

da "fala boa" ao português na Amazônia brasileira

José BESSA FREIRE

Universidade do Amazonas, Manaus, BRÉSIL

1. 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 levantar algumas questões relacionadas às formas como historicamente se pretendeu resolver esta contradição na Amazônia brasileira, bem como suas consequências e as diferentes atitudes em relação as línguas.

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 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 que, *grosso modo*, cobriram os seguintes momentos históricos, cabendo 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.

- a. Fase dos intérpretes (séc. XVI)
- b. Etapa de implantação do Nheengatu (1616-1686)
- c. Expansão do Nheengatu (1686-1757)
 - com apoio oficial (1686-1727)
 - sem apoio oficial (1727-1757)
- d. Tentativas de portugalização (1757-1850)
- e. Processo de hegemonia da língua portuguesa (começa a partir de 1850 até os nossos dias).

2. 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 (1541-32) 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: 1565, 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 - jogaram 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 (p 423-448) e o Capitão ALTAMIRANO (p. 386).

Somente no século XVII, portugueses e espanhóis - unificados então temporariamente pela mesma Coroa Filipina - decidem estabelecer colônias na região com caráter estável; os primeiros instalam o Forte do Presépio (1616) na foz do rio Amazonas, enquanto os segundos organizam-se na área do alto Amazonas. A partir destas diferentes bases, eles irão penetrando gradativamente o 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 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 Antonio Vieira, em Belém do Pará, viu os índios como "os braços e os pé" 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 indios ... son precisamente necesarios para todo, que nada se hace sin ellos. No hay Indias sino hay Indios" (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, caracterizado 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 Cristoval de Acuña, que acompanhou a expedição de Pedro Teixeira em percuro idêntico ao realizado cem anos antes por Orellana, identificou - graças aos índios intérpretes - apenas nas margens do grande rio e nas bocas de seus principais afluentes, povos que "passam de 150, todos de línguas diferentes" (ACUÑA: 1641, 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 (1691) 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 questão da questionabilidade do aspecto estatístico num contexto impreciso como este, não seria demasiado 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 distribuídas, de acordo com Loukotka:

Grupos lingüísticos da Amazônia brasileira:

Tronco lingüístico	Número de grupos
Tupi	130
Karib	108
Aruak	83
Pano	34
Tukano	26
Gê	66
Línguas isoladas ou não classificadas	271
Total	<hr/> 718

Os Tupi eram dominantes na costa atlântica do Pará e Maranhão é 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 Uatamã, Jatapú e Urubú, enquanto os Karib estavam centralizados fundamentalmente na parte mais ao norte, nas Guianas. Os Tukano estavam ao nordeste, 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 a estas linguas, sobretudo porque esta multiplicidade constituía um grande obstáculo para os agentes do colonialismo poder 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 é milhares de índios foram retirados de suas aldeias de origem, transferidos de seus territórios e integrados ao chamado sistema de "aldeias de repartição" ou "aldeias domésticas" e neste caso eram considerados como "livres"; ou então foram inseridos diretamente na produção e na prestação de serviços como escravos, o que era permitido pela legislação.

Estas "aldeias de repartição" 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 parciais 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, as novas tarefas que os índios - tanto os considerados como "livres" e os escravos tinham agora de realizar para os colonos se tornaram um pouco mais complexas, e mesmo as tarefas tradicionais, porque elas se davam dentro de um novo contexto, isto é, num sistema de trabalho compulsório que implicava disciplina, aumento da jornada de trabalho, obediência as ordens e ritmos até então desconhecidos no quadro dos sistemas indígenas. 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 tabaco 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 a Metrópole - funcionando entre outros como elementos de "capacitação" e "enquadramento" desta mão-de-obra, necessitava 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.

3. 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" (RODRÍGUEZ: 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.

Aqui se começou a elaborar justificativas ideológicas e a alimentar outro obstáculo, que Hoornaert denominou de "catolicismo guerreiro", responsável pela produção de uma ideologia etnocêntrica destinada a exterminar estas línguas, consideradas como "línguas travadas", isto é, toscas, difíceis de pronunciar (HOORNAERT: 1974, p. 31-45).

O carmelita Vásquez de Espinosa, depois de participar de expedições malogradas na área da atual Amazônia peruana, para as quais investiu dinheiro do seu próprio bolso, concluiu desiludido que as diferentes línguas - um dos fatores responsáveis pelo fracasso de suas expedições - eram "mañas y astucias del demonio, para causar más confusión" (VASQUEZ DE ESPINOSA: 1628-1629, p. 29).

O próprio padre Antonio 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 in SWEET, 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, outro 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 lança a base e se constrói os alicerces da idéia sobre a inferioridade das línguas indígenas e, em consequência, da 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 níveis, de forma grotesca ou sutil, pretendiam justificar a extinção dessas variedades. Com as línguas indígenas, o que estava sendo questionado iram as culturas indígenas em seu conjunto, eram as formas de viver dos povos que as falavam. A catequese iria, em consequência, 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 índia rude? Pois trabalhaie 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 in RAIOL, p. 131).

Apesar da quantidade massiva 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, em diferentes ocasiões, proporciona dados sobre as diferenças lingüísticas e outros aspectos culturais; após escandalizar-se com as "superstições infinitas" dos índios da foz do Amazonas que "entendem que morrendo se acaba tudo" e "crião seus filhos sem castigo nem doutrina", ele conclui:

"De tudo isto os Padres dá 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 : 1662, 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 uma outra escolha: qual seria a língua franca evidentemente que 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". Este projeto de impor de imediato a língua portuguesa como língua franca já havia sido tentado e ensaiado no litoral brasileiro, sendo condenado ao fracasso. Dele ficou uma curiosa polêmica da Companhia de Jesus com o bispo Sardinha, porque nesta época os jesuítas confessavam os índios em português, com a ajuda de intérpretes, o que quebrava o segredo 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).

