

DA "FALA BOA" AO PORTUGUÊS NA AMAZÔNIA BRASILEIRA *

José Ribamar Bessa Freire **

INTRODUÇÃO

O processo de conquista da Amazônia caracterizou-se, entre outras, por uma contradição fundamental: de um lado, a absoluta dependência dos europeus recém-chegados em relação aos índios que já ocupavam a região com uma experiência acumulada de alguns milênios, e de outro lado, o obstáculo encontrado para apropriar-se desta experiência devido às dificuldades de comunicação originadas pelas diferenças de línguas. O objetivo deste artigo é formular algumas questões relacionadas às formas como historicamente se pretendeu resolver esta contradição na Amazônia brasileira, bem como suas conseqüências e as diferentes atitudes em relação às línguas.

* Este artigo foi publicado a primeira vez em Paris pela revista *Ameríndia*, n.º 8, 1983. O seu autor agradece à doutora Consuelo Alfaro (UFRJ) pela discussão dessa primeira versão e aos doutores Aryon Rodrigues (UNB) e Ruth Monserrat (UFRJ) pela leitura cuidadosa e as observações críticas, muitas das quais foram incorporadas nessa segunda versão.

** Doutor em Literatura Comparada, com pós-graduação no IRFED e na Ecole Des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris).. Ex-professor do curso de História da Universidade do Amazonas (UA), atual professor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

Estas diferentes formas, ditadas pela política de línguas da Coroa Portuguesa e mais tarde do Estado brasileiro, não foram ainda suficientemente estudadas, e por esta razão torna-se prematuro tentar estabelecer uma periodização, mesmo porque o processo não se desenvolveu em forma simultânea em todas as regiões da Amazônia, requerendo-se uma aproximação histórica da questão língua em cada sub-região.

No entanto, para efeito deste artigo e a título provisório, podemos distinguir cinco fases históricas pelas quais passou a *‘Língua Geral’* na Amazônia, assim denominada pela documentação do período colonial. A partir da segunda metade do século XIX ficou conhecida como *‘Nheengatu’* (fala boa), termo divulgado por Couto de Magalhães, que a considerou como *“o francês ou o inglês da imensa região amazônica”* por ser entendida *“em todas as nações, ainda mesmo nas que não falam o tupi”*. (Magalhães 1875: 16). Este termo passou a ser usado por outros estudiosos e pelos próprios falantes atuais da língua. Na periodização aqui apresentada, cabe assinalar que as datas que servem de marco para cada etapa são baseadas apenas em alguns documentos aos quais tivemos acesso, não devendo, portanto, servir como referências definitivas, nem momentos de ruptura.

CRONOLOGIA DA LÍNGUA GERAL NA AMAZÔNIA

FASES (provisórias)		PERÍODO
I	Fase dos intérpretes	século XVI
II	Etapa de implantação da Língua Geral	1616-1686
III	Expansão da Língua Geral a) com apoio oficial (1686-1727) b) sem apoio oficial (1727-1757)	1686-1757
IV	Tentativa de portugalização	1757-1850
V	Processo de hegemonia da língua portuguesa	1850 até os nossos dias

Os Intérpretes e a diversidade lingüística

Os europeus foram compreendendo que a comunicação com os índios era uma condição fundamental de sobrevivência, desde os primeiros contatos; e por esta

razão, tanto as entradas localizadas em áreas limitadas como as expedições mais ambiciosas levavam sempre “línguas”, intérpretes. No século XVI, nenhuma colônia foi estabelecida na região, sendo transitório o contato com os índios, mas nas duas únicas grandes viagens realizadas ao longo do rio Amazonas – a expedição de Orellana (1541-42) e a de Ursúa-Aguirre (1560-61) – o papel dos intérpretes foi de extrema importância, conforme documentam os relatos.

O dominicano frei Gaspar de Carvajal, em diferentes trechos de sua crônica, elogia a habilidade de Francisco de Orellana para entender e falar a língua Omagua, na qual ele teria sido iniciado durante o tempo em que os expedicionários ficaram acampados no rio Coca, afluente do Napo.

O entender o capitão [Orellana] a sua língua [dos Omagua] foi, depois de Deus, o que nos ajudou a não ficarmos no rio. Porque se os não entendesse, nem os índios ficariam em paz conosco, nem teríamos acertado com estas povoações (Carvajal: 1941, p. 29).

Seguramente os 13 tuxauas reunidos na região do alto Amazonas – ao contrário do que insinua Carvajal – não entenderam o discurso solene pronunciado por Orellana em janeiro de 1542, apresentando-lhes Carlos

V como “Imperador de todas as Índias”. No entanto, é bem provável que “depois de Deus” (e da pólvora), o conhecimento da língua, mesmo precário, tenha sido vital para que os expedicionários espanhóis conseguissem atravessar todo o curso do rio Amazonas. Este conhecimento permitiu-lhes colher, junto aos Omagua, preciosas informações sobre outros povos ribeirinhos e elementos para fazer uma leitura da região, da sua geografia e dos recursos nela existentes.

Vinte anos depois, Pedro de Ursúa e Lope de Aguirre descem o rio com um grupo de “índios brasileiros” servindo de intérpretes; esses índios – parte do contingente tupi que havia migrado até Chachapoyas, no Peru – tiveram um papel tão importante que, quando os intérpretes fugiram no meio da viagem, os expedicionários, usando “señales y señas” passaram muitas penúrias e privações, perdendo-se durante alguns dias no delta do Amazonas, conforme atestam os relatos de dois dos expedicionários: o soldado Francisco Vasquez (**Vasquez, 1909**, p. 423-448) e o capitão Altamirano (**In: Vasquez de Espinosa, 1948**, p. 386).

Somente no século XVII portugueses e espanhóis – unificados então temporariamente pela mesma Coroa Filipina – conseguem estabelecer colônias na região com caráter estável; os primeiros instalam o Forte do

Presépio (1616) na foz do rio Amazonas, enquanto os segundos organizaram-se na área do alto Amazonas. A partir destas diferentes bases, eles irão penetrando gradativamente no território, usando a grande avenida do rio Amazonas – via principal de penetração e de organização do espaço regional.

O estabelecimento de colônias, fortalezas e missões veio aguçar ainda mais a necessidade de contar com a experiência dos índios e com sua força de trabalho, dado o caráter agora permanente da ocupação. Os padres da Companhia de Jesus perceberam isto com bastante lucidez: o jesuíta português Antônio Vieira, em Belém do Pará, viu os índios como “os braços e os pés” da colônia, enquanto o jesuíta espanhol Manuel Rodríguez, da Província de Quito, a mais de 3.500 km de distância, concluiu que eles eram, além do mais, a “cabeça”, na medida em que *“los índios (...) son precisamente necesarios para todo, que nada se hace sin ellos. No hay Indias sino hay Índios”* (Rodríguez, 1684, p. 393). Ambos se referiam ao uso da força de trabalho indígena, mas o segundo insistia também na necessidade dos índios para a leitura da região.

Esta urgência de comunicação iria encontrar, contudo, uma série de obstáculos, relacionados à complexidade do quadro lingüístico da Amazônia, caracterizando por uma enorme diversidade de línguas, situação bem

diferente da relativa homogeneidade encontrada pelos portugueses no litoral brasileiro ou pelos espanhóis nos Andes.

Os relatos quinhentistas falam de diferentes nações e algumas vezes proporcionam informações etnográficas sobre estas diferenças. Mas ao mesmo tempo, eles nos fazem acreditar que os intérpretes – seja Orellana sejam os índios Tupi – podiam comunicar-se indiscriminadamente com todos os grupos, criando a ilusão de uma unidade lingüística que não existia, como logo se descobriu.

Em 1639, o jesuíta espanhol Cristóval de Acuña, que acompanhou a expedição de Pedro Teixeira em percurso idêntico ao realizado cem anos antes por Orellana, identificou – graças aos intérpretes – apenas nas margens do grande rio e nas bocas de seus principais afluentes, povos que “*passam de 150, todos de línguas diferentes*” (Acuña, 1941, p. 199).

Esta lista foi se ampliando e, quantitativamente, crescendo na medida em que se aprofundava a penetração do território e se expandia a conquista, levando o padre Vieira a denominar o Amazonas duas décadas depois como “rio Babel”. Laureano de La Cruz (1653), Heriarte (1662). Samuel Fritz (“Diário..., 1691”. In: Revista... , 1918) e outros viajantes nos

séculos posteriores vão acrescentar novos grupos lingüísticos a estas extensas listas, que continuaram crescendo até recentemente

Apesar dos dados lingüísticos contidos nas fontes históricas serem extremamente precários e apesar da questionabilidade do aspecto estatístico num contexto impreciso como este, não seria demais lembrar que das 1.492 línguas faladas na América do Sul registradas por Loukotka (1968), cerca de 718, ou seja, quase a metade, o eram em território que constitui a atual Amazônia brasileira. Eles estariam assim distribuídos, de acordo com Loukotka:

GRUPOS LINGÜÍSTICOS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA

TRONCO LINGÜÍSTICO	N.º DE GRUPOS
Tupi	130
Karib	108
Aruak	83
Pano	34
Tukano	26
Gê	66
Línguas Isoladas ou não classificadas	271
Total	718

Fonte: Cestmir Loukotka (1968)

Os *Tupi* eram dominantes na costa atlântica do Pará, Maranhão e na bacia do baixo Amazonas, especialmente ao longo de sua margem direita; sua presença foi assinalada, além disso, mais acima, na ilha Tupinambarana, chegando inclusive a penetrar na bacia do alto Amazonas, onde se encontravam os Omagua, Cocama e Cocamilla; eram grupos em plena expansão, e esta expansão estava se dando sob os olhos dos primeiros europeus (Lathrap: 1970, p. 78). Os *Aruak* dominavam a bacia do alto Amazonas e a região do baixo rio Negro e rios Uatumã, Jatapu e Urubu, enquanto os *Karib* estavam centralizados fundamentalmente na parte mais ao norte, nas Guianas. Os *Tukano* estavam ao noroeste, os *Pano* nas cabeceiras dos rios Purus, Juruá e Ucayali e os *Gê* na região Sul do atual Estado do Pará e norte do Mato Grosso, encontrando-se ainda espalhados em diferentes áreas grupos de origem desconhecida que foram exterminados antes que se pudesse identificá-los.

Diante deste quadro, impunha-se tomar uma série de medidas políticas em relação às línguas, sobretudo porque sua multiplicidade constituía um grande obstáculo para os agentes do colonialismo poderem enquadrar os povos que as falavam dentro do sistema produtivo colonial e da nova organização do trabalho. Já não se tratava mais, como no século XVI, de fazer

apenas uma leitura da região através de alguns intérpretes, mas, além disso, de estabelecer uma forma de comunicação permanente e eficaz que possibilitasse o funcionamento do sistema.

Milhares e milhares de índios foram retirados de suas aldeias de origem, transferidos de seus territórios e integrados ao chamado sistema de “aldeias de repartição” e neste caso eram considerados como “livres”; ou ainda foram inseridos diretamente na produção e na prestação de serviços como escravos, o que era permitido pela legislação.

Estas “aldeias de repartição” ou “aldeias domésticas”, onde eram estocados índios de diferentes famílias lingüísticas, situavam-se próximo aos centros produtivos e foram controladas nas primeiras décadas pelos colonos; elas eram dirigidas por um morador luso que recebia o título de “capitão-de-aldeia”, e que repartia, alugava, concedia os índios aos demais colonos, num sistema muito similar ao da “encomienda” usado na América Hispânica. Os missionários detinham apenas o “governo espiritual”, o que implicava tarefas de catequese e educação. Quanto aos índios escravos, eles eram diretamente submetidos aos seus proprietários.

Durante os primeiros 70 anos (1616-1686), os missionários disputaram aos colonos o “governo temporal” e o controle sobre a mão-de-obra indígena, obtendo três vitórias em pequenos períodos, logo seguidas de derrotas. Só com o Regimento das Missões (1686) é que os missionários consolidam o controle efetivo sobre os índios das aldeias de repartição, mantendo ainda o poder decisório para definir quais os índios que poderiam ser escravizados.

Instalada a colônia nos inícios do século XVII, os índios – tanto os considerados como “livres” quanto os escravos - tinham de realizar para os colonos algumas tarefas tradicionais – como remar, por exemplo – que agora, no entanto, passaram a se dar dentro de um novo contexto, isto é, num sistema de trabalho compulsório que implicava disciplina, aumento da jornada de trabalho, obediência a ordens e ritmos até então desconhecidos no quadro das culturas indígenas. Novas tarefas mais complexas se acrescentaram a essas. As artes mecânicas previstas na lei que criou o sistema de capitão-de-aldeias (Malheiros: 1866, p. 50), o trabalho nos engenhos de açúcar desde a sua construção até o seu funcionamento, as plantações de tabacos envolvendo atividades como a derrubada de árvores, limpeza de terreno, plantio, etc. o transporte fluvial – os índios constituíam a única força motriz da colônia usada para colocar as canoas em movimento – a fiação

de algodão, as coletas de drogas e outras tarefas ligadas à produção de bens e à prestação de serviços exigiam que fosse assegurado um nível básico de comunicação.

