⁹ DI PAOLO, Pasquale. *Cabangagem: a revolução popular da Amazônia*. 2.ed. Belém: Cejup, 1986. p. 68.

¹⁰ RIBEIRO, Berta. *O índio na história do Brasil*. 8.ed. São Paulo: Global, 1997, p. 111-112.

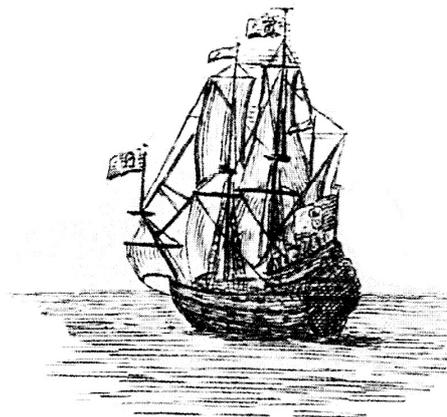
¹¹ SILVA, Inácio Aciolly de Cerqueira e. *Corografia parense; ou descrição física, histórica e política da Província do Pará*. Bahia: Typ. do Diário, 1833. p. 77.

passagens anteriores, à dominação militar desenvolveram-se outras estratégias de subordinação do índio à empresa mercantil e à autoridade metropolitana, a exemplo das estratégias lingüísticas, de que seria a *língua geral* o caso mais acabado.

Exaltado e glorificado pela história oficial, pela narrativa épica do combate militar às sociedades tribais ocupantes do espaço irradiado a partir da fundação de Belém, Pedro Teixeira, a exemplo de um Bento Maciel ou de um Jerônimo de Albuquerque, inscreveu suas legendas na história da Amazônia colonial seiscentista como um devastador de sociedades tribais. Antes mesmo de completada a passagem da primeira para a segunda metade do século XVII, os Tupinambá estavam virtualmente exterminados, ainda que os produtos do extrativismo vegetal, revelados pelo índios como senhores dos códigos da natureza, houvessem passado ao conhecimento dos agentes da colonização. Revelava-se, precocemente, o que seria o grande veio do mercantilismo e da sua máquina comercial, processo consolidado pela Companhia de Jesus no século XVIII: a exploração e a cadeia de comercialização das chamadas *drogas do sertão*. A viagem de Pedro Teixeira pela coração da Amazônia (1637-1639) seria estratégica para a revelação do grande império de produtos tropicais, o grande suporte de toda atividade extrativista que depois seria comandada pela Companhia da Jesus.¹²

Ainda no século XVII, além dos Tupinambá, também os Aruan ou Nheengaíba e mais os Tapajós seriam virtualmente extintos dos cenários humanos e culturais da Amazônia. A ordem econômica e social estabelecida no seiscentista mundo amazônico reservou ao índio um papel de relevo, antevendo o que seria o universo das missões implantado no correr do século XVII e claramente definido no XVIII. Como remeiro e coletor de produtos do extrativismo vegetal – mas também como soldado nos combates contra forças não ibéricas à procura do empório amazônico – era o mediador entre o conquistador e a floresta tropical, uma função estratégica para o êxito do avanço da engrenagem mercantil no mundo tropical. Servo ou escravo, militarizado ou não, os remanescentes das sociedades tribais esmagadas pela superioridade tecnológica do soldado ou do comerciante ibérico, carregará consigo as chaves dos códigos da natureza. Entendê-los e por eles ser entendidos, repita-se, constituía uma etapa crítica da cadeia da dominação, e cujos eixos já estavam em pleno movimento ainda no século XVI.