Por outro lado, se era possível conceber um intérprete no confessional, 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 uma certa habilidade para as línguas indígenas em toda a América latina, diante do fracasso deste projeto inicial, escolheram então no século XVI, no litoral brasileiro, a "Língua Geral Brasílica" como língua de catequese.

Esta "Língua Geral", falada pelos Tupinambás - povo que se distribuía desde o litoral paulista até o litoral norte da foz do rio Amazonas, tinha, contudo, que ser "aperfeiçoada".

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

Os jesuítas trataram, então, de dar-lhe uma gramática, tomando como modelo a gramática latina.

Era esta "Língua Geral" a língua com a qual os próprios colonos portugueses chegados de Pernambuco e Maranhão comunicavam-se com os milhares de Tupinambás que de lá trouxeram como aliados nos primeiros

momentos da Conquista da Amazônia. Neste sentido, a "Língua Geral" já começou desempenhando a função de língua franca na Amazônia desde os primeiros momentos, independente 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, um século mais tarde somavam aproximadamente mil pessoas - adotar o português como língua franca era um projeto inviável, neste 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 maioria dos colonos e missionários já chegaram na Amazônia falando a "Lingua Gerai", como muitos dos povos que aí habitavam eram de origem Tupi, foi, portanto, uma variedade desta "Língua Geral", trabalhada pelos jesuítas e ensinada nos seus seminários, que foi introduzida na Amazônia. Segundo RODRIGUES (1964), a "Lingua Geral" teve ramificações grandes e pouco conhecidas uma dessas ramificações foi precisamente, o Nheengatu.

4. O Nheengatu ou "fala boa" e as "aldeias domésticas"

O Nheengatu ("fala boa"), cuja normatização foi elaborada pelos jesuítas a ponto de ser chamado também de "tupi jesuítico", apesar de "sensivelmente distanciado das línguas tupis naturais" (MATTOSO CAMARÁ 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 porque essa variedade se consolidou na Amazônia. Talvez a introdução, do Nheengatu como língua franca - e mais que a introdução, 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 as 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: 1641, p. 280).

A difusão inicial do Nheengatu 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 ensino da língua franca, que passou então a ter também a função de língua de comunicação interétnica.

Muito pouco se conhece sobre o dia-a-dia das aldeias de repartição e o ensino do Nheengatu, mas algumas evidências nos levam a pensar que o papel que elas desempenharam em relação ao Nheengatu foi - guardadas as distâncias históricas - similar ao papel que mais tarde a escola jogaria 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 Nheengatu, o que implicava numa aprendizagem, mesmo rudimentar, "por imersão".

Podemos supor - mesma sem documento de apoio - que neste período inicial o Nheengatu deve ter convivido em forma assimétrica com algumas línguas indígenas nos índios que as falavam, tornando-os bilingues. Como os portugueses, ao aprender o Nheengatu, evidentemente não abandonavam sua língua de origem, se estava em uma situação em que uma comunidade lingüística detinha os meios de produção e 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, descoram cento e oitenta e quatro mil e quarenta selvagens (184 040) reduzidos ao gremio da Igreja Católica e obediência de El Rei" (BAENA: 1831, p. 247).

Os missionários continuaram a divulgação do Nheengatu 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 nas aldeias durante todo o ano, enquanto os demais ficavam 6 meses na aldeia, sendo alugados durante os outros 6 meses, num sistema rotativo que garantia sempre a presença da metade de sua população considerada adulta junto aos padres (MALHEIROS: 1866, p. 53-54).

O Nheengatu, como idioma oficial das missões da Amazônia, passou a ser ensinado com uma certa sistematização aos índios de diferentes famílias lingüísticas estocados nas aldeias de repartição. Um ano antes do Regimento, em 1685, a gramática e o dicionário de "Língua Geral" elaborados pelo padre Luis Figueira em 1621 foram re-editados, encontrando-se exemplares desta edição no Maranhão e no Pará.

Nas aldeias de repartição, os missionários "abriam colegios e ensinavam a ler e escrever em determinadas horas do dia, passando depois os discípulos as oficinas em que aprendiam várias artes mecânicas". Com a língua, os índios aprendiam 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, 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 precária, da língua geral, continuava se fazendo em contato com outros índios ou com seus próprios proprietários que a falavam.

Tres anos após o Regimento das Missões, a Coroa Portuguesa, reconhecendo uma situação que já existia de fato, decidiu oficializar o Nheengatu como língua da Amazônia, incentivando o seu ensino a Carta Régia de 30 de novembro de 1689 determinou que os missionários deviam ensiná-lo 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, o Nheengatu passou por um processo de evolução e foi sendo construído em contato com a língua portuguesa falada pelos colonos e missionários e em contato com as línguas de diferentes povos tupi e não-tupi

faladas por milhares 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 começaram a ser introduzidos na área inicialmente em quantidades reduzidas.

A política de Portugal até a década de 1720 foi de franco incentivo 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 o Nheengatu e com ele 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 no que diz respeito à "Língua Geral" é isto pode ser observado se, além do Nheengatu, buscamos saber o que aconteceu neste período com as demais línguas: as indígenas e a língua portuguesa.

Em primeiro lugar, o Nheengatu 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 capitânicas. 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 escravos calculados em não menos de 20 000, sem contar os índios "livres" e escravos do Maranhão (RAIOL, p. 132).

Em segundo lugar, as línguas indígenas a indiscutível expansão do Nheengatu havia sido realizada em detrimento das demais línguas indígenas, condenadas à extinção, em menor escala porque eram abandonadas em tanto que línguas maternas pelos índios que as falavam, mas sobretudo 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 as 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 consequência, durante este período, a Amazônia passou por uma das mais grandes catástrofes demográficas 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 densamente povoada antes. Agora, os índios que sí habitavam, falando o Nheengatu, ocupavam as aldeias de repartição situadas não em seus territórios de origem, mais em locais que atendiam aos interesses colonias, 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 uma direção precisa, chocando-se freqüentemente com grupos que habitavam os territórios por eles procurados. Estes movimentos migratórios, que estão a espera de pesquisas, originaram profundas modificações no que diz respeito a organização social, padrões de ocupação e situação lingüística de muitos grupos.

