



História Unisinos

ISSN: 2236-1782

periodicos@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Brasil

Carvalho, Francismar Alex Lopes de
Una verdadera selva de idiomas”: jesuítas, política linguística e tradução
cultural nas missões da Amazônia espanhola (séc. XVII e XVIII)
História Unisinos, vol. 21, núm. 3, 2017, Setembro-, pp. 392-410
Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579862153024>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UNISINOS
redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

“Una verdadera selva de idiomas”: jesuítas, política linguística e tradução cultural nas missões da Amazônia espanhola (séc. XVII e XVIII)

“A veritable jungle of languages”: Jesuits, linguistic policy and cultural translation in the missions of Spanish Amazonia (17th and 18th centuries)

Francismar Alex Lopes de Carvalho¹

francismardecarvalho@gmail.com

Resumo: Este artigo apresenta um estudo da política linguística dos jesuítas na Amazônia espanhola, nos séculos XVII e XVIII. Em um primeiro momento, procura contextualizar as práticas e concepções dos jesuítas sobre esse tema no quadro mais amplo da política linguística do império espanhol. A seguir, discute as principais dificuldades e estratégias dos inicianos, com exemplos retirados de vocabulários e catecismos produzidos entre os índios amazônicos. Por fim, procura mostrar os problemas relacionados à tradução de termos da doutrina cristã nas línguas nativas e sugerir elementos para pensar as apropriações indígenas desses termos.

Palavras-chave: política linguística, Missões Jesuíticas, vocabulários, catecismos, Amazônia.

Abstract: This article examines Jesuit linguistic policy in Spanish Amazonia during the 17th and 18th centuries. First, it contextualizes Jesuit practices and conceptions of the translation of Catholic concepts within the broader framework of the linguistic policy of the Spanish Empire. Next, using examples taken from vocabularies and catechisms produced among Amazonian Indians, the article discusses the Jesuits' main difficulties and strategies. Finally, it focuses on problems related to the translation of terms of the Christian doctrine into native languages and suggests elements to think about the indigenous appropriation of these terms.

Keywords: linguistic policy, Jesuit Missions, vocabularies, catechisms, Amazonia.

Introdução

A Coroa espanhola, em relação à política linguística, adotou uma atitude oscilante e contraditória. Reconhecia a importância da difusão do espanhol como dispositivo eficiente de incorporação dos povos conquistados: afinal, como escreveu o humanista Antonio de Nebrija (1984 [1492], p. 97), “siempre la lengua fue compañera del imperio”. Por outro lado, não era incomum encontrar quem defendesse que a diferença de línguas era uma “muralha” interessante, que podia

¹ Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Departamento de História. Rua São Francisco Xavier, 524, Pavilhão João Lyra Filho, 9º andar, 20550-900, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

manter os índios sob o estatuto de menores de idade a quem era preciso proteger, tutelar e guiar bem de perto, de modo que, sob esse aspecto, o conhecimento do espanhol deveria ser evitado.²

Não é fortuito que a primeira gramática moderna de uma língua europeia fosse a *Gramática de la lengua castellana*, do mencionado Antonio de Nebrija, terminada de imprimir em 1492. Nebrija (1984 [1492], p. 102) atendia à recomendação do confessor da rainha Isabel, frei Hernando de Talavera, e assinalava as vantagens que um livro dessa natureza podia ter para um império em expansão:

[...] que después que vuestra Alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas, y con el vencimiento aquellos tenían necesidad de recibir las leyes quel vencedor pone al vencido, y con ellas nuestra lengua, entonces, por esta mi Arte, podrían venir en el conocimiento della.

Em consonância com a ideia que atrelava expansão imperial e difusão linguística, já em princípios do século XVI, a Coroa remeteu exemplares da gramática de Nebrija para as escolas de filhos de caciques do Novo Mundo (Hausberger, 1999, p. 62; Valenzuela Márquez, 2003, p. 429).