Mesmo com os sucessos militares de um Pedro Teixeira, de seus aventureiros e dos administradores da Capitania do Grão-Pará, ao correr do século XVII, insista-se, o combate militar dos colonos principalmente contra os Tupinambá, não asseguraria, em si mesmo, além da escravidão dos índios, formas aprofundadas e contínuas de interação entre os agentes da conquista colonial e a decifração dos códigos da floresta. Afinal, a Amazônia encerrava um cenário absolutamente estranho (a *natura*, de Cícero) aos quadros da natureza domesticada da Europa e ao sistema produtivo não-extrativista da cultura européia.¹³ A resposta à domesticação da Amazônia residia no saber do índio, saber cuja apropriação pelo conquistador exigia mediação lingüística e sínteses culturais, ou seja, estratégias construídas pelo sujeito da colonização para se revelar ao indígena e para obter os ganhos decorrentes dessa revelação. Não custa lembrar que, no correr do século XVII, em outros pontos do Brasil, como Bahia, Pernambuco e Maranhão, trazer o índio para uma dada forma de convívio, dominando suas linhas lingüísticas, foi essencial na luta ibérica contra holandeses e franceses presentes no litoral brasileiro.



¹² SARAGOÇA, Lucinda. *Da "Feliz Lusitânia" aos confins da Amazônia (1615-1692)*. Lisboa: Cosmos, Santarém: Câmara Municipal de Santarém, 2000. p. 71-80.

¹³ NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Cientificismo e sensibilidade romântica; em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX*. Brasília: UnB, 2004. p. 27.



No correr da segunda metade do século XVII, tempo que conheceria o sistema das missões religiosas na Amazônia – *Regimento das Missões* (1686) – e ao longo da primeira metade do XVIII é que as sociedades tribais plantadas no interior do sistema hidrográfico amazônico sentiriam mais diretamente o peso material e simbólico da colonização. Veja-se, nesse sentido, que a lenta construção e disseminação da chamada *língua geral* ocorreria num estágio mais avançado da conquista colonial, precisamente quando o multifacetado universo tribal ficou mais exposto e vulnerável às formas materiais e simbólicas do poder e da cultura dos agentes da conquista colonial. A conquista colonial da Amazônia, de forma mais intensa e dramática do que ocorreu no nordeste, colocaria em xeque a questão da língua como sobrevivência do projeto colonial e, vale dizer, como instrumento de dominação cultural.

Feitos esses registros preliminares, diga-se que a ação da conquista de Belém acompanhou-se da ação missionária na Amazônia. Estabelecidos no Grão-Pará já em 1621, antes mesmo da Companhia de Jesus, os franciscanos (Província de Santo Antônio, Piedade e Conceição da Beira e Minho) iniciaram sua ação catequética junto aos Tupi-bambá, uma missão depois reconhecida pelo governo metropolitano como essencial para a *pacificação* dos indígenas. Esses primeiros franciscanos, tendo à frente a figura de Frei Cristóvão de Lisboa, foram testemunhas dos primeiros massacres dos índios pelos conquistadores ibéricos, massacres como aqueles que realizaria Bento Maciel Parente. Os franciscanos de Frei Cristóvão de Lisboa, apoiados em parte dos habitantes de Belém, denunciaram ao governo da União Ibérica as condições brutais que, em 1618, levaram ao levante Tupinambá, liderado por *Cabelo do Velha*, contra o estabelecimento dos portugueses em Belém. Já àquela altura, os franciscanos faziam chegar a Lisboa informações sobre iguais formas de violência que imperavam nas aldeias, colocadas debaixo da mão armada de diretores leigos, eles mesmo instrumentos da submissão e da escravidão dos índios.

O período da ação fundadora dos franciscanos no Grão-Pará (1621-1636), como o seria o dos primeiros tempos da ação dos jesuítas no Maranhão e Grão-Pará (1636-1661), marcou-se por uma clara inclinação profética dos religiosos relativamente aos caminhos da Revelação que deveriam ser abertos ao grande rebanho de almas do Novo Mundo. O conhecimento das línguas indígenas, dado recorrente em toda a história da conquista colonial da Amazônia – e do Brasil tribal de um modo geral – ainda não criara aquelas raízes primeiras com que jesuítas como Manuel da Nóbrega e Luís Figueira lançaram-se à sua ação evangelizadora no nordeste brasileiro. Na verdade, ao longo de todo o período colonial – ver-se-á em outras ocasiões – a assimilação da língua portuguesa pelos indígenas seria sempre relativa, fato que assumiria a condição de um dos principais elementos da preocupação metropolitana com o universo social e cultural do Novo Mundo. Do ponto de vista dos senhores da conquista colonial naquele recém-começado século XVII no Maranhão e Grão-Pará, o que causava dissensões com os religiosos era o fato de a ação missionária e a prática catequética dos franciscanos no Pará estabelecer formas abertas de conflito com os agentes da colonização, para os quais a mão de obra indígena era essencial.