Um 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 2 000 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 diferentes 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 reclame desta identidade; os Tarumã foram, ao que parece, assimilados junto com outros povos, pelo atual grupo Wai-Wai (MEGGERS: 1977, p. 108).

A solução encontrada por Loukotka, que estudou especialmente o caso Tarumã, foi classificá-la como "língua isolada", enquanto Paul RIVET (1924, p. 643) já a havia considerado anteriormente como Aruak e outros autores como 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 (LOUKOTKA: 1949, pp. 55-56).

Por idêntico processo passaram os Aruan, família Aruak, habitando originalmente a costa norte do Marajó e a ilha Caviana. Eles haviam participado ao lado dos holandeses na luta contra as tropas lusas de Banto Maciel Parente na região do Gurupa. Resistiram durante mais de um século aos ataques dos portugueses e no início do século XVIII uma parte do grupo foi transferido a força pelos portugueses para a região do baixo Tocantins, onde constituíram um povoado com o nome de Muru, para desaparecerem em seguida como entidade étnica (ADONIAS: 1953, 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 H. COUDREAU (1866, pp. 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 "créole" francês (HEMMING : 1978, p. 607). Hoje não existe nenhum povo que se reclame desta identidade.

Como os Tarumã e os Aruan ocorreram muitos casos similares. 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 Aiairy, que não sofreram perdas graves com os resgates, mas absorveram em sua organização tribal escravos fugidos que pertenciam a outras filiações lingüísticas (ROBIN: 1980).

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

Caberia ainda perguntar em que medida esta expansão do Nheengatu, majoritário, interferiu também na estrutura da variante regional da língua portuguesa, minoritária, que com ele convivia. Uma revisão das cartas, relatórios e registros do Pará, neste período, - muitos 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 do Nheengatu 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 do Nheengatu ara 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 do Nheengatu começou a interferir neste elo comunicativo, impedindo que a língua portuguesa continuasse desempenhando sua função. Esta interferência se deu em dois níveis estreitamente relacionados: uma 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. Uma vez 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, 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 imposto, 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 que desconheciam a "Língua Geral" encontravam problemas em comunicar-se não apenas com a população, mas algumas vezes, até com seus subordinados mais diretos.

Ambos níveis de interferência foram percebidos na época pelos representantes do poder colonial e várias medidas foram tomadas para "corregí-los". A partir deste momento, a política de línguas de Portugal para a Amazônia sofreu uma mudança radical. Paralelamente as decisões visando enfraquecer o controle dos missionários sobre a mão-de-obra indígena, como aqueles que tendiam a suspender a isenção de impostos que gozavam, as missões, foram tomadas uma série de medidas destinadas a tentar substituir o Nheengatu, como língua franca, pela língua portuguesa.

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 benefício que disso pode resultar ao serviço de Deus e meu, e da mesma maneira os inclinem e reduzam a trabalharem nos ofícios mecânicos".

A mesma carta determinava que os colonos, "com que se repartem os índios, tenham a mesma obrigação de lhes ensinarem a língua portuguesa"(ABAPP: 1727).

Entretanto, falar ou não o Nheengatu, 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 deste quadro que permitia, justamente, a difusão da "Língua Geral". Por esta razão, estas decisões, destinadas a "beneficiar a Deus e ao Rei", não puderam ser cumpridas e sem missionários ou colonos tinham interesse que o fossem a língua portuguesa continuou desconhecida e o Nheengatu seguiu em franca expansão em toda a Amazônia, conforme provam os documentos oficiais da época e estudos posteriores (SAMPAIO: 1955, pp. 47-52 e SILVA NETO: 1950, pp. 58-86).

Trinta anos após a proibição do Nheengatu, nos anos de 1750

"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, 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 aos objetivos deste artigo. Na Amazônia, esses 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 frequentes, esses conflitos só iriam terminar com a expulsão dos jesuítas e a confiscação de seus bens pela Coroa Portuguesa, na segunda metade do século XVIII.

Neste 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, super-ministro do rei de Portugal, não conseguia comunicar-se com a maioria de seus funcionários na década de 1750. O novo governador, que não falava a Língua Geral, ficou horrorizado porque bastava deixar o palácio do governador em Belém para encontrar dificuldades 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 em baixo da janela da sua residência entre dois escravos africanos também recémchegados na região e que já haviam aprendido a falar a Língua Geral, em plena capital de Belém, mas ignoravam completamente o português (ABAPP: 1759).

Os mesmos argumentos preconceituosos usados cem anos antes contra as múltiplas línguas indígenas e que acabaram favorecendo o Nheengatu foram retomados para condenar a "Língua Geral". O discurso seiscentista foi recuperado no século XVIII. Para Mendonça Furtado, o Nheengatu 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"(ABAPP: 1759).

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, em relatório lido na Academia de Ciências da França em abril de 1745, informa que as várias línguas indígenas "manquent de termes pour exprimer les idées abstraites et universelles ... Il n'y a pas de mot propre qui réponde exactement à ceux de vertu, justice, liberté, reconnaissance, ingratitude". Quanto ao Nheengatu, ele constata que havia sido "pareillement introduite dans toutes les missions portugaises", mas era igualmente degenerado, 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 grossiers 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, pp. 63, 68, 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. E que os tempos eram agora outros e a Coroa Portuguesa tinha um novo projeto para a região.

5. 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 pelo Nheengatu 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 numa 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 por parte de Portugal de vastas terras (SERRÃO: 1976).