Os dois níveis para garantir a marcha da conquista deviam ser garantidos: de uma parte, o aspecto produtivo cobrindo diversas exigências que deviam ser transmitidas e comunicadas de uma maneira inequívoca, e por outro lado, todo o aspecto ideológico, que o justificava. A catequese e a propaganda religiosa – tão caras à Metrópole – funcionando entre outros como elementos de “capacitação” e “enquadramento” desta mão-de-obra, necessitava e também deste mínimo de comunicação.

Para o colono mandar e o índio obedecer, para o missionário ensinar, disciplinar e cristianizar, colonos e missionários tinham duas alternativas: ou tentar aprender a infinidade de línguas ou estabelecer uma língua de comunicação regional.

Língua franca

As raras medidas no que diz respeito às línguas não foram decididas nos primeiros momentos da Conquista diretamente pela Coroa Portuguesa ou pela administração colonial, mas pela prática cotidiana de

um dos seus braços: os missionários e, mais particularmente, os jesuítas.

No que diz respeito à primeira alternativa, foram feitas algumas tentativas localizadas, tanto por missionários espanhóis como portugueses, para aprender algumas línguas indígenas; a prática missionária indicava que: *“es un hechizo para aquellos gentiles hablarles en su propia lengua y se agradan notablemente de verla como honrada en la boca de los españoles”*; mais do que agradar aos índios se tratava de usar sua língua materna como forma de integrá-los ao sistema de trabalho: *“hablarles con su lenguaje(...) consiste tenerlos promptos a su obediencia y gustosos en su enseñanza”*(Rodriguez, 1684, p. 178).

No entanto, na medida em que foi se tomando consciência da enorme variedade lingüística, as dificuldades de ordem prática foram se colocando: não era viável para um missionário encarregado de uma aldeia de repartição aprender todas as línguas aí faladas. Era necessário obter esta “obediência” por outros meios.

É nesse momento que o denominado “catolicismo guerreiro” (Hoornaert,1974: p.31-45) começa a elaborar um discurso, baseado numa ideologia etnocêntrica, que pretende justificar o extermínio

destas línguas, consideradas como “línguas travadas”, isto é, toscas, difíceis de pronunciar.

O carmelita Vásquez de Espinosa [1628-1629], depois de participar das expedições malogradas na área da atual Amazônia peruana, para as quais investiu dinheiro do próprio bolso, concluiu desiludido que as diferentes línguas – um dos fatores responsáveis pelo fracasso de suas expedições – eram “*mañas y astucias del demônio, para causar más confusión*” (Vásquez de Espinosa, 1948, p. 29).

O próprio padre Antônio Vieira, tão lúcido em algumas análises, demonstrou horror em ter que aprender as múltiplas línguas, referindo-se em diferentes ocasiões aos índios que as falavam como “desarticulados”, “estúpidos” e “abortos da natureza”. Para ele, como regra geral, essas línguas não podiam ser compreendidas, porque suas pronúncias “*eram tão diferentes que as sílabas, as vogais, as consoantes e até mesmo as palavras não podiam ser distinguidas na confusão de sons*” (Vieira **Apud** Sweet, 1974, p. 105).

Esta visão preconceituosa do “catolicismo guerreiro” sobre as línguas indígenas se desenvolveu em dois níveis. De um lado, um bastante grotesco e primário: se existiam tantas e tão variadas línguas, o responsável era o “demônio”, que desta forma dificultava a

pregação do evangelho (e de quebra, mas isto não era explicitado, dificultava o recrutamento da mão-de-obra). De outro lado, uma abordagem mais sutil: estas línguas eram embrulhadas, imperfeitas, mal elaboradas, pobres, deselegantes, incapazes de exprimir idéias universais e faziam parte das “infinitas superstições” indígenas, não podendo, portanto, servir como instrumento natural de comunicação. É aqui, justamente, que se constrói a base ideológica sobre a inferioridade das línguas indígenas e, em conseqüência, sobre a inferioridade dos povos que as falavam, preconceito que conseguiu atravessar os séculos e constitui hoje uma herança difusa e profundamente arraigada na moderna sociedade brasileira.

Ambos os níveis, de forma grotesca ou sutil, pretendiam justificar a extinção dessas variedades. Com as línguas indígenas, o que estava sendo questionado eram as culturas indígenas em seu conjunto, eram as formas de viver dos povos que as falavam. A catequese iria, em conseqüência, constituir um esforço para apagar estas diferenças.

O padre Vieira, polemizando com os colonos do Pará, defendeu a possibilidade de transformar o “índio bárbaro”, eliminando estas diferenças através da catequese, fazendo-os abandonar suas línguas e suas culturas. Para Vieira, o missionário era um escultor; da mesma maneira que o escultor constrói de uma pedra

informe uma estátua, assim também o missionário pode dar feições humanas ao índio.

*É uma pedra como dizeis, o índio rude? Pois trabalhai e continuai com ele. Aplicai o cinzel um dia e outro dia; dai uma martelada e outra martelada e vereis como dessa pedra tosca e informe fazeis não só um homem senão um cristão e pode ser um santo (Vieira *Apud* Raiol, 1900, p. 131).*

Apesar da enorme quantidade de mártires, não se tem notícias de nenhum santo indígena oficialmente reconhecido pela Igreja, mas o barulho de algumas “marteladas” chegaram até os dias de hoje, com informações sobre os castigos infligidos aos índios, entre outras razões, por falarem em suas línguas maternas. Heriarte [1662], em diferentes ocasiões, proporciona dados sobre as diferenças lingüísticas e outros aspectos culturais; após escandalizar-se com as “superstição infinitas” dos índios da foz do Amazonas que “entendem que morrendo se acaba tudo” e “crião seus filhos sem castigos nem doutrina”, ele conclui:

De tudo isto os Padres da Companhia tem evitado muito, e os tem [aos índios] doutrinados em forma que já nem usam commumente destas cousas, e se as fazem, os Padres os castigão (Heriarte, 1964, p. 19).

Desta maneira, a prática missionária decidiu reprimir as diferentes línguas, na tentativa de abolir as diferenças e facilitar a tarefa comunicativa para tornar viável o projeto colonial, a golpes de marteladas; isto significou, pois, na prática a opção pela segunda alternativa: o estabelecimento de uma língua franca.

No entanto, esta opção implicava ainda outra escolha: qual seria a língua franca? Evidentemente, a solução ideal para transformar o “índio bárbaro” em homem, em cristão, seria substituir suas línguas “confusas” por uma língua clara de homens e de cristãos, pela língua de Camões, “a última flor do Lácio”. Mas este ensaio de impor de imediato a língua portuguesa como língua franca já havia sido tentado no litoral brasileiro, tendo fracassado. Dele ficou uma curiosa polêmica da Companhia de Jesus com o bispo Sardinha, porque nessa época os jesuítas confessavam os índios em português, com a ajuda de intérpretes, o que quebrava o segredo inviolável da confissão, feria a tradição e maculava o sacramento com a introdução de dois

elementos “estranhos à religiosidade: o intérprete e outra língua que falava”. (Baeta Neves: 1978, p.75).

Na Amazônia, o jesuíta João Daniel sinalizou os problemas decorrentes dessa forma de confissão:

“Como, porém, as confissões das tapuias por intérpretes trazem consigo muitos inconvenientes têm-se empenhado muitos missionários a desterrar este abuso, já com práticas, já com castigos; e posto que já vai em muita diminuição, contudo ainda há algumas, às quaes o seu missionário mandou dar palmatoadas até elas dizerem BASTA ao menos, pela lingoa geral, antes se deixavam dar até lhes inchar as mãos e arrebentar o sangue, até que se resolviam a fazer, o que deviam logo, que era o falar a lingoa comum”. (João Daniel: 1976, t. I, 272)

Por outro lado, se era possível conceber um intérprete no confessionário, mesmo “maculando” o sacramento, era mais difícil imaginar a existência de intérpretes em cada engenho de açúcar, em cada plantação de tabaco e em cada casa. Os jesuítas que haviam provado ter certa habilidade para as línguas em toda a América latina,

diante do fracasso deste ensaio inicial, optaram no século XVI pela única alternativa possível, adotando no litoral brasileiro, a “Língua Brasília” como língua de catequese. Esta língua, falada pelos Tupinambás – povo que se distribuía desde o litoral paulista até o litoral norte da foz do rio Amazonas - tinha, contudo, na visão glotocêntrica do colonizador, que ser “aperfeiçoada”. Os jesuítas trataram, então, de explicitar-lhe a gramática, tomando como modelo a gramática latina.

Da mesma sorte que se queria melhorar os costumes, o espírito, a moral, a religião do índio, também se pretendia melhorar-lhe a língua (...) fornecê-lhe uma língua melhor, mais aperfeiçoada, mais de acordo com a de um homo sapiens (Mattoso Camara Jr.: 1965, p. 102).

Era esta “Língua Brasília” a língua com a qual os próprios colonos portugueses, chegados de Pernambuco e Maranhão, se comunicavam com os milhares de Tupinambás que de lá trouxeram como aliados nos primeiros momentos de Conquista da Amazônia. Neste sentido, a “Língua Brasília” já começou desempenhando a função de língua franca na

Amazônia desde os primeiros momentos, independentes de qualquer decisão prévia.

Como a população de fala portuguesa que se instalou na Amazônia era extremamente reduzida – os 150 indivíduos que chegaram em 1616 com Castelo Branco somavam, um século mais tarde, aproximadamente mil pessoas – adotar o português como língua franca era um projeto inviável, nesse momento histórico em que a ocupação lusa da Amazônia não estava definida e apenas começava a desenhar-se, e que os diferentes povos indígenas estavam ainda em plena posse de seus territórios.

Como a maiorias dos colonos e missionários já chegaram na Amazônia falando a “Língua Geral”, como muitos dos povos que aí habitavam era de origem Tupi, foi, portanto, uma variedade desta “Língua Geral”, trabalhada pelos jesuítas e usada nos seus seminários, que foi introduzida na Amazônia. Segundo Rodrigues (1964), a “Língua Geral”, teve ramificações grandes e pouco conhecidas: uma dessas ramificações foi precisamente o Nheengatu.

A Língua Geral e as “aldeias domésticas”

A Língua Geral Amazônica, cuja normatização contou com a colaboração dos jesuítas, apesar de “sensivelmente distanciada das línguas tupis naturais” (Mattoso Camara Jr: 1965, p. 104) exerceu a função inicial de língua de comunicação entre os portugueses e os diferentes povos Tupi que ocupavam a costa do Salgado e o baixo Amazonas. Mas a esta função se foram acrescentando outras no processo histórico de sua expansão.

Cabe aos especialistas o estudo – o que não foi feito até hoje – das razões intra-lingüísticas que expliquem por que essa variedade se consolidou na Amazônia. Talvez a sua adoção como língua franca – e mais que a adoção, sua expansão e consolidação – tenha sido em grande medida facilitada pelo fato de que eram tupis grande parte dos povos que habitavam, no momento da Conquista, as vias de mais fácil acesso. Acuña, referindo-se às regiões do baixo Amazonas, observa que eram “todas povoadas de diferentes nações e línguas, se bem que na maioria entendem a geral daquela costa” (Acuña, 1941, p. 280).

A difusão inicial da Língua Geral se fez em forma não sistemática, quase espontânea. A partir do momento em que nas “aldeias domésticas” ou de repartição começaram a ser estocados índios não-tupi, estas aldeias começaram a ter um papel importante no seu

processo de aprendizagem, passando então ela a ter também a função de língua de comunicação interétnica ou supraétnica.

Muito pouco se conhece sobre o dia-a-dia das aldeias de repartição e a difusão da Língua Geral, mas algumas evidências nos levam a pensar que o papel que as primeiras desempenharam em relação à segunda foi – guardadas as distâncias históricas – similar ao papel que mais tarde a escola teria para a difusão da língua portuguesa.

Nas primeiras décadas, quando os missionários detinham apenas o “governo espiritual” e os colonos o “governo temporal”, surgiram muitos conflitos entre os capitães-de-aldeia e os missionários. A catequese e o ensino da língua eram dificultados pela permanência muito curta dos índios nessas aldeias, uma vez que eles eram requeridos para o trabalho nas lavouras de tabaco, nos engenhos de açúcar e nas coletas de drogas durante quase todo o ano; se bem que a catequese era mais sacrificada que a língua porque a comunicação, mesmo precária, no trabalho era em Língua Geral, o que implicava uma aprendizagem, embora rudimentar, “por imersão”.

Podemos supor – mesmo sem documento de apoio – que neste período inicial a Língua Geral deve ter convivido em forma assimétrica com algumas línguas

índigenas, tornando bilingües os índios que as falavam, ainda que bilingües incipientes. Como os portugueses, ao usar a Língua Geral, evidentemente não abandonavam sua língua de origem, criou-se uma situação em que uma comunidade lingüística detinha os meios de produção enquanto a força de trabalho era proporcionada por comunidades de línguas diferentes.