O estabelecimento da Companhia de Jesus no Grão-Pará, cuja primeira tentativa remonta ao ano de 1636, só lançaria suas bases de fato em 1653. Os jesuítas, já então gravitando em torno da figura carismática e politicamente envolvente de Antônio Vieira, foram rechaçados do Grão-Pará por iniciativa dos colonos e da Câmara de Belém. Ao começar a segunda metade do século XVII, o universo das missões jesuítas

cas, envolvendo índios livres, reunia “onze aldeias de índios mansos no Maranhão e Gurupi; seis nas vizinhanças do Pará, sete no Tocantins, vinte e oito no Amazonas”.¹⁴ Visto esse movimento por outra perspectiva, fica evidente que apenas poucas décadas após a fundação de Belém do Pará (1616), o avanço da ação missionária pelo *hinterland* amazônico era bastante expressivo. Os processos culturais resultantes desses contatos entre o *eu* e o *outro* da colonização seriam multiformes, sobretudo aqueles decorrentes das linguagens de representação do mundo.

Ainda durante os anos finais da União Ibérica (1580-1640), a Companhia de Jesus contou com irrestrito apoio político do governo, assumindo a condição de principal instrumento de entendimento entre “colonos e dirigentes da sociedade colonial”.¹⁵ Começado o governo de D. João IV (1640), tempo de reafirmação do poder de Portugal pelos caminhos políticos da Restauração, cresceu o prestígio e a importância da Companhia de Jesus aos olhos de Lisboa. O novo rei de Portugal, particularmente ligado à figura de Antônio Vieira, seria o grande aliado dos jesuítas na ação missionária que desenvolveriam no Maranhão e no Grão-Pará, a despeito das reações dos agentes locais da colonização e da administração colonial. Desde 1652 Antônio Vieira peregrinou entre os domínios da ação missionária jesuítica plantados nas terras maranhenses e paraenses, até ser expulso, juntamente com os inacianos, desses mesmos domínios, em 1661.

A preocupação missionária de Antônio Vieira com os índios incluía, como parece evidente, a transmissão do conhecimento básico da língua portuguesa pelas sociedades tribais. Nesse sentido, a 6 de abril de 1654, estando em São Luís, escreveu o grande pregador ao rei D. João IV exaltando as virtudes da ação missionária da própria Companhia de Jesus, de forma “...que o cargo dos índios se encomende a uma só religião...E que esta seja de mui qualificada e segura virtude, de grande desinteresse, de grande zelo pela salvação das almas, e *letras mui bem fundadas*...”¹⁶ Antônio Vieira exaltava, assim, ao rei de Portugal, o papel que somente acreditava ser possível realizar pela Companhia de Jesus, fazendo sustentar a ação missionária dos jesuítas também sob o conhecimento, a difusão da língua portuguesa em meio as sociedades tribais. Os documentos produzidos por Antônio Vieira nesse período refletem, em última análise, uma visão idealizada da ação jesuítica no Grão-Pará e Maranhão, em tudo por tudo diferente do longo período setecentista em que o braço inaciano, operando o complexo sistema das missões e dos aldeamentos, atuou segundo a lógica da produção e da acumulação mercantilista.