Esta nova situação havia criado as condições para as novas medidas que davam aos povos indígenas um novo estatuto e aceleravam o seu processo de integração, integração a uma sociedade portuguesa que ainda não existia e que era necessário construir para consolidar a incorporação à 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 uma medida para garantir a unidade territorial da colônia portuguesa.

O Marquês de Pombal tinha não apenas a intenção de portugalizar 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 o Nheengatu 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 a prosperidade da colônia", Pombal aboliu, no plano legal, a escravidão indígena. Quanto às aldeias onde estavam agrupados os índios ditos "livres", elas foram transformadas, formalmente, em vilas, lugares e povoados que, em princípio, deveriam funcionar administrativamente segundo o modelo das povoações lusas, dependo os juízes ordinários, vereadores e oficiais de justiça serem escolhidos, quando possível, entre os próprios índios (D'AZEVEDO: 1901, p. 26). Estas aldeias, num gesto carregado de simbolismo intencional, tiveram sua toponímia modificada, perdendo seus nomes indígenas e sendo rebatizadas com nomes de vilas existentes na Metrópole, muitos dos quais se conservam até os 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 nela habitavam recebessem o Espírito Santo em forma de língua de fogo e comesçassem a falar o português. Consciente disso, Pombal pretendia injetar sangue luso dentro destas aldeias rebatizadas para, desta forma, alterar o quadro demográfico da região, modificando em termos quantitativos a co-relação entre lusos e índios, desfavorável até então aos primeiros. O seu projeto de colonização e povoamento estimulava a migração

massiva 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 as 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 este projeto, cujo objetivo, a nível 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 devia fortalecer-se na região com a chegada dos novos colonos e com a utilização do veículo escolar. A nova administração mantém a proibição do Nheengatu e toma medidas para a difusão e ensino do idioma português. O governador Furtado trouxera instruções precisas para o funcionamento destas escolas em língua portuguesa em toda a colônia, devendo, para este fim, obter a colaboração dos colonos, a quem o governador chegou a ameaçar com tirá-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 de 1757 foi confirmado por alvará de 17 de novembro de 1758. Contudo, apesar desta vontade deliberada e expressa da Coroa para 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 de Amazonas - o Nheengatu 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 neste momento.

O projeto de Pombal fracassou nos três níveis que se interligam: 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 neste 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 completamente fora das aldeias (CARDOSO-MULLER: 1977, pp. 23-24).

Os índios que viviam nestas aldeias rebatizadas como vilas não tiveram a 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 o 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 - ACCIGLI: 1883, pp. 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) (D'AZEVEDO: p. 311). Eles foram acusados de "fidalguetes"; por haverem transformado as aldeias em feudos privados, "verdadeiros ducados; marquezados e condados livres"(FERREIRA : 1786, p. 160).

Os índios na coleta, as aldeias ficaram quase sempre vazias, 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 um testemunho ocular da época para a região do rio Madeira:

"Os índios de nenhuma sorte consentem que filhos seus menores se apartem do seu seio e não gozem se unir as vilas e lugares pela opinião que entre eles ha, que os querem escravizar"(MOREIRA NETO, 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 frequência 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 sobretudo ao contingente de escravos africanos e em menor escala de colonos portugueses aí introduzidos; no entanto, 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 procedeu 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 feia dúzia de palhoças" (RAIOL: pp. 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 diferença dos outros meus Vassallos, sendo dirigidos e governados pelas mesmas leis que regem a todos aqueles de diferentes Estados que compõem a Monarquia"(APA: 1798).

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 de "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 robustes e capazes de suportar o trabalho". Ela determinou ainda o uso obrigatório de uniforme pelos índios, havendo mesmo dado instruções detalhadas sobre o modelo da farda (APA: 1798, 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 as línguas, ainda que, implicitamente, outras medidas vinham confirmar a intenção de portugalizar a Amazônia.

Dona Maria I decide que "todo aquele indivíduo livre que quizer 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" (APA: 1798, p. 27).

Com esta proibição, se reconhecia que os índios necessitavam de armas de fogo, o que tinha um sentido muito preciso: e que a resposta dos índios a 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 brotes isolados, esmagados com uma relativa facilidade pela superioridade das armas lusas; no século XVIII, houve uma mudança qualitativa, quando o chefe Ajuricaba do povo Manaús, 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 jogado pelo Nheengatu como meio de comunicação entre os diferentes povos da Confederação. A rebelião de Ajuricaba foi esmagada, os Manaús completamente exterminados, sem um só sobrevivente para contar a história (AHU: 1728 e AHU: 1758). Deles restou apenas, irônica e ironicamente, o nome dado a capital do Amazonas - a cidade de Manaus - hoje com quase um milhão de habitantes, e alguns dados lingüísticos contidos num catecismo em língua Manaús, de autor anônimo, intitulado "Quaderno de la doutrina pella lingua 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 espalham 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, tinha tido 700 fogos e achava-se reduzida a 4 e estes mesmos deixaram de existir, decorrido pouco tempo". O mesmo aconteceu com a aldeia de Santa Barbara, 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, p. 134; MIRANDA: 1840, pp. 56-61).

Apesar de todo o processo, após a Independência (1822), "os índios constituem o maximum de população da Amazônia" e continuavam sendo 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" (ACCIOLI: 1883, p. 72).

Os índios das antigas aldeias de repartição que sobreviveram continuavam submetidos ao sistema militarizado e os dados sobre o ensino do português neste período são por nós desconhecidos. Enquanto os índios que viviam em suas tribos eram submetidos a uma verdadeira caçada armada como forma de recrutamento. A Independência do Brasil significou na Amazônia apenas um 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 tapuiás), os caboclos mestiços, os negros, 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", com bastante propriedade, já que ela teve características muito similares à "guerra de castas" do Yucatan, no México, também no século XIX (MOREIRA NETO: 1971, p. 14-15).