A rigor, contudo, a monarquia não obrigava os índios a estudar a língua castelhana. Duas cédulas dadas em Valladolid, a 7 de junho e a 17 de julho de 1550, determinavam que a doutrina cristã fosse ministrada em língua espanhola, mas unicamente se os índios desejassem aprendê-la voluntariamente (Lei 18, tít. 1, liv. 6, in *Recopilación*, 1943 [1681], t. 2, p. 193). Em pouco tempo, verificou-se não apenas o escasso êxito do ensino do castelhano aos índios, mas também as vantagens de difundir uma língua geral nativa, com a qual se perpetuaria a “república de índios” e, com ela, a ordem social e os ingressos fiscais a ela atrelados.³ É assim que, a 27 de julho de 1570, Felipe II aderiu à proposta dos religiosos do bispado de Oaxaca, que haviam observado que os índios aprendiam a língua mexicana com mais facilidade, “por ser lengua general”, e declarava o Náhuatl como o idioma oficial dos índios da Nova Espanha (Heath, 1992, p. 52-54). A medida foi

precedida de recomendações do Concílio mexicano de 1555, que insistira na publicação de doutrinas nas línguas mais faladas, segundo o princípio “a los indios, en su lengua” (Solano, 1991, p. li); e a própria Coroa determinara, em cédula de 22 de maio de 1565, que os bispos da Nova Espanha somente enviassem aos *pueblos* clérigos conhecedores dos idiomas nativos, disposição também dirigida em 1578 ao arcebispo de Lima (Real Cédula, Buen Grado, 22/05/1565, in Solano, 1991, p. 65, d. 34; Real Cédula, El Pardo, 02/12/1578, in Solano, 1991, p. 74, d. 40). Para auxiliar a difusão das línguas gerais, várias delas passaram a contar com cátedras nas universidades coloniais, com quadro docente provido por concurso público, segundo umas ordenanças promulgadas em 1580: o Náhuatl e o Otomí na Universidade de México; o Quíchua na de San Marcos de Lima; o Cakchiquel na de Guatemala; o Mosca em Nova Granada, etc. (Solano, 1991, p. lv). Como indicador do sucesso desse empreendimento, pode-se lembrar que, em princípios do século seguinte, a língua do centro do México foi introduzida em Sinaloa. Para as missões do norte da Nova Espanha, um catálogo de 1662 constata claramente o avanço do Náhuatl, com numerosas etnias listadas como bilíngues (Hausberger, 1999, p. 61).⁴

Entre os padres da Companhia de Jesus, inicialmente, não era consenso o aprendizado das línguas indígenas, e nem mesmo o envio de religiosos para as missões fronteiriças (Broggio, 2004, p. 61). A recusa em assumir doutrinas (conjunto de povoados pequenos, compostos por um principal, onde residia o missionário, e outros dependentes) no Peru, aonde chegaram em 1568, só foi vencida oito anos depois, quando foram obrigados a acatar uma ordem do vice-rei Francisco de Toledo. Foi no início da década de 1580 que o geral Cláudio Acquaviva determinou que os jesuítas que serviam no Novo Mundo estavam obrigados a aprender as línguas nativas. Contudo, a aparente falta de vocação missionária de muitos padres e a dúvida sobre se a pregação nas terras baixas realmente atendia ao propósito da presença da Companhia na América configuravam um quadro preocupante.⁵

A Quinta Congregação da Companhia, realizada em 1594, determinou que todos os jesuítas que residiam nas Índias deviam aprender línguas nativas. A doutrina

² Talvez existisse entre os religiosos “un secreto deseo de dominio”, pois, como escreve Ricard (1986, p. 127), “si la muralla lingüística subsistía, ellos seguirían siendo los necesarios medianeros entre los indios y los funcionarios civiles, entre los fieles y los obispos, con lo cual continuarían siendo dueños y señores de sus feligreses”.

³ A noção de “língua geral” era utilizada pelos europeus para demarcar os idiomas que serviam, antes de sua chegada, em contextos plurilingüísticos. Em um segundo momento, essas línguas foram codificadas segundo as normas europeias, dando origem às “línguas gerais coloniais”. Assim, por exemplo, o Náhuatl cobria, como língua geral originária, parte do que viria a ser o vice-reinado da Nova Espanha, por ser utilizado entre falantes de diversas línguas; mas, no vale central, ele também era vantajoso, por ser a língua materna dos inimigos dos Astecas, os Tlaxcaltecas. Sobre essas noções, ver o estudo recente de Estenssoro Fuchs (2015, p. 21-23).