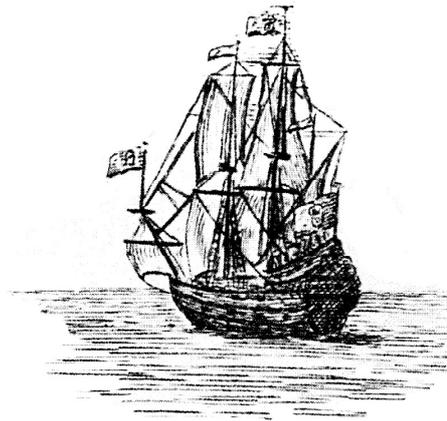
Dessa forma, a catequese, a ação evangelizadora promoveria e faria da língua um instrumento universal de entendimento coletivo. Antes do cenário angélico em cujo palco imaginário, domínio de uma natureza indomada, José de Anchieta como que entronizara a Virgem Maria, o Padre Manuel da Nóbrega levava a Palavra e a língua portuguesa ao encontro de grupos tribais dispostos no litoral da Bahia, mas também de colonos e seus descendentes. A pedagogia exercida nos primeiros colégios jesuítas estabelecidos no litoral nordestino anunciava, por assim dizer, um elemento político recorrente e dominante por parte do poder metropolitano: os combates em torno da língua e da sua função instrumental no sistema de dominação. Elemento constante dos processos materiais e simbólicos que emprestaram forma à ordem colonial e à engrenagem mercantil no Brasil entre os séculos XVI e XVIII, na Amazônia, como será visto em outra oportunidade, a administração colonial esgrimia pela problemática afirmação da língua portuguesa no interior do universo das sociedades tribais.

¹⁴ AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Bosquejo histórico com vários documentos inéditos. Belém: Secult, 1999, p. 64.

¹⁵ HOORNAERT, Eduardo (dir.). *História da igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 68.

¹⁶ AZEVEDO, João Lúcio de, cit., p. 60-61.

Ao longo de toda a segunda metade do século XVII, o avanço do poder missionário como um todo na Amazônia respondia, em última análise, muito mais pelo projeto de domínio metropolitano sobre o norte do Brasil do que pela constituição de um espaço de evangelização propriamente dito. As evidências desse processo são de variada ordem, sobressaindo, contudo, a preocupação metropolitana com a atuação dos religiosos como agentes de uma ordem disciplinar frente às sociedades indígenas. Natural, nesse sentido, que a autoridade do Reino ampliasse o campo de ação dos religiosos – a exemplo dos franciscanos – antes praticamente cingido às ações da Companhia de Jesus, marcadas por uma preocupação evangélica de clara inspiração tridentina. O *Regimento das Missões* (1686), sem falar em outros diplomas dotados do mesmo espírito, ilumina a política utilitária e laica a ser seguida pelos religiosos em relação aos índios e o sistema de aldeamento.



O esforço missionário para uma sistematização das línguas indígenas amazônicas fica evidente nas obras que jesuítas e franciscanos produziram. Ainda que representem fontes de inegável valor para o conhecimento de elementos materiais e simbólicos das culturas indígenas amazônicas, essas obras revelam tanto o pragmatismo da política metropolitana para a Amazônia quanto o próprio pragmatismo dos religiosos em relação ao trabalho indígenas nas missões e aldeamentos. Afinal, mesmo antes de fundar o século XVII, quando então as missões do Grão-Pará foram divididas entre jesuítas, franciscanos, Carmelitas e Mercedários (1695), a política portuguesa para a Amazônia, mesmo em sua instabilidade, já havia, na prática, produzido condições históricas para que as aldeias e o sistema de aldeamentos indígenas fossem objeto da ação, a um só tempo evangelizadora e produtiva por parte dos religiosos estabelecidos na região. Dessa maneira, a formação e o enraizamento da *língua geral* chegariam ao final do Seiscentos como expressões de uma realidade ao mesmo tempo política e cultural, o que implicou o fato de a Palavra profética ser substituída pela palavra pragmática. Se, em última análise, a Fé não se expandiu segundo pregava o profetismo lusitano, o Império, na forma de um corpo histórico dependente do trabalho indígena no Novo Mundo, dilatara seus domínios e suas insígnias.