Se esta situação existiu, ela logo evoluiu, porque a médio prazo a tendência da Língua Geral era servir como ponte para os índios abandonarem suas línguas maternas, que eram reprimidas. Com o Regimento das Missões (1686) – instrumento pelo qual a Coroa Portuguesa entregou aos missionários o “governo temporal e espiritual” sobre os índios – os padres intensificaram os descimentos de índios de suas aldeias de origem, em proporções enormes, até então desconhecidas, superlotando as aldeias de repartição. Segundo Baena, entre 1687 e 1690, os missionários *“só de alguns sertões dos rios Tocantins, Amazonas e Negro, no breve espaço de quatro anos, desceram cento e oitenta e quatro mil e quarenta selvagens [184.040] reduzidos ao grêmio da Igreja Católica e obediência de El Rei”* (Baena, 1902 [?], p. 247).

Os missionários continuaram a empregar a Língua Geral na catequese, para um número cada vez maior de índios e agora, em forma mais estável, já que pelo novo

Regimento os índios menores de 13 anos tinham garantida a permanência durante todo o ano, nas aldeias, enquanto os demais ficavam lá seis meses, sendo alugados durante os outros seis meses, num sistema rotativo que garantia sempre a presença da metade de sua população considerada adulta, junto aos padres (Malheiros: 1866, (p. 53-54).

A Língua Geral, como idioma oficialmente reconhecido nas missões da Amazônia, começou a ser veiculado, com certa sistematização, junto aos índios de diferentes famílias lingüísticas estocadas nas aldeias de repartição. Um ano antes do regimento, em 1685 a gramática e o dicionário de "Língua Geral" elaborados pelo padre Luiz Figueira em 1621 foram re-editados encontrando-se exemplares desta edição no Maranhão e no Pará.

Nas aldeias de repartição, os missionários "abriam colégios e ensinavam a ler e escrever em determinadas horas do dia, passando depois os discípulos às oficinas em que aprendiam várias artes mecânicas". Além da alfabetização, alguns índios aprenderam ofícios de "pedreiros, oleiros, carpinteiros, ferreiros, sapateiros, pintores, tecelões". O resto do dia era dedicado ao trabalho produtivo em benefício dos missionários e "as noites eram reservadas para os serões e ensino das doutrinas cristãs" (Raiol, 1900, p. 143-144).

Podemos supor também – pelos resultados posteriores – que muitos desses índios menores, arrancados de suas famílias, terminaram monolíngües em Língua Geral. Quanto aos índios escravos, a aprendizagem, mesmo que precária, da língua geral continuava se fazendo em contato com outros índios ou com seus próprios proprietários, que a falavam.

Três anos após o Regimento das Missões, a Coroa Portuguesa, reconhecendo uma situação que já existia de fato, decidiu oficializar a Língua Geral como língua da Amazônia, incentivando o seu ensino: a Carta Régia de 30 de novembro de 1689 determinou que os missionários devessem ensiná-la não apenas aos índios, mas também aos próprios filhos dos portugueses concentrados nos embriões de núcleos urbanos que se formavam na Região (Kiemen, 1949, p. 170).

Desta forma, a Língua Geral passou por um processo de evolução e foi sendo construída em contato com língua portuguesa falada pelos colonos e missionários e em contato com as línguas de diferentes povos tupi e não-tupi faladas por milhares de índios que anualmente eram estocados nas aldeias de repartição, como também pelos mestiços e até mesmo pelos negros africanos que a partir do final do século XVII

começam a ser introduzidos na área, inicialmente em quantidades reduzidas.

A política de Portugal até a década de 1720 foi de franco incentivo à Língua Geral, pelo que isto representava em termos de rentabilidade da colônia. Ainda em 1722, o rei de Portugal repreendia duramente os Carmelitas, os Mercedários e os Franciscanos da Amazônia, exigindo que enviassem ao sertão para o descimento de índios apenas os missionários capazes de falar a "Língua Geral" tão fluentemente como os jesuítas. A Coroa portuguesa recomendava o ensino do português apenas aos índios que já tivessem aprendido a Língua Geral e com ela os rudimentos da doutrina cristã (Sweet, 1974, p. 106).

Um balanço do primeiro século de colonização portuguesa (1616-1720) mostra que, numa certa medida, esta política oficial obteve um grande êxito, que pode ser observado se, além da Língua Geral, buscamos saber o que aconteceu neste período com as demais línguas: as indígenas e a língua portuguesa.

Em primeiro lugar, a Língua Geral se tornou efetivamente a língua de comunicação interétnica falada pelos diferentes povos da Amazônia que foram sendo obrigados a integrar-se ao sistema colonial e a língua usada nas escolas das aldeias e das cabeças de

capitanias. Em 1720, havia apenas no Pará – não incluindo o Maranhão – 63 aldeias com 54.264 índios aldeados que, dependendo da eficiência missionária, dominavam em maior ou menor grau a Língua Geral, que era também usada pela quase totalidade dos 1.000 portugueses e pelos mestiços e ainda pelos índios “livres” e escravos do Maranhão (Raiol, 1900, p. 132).

Em segundo lugar, as línguas indígenas: a indiscutível expansão da Língua Geral havia sido realizada em detrimento das demais línguas indígenas, condenadas à extinção, em menor escala porque eram abandonadas enquanto língua materna pelos índios que as falavam, mas especialmente por causa do extermínio físico de muitos povos.

Neste sentido, uma análise da política de mão-de-obra no período colonial pode aportar respostas muito mais profundas sobre o destino das línguas que um estudo específico e particularizado sobre a política de línguas. Na Amazônia, estava ocorrendo, um processo idêntico ao assinalado por Romano para outras regiões da América. O sistema se caracterizava por “uma exploração de rapina da força de trabalho, como resposta às necessidades de uma economia dominante que não coloca em movimento retornos capazes de criar outras riquezas”. Nestas condições, a única

economia possível era sobre a força de trabalho (Romano, 1972, p. 154).

Como conseqüência, durante este período a Amazônia passou por uma das maiores catástrofes demográficas de sua história e por um processo irracional de "aménagement du territoire". A calha central do grande rio e de alguns de seus principais afluentes sofreu um processo de enorme depopulação, afetando a vida dos povos que habitavam a região antes densamente povoada. Agora, os índios que aí viviam, falando a Língua Geral, ocupavam as aldeias de repartição situadas não em seus territórios de origem, mas em locais que atendiam aos interesses coloniais; e muitos outros grupos, diante do terror espalhado pelas tropas de "resgate" e "guerras justas", haviam fugido, procurando as cabeceiras dos rios e os santuários inacessíveis protegidos por cachoeiras. Estas tropas de recrutamento, conformadas por missionários e soldados armados, constituíram uma verdadeira praga para os índios e foram responsáveis por um movimento migratório constante e permanente, obrigando muitos povos a fugir na maioria das vezes sem direção precisa, chocando-se freqüentemente com grupos que habitavam os territórios por eles procurados. Estes movimentos migratórios, que estão à espera de pesquisas, originaram profundas modificações na

organização social, padrões de ocupação e situação lingüística de muitos grupos.

Exemplo ilustrativo desta situação pode ser dado pelo caso do povo Tarumã, que habitava o baixo rio Negro, nas imediações de onde hoje se situa a cidade de Manaus. Os missionários chegaram mesmo a estabelecer aí uma aldeia no século XVII, que não prosperou. Os Tarumã, fugindo das tropas portuguesas e particularmente dos massacres de Pedro da Costa Favela, foram se deslocando progressivamente em direção ao norte, até chegar ao rio Essequibo, na Guiana Britânica, onde foram encontrados no início do século XIX (1837), em número de 500, pelo viajante alemão Robert Schomburgk, depois de haverem percorrido mais de 2000 Km (Loukotka, 1949, p. 55).

Em sua fuga, os Tarumã foram invadindo territórios de povos que falavam línguas da família Aruak, com quem mantiveram neste momento diferente tipos de relação; mas eles acabaram se localizando, finalmente, ao norte, em pleno território Karib, onde se reconstituíram num processo de assimilação com povos vizinhos, de origem Karib. Hoje, a língua Tarumã está extinta e não existe nenhum grupo que se assumia com tal identidade; os Tarumã foram, ao que parece, assimilados junto com outros povos pelo atual grupo Wai-Wai (Meggers: 1977, p. 108).

Por causa dessas mudanças, os estudiosos tiveram dificuldades em classificar a língua Tarumã. Enquanto Paul Rivet (1924, p.643) já a havia considerado anteriormente como Aruak, outros autores preferiram considerá-la como pertencente ao tronco Karib (Meggers: 1977, p. 108). Loukotka reconhece a existência, no léxico Tarumã, de termos emprestados das tribos Aruak e mostra, numa lista de itens lexicais, o parentesco com a língua Karib, ainda pouco considerável. A solução encontrada por ele, que estudou especialmente o caso da língua Tarumã, foi classificá-la como “língua isolada”, (Loukotka: 1949, p.55-56).

Por idêntico processo passaram os Aruan, da família Aruak, que habitavam originalmente a costa norte do Marajó e a ilha Caviana. Eles haviam participado, ao lado dos holandeses, na luta contra as tropas lusas de Bento Maciel Parente na região do Gurupá. Resistiram durante mais de cem anos aos ataques dos portugueses e, no início do século XVIII, uma parte do grupo foi transferido à força pelos portugueses para a região do baixo Tocantins, onde constituíram um povoado com nome de Muru, para desaparecerem em seguida como entidade étnica (Adonias, 1963, p. 241). A outra parte dos Aruan iniciou uma longa migração-fuga pelo Amapá em direção à Guiana Francesa, onde foram

encontrados no final do século XIX por um viajante francês (Coudreau: 1886, p. 220-224). Data de 1926 a última informação sobre este grupo: Curt Nimuendaju dá conta, nesta data, de um grupo ainda identificado como Aruan, mas falando o dialeto "creóle" francês (Hemming: 1978 p. 607). Hoje não existe nenhum povo que reivindique esta identidade.

Ocorreram muitos casos similares aos dos Tarumã e Aruan. Até mesmo grupos que não tiveram contatos violentos tão frequentes com as tropas portuguesas passaram por processo de mudanças culturais ou de território, como é o caso dos Baniwa do rio Aiary, que não sofreram perdas graves com os resgates, mas absorveram em sua organização tribal escravos fugitivos que pertenciam a outras filiações lingüísticas (Robin: 1980)

Contudo, esta política colonial não atingiu apenas as línguas indígenas; a expansão da Língua Geral, incentivada pela Metrópole, foi tão grande que ultrapassou os limites admissíveis pela Coroa, porque começou a afetar a função da própria língua portuguesa, ameaçando o seu destino na região.

Caberia ainda perguntar em que medida esta expansão da Língua Geral, majoritária, interferiu também na estrutura da variante regional da língua portuguesa,

minoritária, que com ela convivia. Uma revisão das cartas, relatórios e registros do Pará, neste período, – muitos dos quais publicados pela Biblioteca e Arquivo Público do Pará (ABAPP) – e dos relatórios da Capitania do Rio Negro do final do século XVIII – alguns dos quais publicados pelo “Arquivo do Amazonas” – documentam este delicioso português regional que faria tremer os puristas da língua como até mesmo os membros do então Conselho Ultramarino de Lisboa. Mas estas prováveis interferências da Língua Geral no português amazônico da época constitui já um outro problema, que não nos compete. Aqui nos interessa outro tipo de interferência, relacionada às funções desempenhadas historicamente por essas línguas.

A função da Língua Geral era de comunicação interna e seu uso era fundamentalmente oral, escolar, familiar e corrente, enquanto a língua oficial da colônia, a língua da administração, da justiça, a língua usada na Câmara do Senado, a língua escrita, era o português, que desta forma servia de elo comunicativo entre a colônia e a Metrópole. Todos os relatórios da administração local e toda a correspondência oficial eram redigidos em português.

Aconteceu que a expansão da Língua Geral começou a interferir neste elo comunicativo, contribuindo para

que a língua portuguesa tivesse dificuldades de desempenhar suas funções. Esta interferência se deu em dois níveis estreitamente relacionados, um mais geral e outro particular.

Em primeiro lugar, a situação criada era bastante diferente da que ocorria naquele momento no litoral brasileiro: a língua da colônia portuguesa da Amazônia não era o português, mas a “Língua Geral”, o que significava que, para comunicar-se com os seus súditos a Coroa portuguesa era obrigada a passar por um intermediário, no caso os missionários e, mais particularmente, os jesuítas. Assim que estes últimos adquiriram uma relativa autonomia começaram a recusar o papel de “intérpretes” dos interesses da Coroa para cuidar dos seus próprios interesses – materiais e espirituais – o que representava uma ameaça de isolamento da administração colonial.

Os missionários eram senhores da escola, do púlpito e do confessionário; dominavam a razão e a consciência dos índios pelo ensino e pelas prédicas (Raiol, 1900 p. 144).