⁴ Entretanto, no século XVIII, houve um passo em direção a uma política de homogeneização linguística: a Real Cédula de Felipe V, de 28 de dezembro de 1743, que estabelecia que os índios deviam aprender a falar o castelhano. Sobre como essa medida afetou o trabalho dos jesuítas, ver: Burrieza Sánchez (2007, p. 187).

⁵ Sob o generalato do padre Acquaviva (1581-1615), as recomendações para que os jesuítas não ficassem presos aos colégios, mas fossem evangelizar os índios, tornaram-se mais incisivas. A situação no Peru é exemplar a esse respeito: em carta de 8 de abril de 1584, Acquaviva recomendava ao provincial Baltasar Piñas: “conviene que todos los que van de Europa aprendan las lenguas, si son sacerdotes luego como llegan, y los escolares al fin de sus estudios antes de ordenarse”. E dada a importância do trabalho missionário, “no conviene ocupar en gobierno, sino con urgente necesidad, a los que son buenas lenguas y buenos operarios de indios” (in Egaña, 1961, t. 3, p. 383-384).

de Juli – localizada às margens do lago Titicaca, no centro da província de Chucuito – tornou-se o laboratório ideal para o aprendizado do Quíchua e do Aymara, embora não mais que dez missionários residissem ali simultaneamente (Helmer, 1983, p. 211). Seja como for, por um bom tempo, não poucos padres, *criollos* e europeus, continuaram a recusar o aprendizado de línguas indígenas e a pôr em dúvida a viabilidade das missões empreendidas entre os nativos de áreas afastadas (Maldavsky, 2006, p. 605-611; para essa transição no Brasil, ver: Castelnau-L'Estoile, 2006, p. 157-168).

José de Acosta esteve entre os que defenderam a importância de catequizar em línguas nativas. O jesuíta chegara ao Peru em 1572 (seus trabalhos na América estenderam-se até 1587) e, em pouco tempo, constataria que a maioria do clero não dominava língua indígena alguma. Acosta defendia que os jesuítas fossem a Juli para aprender pelo menos uma das línguas gerais. Em *De Procuranda Indorum Salute*, tratado que serviu de base para os trabalhos do Terceiro Concílio Limenho de 1583, considerava pouco razoável pensar que os índios abandonariam a sua língua em sua própria terra, quando os espanhóis não abandonavam a sua, mesmo em terras estrangeiras (Acosta, 1954 [1588], liv. 4, cap. 8, p. 516).

A *Doctrina christiana, y catecismo para instruccion de los indios*, publicada no ano seguinte, como resultado do mencionado Concílio, continha um catecismo longo, um curto, um confessionário e uma coleção de sermões, todos em Quíchua, Aymara e espanhol. O empenho de Acosta, que terá sido o autor de grande parte daquele manual, foi continuado pelos padres jesuítas Diego González Holguín e Ludovico Bertonio, que chegaram ao Peru em 1582. O primeiro redigiu uma gramática Quíchua, publicada em 1608, e o segundo uma gramática Aymara, editada quatro anos depois. Ambos defendiam que a ortografia refletisse a pronúncia, especialmente daqueles sons que faltam na língua espanhola, e que o aprendizado da língua e o ensino da doutrina se dessem por meio de diálogos (MacCormack, 2006, p. 584-586).

Com o tempo, os jesuítas definiram sua estratégia de evangelização nas áreas de fronteira. As atas da Segunda Congregação Provincial dos inacianos do Peru, de 1582, distinguem claramente as missões volantes, aquelas feitas entre as doutrinas do clero secular, com vistas a revigorar a fé dos nativos, das “misiones largas a partes remotas, principalmente a infieles, por ser este el principal fin así de la Compañía como muy especialmente de la venida de los Nuestros a Indias” (*Historia general...*, 1944 [1600], t. 1, p. 23-24). Em suas *misiones a infieles*, os jesuítas empreendiam uma primeira expedição de reconhecimento e, em seguida, instalavam-se nos principais lugares povoados por espanhóis, como Santa Cruz de la Sierra

ou Assunção (Maldavsky, 2012, p. 78). Logo iniciavam o trabalho de contatar intérpretes e aprender os idiomas locais. Em 1597, como refere uma carta ânua, 35 jesuítas atuavam nas fronteiras da província do Peru (de um total de 225 jesuítas), concretamente em Santiago de Chile, Tucumán, Assunção e Santa Cruz de la Sierra (“Annua”, Lima, 24/08/1597, in Egaña, 1974, t. 6, p. 277, 373, 423).