A sujeição militar e o domínio físico das sociedades tribais da Amazônia não bastariam, como tem sido assinalado, para o seu efetivo controle e instrumentalização da sua força de trabalho. Antes de a língua portuguesa poder ser estabelecida como instrumento da dominação colonial em meio ao universo indígena da Amazônia, conforme acreditava o poder metropolitano, era essencial que os religiosos conhecessem as línguas indígenas. Do ponto de vista da conquista, esse procedimento levaria ao controle da identidade simbólica por excelência do mundo tribal, fundamento da sua cultura e instrumento possível da revelação natureza.

O pragmatismo da autoridade colonial manifestou-se por meio da determinação para que os missionários, atuando no sistema de aldeamento, procurassem conhecer as línguas das sociedades tribais, estratégia para que mais completamente ocorresse o controle do indígena pela autoridade colonial. Nasceria, assim, a chamada *língua geral*, uma espécie de corpo lingüístico universalizado que, em última análise, impôs-se sobre a língua portuguesa e chegou ao século XVIII pombalino como um óbice ao projeto civilizacional de Carvalho e Melo para a Amazônia.

Nas etapas subseqüentes da história da conquista colonial da Amazônia, quando a subordinação militar das sociedades tribais contemporâneas do estabelecimento dos núcleos coloniais estivesse concluída, o recurso às estratégias lingüísticas transformar-se-ia em instrumento eficaz de subordinação dos grupos tribais do hinterland amazônico às forças da colonização. Relativizada, no geral, a ação manu militari, outras formas mais sutis de poder procurariam tecer uma rede de subordinação do índio aos sujeitos da conquista colonial. Dessa forma, tanto do lado das sociedades tribais como dos conquistadores europeus, inovações, adaptações e sínteses lingüísticas acabariam ganhando forma, quer como engenho de sobrevivência, quer como arma de afirmação, segundo um processo que pode ser observado nos vários sentidos traçados por seus protagonistas. A língua geral encarna, de forma exemplar, as reciprocidades entre conquistador e conquistado tratando-se da dialética da dominação, com o primeiro assenhoreando-se da língua do segundo. Tal processo, insistia-se, implicava dominar as chaves de compreensão do mundo físico e cultural da conquista.

Tratando-se do avanço da conquista colonial sobre a Amazônia, é possível assegurar que no correr do século XVIII os tentáculos mercantis chegaram aos grandes rios da bacia hidrográfica amazônica. O sistema das missões e dos aldeamentos jesuíticos, passada a fase profética da sua atuação na região, constituiu-se numa bem articulada estrutura de produção e comércio, exigindo investimento, administração e controle.¹⁷ Note-se, no entanto, que o século XVII, o primeiro dos contatos dos europeus com as sociedades tribais, deixou sua marca profunda. Tanto as estruturas materiais como as simbólicas do mundo tribal foram irreversivelmente abaladas, a exemplo do seu panorama lingüístico, sofrendo formas de ressemantização em função também dos movimentos intertribais. Esse processo, portanto, comporta uma dimensão e uma complexidade que vão além dos limites das formas clássicas da pesquisa histórica na medida em que exigem abordagens inter e transdisciplinares, fundadas na Antropologia e na Etno-História.

Ficou evidenciado ao longo dos parágrafos anteriores que na Amazônia, vencida a primeira metade do século XVII, ordens religiosas como Carmelitas, Capuchos de Santo Antônio, Jesuítas e Mercedários já haviam lançado as bases materiais (hospícios, conventos, igrejas, colégios) de seu poder e, em alguns casos, de sua ação evangelizadora na região. Ganhara corpo, assim, uma longa tradição missionária que contaria com poderosas e eficientes estruturas organizativas, com realce para a Companhia de Jesus, permanente ponto de atrito entre os agentes civis da colonização e os soldados de Cristo, entre Lisboa e Roma. Note-se, como foi mencionado em passagem anterior, que ao tentar estabelecer-se em 1626, na recém fundada Cidade de Belém, os jesuítas foram rechaçados pelos oficiais da Câmara, temerosos da intromissão dos ináctos em matérias que diziam respeito à escravização dos índios, entendida pelos colonos como pólo principal de sua sobrevivência em meio a uma natureza desconhecida e hostil. Ainda era a fase verdadeiramente missionária dos jesuítas, quando, então, a Palavra valia por mil palavras, terreno do profetismo de Vieira e do seu império cristológico fundado no Verbo e na liberdade das almas para professá-lo.