O balaço oficial da guerra da Cabanagem que durou uma década foi de 40 000 mortos "deixando o Pará e o Amazonas menos povoados que um século antes" (ABREU: 1899, p. 83).

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 o Nheengatu, usada, pelo menos no Amazonas, como língua de intercomunicação entre eles.

Desconhecemos a existência de mapas de difusão do Nheengatu 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 o

Nheengatu continuava ainda como meio universal de comunicação para o resto da Amazônia. E isto porque a Amazônia Ocidental continuava dependendo integralmente do trabalho indígena, neste período.

Inexistem dados estatísticos globais para o conjunto da Amazônia nesta época. No caso da recém-criada Província do Amazonas (atuai Estado do Amazonas), o primeiro censo - censo nominal de 1852, após o desastre demográfico da Cabanagem - dá um total de 29 798 habitantes recenseados, vivenda 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. 33).

Anteriormente, em 1840, se havia feito uma estimativa sobre a população vivendo na região; seu resultado mostrava que apenas 8,5% da população era considerada "branca", 2,5% de negros, 57,5% de índios e 31,5% mestiços (APA: 1840). Isto se levarmos em conta apenas aquela população que foi recenseada: os índios que continuavam vivendo em aldeamentos não-tribais; quanto aos índios 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 400 000 índios neste momento (APA: 1860, pp. 16-17).

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

6. A Escola e a hegemonia da língua portuguesa

A Lei das Reformas Constitucionais de 14 de agosto de 1834 (art. II, nº5) havia dado às Assembléias Legislativas Provinciais ampla autonomia para decidir sobre os destinos dos índios e mais tarde, o Regimento de 24 de julho de 1845 criou a Diretoria de Índios em base à 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 o seu próprio aparelho de Estado local; coube a este aparelho e as

Assembléias Legislativas Provinciais do Pará e do Amazonas tomar medidas para conseguir o que o colonizador luso não havia logrado: portugalizar a região. Varios ensaios foram tentados.

Na província do Pará, o português Antonio Ladislau Monteiro Baena, oficial de artilharia nascido em Lisboa com serviços prestados na repressão à Cabanagem, já havia proposto uma "Representação ao Concelho Geral da Província do Pará sobre a especial necessidade de um novo Regulamento promotor da civilização dos Índios da mesma Província" em 1831, (manuscrito pertencente a I^o secção da Bibliotheca e Archivo Público do Pará), apresentando-o como "um novo método de fomentar a população com índios", uma vez que "a população branca não tem força numérica" (BAENA: 1831, pp. 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 (das índios) na religião e moral", a envolvia inclusive o sequestro 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 a obediência devida às Leis, e ao respeito devido ao Monarca e à toda as Autoridades Públicas" (Art. XVIII, BAENA: 1831, 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, pelos índios vivendo em aldeias não tribais e o Estado pelos índios destribalizados e mestiços que viviam nos povoados e falavam o Nheengatu.

Com a autonomia dada as 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 amazoneses, foi apresentado o primeiro projeto visando a 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 aprovava o Regimento interno para que a Assembléia pudesse funcionar). A pressa - a voracidade - com que foi apresentado indica a importância da questão.

Os tres primeiros artigos- do projeto estabelecem: "I^o Fica livre a todo morador poder ir contratar a troca dos indígenas bravios com os principais das

nações selvagens; 2º 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; 3º 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 da iniciativa privada na difusão da língua portuguesa, por ser 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, dependendo 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 ensino do português dentro das aldeias neste 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 a língua portuguesa, na medida em que uma parte significativa da população da capital já falava o português (APA: 1852).

Para estes índios foram criadas algumas escolas, com o objetivo de substituir o Nheengatu 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 constitui o relatório do conhecido poeta brasileiro, Gonçalves Dias, autor do poema *Y-Juca Pirama* e um dos pioneiros do movimento indigenista 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 Colombia, 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 o seu uso na escola, mas a maioria da população desconhecia esta língua e falava apenas o Nheengatu. Isto não impediu uma insistente recomendação ao Governador da Província feita por G. Dias, para quem

"a vantagem da frequência das escolas, estaria principalmente em se desabituar 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 veicular conhecimentos e valores que não podiam ser transmitidos numa língua desconhecida pela população, mais veicular a própria língua, ainda que este não fosse o 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 habitos, os seus costumes, as suas indústrias, a própria lingua (pois que em muitos povoados a lingua geral ou tupi é a unica conhecida) denunciam a raça dos aborígenes ainda não transformada pelo contato com os europeus" (BASTOS: 1866, p. 157)

Faria, professor de Nheengatu no Seminário de Belém, em 1858, preparando os futuros missionários destinados a trabalhar com os índios, via o Nheengatu como uma "língua pobre". Segundo ele, "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 silabas. Os seus verbos nao 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 próximo à economia tribal, o que implicava em 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 vão começar a ocorrer a partir da integração da Amazônia no mercado internacional e 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 começarem 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 tem menos de um século - e as condições históricas em que ela se processou modificaram o quadro lingüístico e determinaram funções diversas às diferentes línguas, com consequências sobre a situação cultural da atual sociedade amazonense.

7. 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 consequências. Investigações mais profundas se fazem necessárias, mas existem dificuldades para realizá-las, uma vez que inexistem pesquisadores na região, pois as tres universidades amazônicas situadas nos Estados do Amazonas, Pará e Acre - não possuem cursos de lingüística, nem 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

faladas hoje 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 continue 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 do Nheengatu e em seguida do português.

Segundo dados recentes, existem 119 302 índios na Amazônia brasileira (PORANTIN, ano 1V, nº 37, abril de 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 localizar estes grupos em tres categorias diferentes:

1. Existem atualmente grupos indígenas que continuam isolados e vivem fora da área de circulação mercantil; estes grupos resistem como monolíngües 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 estas línguas devem funcionar como un vínculo seguro de auto-identificação étnica.