Nesses trabalhos, o aprendizado das línguas nativas era uma tarefa central para os jesuítas. O Provincial Diego de Torres, em suas instruções iniciais de 1609 e 1611 ao Guairá, mandava “no perder punto en aprender y estudiar la lengua guaraní y ejercitarla con los indios”, não se contentando com apenas sabê-la “como quiera, sino con eminencia” (Hernández, 1913, v. 1, p. 581-582). Era imperativo, portanto, aprender a língua daqueles que se pretendia evangelizar porque, antes de tudo, os índios simpatizavam com os que lhes falavam em seu próprio idioma: “Vemos a los indios”, observava o padre Acosta (1954 [1588], liv. 4, cap. 6, p. 513), “que cuando oyen a un predicador que les habla en su lengua nativa le siguen con grandísima atención, y se deleitan grandemente en su elocuencia, y son arrebatados por el afecto, y con la boca abierta y clavados los ojos están colgados de su palabra”.

Este artigo apresenta um estudo da política linguística dos jesuítas na Amazônia espanhola, nos séculos XVII e XVIII, por meio da análise da situação das missões de Maynas e de comparações pontuais com os casos de Mojos e Chiquitos. As três confinavam com os domínios lusitanos, conformando uma vasta zona fronteira nas regiões centrais da América do Sul. As missões de Maynas foram estabelecidas nas franjas orientais da Audiência de Quito desde 1638, nos vales dos rios Marañón, Napo e Amazonas. Segundo apurou uma visita episcopal em 1746, os 24 *pueblos* contavam naquele ano com 7.780 almas (AGI, Quito, 191, “Informe del visitador Diego de Riofrío y Peralta”, 15/06/1746). Mojos e Chiquitos foram instaladas nas terras baixas da região oriental da atual Bolívia, a partir de 1682 e 1691, respectivamente. Já em 1713 o padre Altamirano referia que, em Mojos, eram 17 as reduções, 24.914 os índios batizados, e 30.914 o total de moradores; e um padrão de 1749 informava, por sua vez, que havia em Chiquitos sete *pueblos* e 14.701 pessoas (“Breve noticia”, Diego Francisco Altamirano, S.J., 1713 in Barnadas e Plaza, 2005, p. 76; AGI, Charcas, 199, Carta do vice-rei do Peru, Conde de Superunda, ao rei, 19/09/1749). Apesar de terem sido missões marcadas pela incorporação de diversas etnias e grupos linguísticos, elas mantiveram certa estabilidade até a expulsão dos jesuítas, em 1768. Por serem as missões de Maynas menos conhecidas do que as outras duas, elas recebem maior atenção neste artigo; efetivamente, a maioria dos exemplos aqui incluídos

provém da documentação produzida pelos jesuítas que atuaram no vale do rio Marañón.⁶

Em um primeiro momento, este artigo procura contextualizar as práticas e concepções dos jesuítas sobre esse tema no quadro mais amplo da política linguística espanhola. A seguir, discute as principais dificuldades e estratégias dos inicianos, com exemplos retirados de vocabulários e catecismos produzidos entre os índios amazônicos. Por fim, procura mostrar os problemas relacionados à tradução de termos da doutrina cristã nas línguas nativas e sugerir elementos para pensar as apropriações indígenas desses termos.

Houve diferenças importantes na política linguística adotada pelos jesuítas em suas missões amazônicas. Em Mojos e Chiquitos, de início, tentou-se lograr uma unificação linguística em torno dos idiomas Morocosi e Tao. Em Maynas, por sua vez, os jesuítas procuraram incentivar o bilinguismo: de um lado, difundiram o Quíchua entre *cabildantes*, fiscais, músicos e outros auxiliares do padre, e, de outro, mantiveram a diversidade linguística entre a gente comum. Este trabalho argumenta que, apesar dessas diferenças, nota-se que, em todos os casos, os missionários tiveram que partir de continuidades simbólicas para efetivar a tradução da doutrina cristã em conceitos disponíveis nas línguas nativas, que permitiriam a aceitação de elementos-chave do cristianismo, mas ao preço de que os índios os adotassem em seus próprios termos.