Certamente aqui reside a circunstância histórica de as primeiras tentativas de estabelecimento no Maranhão e no Pará, a Companhia de Jesus haverem enfrentado forte reação por parte das Câmaras locais. Mesmo com o proclamado apoio do todo poderoso D. João IV, o fato é que os agentes da colonização, movidos e te-

¹⁷ Cf. MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p.



merosos do espectro da liberdade indígena, opunham-se à presença dos inácianos no Norte do Brasil.¹⁸ O entendimento jesuítico da evangelização dos índios, na forma como se manifestava no pensamento do Padre Vieira, conflitava com a objetividade do uso indiscriminado do índio na empresa mercantil.

Profetismo e Revelação, fundamentos teológicos do *Portugal Quinto Império* vieiriano, representavam-se, desse modo, na sua concepção de liberdade e de trabalho livre do indígena amazônico, encarnações do corpo místico que Vieira pensava integrar o Império do Verbo. Todo o grande discurso profético desenvolvido por Vieira nesse período da sua vida anunciava, nascida da exegese realizada pelo pregador na literatura testamentária, o triunfo da Palavra nos domínios de almas alheias à mensagem das Escrituras. Os milhares de índios amazônicos abrigariam essas almas ansiosas pela Luz da Revelação.¹⁹

Tal leitura permite indagar até que ponto, ao final do século XVII, as preocupações missionárias e evangelizadoras de religiosos, a exemplo dos jesuítas, em levar ao

¹⁸ Cf. "COELHO, Geraldo Mártires. "A pátria do Anticristo: a expulsão dos jesuítas do Maranhão e Grão-Pará e o messianismo milenarista do padre Vieira" em *Luso-Brazilian Review*, Wisconsin University Press, XXXVII. 1, 2000, p. 17-32.

¹⁹ Cf. COELHO, Geraldo Mártires. "Índios, súdito e cidadão". In: *O violino de Ingres: leituras de História Cultural*. Belém: Paka-Tatu, 2005.

conhecimento dos índios a língua portuguesa era também uma política de Estado ou ainda reflexiva de ordenamentos emanados de Roma? Ora, um breve levantamento da correspondência dos Governadores de Capitães-Generais do Grão-Pará com Lisboa, observada a partir de uma mais complexa segunda metade de Seiscentos indica, de forma cristalina, que essa não era uma problemática expressiva da administração colonial.²⁰ Diferentemente do consulado de Mendonça Furtado à frente do governo do Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1759), precisamente por conta do projeto civilizacional pombalino para a Amazônia, centrado na liberdade do índio e na sua investidura como cidadão, os administradores do Grão-Pará seguiram uma estratégia que era a um só tempo política e clerical: conhecer as línguas indígenas, por meio do trabalho missionário, para melhor definir o seu controle sobre as sociedades tribais.

A *língua geral*, na forma como sobreviveu e foi praticada ao longo do século XVIII, manifesta, paradoxalmente, o triunfo lingüístico das sociedades tribais sobre o imperativo colonizador encarnado na língua portuguesa. Voltando a registros anteriores, é bastante visível na correspondência trocada entre Mendonça Furtado e o Marquês de Pombal a força da língua geral. O conflito apontado pelo Governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1759) entre o discurso civilizador de Carvalho e Melo para a Amazônia e a posição marginal das sociedades amazônicas relativamente à civilização, tinha na *língua geral* um dos seus principais componentes.