Com a língua, os missionários controlavam toda a enorme força de trabalho concentrada nas aldeias de

repartição e passaram a usá-la plenamente em suas múltiplas empresas mercantilistas, monopolizando a produção, o comércio e a prestação de serviços da colônia. Gozando de isenções de impostos, estas empresas prosperaram enormemente. Com o poderio econômico e político fortalecido na região, os missionários passaram a reter os índios em suas empresas e a recusar a liberação deles das aldeias, onde “não admitiam pessoas estranhas”, recusando os insistentes pedidos de aluguel requeridos não apenas pelos colonos, mas também para o próprio serviço real da Coroa portuguesa, questionando desta forma sua soberania. Multiplicaram-se os conflitos entre missionários e a administração colonial.

Enquanto este primeiro nível estava ligado ao uso da mão-de-obra, o segundo dizia respeito ao funcionamento da própria máquina burocrática colonial. Os governadores e funcionários, que periodicamente eram enviados de Lisboa e desconheciam a Língua Geral, encontravam problemas em comunicar-se não apenas com a população, mas algumas vezes, até com seus subordinados mais diretos.

Ambos os níveis de interferência foram percebidos na época pelos representantes do poder colonial, e várias medidas foram tomadas para “corrigi-los”. A partir

deste momento, a política de línguas de Portugal para a Amazônia sofreu uma mudança radical. Foram criadas algumas normas e leis destinadas a tentar substituir a Língua Geral, como língua franca, pelo idioma português, além de um conjunto de decisões visando enfraquecer o controle dos missionários sobre a mão-de-obra indígena e suspender a isenção de impostos de que gozavam as missões,.

As primeiras medidas foram de caráter repressivo e não saíram do quadro legislativo. Em carta ao governador e capitão-general do Estado do Maranhão e Grão-Pará, datada de 12 de setembro de 1727, o rei de Portugal proibiu o uso da Língua Geral nas povoações de colonos e até mesmo nas aldeias indígenas, determinando aos missionários que:

Os índios que são da administração de suas Religiões sejam bem instruídos na língua portuguesa, pelo grande beneficio que disso pode resultar ao serviço de Deos e meu, e da mesma maneira os inclinem e reduzam a trabalharem nos officios mecânicos. (“Carta... 1727”. In, Annaes... , 1901).

A mesma carta determinava que os colonos, “com que se repartem os índios, tenham a mesma obrigação de lhes ensinarem a língua portuguesa”.

Entretanto, falar ou não a Língua Geral não dependia mais de um decreto. E além de decisões legislativas e de recomendações carregadas de intenções, a Coroa portuguesa não ofereceu, em termos imediatos, nenhuma alternativa concreta de modificação de um quadro que permitia, justamente, a difusão da “Língua Geral”. Por esta razão, as decisões, destinadas a “beneficiar a Deus e ao Rei”, não puderam ser cumpridas, e nem missionários, nem colonos tinham interesse em que o fossem: a língua portuguesa continuou desconhecida e a Língua Geral seguiu em franca expansão em toda a Amazônia, conforme comprovam os documentos oficiais da época e estudos posteriores (Sampaio: 1955, p.47-52 e Silva Neto, 1950, p. 58-86).

Trinta anos após a proibição da Língua Geral, nos anos de 1750, ela se encontrava generalizada em todo o Maranhão e Grão-Pará.

A língua portuguesa estava realmente quase banida da capitania. Em Belém e São Luiz todos falavam a tal Língua Geral, sem excetuar as

famílias dos colonos e as pessoas gradas. Os jesuítas a usavam até nos sermões e prédicas (Raiol, 1900, p. 148).

Os conflitos entre os jesuítas e a Coroa Portuguesa se desenvolveram na própria Metrópole, com a interferência de uma série de outros fatores cuja análise transcende os objetivos deste artigo. Na Amazônia, tais conflitos se re-escreveram em torno desses dois fatores: o controle da mão-de-obra e a variável língua, um subordinado ao outro. Cada vez mais agudos e freqüentes esses conflitos só iriam terminar com a expulsão dos jesuítas e o confisco de seus bens pela Coroa portuguesa, na segunda metade do século XVIII.

Naquele momento, Portugal se encontrou diante de uma situação “diabólica”: o governador recém-chegado, Xavier de Mendonça Furtado, meio-irmão do todo poderoso Marquês de Pombal, superministro do rei de Portugal, não conseguia comunicar-se com a maioria de seus funcionários da década de 1750. O novo governador, que não falava a Língua Geral, ficou horrorizado porque bastava deixar o palácio do governo em Belém para encontrar dificuldade em se fazer entender. Ele mesmo conta que, uma vez, apresentado aos filhos de um dos principais lusos da colônia, homem de posses, descobriu que as crianças

falavam fluentemente a Língua Geral e apenas entendiam, muito pouco, a língua portuguesa. Em outra ocasião, o governador escutou uma conversa embaixo da janela da sua residência entre dois escravos africanos também recém-chegados na região e que haviam aprendido a falar a Língua Geral, em plena capital de Belém, mas ignoravam completamente o português (“**Carta ..., 1752**”. In: **Annaes... , 1901?**).

Os mesmos argumentos preconceituosos usados cem anos antes contra as múltiplas línguas indígenas e que acabaram favorecendo a Língua Geral, foram retomados para condená-la. O discurso seiscentista foi recuperado no século XVIII. Para Mendonça Furtado, a Língua Geral era “*a perniciosa e abominável língua que aqui improrissimamente deram o nome de geral, cuja diabólica invenção produziu nestas partes a real separação das gentes na confusão e desordem que a V.E. tem sido bem evidente*” (“**Carta..., 1759**”. In: **Annaes... , 1901 ?**).

Os produtores deste discurso não foram apenas os agentes diretamente comprometidos com o projeto colonial luso, como o governador Furtado. La Condamine, que visitou a região neste período, informa em relatório lido na Academia de Ciências da França, em abril de 1745, que as várias línguas indígenas “*manquent de termes pour exprimer les idées*

abstraites et universelles ... Il n'y a pas de mot propre que réponde exactement à ceux de vertu, justice, liberté, reconnaissance, ingratitude". Quanto à Língua Geral, ele constata que havia sido "*pareillement introduite dans toutes les missions portugaises*", mas era igualmente degenerada, entre outras razões, porque "*leur arithmétique ne va pas plus loin*" que a das demais línguas indígenas.

La langue brésilienne parlée par des peuples moins grossières est dans la même disette et, passé le nombre de trois, ils sont obligés, pour compter, d'emprunter le secours de la langue portugaise (La Condamine, 1981, p. 63, 68 e 89).

Depois de um século e meio, a língua que havia servido como língua franca e de unidade regional para uma maior rentabilidade da conquista, passou a ser vista como "diabólica" e incapaz de "traduzir" os interesses coloniais. É que os tempos eram agora outros e a Coroa portuguesa tinha um novo projeto para a região.

Tentativas de portugalização

Muitos povos que antes habitavam as áreas de mais fácil acesso haviam sido exterminados completamente e, com eles, suas línguas; outros, num processo acelerado de destribalização, estavam estocados nas aldeias domésticas e haviam abandonado suas línguas maternas pela Língua Geral; e finalmente, a fuga desordenada de outros grupos para as cabeceiras dos rios deixaram despovoados extensos territórios.

As disputas da Coroa portuguesa com outros países europeus pelas fronteiras móveis da Amazônia entravam em nova fase, diferente do período anterior. Os tratados de Utrecht (1715), Madrid (1750) e Santo Ildefonso (1777) reconheceram a expansão portuguesa e permitiram a incorporação legal de vastas terras por parte de Portugal (Serrão, 1976).

Esta situação havia criado as condições para as novas medidas, que davam aos povos indígenas um novo estatuto e acelerava o seu processo de integração, integração a uma sociedade aportuguesada que ainda não existia e que era necessário constituir para consolidar a incorporação a Portugal do território amazônico. Para tanto, impunha-se no plano de línguas, portugalizar a Amazônia, como já vinha ocorrendo em outras áreas do Brasil, inclusive como

medida para garantir a unidade territorial da colônia portuguesa.

O marquês de Pombal tinha não apenas a intenção de aportuguesar a região, mas pretendia dotar-se dos meios necessários para tal, lançando as bases de um novo e audacioso projeto para a Amazônia, que modificasse as condições objetivas e o terreno propício onde florescera a Língua Geral e derrubasse os obstáculos para a expansão da língua portuguesa.

Para tanto, foram tomadas uma série de medidas. A primeira delas consistiu na expulsão dos jesuítas: a Coroa portuguesa, sem intermediários, se comunicaria diretamente com os índios, transformados em súditos de novo tipo e declarados formalmente livres. Argumentando que “a escravidão dos índios não pode conduzir à prosperidade da colônia”, Pombal aboliu, no plano legal, a escravidão indígena. As aldeias onde estavam agrupados os índios ditos “livres” foram transformadas, formalmente, em vilas, lugares e povoados que, em princípio, deveriam funcionar administrativamente segundo o modelo das povoações lusas, devendo os juizes ordinários, vereadores e oficiais de justiça serem escolhidos, quando possível, entre os próprios índios (Azevedo: 1901, p. 26). Estas aldeias, num gesto carregado de simbolismo intencional, tiveram sua toponímia modificada,

perdendo os nomes indígenas e sendo rebatizados com nomes de vilas existentes na Metrópole, muitos dos quais se conservam até dias de hoje.

Instalar um pelourinho, decretar que as aldeias não eram mais aldeias e sim vilas e mudar-lhes os nomes indígenas não podia, como num passe de mágica, fazer com que os índios que nelas habitavam recebessem o Espírito Santo em forma de língua de fogo e começassem a falar o português. Consciente disso, Pombal pretendia injetar sangue luso dentro das aldeias rebatizadas para, desta forma, alterar o quadro demográfico da região, modificando em termos quantitativos a correlação entre lusos e índios, desfavorável até então aos primeiros. Seu projeto de colonização e povoamento estimulava a migração maciça de colonos portugueses para ocupar os territórios de onde os índios haviam sido expulsos, com a concessão gratuita de terras (sesmarias) e de instrumentos agrícolas aos novos colonos, bem como a isenção de impostos régios. Os colonos lusos que se casassem com mulheres indígenas receberiam, além disso, privilégios adicionais (Moreira Neto: 1971, p. 334).

Em 1755 é criada a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão para coordenar o projeto, cujo objetivo, no plano econômico, era a instalação de grandes empresas

agrícolas que deveriam substituir os produtos extrativos de exportação. A força de trabalho principal prevista para estas empresas agrícolas já não eram os índios, mas os negros africanos que deveriam ser importados em grandes quantidades, à semelhança do que ocorrera no litoral brasileiro.

A língua portuguesa deveria fortalecer-se na região com a chegada dos novos colonos e com a utilização do aparelho escolar. A nova administração manteve a proibição da Língua Geral e tomou medidas para a difusão e ensino do idioma português. O governador Furtado trouxera instruções precisas para o funcionamento das escolas em língua portuguesa em toda a colônia, devendo, para este fim, obter a colaboração dos colonos, a quem o governador chegou a fazer a ameaça de tirar-lhes os índios se eles – colonos – não cumprissem esta determinação.

Havia duas escolas em cada aldeia, uma para o sexo masculino e outra para o feminino. As meninas aprendiam mais a fiar, costurar, fazer renda e os demais misteres próprios da mulher. Era proibido o uso da chamada língua geral... era obrigado a fazer vulgarizar a língua portuguesa, não consentindo que se falasse outra nas escolas (Accioly: 1883, p. 78).

Este regulamento de 3 de maio 1757 foi confirmado por alvará de 17 de novembro de 1758. Contudo, apesar desta vontade deliberada e expressa da Coroa de portugalizar rapidamente a região, tal não ocorreu, registrando-se apenas o início da penetração lenta da língua portuguesa na parte oriental – atual Estado do Pará – enquanto na Amazônia ocidental, antiga capitania do Rio Negro, hoje estado do Amazonas – a Língua Geral permaneceria por mais um século ainda como língua franca. Este fato pode ser explicado pelos resultados do projeto pombalino, ao qual estava ligado o destino da língua portuguesa naquele momento.

O projeto de Pombal fracassou nos três planos interligados: o econômico, o demográfico e o escolar.

No plano econômico, o projeto, apoiado em condições conjunturais do mercado mundial de algodão e açúcar, faliu, e a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão foi extinta em 1778. Os produtos agrícolas nesse período não chegaram a adquirir maior importância que os produtos extraídos da floresta, o que iria repercutir na organização das aldeias e no programa escolar, uma vez que o trabalho de coleta absorvia os índios, mantendo-os completamente fora das aldeias (Cardoso & Müller, 1977, p. 23-24).