Dificuldades envolvidas no aprendizado

Desde cedo, os missionários viram-se obrigados a aprender várias línguas para atuar em um único *pueblo*. Diz Juan de Grijalva (1985 [1624], liv. 2, cap. 8, p. 167), frei agostiniano nascido em Colima, em sua *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, que havia padre que necessitava de duas ou três línguas para atender a seus neófitos, ademais da geral ou asteca. Ao rasgar elogios a respeito do Quíchua, língua a que acabara de reduzir a uma *Gramática o Arte de la lengua general de los Indios de los Reinos del Perú*, frei Domingo de Santo Tomás (1560, Prólogo, p. v-vi) não se mostrava surpreso de ter sido esse o idioma “de que se usava y usa, por todo el señorío de aquel gran señor llamado Guaynacapa [...]. En toda la cual se usava generalmente della en todos los señores y principales de la tierra, y de

muy grã parte de la gente común della”.⁷ Entretanto, em áreas em que o conhecimento do Quíchua ou do Aymara não permitia uma comunicação duradoura, os religiosos tinham por certo que, para atalhar o problema, era preciso promover a língua geral de cada região, em detrimento das línguas locais.

Referindo-se ao âmbito andino, o jesuíta Acosta (1954 [1588], liv. 4, cap. 8, p. 517) constatou a existência de “una verdadera selva de idiomas” e enfatizou como era surpreendente que alguns grupos, separados por apenas alguns quilômetros, falavam línguas não apenas distintas, como mutuamente ininteligíveis. Que alguns conhecessem a língua do Inca não diminuía essa incomodidade, dado que “hay naciones innumerables de indios fuera de este imperio, y aun las mismas que están dentro de él no la tienen por tan familiar que sea usada indiferentemente por el vulgo” (Acosta, 1954 [1588], liv. 1, cap. 2, p. 399).

A empresa jesuítica, ao se colocar como um de seus objetivos o de vencer as dificuldades idiomáticas, inseria-se em um combate mais amplo contra o demônio, causador da confusão e do desentendimento entre os homens (Vitar, 1996, p. 150). O próprio Satã, segundo o bispo e historiador Eusébio de Cesaréia (c. 260-339), falava aos homens “en una serie de ruidos y sonidos bárbaros e ininteligibles”, e era sabido que os egípcios invocavam seus deuses com palavras igualmente perturbadoras (*La préparation évangélique*, liv. 4-5, in Pagden, 1988, p. 244). Assim se compreende que, nas descrições que os jesuítas faziam dos idiomas nativos, traços “diabólicos” fossem relevados, como seu caráter gutural ou mesmo animalesco: o padre Dobrizhoffer (1968 [1784], t. 2, p. 164), que atuava no Chaco, em meados do século XVIII, assinalava o estranhamento que esses sons causavam aos ouvidos dos europeus, “voces extrañas y torcidas”, que se pronunciavam “ya sea silbando con la lengua, o por la nariz, o entre dientes, o por la garganta”. Do mesmo modo, o padre Zarate, em visita às missões de Maynas, considerou a confusão das numerosas línguas um “artificio, que parece aver discurrido el infernal enemigo para dificultar mas y mas la conversión de aquellas almas” (AGI, Quito, 158, “Relación de la misión apostólica”, Andres de Zarate, 30/10/1735, f. 254).

De modo similar, o Amazonas afigurava-se como uma verdadeira Babel ao jesuíta padre Antônio Vieira: “Na antiga Babel houve setenta e duas línguas; na Babel do Rio das Amazonas já se conhecem mais de cento e

⁶ Os estudos mais destacados a respeito das referidas missões incluem: Golob (1982), Block (1994) e Tomichá Charupá (2002).