Para a autoridade pombalina na Amazônia, mesmo no interior das igrejas e no cotidiano das ordens religiosas, a língua portuguesa era secundária. No caso da Companhia de Jesus, e por força da pedagogia que exerciam e do teatro que encenavam, os jesuítas aproximaram-se dos códigos culturais indígenas, aí incluídos, com destaque, os falares tribais. No século do reformismo ilustrado de Pombal, epígono da civilização, a *incivilização* da Amazônia era reflexiva de um tempo regido por ordens religiosas; segundo o discurso civilizacional de Carvalho e Melo, somente a língua portuguesa poderia atuar na condição de agente do seu processo civilizatório amazônico, inclusive elevando o indígena à condição de súdito do Rei e do Estado português. Esses seriam os trajetos das relações entre a idéia de progresso de Pombal e os cenários culturais e físicos da Amazônia setecentista.

Referências

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Bosquejo histórico com vários documentos inéditos. Belém: Secult, 1999.

BAENA, Antônio Ladislau. *Compêndio das eras da Província do Pará*. 2.ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 1969.

_____. *Ensaio corográfico sobre a Província do Pará*. 2.ed. Brasília: Senado Federal, 2004.

BERREDO. *Anais históricos do Estado do Maranhão*. 3.ed. Florença: Typ. Barbèra, 1905. 2 v.

CASTILLO, Bernal Díaz del. *Historia verdadera de la conquista de de la Nueva España*. México: Porrúa, 1968.

CATÁLOGO de Documentos Manuscritos Avulsos da Capitania do Pará existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa. Belém: Secult, 2002. 3 v.

²⁰ Cf. *Catálogo de documentos manuscritos avulsos da Capitania do Pará existentes no Arquivo Histórico de Lisboa*. Belém: Secult, 2002. 3 v.

COELHO, Geraldo Mártires. "A pátria do Anticristo: a expulsão dos jesuítas do Maranhão e Grão-Pará e o messianismo milenarista do padre Vieira". In: *Luso-Brazilian Review*. Wisconsin University Press, XXXVII. I, 2000. p. 17-32.

_____. "Índio, súdito e cidadão", em *O violino de Ingres*; leituras de História Cultural. Belém: Paka-Tatu, 2005. p. 247-312.

_____. "O Anticristo na selva". In: *O violino de Ingres*; leituras de História Cultural. Belém: Paka-Tatu, 2005. p. 207-246.

DI PAOLO, Pasquale. *Cabanagem: a revolução popular da Amazônia*. 2.ed. Belém: Cejup, 1986.

HOORNAERT, Eduardo (Dir.). *História da igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

LEITE, Serafim (padre). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950. 10 v.

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

MEIRA FILHO, Augusto. *Evolução histórica de Belém do Grão-Pará*. Belém: Grafisa, 1976. v.1.

NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Cientificismo e sensibilidade romântica: em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX*. Brasília: UnB, 2004.

PEREIRA, André, Relação do que há no grande rio das Amazonas novamente descoberto. In: SARAGOÇA, Lucinda Rosa Abrantes de Sousa Barreto Gomes. *Da "Feliz Lusitânia" aos confins da Amazônia (1615 – 1662)*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1995.

PORRO, Antônio. Os povos indígenas da Amazônia à chegada dos europeus. In: HOORNAERT, Eduardo (Dir.). *História da igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1990.

RIBEIRO, Berta. *O índio na história do Brasil*. 8.ed. São Paulo: Global, 1997.

RODRIGUES, José Honório. *História da história do Brasil*. 1ª Parte. Historiografia Colonial. São Paulo: Nacional/MEC, 1979.

SARAGOÇA, Lucinda. *Da Feliz Lusitânia aos confins da Amazônia (1615-1692)*. Lisboa: Cosmos, Santarém: Câmara Municipal de Santarém, 2000.

SILVA, Inácio Aciolly de Cerqueira e. *Corografia paraense*: ou descrição física, histórica e política da Província do Pará. Bahia: Typ. do Diário, 1833.

SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. 4. ed., São Paulo: Nacional, 1971.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil*. 3.ed. São Paulo: Melhoramentos, 1926.

VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil: e do que obraram seus filhos nesta parte do Novo Mundo*. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1845.