2. Outros grupos integrados em diferentes graus à circulação mercantil são constituídos por indivíduos bilíngües, também em diferentes graus e formas, e neste caso suas línguas maternas funcionam como veículo de comunicação interna e como elemento de identificação e diferenciação 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 língua 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 continua na mesma direção.

A atitude tomada hoje pela população amazonense em relação as línguas indígenas é uma continuação daquela dos séculos anteriores; não existe uma revisão crítica, sem oficial nem oficiosa, sobre os preconceitos desenvolvidos anteriormente, podendo-se constatar que não houve uma ruptura com o discurso colonialista, que continua presente até mesmo no plano institucional e acadêmico. Batista, um 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 da periferia dos centros mais urbanizados do Amazonas foram impedidos de elaborar de outra forma este processo e a ruptura de sua identidade opera através desta ideologia que lhes nega sequer um status de "língua" a suas línguas, as quais eles consideram, com o conjunto da população, como "gírias".

A situação da maioria desses grupos pode ser resumida por uma 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 um 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, pp. 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 aproximada de 300 000 km² que apesar de sua extensão é a única região do Brasil onde a população diminui de um censo para o 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 preconizada 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 consequências: em que medida o processo inicial e natural de tupinização visível no baixo Amazonas nos primeiros dias da Conquista não foi quebrado com a imposição forçada pelo sistema colonial? Em que medida esta imposição do Nheengatu não foi responsável pela ausência de uma identidade étnica por parte dos grupos que foram obrigados a usá-lo? O que se sabe com segurança é que o Nheengatu não exerceu 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.

Língua imposta pelo sistema colonial o Nheengatu talvez possa ser responsabilizado em parte pelo corte na memória coletiva dos povos amazônicos na medida em que esses povos não se identificavam com este idioma, e tiveram desta forma sua tradição oral interrompida. No entanto, hoje, sua função é bastante diversa: ele substituiu a fala nativa de muitos povos do Rio Negro e serve como um 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 aprender o português, aprenderam a Língua Geral (RIBEIRO: 1977, pp. 30-31).

Não foi apenas 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 brasílica*, em 1856, para ser usado nas aulas do Seminário de Belém, tentou usar como fonte uma edição de 1685 da gramática e dicionário elaborado pelo padre Luis 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 brasílico" (FARIA: 1858, p. 296).

De acordo à 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 socio-econômicas do século XX com a vitória da circulação mercantil deu uma relativa unidade lingüística ao conjunto da Amazônia em base ao 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 um poderoso veículo de identificação nacional. A quase totalidade da população amazônica fala o português e se sente brasileira e este processo tem um 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 ela 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 socio-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, pp. 279-280) ou ainda a função de comunicação histórica (TORERO: 1974, pp. 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 à outra, nem sequer mesmo esta experiência colonial imediata e muito menos aquela milenar elaborada pelos índios.

Estas funções literária, técnica-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 esta elite.

Quando em pleno "boom" da borracha, começou a desenhar-se o surgimento de um embrião destes especialistas, apareceu uma tendência acentuada demonstrando uma 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, que nasceu 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 a 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 uma "tradicional" família amazônica, e sobretudo filho do "boom" da borracha, Nery escreveu todos os seus livros diretamente em língua francesa, cujas edições foram financiadas pela própria Assembléia Legislativa do Amazonas. Não existe edições em português de sua obra, que foi traduzida ao inglês e ao italiano (NERY: 1884, 1889, 1906).

O caso da "elite da borracha" seria apenas pitoresco se não contribuísse para revelar uma tragédia maior que afetou toda a população amazônica a paralização 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 brotes 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 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): Como uma parte dos arquivos se perderam, Berredo tornou-se uma

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 Berrado, bem como os trechos em que estes 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 um 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: 1956, p. 310)

Esta apologia hiper-nacionalista já havia escandalizado ao americanista espanhol Jiménez 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 anchísima patria que hoy los nutre y engrandece (JIMÉNEZ DE LA ESPADA: 1895, p. 66).

Mais de 50% desta patria 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 à nível corrente e familiar foi suficiente para que os amazonenses se sentissem parte integrante da comunidade brasileira, não o foi para integrá-los a parte inteira. 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"(GALVAO: 1979, p. 135).

Contudo, a própria definição desta sociedade cabocla continua bastante ambígua, porque frequentemente apresentada como um processo harmonioso, quase de colaboração, entre sociedades diferentes, ignorando as condições de opressão e exploração socio-econômica em que 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 rasgos indígenas ao lado de uma recente e marcante influência nordestina. O português sub-estandardizado 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 dos meios de comunicação que está modificando esta situação e sobretudo a transmissão massiva dos programas de televisão produzidos no sul do país e transmitidos via-satélite; a televisão a partir dos anos 1970 vem funcionando como agente de padronização.

Analisando o discurso produzido sobre a Amazônia no período colonial e o discurso atual produzido pelos amazonenses, o escritor Marcio Souza definiu a 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 porque 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" estão 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 frequentou qualquer escola primária, que teve o privilégio de terminar a escola secundária ou até mesmo finalizar qualquer curso universitário, pode atravessar estes três ciclos sem *nunca, em momento algum*, haver discutido *absolutamente nada* sobre a realidade amazônica e sobre sua própria condição indígena. A portuguesa da Amazônia não foi apenas um processo de esmagamento das línguas indígenas; foi além disso a montagem de toda uma ideologia 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: 1985, p. 148). Seguindo sua lógica e sem questionar aqui a carabina como agente de civilização, podemos indagar que medida a atual tragédia amazônica - da qual o barão é um exemplo típico - não reside justamente no fato que os amazonenses não sabem mais manejar o arco secular e tão pouco aprenderam a usar a carabina.

BIBLIOGRAFIA

ÉPOCA COLONIAL

ABAPP (Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará-Belém, 1901) Tomos referentes à correspondência dos governadores, Alvarás, Cartas Régias e Decisões.