Os índios que viviam nas aldeias rebatizados como vilas não tiveram o menor poder de decisão, como previsto inicialmente, porque logo foi criado o “Diretório de Índios” (1757), encarregado de disciplinar o trabalho indígena e administrar as aldeias. Esta instituição, longe de acabar com trabalho compulsório, deu-lhe apenas outra organização, cujo mecanismo principal residia no sistema de concessão de índios por meio de Portarias. Os Diretores de índios, representantes do Governador nas aldeias, estavam encarregados pelo artigo 6º da lei que criou o Diretório, de “ensinar a língua portuguesa”, mas esta medida não foi aplicada (Malheiros, 1866, p. 110; Accioly, 1883, p. 74-75).

O visitador Manoel da Silva Azevedo, funcionário enviado pela Metrópole poucos anos depois, afirmaria que “*os índios fugiam e os diretores se locupletavam com o trabalho dos poucos que ficavam, enviando-os à coleta*” (de drogas do sertão) (Azevedo, 1901, p. 311). Eles foram acusados de “fildalguetes”, por haverem transformado as aldeias em feudos privados, “verdadeiros ducados, marquezados e condados livres”. (“**Diário da viagem filosofica..., 1786**”. In. **Revista... , 1885/6, p. 160**).

Com os índios na coleta, as aldeias ficavam quase sempre esvaziadas, o que dificultava qualquer atividade de ensino, para a qual os diretores de índios não estavam nem preparados nem interessados. Nos raros casos onde continuava a existir um missionário – os carmelitas permaneceram no Pará, mas completamente destituídos de poder – o ensino do português não prosperava porque, como observou uma testemunha ocular da época para a região do rio Madeira:

Os índios de nenhuma sorte consentem que os filhos seus menores se apartem do seu seio e não querem se unir às vilas e lugares pela opinião que entre eles há, que os querem escravizar (Moreira Neto, 1971, p. 13).

Esta situação continuaria por muitas décadas, em muitas vilas do Pará, como Gurupá onde “existe uma só escola, em que o Mestre ensina primeiras letras, Gramática Portuguesa... e a freqüência dos meninos é interrompida muitas vezes pelos pais” (Baena, 1842 [?] p. 326).

No que se refere ao aspecto demográfico, apenas no território do Maranhão e no baixo Amazonas houve um

incremento populacional não indígena, devido principalmente ao contingente de escravos africanos e em menor escala de colonos portugueses aí introduzidos; enquanto isso, a Amazônia ocidental permaneceu praticamente intocada, neste aspecto.

Com relação à população indígena das aldeias, ela diminuiu sensivelmente. As 63 aldeias do Pará, que em 1720 tinham 54.264 índios aldeados, continuavam existindo em 1750, mas com uma população reduzida devido às epidemias que desde 1743 haviam sido responsáveis pela morte de 40.000 índios. A partir de então a situação se degradaria ainda mais. O sargento-mór Vasco de Braun realizou em 1788, por ordem da Metrópole, um censo da região, cujo resultado mostrou que muitas aldeias que contavam 200, 300 e mais casas, ou tinham desaparecido ou estavam “reduzidas a meia dúzia de palhoças”(Raiol, 1900, p. 133-134).

A falência do projeto de portugalização acompanhou assim, de perto, a falência do projeto agrícola.

Em 1798, a rainha dona Maria I, dita “A Louca”, extingue o Diretório de Índios e decide que “[o]s índios fiquem sem diferenças dos outros meus Vassallos, sendo dirigidos e governados pelas mesmas leis que regem a todos aqueles de diferentes Estados

que compõem a Monarquia” (“**Carta Régia...**, 1798”. **In: Archivo do Amazonas, 1907, p. 22).**

Na realidade, no lugar do Diretório foi montada outra estrutura, militarizada, para enquadrar a mão-de-obra. Na mesma carta citada, a rainha determinava ao governador “*ordenar e formar os índios que já vivem em aldeias permanentes com os outros, em Corpo de Milícias*”. Ao lado de Corpo de Milícias, o “*Corpo de Trabalhadores, um corpo efetivo de índios... enquanto os houver como mais robustos e capazes de suportar o trabalho*”. Ela determinou ainda o uso obrigatório de uniformes pelos índios, havendo mesmo dado instruções detalhadas sobre o modelo da farda (“**Carta Régia...**, 1798”. **In: Archivo do Amazonas, 1907, p. 23).**

Este período de 1798 a 1822 – data da independência política do Brasil – é caracterizado pela extrema violência das guerras oficiais e declaradas de extermínio em diferentes regiões do Brasil e pela ausência de medidas explícitas referentes às línguas, ainda que, implicitamente, outras medidas viessem confirmar a intenção de portugalizar a Amazônia.

Dona Maria I, por exemplo, decidiu que “*todo aquele indivíduo livre que quiser estabelecer-se nas terras e povoações dos gentios lhe será concedida licença para*

isso”, reafirmando ainda a liberdade de qualquer colono luso para comerciar diretamente com os índios, permitindo a *“introdução de todos os gêneros de que carecem, a exceção de armas de fogo e armas brancas”* (“**Carta Régia..., 1798**”. In: **Arquivo do Amazonas, 1907, p. 27**).

Com esta proibição, se reconhecia que os índios necessitavam de armas de fogo, o que tinha um sentido muito claro: é que a resposta dos índios à militarização do trabalho foi também uma resposta militar e organizada; durante todo o século XVII, as revoltas indígenas haviam sido constantes, mas se tratava de surtos isolados, esmagados com relativa facilidade pela superioridade das armas lusas; no século XVIII, houve uma mudança qualitativa, quando o chefe Ajuricaba do povo Manaus logra formar uma espécie de confederação de povos do rio Negro, de diferentes filiações lingüísticas, para lutar contra o invasor português. Neste caso, não temos dados precisos sobre o papel desempenhado pela Língua Geral como meio de comunicação entre os diferentes povos da Confederação. A rebelião de Ajuricaba foi esmagada, os Manau completamente exterminados, sem um único sobrevivente para contar a história (**AHU/Cedeam, Cartas de 1728 e 1758**). Deles restou apenas, ironicamente, o nome dado à capital do Amazonas – a cidade de Manaus – com quase um milhão de

habitantes no ano de 1983, e alguns dados lingüísticos contidos num catecismo em língua Manaus, de autor anônimo, intitulado “Quaderno de la doutrina pella língoa dos Manaos”, cujo manuscrito original se encontra no British Museum (Loukotka, 1968). Mas ficou também o exemplo: durante todo o período que antecedeu à Independência, uma sucessão de rebeliões indígenas, pouco estudadas, se espalha pela Amazônia e todas elas são ferozmente reprimidas.

O processo de depopulação continuou em forma acelerada, afetando não apenas os povos “em guerra” contra Portugal, mas também a população aldeada. Na primeira década do século XIX, “a povoação de São Miguel, formada pelos índios Barés, que tinha tido 700 fogos, achava-se reduzida a 4 e estes mesmos deixaram de existir, decorrido pouco tempo”. O mesmo aconteceu com a aldeia de Santa Bárbara, formada pelos índios Manibas, que de 400 fogos foi reduzida a 10, desaparecendo em seguida. Loreto, Olivença, Tabatinga, Borba e tantas outras aldeias passaram por idêntico processo (Raiol, 1900, p. 134; Miranda, 1840, p. 56-61).

Apesar de tudo, após a Independência (1822) “os índios constituem o maximum de população da Amazônia”, e eram ainda a fonte mais importante de mão-de-obra; os índios continuavam sendo

escravizados, *“porque (os colonos) diziam não ter outros braços com que promovessem a sua agricultura”* (Accioly, 1883, p. 72).

Os dados sobre o uso do português na escola, nesse período, são por nós desconhecidos. Os índios sobreviventes das antigas aldeias de repartição permaneciam submetidos ao sistema militarizado, enquanto aqueles que viviam em suas tribos eram submetidos a uma verdadeira caçada armada, como forma de recrutamento. A Independência do Brasil significou na Amazônia apenas o recrudescimento da exploração da mão-de-obra indígena, agora patrocinada pelo Estado brasileiro, que assumiu a mesma ideologia anti-indígena do colonizador português.

Contra este sistema é que se levanta a população da Amazônia na explosão de uma das mais sangrentas insurreições de toda a História do Brasil, conhecida pelo nome de “Cabanagem”. A Cabanagem foi um movimento nativista popular armado, que envolveu grupos indígenas autônomos, a massa de índios das aldeias, índios destribalizados (ou tapuias), caboclos mestiços, negros, mulatos, todos “unidos em pacto secreto a dar cabo de tudo o que é branco”, segundo o general Soares Andrea, responsável pela repressão ao movimento; este general se referiu à Cabanagem como uma “guerra racial”, o que levou outros autores a

destacar suas características muito similares à “guerra de castas” do Yucatan, no México, também no século XIX (Moreira Neto, 1971, p. 14-15).

Um aspecto que merece uma atenção particular sobre a Cabanagem – movimento tão pouco estudado na história regional – é o fato de que os “cabanos” – “esses, índios caboclos e negros vestidos com um uniforme vermelho tingido com casca de murici” (Pinto, 1980, p. 3) tinham em comum, além da situação de opressão, o fato de que falavam a Língua Geral, usada, pelo menos no Amazonas, como língua de intercomunicação entre eles. O balanço oficial da guerra da Cabanagem que durou uma década – de 1835 a 1845 - foi de 40.000 mortos, quase todos eles usuários da Língua Geral, “deixando o Pará e o Amazonas menos povoados que um século antes” (Abreu, 1899, p. 83). Desta forma, a repressão exemplar e violenta contribuiu para diminuir, de forma drástica, o número de falantes da Língua Geral.

Desconhecemos a existência de mapas de difusão da Língua Geral e da língua portuguesa na região amazônica, que bem poderiam mostrar como, em meados do século XIX, após a Cabanagem, a língua portuguesa só havia adquirido uma relativa hegemonia na foz do rio Amazonas, enquanto a Língua Geral continuava ainda como meio universal de comunicação

para o resto da Amazônia. E isto porque a Amazônia Ocidental continuava dependendo integralmente do trabalho indígena, nesse período.

Inexistem dados estatísticos globais para o conjunto da Amazônia nesta época. No caso da recém-criada Província do Amazonas (atual Estado do Amazonas), o primeiro censo – censo nominal de 1852, após o desastre demográfico da Cabanagem – dá um total de 29.798 habitantes recenseados, vivendo num território de 1.500.000 por Km² (APA, 1852). Apesar das dificuldades encontradas, “o seu resultado, em geral, é mais conforme às regras da estatística”, segundo relatório posterior de um presidente da Província (APA, 1863, p. 13).

Anteriormente, em 1840, se havia feito uma estimativa sobre a população vivendo na região; seu resultado mostrava que 8,5% eram considerados “brancos”; 2,5%, negros; 57,5%, índios e 31,5%, mestiços (APA, 1840). Isto se levarmos em conta apenas aquela população que foi recenseada, incluindo os índios que continuavam vivendo em aldeamentos não-tribais. Quanto aos classificados como isolados, arredios, hostis ou pacíficos, que não foram considerados pelo Censo, as estimativas, apenas para a Província do Amazonas, variam entre 100 a 400 mil índios naquele momento (APA, 1860, p, 16-17).

Após a Independência do Brasil (1822), o Amazonas constituía, assim, a única unidade política que não havia sido portuguesa e que permanecia majoritariamente indígena. Esta situação iria durar ainda por mais meio século e seria o Estado brasileiro o encarregado de modificá-la.

A escola e a hegemonia da língua portuguesa

A Lei das Reformas Constitucionais de 14 de agosto de 1834 (art. II, n.º 5) havia dado ampla autonomia às Assembléias Legislativas Provinciais para decidirem sobre os destinos dos índios e, mais tarde, o Regimento de 24 de julho de 1845 criou a Diretoria de Índios com base na antiga estrutura do Diretório Pombalino.

A Amazônia sofreu uma re-estruturação em sua divisão política. Em 1850, a antiga Capitania do Rio Negro foi transformada em Província do Amazonas, separando-se do Pará e ganhando autonomia administrativa para montar seu próprio aparelho de Estado local; coube a este aparelho e às Assembléias Legislativas Provinciais do Pará e do Amazonas tomar medidas para conseguir o que o colonizador luso não havia logrado: portugalizar a região. Vários ensaios foram tentados.

Na Província do Pará, o português Antônio Ladislau Monteiro Baena, oficial de artilharia nascido em Lisboa, com serviços prestados na repressão à Cabanagem, já havia proposto, em 1831, uma “Representação ao Conselho Geral da Província do Pará sobre a especial necessidade de um novo Regulamento promotor da civilização dos índios da mesma Província” (manuscrito pertencente a 1.º secção da Biblioteca e Archivo Público do Pará), apresentando-o o como “um novo método de fomentar a população com índios”, uma vez que “a população branca não tem força numérica” (**Baena: 1901**, [?]p. 248-249).