⁷ Já no prólogo dessa sua obra publicada em Valladolid, em 1560, o dominicano atestava “la grã policia que esta lengua tiene”, a abundância de vocábulos, a adequação deles às coisas que significam, a suavidade e o tom agradável de sua pronúncia e a facilidade de sua ordenação em modos, tempos e pessoas conformes ao latim e ao espanhol. Uma língua bárbara, em contrapartida, era uma língua “llena de barbarismos y de defectos, sin modos, tiempos, ni casos, ni orden, ni regla, ni concierto”. Daí se podia inferir, como o autor infere, seguindo Aristóteles, que a qualidade da língua variava conforme o grau de policia daqueles que a falavam: “no ay cosa en q^a más se conozca el ingenio del hombre q^a en la palabra y lenguaje que usa” (Santo Tomás, 1560, Prólogo, p. v-vi).

cinquenta, tão diversas entre si como a nossa e a Grega”.⁸ Em seu “Sermão do Espírito Santo”, pregado na cidade de São Luís, às vésperas de uma entrada missionária pelo grande rio, em 1657, Vieira tecia duros comentários sobre as línguas nativas, algumas delas “de tão escura e cerrada pronúncia, que verdadeiramente se pode afirmar, que se não ouvem”. Chamava-lhe a atenção a dificuldade implicada em pôr no papel o que os índios pronunciavam, pois “não percebem os ouvidos mais que a confusão” de sílabas, vogais e consoantes, equivocando-se a mesma letra com duas ou três semelhantes. E se distinta era a experiência dos que tentavam aprender “as letras dos chinas e dos japões”, cuja dificuldade residia em que eram hieroglíficas, mas ainda assim “língua de gente política”, que se estuda “por letra e por papel”, era porque, na floresta, o padre devia lidar “com uma língua bruta e de brutos, sem livro, sem mestre, sem guia”, e no meio daquela escuridão, “cavar os primeiros alicerces e descobrir os primeiros rudimentos” (Antônio Vieira, S.J., “Sermão do Espírito Santo”, pregado na cidade de São Luís do Maranhão, 1657 in Cidade, 1940, v. 3, § iv, p. 332-333).

Igualmente delicada era a situação das missões que os jesuítas mantinham nas franjas da Amazônia espanhola, dada a impressionante diversidade linguística e cultural. Não tiveram os padres outra alternativa que a de reunir, em um mesmo *pueblo*, grupos que falavam línguas completamente distintas, como no caso da missão de Pebas, que contava também com os Coumares, Cauaches e Guarinos (ARSI, NR et Q, 15, ii, “Carta de edificación del difunto P.e Francisco Falcombeli”, Guillermo Grebmerser, 20/12/1743 [14/11/1745], f. 345v). O padre Martín Iriarte, um dos mais aplicados estudiosos dos idiomas nativos, chegou a classificar as línguas faladas em Maynas, pouco antes da expulsão, em sete grandes matrizes, a saber: a Pinche, a Jebera, a Pana, a Zamea, a Gae, a dos Encabellados (Tucano) e a Omagua (Tupi). O Quíchua, como se verá, era utilizado como língua geral (Chantre y Herrera, 1901 [ant. a 1801], p. 93). Apesar disso, nas notas de arquivo tomadas pelo padre Pablo Pastells, consta um documento intitulado “Lenguas de Mainas, según Veigel”, que refere o número de 33 idiomas existentes na província.⁹

Nas missões amazônicas, a falta de missionários e a diversidade idiomática obrigavam os padres a dominar várias línguas. Escrevendo pelo ano de 1730, o padre Juan Bautista Julián reconhecia que, após muitos estudos, con-

seguia ouvir a confissão e dirigir a palavra desde o púlpito aos seus ouvintes, ainda que seus conhecimentos não alcançassem para fazê-lo sem consultar as notas escritas: “Esta diferencia de los idiomas es uno de los impedimentos más grandes que detiene a los misioneros de estas regiones a hacer excursiones a las numerosas naciones paganas que viven en los alrededores” (Juan Bautista Julián ao reitor de Latacunga, Jeberos [c. 1730], in Grosser, 2007, p. 315). Neste ponto, a habilidade e a motivação individuais de cada jesuíta não eram um fator menor: o padre Lorenzo Lucero, por exemplo, era estimado como “diestro en todas las más principales lenguas que son muchas” (ARSI, NR et Q, 15, i, “Testimonio autentico”, Quito, 15/07/1687, f. 139v). O padre que atuava entre os Omaguas, além de aprender a língua do seu *pueblo*, dominava o Quíchua e a dos Yameos (Magnin, 1998 [1740], p. 325).