1727 - "Do Rei ao gov. Maia da Gama, Lisboa, 12 set. 1727", Doc. 191, tomo II, pp. 190-191.

1752 - "Do gov. Xavier de Mendonça ao Rei, 16 nov. 1752, Doc.6 tomo II, pp. 7 a 9.

1759 - "Do gov. Xavier de Mendonça à Tomé Corte Real, 27 fev. 1759", tomo VIII, p. 38-41.

AHU (Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa)

1728 - "De Dom Joao V à Joao da Maia da Gama, jan.23, (Copia paleográfica no Centro de Documentação da U.A).

1758 - "Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado" *in Pará*, cx.18, doc. 1758.

APA (Arquivo Público do Amazonas)

1798 - "Carta de Dona Maria I de 02 de maio de 1788" *in Archivo do Amazonas*, Vol.II, nº5, Imprensa Oficial, Manaus, 1907, p.22 e segs.

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 - "Annaes da Assembléia Legislativa Provincial do Amazonas", biêno 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, Manaos, typ. Silva Ramos.

- "Relatório sobre o Instituto de Educandos e Artífices por Aristide Justo Mavignier, 7 set. 1858, Manaos, 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 1º sessao ordinária da 5º legislatura em 3 nov. 1860. por Manoel Gomes Correa de Miranda, Manaos, typ. Silva Ramos.
- 1861 -"Relatórios sobre as escolas públicas das freguesias do rio Solimões" do Dr. Antonio Gonçalves Dias, Manaos, 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 Corres de Miranda em 19 jan. 1863, Maranhão, typ. Frias.

ABREU, João Capistrano de (1899): *Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*, 5º edição, Brasília, 1983.

ACCIOLY, Ignacio (1883): *Corografia Paraense*, typ. de "O Diario", Bahia, 1883, pp. 74-75.

ACUÑA, Cristobal de, S.I (1641): "Novo descobrimento do grande rio das Amazonas" in CARVAJAL et alii: *Descubrimientos do Rio das Amazonas*, Cia Editora nacional, S.P, R.J, 1941.

ALTAMIRANO, capitão (1628-1629): Relação in VASQUEZ DE ESPINOSA, Antonio, "*Compendio ...*"

BAENA, Antonio Ladislau Monteiro (1831): "Representação ao Concelho Geral da Provincia do Pará sobre a especial necessidade de um novo regulamento promotor da civilização dos índios da mesma província", *ABAPP*, tomo II, pp. 241-292.

"Relatório sobre a vila de Santo Antonio de Gurupá, *ABAPP*, tomo III, pp. 321-330.

BASTOS, A.C. Tavares (1866): *O Valle do Amazonas*, Cia Ed. Nacional, S.P, 1937.

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 animo em que foy descuberto até o de 1778*, Francisco Luiz Ameno Impressor, Lisboa, 1749, (in-folio).

- CARVAJAL, Gaspar de: *Descobrimientos do Rio do Amazonas*, traduzidas e anotadas por C. de Melo Leitão, serie 5°, Brasileira, vol. 203, Biblioteca Pedagógica Brasileira, Cia. Ed. Nacional, S.P, R.J, 1941.
- COUDREAU, Henri A. (1886-87): *"La France Equinoxiale"*, 2 vol. tome I, Paris.
- D'AZEVEDO, J. Lucio (1901): *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*", Livraria Ed. Tavares Cardoso e Irmão, Lisboa, 1901.
- DE LA CRUZ, Fray Laureano (1653): *Nuevo descubrimiento del Río de las Amazonas hecho por los misioneros de la Provincia de San Francisco de Quito el año 1651*, Biblioteca Amazonas, vol. VII, Quito-Ecuador, 1942.
- FARIA, Francisco Raymundo Correa de (1858): "Compendio da Língua Indígena Brasília ", in *ABAPP*, tomo II, typ. Santos é Filhos, Belém, 1858, pp. 293-332.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues (1786): "Diario da viagem philosophica pela capitania de São José do Rio Negro com a informação do Estado presente", *Rev. do IHGB*, R.J, 48 a 51, 1885-86.
- FRITZ, Samuel (1691): "O Diario do Padre Samuel Fritz com a introdução e notas de Rodolfo Garcia" in *Rev. IHGB*, R.J, 81 (1918).
- HERIARTE, Mauricio de (1662): *Descriçam do Estado do Maranhão, Pará, Corupá, Rio das Amazonas*, Akademische Druck, Viena (Áustria), 1964, Fac-simile dos ms. 5874 e 5880 da Osterreichischen National Bibliothek Wien.
- JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos (1895): Prólogo a "Viaje del Capitán Pedro Teixeira, aguas arriba del río Amazonas" in *Relación del Descubrimiento del Río Amazonas y hoy San Francisco del Quito*, Biblioteca Amazonas, Vol.III, Quito, 1942.
- LA CONDAMINE, Ch. M. (1745): *Voyage sur l'Amazone*, Maspéro, Paris 1981.
- MALHEIROS, Agostinho Marques Perdigão (1866): *A escravidão no Brasil*, Rio de Janeiro, tip. nacional, 1866-67, 2° pt.
- MIRANDA, João Antonio de: *Relatório do Presidente João Antonio de Miranda à Assembléia Legislativa Provincial em agosto de 1840*.

NERY, Frederico José de Santa' Anna, barão de (1884): *La civilisation dans l'Amazonie*, Paris, 1884.

Le pays des Amazones - L'El Dorado, les terres à caoutchouc, L. Frinzine et Cie Ed., Paris, 1885.

Folk-lore brésilien. Poésie populaire, contes et légendes, tables et mythes. Poésie, musique, danses et croyances des Indiens, Perrin et Cie, Paris, 1889.

RAIOL, Domingos Antonio, barão de Guajará (1900): "Catechese de Indios do Pará" in *ABAPP*, tomo II, pp. 117-183.