Este “novo método” definido pelo próprio Baena como um “regime policial compulsório” consistia em colocar “policiais em cada aldeia” para “promover a instrução (dos índios) na religião e moral”, e envolvia inclusive o seqüestro de índios menores para obrigar seus pais a trabalharem. O ensino devia ser em português:

Os índios meninos serão doutrinados gratuitamente na escrita e na prática das quatro operações fundamentais da Aritmética, nos princípios sentimentais da moral e nas máximas relativas à obediência devida às Leis, e ao

respeito devido ao Monarca e a toda as Autoridades Públicas (Art. XVIII, Baena, 1902 [?], p. 264).

Na Província do Amazonas, a iniciativa privada ficava responsável pela “educação” dos índios que lograsse capturar em suas aldeias de origem; a Diretoria de Índios, criada em 1845, e os missionários, eram responsáveis pelos índios vivendo em aldeias não tribais; e o Estado, pelos índios destribalizados e mestiços que viviam nos povoados e falavam a Língua Geral.

Com a autonomia dada às assembléias legislativas provinciais, na terceira sessão da primeira legislatura da História da Província do Amazonas, isto é, no terceiro encontro que tiveram os primeiros deputados amazonenses, foi apresentado o primeiro projeto, visando à exploração do trabalho indígena, na sessão de 9 de setembro de 1852. Este projeto recebeu o número 02 (o projeto n.º 01 foi o que aprovou o Regimento interno para que a Assembléia pudesse funcionar). A pressa – a voracidade – com que foi apresentado indica a importância da questão.

Os três primeiros artigos do projeto estabelecem: “1º Fica livre a todo morador poder ir contratar a troca dos

indígenas bravios com os principais das nações selvagens; 2.º Feita a troca, o indivíduo apresentar-se-á com os indígenas perante o juiz de paz mais vizinho para assinar um termo de educação (sic) por espaço de dez anos; 3.º Concluídos os 10 anos de que trata o artigo antecedente, poderá o índio ser aldeado (APA, 1852-53, p. 5).

A educação devia ser feita em português. O seu preço – dez anos de trabalho forçado – poderia sugerir uma proliferação de iniciativa privada na difusão da língua portuguesa, por ser atividade altamente lucrativa. Tal não ocorreu. O recrutamento forçado continuou independente das leis e da aprovação ou não de tal projeto, mas a menção à educação era evidentemente uma farsa destinada a justificar o trabalho forçado dos índios.

Com relação aos índios aldeados, dependentes da Diretoria de Índios, existem dados precisos mostrando como a população nestas aldeias aumentou ano após ano no Amazonas até o final da década de 1860 (Freire, 1979). Quanto ao uso do português dentro das aldeias, nesse período, o que se conhece é que os diretores parciais de índios, que tinham o título de brigadeiro, atuaram da mesma forma que os diretores do período pombalino.

Além de trabalharem para os diretores, os índios eram requisitados periodicamente pelo Governo Provincial para as obras públicas em Manaus, onde devem ter tido freqüentes contatos com língua portuguesa, na medida que parte significativa da população da capital já falava o português (APA, 1852).

Para estes índios foram criadas algumas escolas, com o objetivo de substituir a Língua Geral pelo português. Informações sobre o funcionamento dessas escolas podem ser encontradas nos relatórios anuais da Diretoria de Instrução Pública da Província, quase sempre anexos aos relatórios, falas e mensagens dos presidentes da Província (APA, 1858-1860)

Uma das fontes mais ricas é o relatório do conhecido poeta brasileiro, Gonçalves Dias, autor do poema *Y-Juca Pirama* e um dos pioneiros do movimento indianista romântico na literatura brasileira. Ele viajou em 1860 ao longo de todo o rio Solimões até a fronteira com o Peru e ao longo de todo o rio Negro até Cucuy, na fronteira com a Venezuela e Colômbia, contratado pelo Governo Provincial para fazer uma avaliação do sistema escolar recém-implantado. Elemento estranho à região, uma das conclusões mais importantes de Gonçalves Dias foi a de que o sistema educativo não funcionava, porque a língua empregada na escola – o português – não era a língua falada pelas

comunidades locais. O português era a língua oficial, sendo obrigatório seu uso na escola, mas a maioria da população desconhecia essa língua e falava apenas a Língua Geral. Isto não impediu uma insistente recomendação ao Governador da Província feita por G. Dias, para quem *“a vantagem da freqüência das escolas estaria principalmente em se desabituares da língua geral, que fallão sempre em casa e nas ruas, e em toda parte”* (APA, 1861, p.5)

A função da escola não era tanto servir de ponte para conhecimentos e valores que não podiam ser transmitidos numa língua desconhecida pela população, mas veicular a própria língua, ainda que este não fosse seu objetivo explicito. Nestas aldeias, nada globais, o meio era efetivamente a mensagem. G. Dias expressa isto:

No fallar a língua portuguesa já vai uma grande vantagem, e tal que, quando mesmo os meninos não fossem a escola para outra coisa, ainda assim conviria na actualidade e ficaria ainda sendo conveniente por bastante tempo (APA, 1861, p.5)

Os mesmos preconceitos dos séculos anteriores são reavivados no que diz respeito às línguas indígenas e ao Nheengatu. Tavares Bastos, que viajou pelo vale do Amazonas, nesta época, comenta:

Essa população é, na maior parte, semi-bárbara. Os seus hábitos, os seus costumes, as suas indústrias, a própria língua (pois que em muitos povoados a língua geral ou tupi é a única conhecida) denunciam a raça dos aborígenes ainda não transformada pelo contato com os europeus (Bastos, 1937, p. 157).

Faria, responsável no Seminário de Belém, em 1858, pela formação de futuros missionários destinados a trabalhar com os índios, era professor de Língua Geral, considerada por ele como uma “língua pobre”.

“Esta língua é silábica como as cultas da Europa, porém é tal a sua imperfeição, que me persuado que nunca possuiu regras que dessem a conhecer todas as suas sílabas. A sua pobreza fez adoptar o costume de ajudarem-se dos gestos e das acções, vendo-se obrigados a variar os acentos ou tons de suas sílabas. Os seus verbos não tem as desinências necessárias para designar todos os tempos e os diferentes modos...” (Faria, 1858, p.296).

Como consequência, todas as propostas consistiam em defender que o Nheengatu fosse banido e o português divulgado nas escolas. Bastos iria enfatizar que esta “raça decaída” deveria receber instrução em língua portuguesa, “leiga profissional, sem latim e sem retórica nem clericalismo, mas abundante de noções práticas” (Bastos, 1866, p. 357).

Mas o processo de portugalização através da escola foi muito mais lento do que se desejava e apresentou resultados muito duvidosos. Os índios e os caboclos viviam muito próximos à economia tribal, o que implicava funções diversas para as crianças. Este fator, segundo G. Dias, era responsável pelo grande absenteísmo durante a maior parte do ano.

Torna-se evidente que não seria uma escola que usa uma língua não falada pelos alunos e não dominada pelo professor que iria “portugalizar” a região. Isto só vai começar a ocorrer a partir da integração da Amazônia no mercado internacional e de sua inserção na divisão internacional do trabalho, como produtora de borracha para as fábricas de automóveis dos Estados Unidos e da Europa. E mais precisamente quando começaram a entrar na região milhares de nordestinos fugidos da seca e da estrutura agrária do Nordeste, e que seriam responsáveis pelo “boom” da borracha a

partir de 1877 (Ferreira da Silva, 1977). Furtado presume uma corrente de aproximadamente 260.000 imigrantes portadores da língua portuguesa para a Amazônia de 1872 a 1900, a qual teria se elevado a pelo menos 500.000 até 1910 (Furtado, 1959, p. 158). Com esses imigrantes, o português adquiriu sua hegemonia na Amazônia. O caráter recente desta hegemonia – no que diz respeito ao Estado do Amazonas ela tem menos de um século – e as condições históricas em que se processou modificaram o quadro lingüístico e atribuíram funções diversas às diferentes línguas, com conseqüências sobre a situação cultural da atual sociedade amazonense.

A palavra do mudo

Cabe agora perguntar quais foram, no plano lingüístico e cultural, os resultados de todo este processo.

Neste artigo, apenas chegamos a abordar muito rapidamente alguns aspectos da evolução histórica do quadro lingüístico da Amazônia brasileira, o que é insuficiente para formular conclusões sobre suas conseqüências. Investigações mais profundas se fazem necessárias, mas existem dificuldades para realizá-las, uma vez que inexistem pesquisadores na região, pois

nenhuma das três universidades amazônicas situadas nos Estados do Amazonas, Pará e Acre possui cursos de lingüística ou de antropologia, e até mesmo os cursos de história são de recente implantação e estão voltados para outra problemática.

Contudo, talvez seja possível destacar aqui, em linhas gerais, dois aspectos relacionados às funções exercidas atualmente pelas diferentes línguas hoje faladas na Amazônia: o papel que elas desempenham como veículo de comunicação e o lugar que ocupam como fatores de identidade étnica ou nacional e de coesão social.

Em primeiro lugar, a situação atual das línguas indígenas: a hegemonia do português não impediu que a Amazônia continuasse sendo a região do Brasil onde existe o maior número de línguas. Centenas de línguas desapareceram, muitos povos foram e continuam sendo exterminados, mas outros resistiram e continuam resistindo. Ainda que em situação de línguas dominadas, discriminadas e minoritárias, as grandes famílias lingüísticas – Tupi, Aruak, Karib, Tukano, Pano, Gê – continuaram representadas na região pelos grupos que conseguiram sobreviver ao dilúvio inicial da Língua Geral e, em seguida, do português.

Segundo dados recentes, existem 119.302 índios na Amazônia brasileira (Porantim, 1982), pertencentes a mais de 100 grupos tribais diferentes, mas a situação lingüística de cada grupo varia de acordo com o nível de contato, com as formas como ele evoluiu e até mesmo com o número de falantes de cada língua.

A situação é bastante complexa, mas grosso modo podemos alocar esses grupos em três categorias diferentes:

1. Existem atualmente grupos indígenas que continuam isolados e vivem fora da área de circulação mercantil; estes grupos resistem como monolíngues em língua vernacular, desconhecendo o português ou qualquer outra língua. Eles constituem talvez o único setor da população vivendo em território amazônico, que usa a língua como instrumento de criação literária oral e como vínculo com suas tradições. Podemos supor também que essas línguas devem funcionar como um vínculo de auto-identificação étnica.

2. Outros grupos integrados em diferentes graus à circulação mercantil são constituídos por indivíduos bilíngues, também em diferentes graus e formas, e neste caso suas línguas maternas funcionam como veículo de comunicação interna e como elemento de identificação étnica, e a segunda língua funciona como

língua de comunicação com a sociedade regional envolvente; quando esta última fala o português – o que acontece na maioria dos casos – a segunda é o português. Mas existem áreas restritas, como a região do Rio Negro, onde o Nheengatu continua desempenhando o papel de “língua franca”, ou a micro-região do Uaupés (afluente do rio Negro) onde se formou uma barreira à expansão do Nheengatu, devido a um processo recente de Tukanização que levou muitos grupos a usarem a língua Tukano como “língua franca” (Schaden, 1969, p.198).

3. Finalmente, existem grupos que mantêm sua identidade étnica, mas não falam mais suas línguas de origem.

Como não existem programas educativos específicos para estas diferentes realidades lingüísticas, a única possibilidade para os indivíduos nesta situação – no caso em que tenham acesso à educação formal – é a escola monolíngüe em língua portuguesa. Desta forma, mesmo se existem exemplos isolados de grupos que tentam retomar e valorizar suas línguas maternas, elas parecem estar condenadas à extinção se o processo atual continuar na mesma direção.

A atitude tomada hoje pela população amazonense em relação às línguas indígenas é uma continuação

daquela dos séculos anteriores; não existe revisão crítica, nem oficial nem oficiosa, sobre os preconceitos desenvolvidos anteriormente, podendo-se constatar que não houve ruptura com o discurso colonialista, que continua presente até mesmo no plano institucional e acadêmico. Batista, respeitado cientista da região, considera as línguas indígenas como “esses mil dialetos monossilábicos usados pelos íncolas”. E Reis, historiador oficial, pretende que esses “incoerentes dialetos monossilábicos” são sintaticamente pobres e por esta razão não podem competir com o português, língua expressiva, rica e harmoniosa (Batista, 1976, p. 43).

Assim, os próprios índios, recentemente destribalizados, que vivem hoje na periferia dos centros mais urbanizados do Amazonas, foram impedidos de elaborar, de outra forma, este processo. A ruptura de sua identidade opera através desta ideologia que nega a suas línguas o status de “língua”, que eles mesmos consideram, com o conjunto da população, como “gírias”.

A situação da maioria desses grupos pode ser resumida pela frase da última sobrevivente do grupo Ofaié-Xavante, dona Maria Rosa que, entrevistada em 1978 no Posto Indígena de Icatu, em São Paulo, estabeleceu um diálogo com o gravador que havia registrado suas

próprias palavras. Emocionada por ouvir sua língua, que há muitos anos não escutava, ela se despediu do gravador dizendo: “Eu agora não falo mais, porque estou rouca, viu” (Viana, 1979, p. 112-113).

Esta situação de “rouquidão” e de “mutismo” atingiu também indivíduos que continuam falando o Nheengatu.

O Nheengatu continua sendo falado hoje por uma população cabocla e indígena situada entre a cidade de Manaus e as malocas do alto Rio Negro, numa área aproximadamente de 300.000 km² que, apesar de sua extensão, é a única região do Brasil onde a população diminui de um censo para outro e que apresenta a densidade demográfica mais baixa do país (INPA, 1978, p.7). Apesar das escolas salesianas aí instaladas continuarem exercendo a mesma função preconizadora por G. Dias em 1861, o Nheengatu é o instrumento de comunicação usual da população que aí reside e a língua de comércio.

Faz-se necessário estudar mais profundamente o processo histórico de expansão do Nheengatu na Amazônia e suas conseqüências: em que medida o sistema colonial, ao escolher uma língua indígena como língua de contato, utilizou um padrão de interação já existente, ampliando seu raio de ação e

dando-lhe outro direcionamento? Em que medida essa expansão da Língua Geral alterou a identidade étnica dos grupos que foram obrigados a usá-la?

O que se sabe com segurança é que a Língua Geral - o Nheengatu - não exerceu plenamente a função de comunicação histórica ou de instrumento literário quer oral, quer escrito: o que dele restou foi uma escassa literatura religiosa produzida pelos missionários e algumas narrativas coletadas por estudiosos no final do século XIX. Durante todo o período colonial, a criação de um *corpus* para conferir legitimidade a essa língua excluiu o discurso literário, primeiramente pelo pressuposto da Inquisição de que as narrativas míticas eram heréticas, mas também pelo não reconhecimento de atributos literários a esse tipo de registro, basicamente oral.

Língua potencializada pelo sistema colonial, a forma de expansão da Língua Geral talvez possa ser responsabilizada, em parte, pelo corte na memória coletiva dos povos amazônicos, na medida em que tais povos tiveram interrompida a tradição oral elaborada em suas línguas de origem e, ao longo de todo o período colonial, não chegaram a se identificar com este idioma. No entanto, hoje, sua função é bastante diversa: o Nheengatu substituiu a fala nativa de muitos povos do Rio Negro, mas tornou-se fator de

solidariedade entre índios e mestiços em oposição aos habitantes dos núcleos urbanos; e os grupos indígenas na fronteira de expansão desta área, que só nos últimos tempos começaram a entrar em contato com a sociedade regional, ao invés de aprenderem o português, aprendem a Língua Geral (Ribeiro, 1977, p. 30-31).

Não foi apenas a sua função que mudou. Nos dois séculos anteriores, esta variedade amazônica passou por um processo evolutivo significativo, mas que não foi ainda estudado. Correa de Faria, ao editar o *seu "Compêndio da língua indígena brasileira"*, em 1856, para ser usado nas aulas do Seminário de Belém, tentou usar como fonte uma edição de 1685 da gramática e dicionário elaborados pelo padre Luís Figueira em 1621. Ele constatou, no entanto, que:

De então para cá se tem perdido quase inteiramente os modos porque nesta época falavam o idioma brasileiro (Faria, 1858, p. 296).

De acordo com Faria, o idioma que ele havia aprendido quando fora comandante militar do Alto-Amazonas (na região do Rio Negro) a partir de 1841, era bastante diferente do "tupi-jesuítico".

O sistema tradicional de comercialização que tem se mantido no Rio Negro talvez seja responsável – entre outros fatores – pela sua conservação nesta área. No entanto, as mudanças sócio-econômicas do século XX, com a vitória da circulação mercantil, deu relativa unidade lingüística ao conjunto da Amazônia com base no português.

O português, língua dominante de comunicação regional, é falado hoje pela grande maioria da população amazônica: a força de trabalho e as demais mercadorias são compradas e vendidas quase sempre em português. Este fato permitiu romper as barreiras de isolamento da Amazônia, possibilitando o estabelecimento de um veículo de comunicação com o conjunto da comunidade brasileira e criando poderoso veículo de identificação nacional. A quase totalidade da população amazônica fala o português e se sente brasileira, e este processo parece ter caráter irreversível.

No entanto, ser membro integrante da comunidade nacional não significa que a língua portuguesa passou a desempenhar na Amazônia todas as funções que exerce em outras áreas do Brasil. Como o processo de hegemonia do português é bastante recente e se deu sob condições particulares de opressão e exploração

sócio-econômica, esta língua historicamente teve e continua tendo funções limitadas na região.

Na medida em que a língua portuguesa, usada na família, na escola, nos meios de comunicação, na igreja, nos sindicatos, na rua, no trabalho, enfim na comunicação cotidiana, não foi capaz de produzir um discurso sobre a própria realidade amazônica, as funções comunicativas da língua portuguesa na sociedade amazonense ficaram restritas aos níveis que Heath, retomando a “Escola de Praga”, denominou de comunicação corrente e técnico-prática, sem atingir os níveis de comunicação literária ou técnico-científica, (Heath, 1977, p. 279-280) ou ainda a função de comunicação histórica (Torero, 1974, p. 210-211). Isto é, o português não serviu como instrumento para elaborar a criação coletiva ou para transmitir experiências históricas e a vivência regional, de uma geração a outra, nem sequer a experiência colonial imediata, e muito menos aquela milenar elaborada pelos índios.

Estas funções literária, técnico-científica ou de comunicação histórica não consistem apenas na criação literária ou científica, mas pressupõem a existência de um corpo – de uma elite – de especialistas, que além de produzir literatura, exerce uma certa influência normativa sobre o resto dos usuários da língua e sobre

a identificação que com ela se possa ter. Na Amazônia, historicamente, não se criou tal elite.

Quando em pleno “boom” da borracha, começou a desenhar-se o surgimento de um embrião de especialistas, houve uma tendência acentuada a revelar a incapacidade de identificação sequer com o português emergente. O caso mais extremo e típico é o do escritor amazônico Frederico José de Sant’Anna Nery, nascido em Belém do Pará em 1848, quando o Nheengatu mantinha ainda sua hegemonia na maior parte da região. O Barão de Sant’Anna Nery – agraciado pelo Papa Leão XIII com este título com o qual ficou conhecido – abandonou literariamente sua língua materna – o português – cujo processo de emergência ele havia testemunhado, para escrever diretamente em francês, língua aprendida quando fez seus estudos no seminário de Saint Sulpice, em Paris, onde também estudou Letras. Filho de “tradicional” família amazônica, e acima de tudo filho do “boom” da borracha, Nery escreveu diretamente em língua francesa todos os seus livros, cujas edições foram financiadas pela própria Assembléia Legislativa do Amazonas. Não existem edições em português de sua obra completa, que foi traduzida ao inglês e ao italiano (Nery, **1884, 1885 e 1889**).

O caso da “elite da borracha” seria apenas pitoresco se não contribuísse para revelar uma tragédia maior que afetou toda a população amazônica: a paralisação de toda a comunicação histórica. O português não serviu como veículo de transmissão das experiências coletivas para as sucessivas gerações; apenas fragmentos delas conseguiram passar pelo filtro dos relatórios burocráticos e da correspondência oficial redigida em língua portuguesa.

Os rebentos isolados, que surgiram aqui e ali para elaborar uma história da Amazônia com base nestes fragmentos, não lograram transmitir as experiências vitais. O primeiro ensaio de história da Amazônia é de autoria de Bernardo Berredo, um “capitão de cavalos” de nacionalidade lusa, que foi Governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará (1718-1722). Com livre acesso aos arquivos oficiais, o governador se transformou em historiador para fazer “a mais exata cronologia do mundo”, como ele mesmo anuncia no prefácio (Berredo, 1749). Parte dos arquivos por ele consultados se perdeu num naufrágio, fazendo com que a obra de Berredo se tornasse importante fonte para a história colonial. Uma rápida análise sobre algumas fontes que ele utiliza e que sobreviveram – como Acuña ou Christovam Lisboa – nos permite constatar que quase todas as observações de ordem etnográficas desses autores foram amputadas por Berredo, bem

como os trechos em que esses dois autores reproduzem o discurso indígena.

A partir de Berredo até os dias de hoje, a história da Amazônia se resume a uma parcializada e primária “visão dos vencedores”. O estudioso atual que mais produziu sobre a história regional, e cuja obra em seu conjunto possui inegável valor heurístico - Artur Reis - já era historiador, quando foi nomeado governador do Amazonas após o golpe militar de 1964, e apenas neste sentido ele fez o caminho inverso de Berredo. Reis identifica-se a tal ponto com os colonizadores lusos que quando a eles se refere no século XVII ou XVIII, fala de “nossa conquista”. Para ele, os tratados do século XVIII reconheceram “a expansão que nós realizamos” (Reis, **1958**, p.310).

Esta apologia hiper-nacionalista já havia escandalizado o americanista espanhol Jimenez de la Espada, quando no final do século passado observou:

*Los portugueses han tenido la doble fortuna de no tener un padre De Las Casas y de que los brasileiros hayan hecho suyos, sin discutirlos, los hechos de aquellos hombres que a toda costa les dieron la opulenta y anchisima patria que hoy los nutre y engrandece (Jimenez de La Espada, **1942**, p. 66).*

Mais de 50% desta pátria é constituída pela Amazônia, menos lusa em seu processo histórico que o resto do Brasil e talvez, por isto mesmo, a mais lusa de todas na reconstituição do passado histórico funcionando como ideologia de integração nacional.

Se falar o português no nível corrente e familiar foi suficiente para que os amazonenses se sentissem parte integrante da comunidade brasileira, não o foi para integrá-los totalmente. A identidade regional da sociedade amazonense hoje está à espera de estudos sérios. Após o trabalho do norte-americano Charles Wagley sobre a cultura do caboclo do Amazonas (Wagley, 1953), o etnólogo Eduardo Galvão estudou a região do rio Negro na década de 50, com o quadro teórico da aculturação, constatando a existência de um processo de “formação e desenvolvimento da cultura e sociedade caboclas” (Galvão, 1979, p. 135).

Contudo, a própria definição desta sociedade cabocla continua bastante ambígua, porque freqüentemente apresentada como processo harmonioso, quase de colaboração, entre sociedades diferentes, ignorando as condições de opressão e exploração sócio-econômico em que ele se deu. Aquilo que Cardoso define, no plano teórico, como “fricção interétnica” – processo conflitivo e contraditório – não foi ainda aplicado para

explicar a formação do “sistema interétnico” no caso particular da Amazônia (Cardoso de Oliveira, 1978, p. 83).

Inexistem estudos sobre a variante regional da língua portuguesa falada hoje na região por uma população que é fundamentalmente mestiça, com fortes marcas indígenas, ao lado da recente e marcante influência nordestina. O português sub-padronizado, falado hoje pelos caboclos descendentes dos índios das aldeias de repartição, não logrou adotar as normas culturais “modernas” e possivelmente dará um salto da aldeia doméstica para a “aldeia global”, devido à política federal referente aos meios de comunicação que está modificando esta situação e, sobretudo, devido à transmissão maciça dos programas de televisão produzidos no sul do país e transmitidos via-satélite; a televisão, a partir dos anos 1970, vem funcionando como poderoso agente de padronização.

Analisando o discurso produzido sobre a Amazônia no período colonial e o discurso produzido atualmente pela elite regional, o escritor Márcio Souza definiu o amazonense de hoje como “um homem geralmente desfibrado e incoerente, um farrapo, atravessado entre dois mundos contraditórios, entre o colonizador e o colonizado”. À pergunta de por que o amazonense se encontra completamente cortado de sua própria história

e de sua tradição, o escritor responde que isto se deve ao fato de que os povos indígenas, “os únicos que haviam conquistado o status de uma cultura que falava em todos os níveis a linguagem da Amazônia” então em processo de extermínio e banidos da investigação. “A Amazônia índia – conclui Souza – é um anátema, um purgatório, onde culturas inteiras se esfacelam no silêncio e no esquecimento” (Souza, 1977, p. 70-71).

Um amazonense que freqüentou qualquer escola primária, que teve o privilégio de terminar a escola secundária ou até mesmo finalizar qualquer curso universitário, pode atravessar esses três ciclos *sem nunca, em momento* algum, haver discutido *absolutamente nada* sobre a realidade amazônica e sobre sua própria condição indígena. A portugalização da Amazônia não foi apenas um processo de esmagamento das línguas indígenas; foi, além disso, a montagem de toda uma ideologia uma colonizadora, que banuiu a questão indígena do currículo oficial das escolas, dos meios de comunicação e da memória do povo que vive – sobrevive – hoje, na Amazônia.

O Barão de Sant’Anna Nery resumiu o “processo civilizatório” ocorrido na Amazônia com a seguinte frase: “Nous avons échangé l’arc séculaire contre la carabine” (Nery, 1885, p. 148). Seguindo sua lógica e sem questionar aqui a carabina como agente de

civilização, podemos indagar em que medida a atual tragédia amazônica – da qual o Barão é um exemplo típico – não reside justamente no fato de que os amazonenses não sabem mais manejar o arco secular e tão pouco aprenderam a usar a carabina.