RODRIGUEZ, Manuel S.J. (1684): *El Marañon 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 ríos de la América*, Imprensa de Antonio Gonçales, de Reyes, Madrid, Año 1684.

VASQUEZ, Francisco (1562): "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, 1909, pp. 423-484.

VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio (1628-1629): *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Smithsonian Miscellaneous Coll., vol. 108, Washington, 1948, libro cuarto, cap.8.

SÉCULO XX

ADONIAS, Isa: *A Cartografia da região amazônica*, INPA, Rio de Janeiro, 1963, 2 vol.

BAETA NEVES, Luis Felipe: *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*, Forense Universitaria, Rio de Janeiro, 1978.

BATISTA, Djalma: *O Complexo da Amazônia*, Conquista, Rio, 1976.

CARDOSO, F.H. e MÜLLER, G.: *Amazônia: expansão do capitalismo*, Brasiliense, São Paulo, 1977.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto: *A sociologia do Brasil indígena*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1978.

- FERREIRA DA SILVA, Moacir Fecury: *A emigração nordestina para a Amazônia em 1877: uma tentativa de colonização pela administração provincial*, Rio Branco, Acre, 1977.
- FREIRE, Jose R. Bessa: *História político-administrativa da agricultura no Estado do Amazonas*, CEPA-Am, Manaus, 1979.
- FURTADO, Celso: *Formação econômica do Brasil*, Rio de Janeiro, Fundo da Cultura, 1959.
- GALVÃO, Eduardo (1960): "Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959" in *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, N.S. Antropologia n° 98, Belém, Pará.
"Aculturação Indígena no rio Negro" e "Índios e Brancos na Amazônia Brasileira" in GALVÃO: *Índios e Brancos no Brasil encontro de sociedades*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979.
- HEATH, Shirley Brice: *La política del Lenguaje en Mexico: de la colonia a la nación*, Instituto Nacional Indigenista, Col. n°13, Mexico, (reimpresion - 1977).
- HEMMING, John: *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1978.
- HOORNAERT, Eduardo: *Formação do catolicismo brasileiro*, Vozes, Petropolis, 1974.
- INPA (Instituto Nacional de Pesquisas da Amazonia) (1978): Diagnóstico da realidade alimentar e nutricional do Estado do Amazonas in *Acta Amazonica*, vol.8 (2), suplemento 2, 1978.
- KIEMAN, Mathias C. OFM: *The Indian Policy of Portugal in America with special reference to the Old State of Maranhao 1500-1755*, The Americas 5 n°4, april 1949.
- LATHRAP, Donald W.: *The Upper Amazon, Thames and Hudson*, The Camelot Press Ltd, Southampton, Great Britain, 1970.
- LOUKOTKA, Cestmir (1949): "La langue Taruma" in *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Paris, n.s. vol. 38, p.53-65.
Classification of South American Indian Languages, Johannes Wibert Ed., University of California Latin America Center, Los Angeles, 1968.

- MATTOSO CAMARA, Jr., Joaquim: *Introdução às Linguas Indígenas Brasileiras*, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1965.
- MEGGERS, Betty (1977): *Amazônia : a ilusão de um paraíso*, Civ. Brasileira, Rio de Janeiro, 1977.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araujo: *A política indigenista brasileira durante o século XIX*, tese de Doutouramento em Antropologia, Fac. de Filosofia, Ciências e Letras, Rio Claro, Sp, 1971.
- PINTO, Lúcio Flávio: *Cabanagem: a revolução social do Pará*, mimeo, 8 p. 1979.
- PORANTIM (922) : "Estatística: índios que sobrevivem e terras que lhes restam", ano IV, n°37, Brasília, abril 1982.
- REIS, Arthur Cezar Ferreira: *A expansão portuguesa na Amazônia nos séculos XVII e XVIII*, Marsaus, INPA, 1958.
- RIBEIRO, Darcy: *Os Índios e a civilização*, Vozes, Petropolis, 1977.
- RIVET, Paul: "Langues de l'Amérique du Sud et des Antilles" in *Les Langues du monde* par un groupe de linguistes, Paris, 1964.
- ROBIN, Michael Whright: *History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley*, (A dissertation submitted to the Department of Anthropology and the Committee of Graduate Studies of Stanford University, jupe 1980, mimeo.
- RODRIGUES, Ayron Dall'Igna: "A classificação do tronco lingüístico tupi" in *Revista de Antropologia*, vol. XII, São paulo, 1964.
- ROMANO, Ruggiero: *Les mécanismes de la conquête coloniale : les conquistadores*, Flammarion, Paris, 1972.
- SAMPAIO, Teodoro: *O Tupi na geografia nacional*, 4° ed., Camara municipal de Salvador, 1955.
- SCHADEN, Egon: *Aculturação indígena*, Pioneira-Usp, S.P., 1969.
- SERRÃO, Joel (dir): *Pequeno dicionário da História de Portugal*, Iniciativas Editorias, Lisboa, 1976.

- SILVA NETO, Serafim da: *Introdução ao estudo da Língua portuguesa no Brasil*, Departamento Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1950.
- SOUZA, Marcio: *A expressão amazonense: do colonialismo ao neo-colonialismo*, Alfa-Omega, S.P., 1977.
- SWEET, David, G.: *A rich realm of nature destroyed: the middle Amazon Valley, 1640-1750*, thesis submitted to the Graduated School of the University of Wisconsin-Madison, 1974, mimeo.
- TORERO, Alfredo: *El quetchua y la historia social andina*, Univ. Ricardo Palma, Lima, 1974.
- VIANA, Zelito: *Terra dos índios*, Roteiro de cinema, Emnrafilme, Rio de Janeiro, 1979.
- WAGLEY, Charles: *Amazon town: a study of man in the tropics*, New York, Macmillan, 1953.