* * *

Fontes e referências bibliográficas

Documentos

Acuña, Cristobal de, S.J. (1941) “Novo descobrimento do grande rio das Amazonas”. In: Carvajal et alii: **Descobrimientos do Rio das Amazonas**. Cia. Editora Nacional. São Paulo/Rio de Janeiro.

Altamirano, capitão. “Relação (1628-1629)”. (1948) In: Vasquez de Espinosa. Antonio **Compendio y descripción de Las Indias Occidentales**. Washington, Smithsonian Miscellaneous Coll, vol. 108, libro cuarto, cap. 8.

AHU/Cedeam.(Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa; e Comissão de Documentação e Estudos da Amazônia): “De Dom João V à João da Maia da Gama, 23 jan. 1728; “Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado”. In: Pará, cx. 18, doc. 1758. – Nota o organizador: esses documentos, atualmente, pertencem ao acervo do Museu Amazônico/UA.

APA (Arquivo Público do Amazonas)

1840 – “Relatório apresentado à Assembléia Legislativa do Pará”.

1852 – “Relatório da Província do Amazonas depois da instalação dela” por J.B. de F. Tenreiro Aranha.

1852-1853 – “Anaaes da Assembléia Legislativa Provincial do Amazonas”. biênio 1852-53, tipografia do Amazonas, 1881, Manaus.

1858-1860 – “Relatório sobre a Instrução Pública da Província” do Conego Joaquim Gonçalves de Azevedo em 7 set. 1858, Manaus, Typ. Silva Ramos.

– “Relatório sobre o Instituto de Educação e Artífices por Aristides Justo Mavignier, 7 set. 1858, Manaus, typ. Silva Ramos.

– “Relatório do Administrador do Colégio de Nossa Senhora dos Remédios” em 3 nov. 1860.

1860 – “Falla dirigida à Assembléia Legislativa Provincial do Amazonas na abertura da 1.º sessão ordinária da 5.º legislatura em 3 de nov 1860 por Manoel Gomes Correa de Miranda, Manaus, typ. Silva Ramos.

1861 – “Relatórios sobre as escolas públicas das freguesias do rio Solimões” do Dr. Antônio Gonçalves Dias, Manaus, typ. Silva Ramos.

1863 – “Relatório com que Manoel C. Carneiro da Cunha passou a administração da Província do Amazonas ao exmo. Sr. Dr. Manoel Gomes Correa de Miranda em 19 jan. 1863, Maranhão typ. Frias.

“Carta Régia de 12 de maio de 1798” (1907). In: **Arquivo do Amazonas**. Vol. II n.º 5, Imprensa Oficial, Manaus, p. 22 e segs.

“Carta do rei de Portugal ao governador e capitão-general do Estado do Maranhão e Grão-Pará, Rui Maia da Gama, Lisboa, 12 set. 1727” (1901) In: **Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará**. Belém, tomo II, p. 190-191, [Doc. 191].

“Carta do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, ao rei de Portugal, Belém, 16 nov. 1752” (1901). In: **Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará**. Belém, tomo II, [Doc.6] p. 7 e 9.

“Carta do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão à Tomé Joaquim da Costa Corte Real, 27 fev. 1759” (1901). In: **Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará**. Belém, tomo VIII, p. 38-41.

Carvajal, Gaspar de (1941) **Descobrimento do Rio das Amazonas**. traduzidas e anotadas por C. de Melo Leitão, série 5.º, Brasiliana, vol. 203, Biblioteca Pedagógica Brasileira, Cia. Ed. Nacional, S.P. R.J.

“Diário da viagem philosophica pela capitania de São José do Rio Negro com a informação do Estado presente: Alexandre Rodrigues Ferreira, 1786” (1885-86). In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, tomos 48 a 51.

“O Diário do Padre Samuel Fritz, 1691” (1918). In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, tomo 81. [Introdução e notas de Rodolfo Garcia].

“**Estatística: índios que sobrevivem e terras que lhes restam**”. (1982) In: Porantim ano IV, n.º 37, Brasília, abril.

“Relatório do Presidente João Antônio de Miranda à Assembléia Legislativa Provincial em agosto de 1840”.

Vasquez, Francisco (1909) “Relación verdadera de todo lo que sucede en la Jornada de Omagua y Dorado” **In: Historiadores de Indias**. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, tomo II, Bailly/ Bailliere e Hijos, Madrid, p. 423-484.

Bibliografia

Abreu, João Capistrano de (1983) **Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. 5.^a edição. Brasília.

Accioly, Ignacio (1883) **Corografia Paraense**. Bahia, Typ. de “O Diário”, p. 74-75.

Adonias, Isa (1963) **A cartografia da região amazônica**. 2 vols. Rio Janeiro, INPA.?

Azevedo, João Lúcio de (1901) **Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização**. Livraria Editora Tavares Cardoso e Irmão, Lisboa.

Baena, Antonio Ladislau Monteiro (1902) “Representação ao conselho Geral da Província do Pará sobre a especial necessidade de um novo regulamento promotor da civilização dos índios da mesma província” **In: Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará**. tomo II, p. 241-292

-----“Relatório sobre a vila de Santo Antonio de Gurupá, **Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará**., tomo III, p. 321-330.

Baeta Neves, Luis Felipe (1978) **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural**. Forense Universitária, Rio de Janeiro.

Bastos, A. C. Tavares (1937) **O Valle do Amazonas**. Cia. Editora Nacional, São Paulo.

Batista, Djalma (1976) **O Complexo da Amazônia**. Conquista, Rio de Janeiro.

Berredo, Bernardo Pereira de (1749) **Annaes históricos do Estado do Maranhão em que se da notícia do seu descobrimento e tudo o mais que nelle tem sucedido desde o anno em que foy descoberto até o de 1718**. Francisco Luis Ameno impressor, Lisboa, 1749, (in-folio).

Cardoso, F. H. & Müller G. (1977) **Amazônia: expansão do capitalismo**. São Paulo, Brasiliense.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1978) **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

Coudreau, Henri A. (1886-87) **La France Equinoxiale**. 2 vol. tome I, Paris.

- Daniel, João (1757-1776) **Tesouro Descoberto no Rio Amazonas**. T. I e II. Rio de Janeiro. Imprensa Nacional/Biblioteca Nacional. 1976
- De La Cruz, Fray Laureano (1942) **Nuevo descubrimiento del Rio de Las Amazonas hecho por los misioneros de la Provincia de San Francisco de Quito el 1651**. Biblioteca Amazonas, vol. VII, Quito-Ecuador.
- Faria, Francisco Raymundo Correa de (1858) **Compendio da Língua Indígena Brasileira, In: Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará**, tomo II, Typ. Santos e Filhos, Belém, p. 293-332.
- Ferreira da Silva, Moacir Fecury (1977) **A emigração nordestina para a Amazônia em 1877: uma tentativa de colonização pela administração provincial**. Rio Branco, Acre.
- Freire, José Ribamar Bessa (1979) **História político-administrativa da agricultura no Estado do Amazonas**. CEPA-Am, Manaus.
- Furtado, Celso (1959) **Formação econômica do Brasil**. Rio de Janeiro, Fundo da Cultura.
- Galvão, Eduardo (1960) "Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959" In **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. N. S. Antropologia n.º 8, Belém, Pará.
- (1979) "Aculturação Indígena no rio Negro" e "Índios e Brancos na Amazônia Brasileira" In: Galvão, Eduardo **Índios e Brancos no Brasil: encontro de sociedade, Paz e Terra**. Rio de Janeiro.
- Heath, Shirley Brice (reimpresion-1977) **La política del Lenguaje en Mexico: de la colonia a la nación**. Instituto Nacional Indigenista, Col. n.º 13, Mexico.
- Hemming, John (1978) **Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians**. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts,
- Heriarte, Maurício de (1964) **Descriçam do Estado do Maranhão, Pará, Corupá, Rio das Amazonas**. Akademische Druck, Viena (Austria), Facsimile dos ms. 5879 e 5880 da Osterreichischen National Bibliothek Wien.
- Hoornaert, Eduardo (1974) **Formação do capitalismo brasileiro**. Vozes. Petrópolis.
- Jimenez de La Espada , Marcos (1942) Prólogo a "Viaje del Capitán Pedro Teixeira, aguas arriba del rio Amazonas" In: **Relación del Descubrimiento del Rio Amazonas y hoy San Francisco del Quito**. Biblioteca Amazonas, Vol, III, Quito,.
- Kiemen, Mathias C, OFM (1949) "The Indian Policy of Portugal in America with special reference to the old State of Maranhão 1500-1755", **The Americas**. 5, n.º 4, april.
- La Condamine, Ch. M (1981) **Voyage sur l'Amazone**. Mâspero, Paris.

- Latharap, Donald W (1970) **The Upper Amazon**. Thames and Hudson, The Camelot Press Ltd. Southampton, Great Britain.
- Loukotka, Cestmir (1949). "La langue Taruma" in **Journal de la Société des Américanistes**. Paris, n.s. vol. 38, p.53-65.
- (1968) **Classification of South of American Indian Languages**. Johannes Wibert Ed., University of California, Los Angeles.
- Magalhães, J.V. Couto de (1875) **O Selvagem**. Typ. DaReforma. Rio de Janeiro.
- Malheiros, Agostinho Marques Perdigão (1866) **A escravidão no Brasil**. Rio de Janeiro, Tip. Nacional, 1866-67, 2º pt.
- Mattoso Câmara, Jr., Joaquim (1965) **Introdução às Línguas Indígenas Brasileiras**. Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- Meggers, Betty (1977) **Amazônia: a ilusão de um paraíso**. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Moreira Neto, Carlos de Araújo (1971) **A política indigenista brasileira durante o século XIX**, tese de Doutorado em Antropologia Fac. de Filosofia, Ciência e Letras, Rio Claro, São Paulo.
- Sant'Anna Nery, Frederico José, barão de (1884) **La civilisation dans l'Amazone**. Paris.
- (1885) **Le Pays des Amazones – L' El Dorado, les terres à caoutchouc**. L. Frinzine et Cie Ed., Paris,
- (1889) **Folk-lore bresilien. Poésie populaire, contes et légendes, tables et mythes, musique. Poesie, musique, danses et croyances des Indiens**. Perrin et Cie, Paris,
- Pinto, Lúcio Flávio (1979) **Cabanagem: a revolução social do Pará**. mimeo, 8 p.
- Reis, Arthur Cezar Ferreira (1958) **A expansão portuguesa na Amazônia nos séculos XVII e XVIII**. Manaus, INPA.
- Ribeiro, Darcy (1977) **Os Índios e a Civilização**. Vozes, Petrópolis.
- Rivet, Paul (1964) "Langues de l'Amérique du Sud et des Antilles" In: **Les Langues du monde par un groupe de linguistes**, Paris.
- Raiol, Domingos Antonio [barão de Guajará] (1900) "Catechese de Índios do Pará" In: **Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará**. tomo II, p.117-183.
- Rodrigues, Manuel S.J. (1684) **El Marañón y Amazonas. Historia de los descubrimientos, entradas y reducción de naciones, trabajos malogrados de algunos conquistadores y dichosos de otros, assi temporales como espirituales, en las dilatadas montañas y mayores rios de la América.** Imprensa de Antonio Gonçales, de Reyes, Madrid.

- Rodrigues, Aryon Dall'Igna (1964) "A classificação do tronco lingüístico tupi" **In: Revista de Antropologia**, vol. XII, São Paulo.
- Romano, Ruggiero (1972) **Les mécanismes de la conquête coloniale: les conquistadores**. Flammarion, Paris.
- Sampaio, Teodoro (1955) **O Tupi na geografia nacional**. 4° ed., Câmara Municipal de Salvador.
- Schaden, Egon (1969) **A cultura indígena**. Pioneira-Usp. São Paulo.
- Serrão, Joel (dir) (1976) **Pequeno dicionário da História de Portugal**. Iniciativas Editoriais, Lisboa.
- Silva Neto, Serafim da (1950) **Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil**. Departamento Imprensa Nacional. Rio de Janeiro.
- Souza, Marcio (1977) **A expressão amazonense: do colonialismo ao neocolonialismo**. Alfa-Omega. São Paulo.
- Sweet, David, G (1974) **A rich realm of nature destroyed: the middle Amazon Valley, 1640-1750**. Ph. D thesis, University of Wisconsin-Madison.
- Torero, Alfredo (1974) **El quechua y la historia social andina**. Univ. Ricardo Palma, Lima.
- Vasquez de Espinosa, Antonio (1948) **Compendio y descripción de Las Indias Occidentales**, Smithsonian Miscellaneous Coll, vol. 108, Washington, libro cuarto, cap.8.
- Viana, Zelito (1979) **Terra dos índios**. Roteiro de cinema, Embrafilme, Rio de Janeiro.
- Wagley, Charles (1953) **Amazon town: a study of man in the tropics**. New York, Macmillan.
- Wright, Robin M (1981) **History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley**. Ph. D. Thesis. Stanford University.