Quanto tempo demoravam os jesuítas para aprender uma língua indígena? José de Acosta, referindo-se à doutrina de Juli, escreveu em 1579 ao padre geral Everardo Mercuriano: “tenemos ya experiencia que en quatro o cinco meses aprenden la lengua de los Indios los Nuestros, de suerte que pueden bien confesar y catequizar, y dentro de un año pueden predicar” (Lima, 11/04/1579, in Egaña, 1958, t. 2, p. 619). Na opinião do padre Magnin, que atuou entre os índios amazônicos, a língua dos Omaguas podia ser aprendida em oito dias; “otras con extremo difíciles, como la Yamea, q. ni en toda la vida” (AHN, Jesuitas, 251, n. 2, d. 4, “Breve descripción”, Juan Magnin, 1740, §25).¹⁰ Houve quem estabelecesse em quatro anos o tempo máximo para o aprendizado de uma língua indígena, de modo que qualquer religioso que, por falta de cuidado e de empenho, tardasse mais tempo, incorreria “en mala conciencia, incapaz de absolución por estar en estado de pecado mortal”. Tal era o parecer do bispo da Guatemala, frei Juan Bautista Álvarez de Toledo, em pastoral ventilada naquele reino, em novembro de 1715 (recolhida por frei Francisco Ximénez, O.P., *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de Predicadores* [c. 1720], in Solano, 1991, p. 226).

Se, no norte da Nova Espanha, o conhecimento que os noviços haviam adquirido, nos colégios, sobre o Náhuatl, de pouco servia (Hausberger, 1999, p. 50), nas missões amazônicas, em contrapartida, havia a vantagem de que o Quíchua, que os jesuítas aprendiam em profun-

⁸ Antônio Vieira, S.J., “Sermão da Epifania”, pregado na capela real em Lisboa, 1662 (in Cidade, 1940, v. 3, § iv, p. 378). Cf., ainda, sobre a visão dos funcionários portugueses a respeito das línguas amazônicas: Bessa Freira (2003, p. 42-47).

⁹ Comillas/CP, Serie Negra, Cuaderno n. 132, f. 195. Trata-se do jesuíta austríaco Francisco Xavier Veigl, que atuava na Amazônia desde 1759. Em seu relato do exílio (Veigl, 2006 [1785]), não há menção a esse papel. Um “Catálogo de las Naciones, Tribus y Lenguas de las Misiones de Mainas”, mencionado no mesmo caderno do padre Pastells, à f. 132, diz que terão sido não menos de 40 as nações reduzidas, as mais delas com seu idioma particular, e que de umas 30 dessas línguas havia catecismos, orações e instruções para administrar os sacramentos (de muitas havia, inclusive, confessionários e canções).

¹⁰ O padre Pérez de Ribas, considerando o caso do norte da Nova Espanha, estimava em três meses o tempo médio que os padres levavam para adquirir os conhecimentos necessários para instruir os índios e escutar a confissão, ainda que houvesse casos excepcionais, como o do brilhante padre González de Tapia, que não precisava de mais de dezessete dias para predicar com desenvoltura em uma nova língua nativa. Por outro lado, as frequentes mudanças de missionários de um *pueblo* a outro eram um fator que dificultava o trabalho linguístico (Pérez de Ribas, 1944, v. 1, liv. 1, cap. vi, p. 144; liv. 2, cap. xxxvii, p. 267; v. 2, liv. 7, cap. ii, p. 211).

didade antes de partir para as suas missões, era bastante útil nas terras baixas. Em Mojos, por exemplo, “las más [naciones] entienden la lengua general quichua” (ARSI, Peru, 18b, Annu: “Nuevos aumentos de la Prov.a en la gloriosa y dilatada misión de los Moxos”, 1702, f. 246v).

Mais ao norte, em outra franja da floresta amazônica, o problema a enfrentar era a sutileza dos diversos dialetos, como informa o padre Cassani (1967 [1741], p. 98-99), em crônica sobre os sucessos dos jesuítas em Nova Granada, província onde jamais pisara, mas cujos relatos conhecia como poucos. Ainda no século XVII, os inicianos identificaram a língua Mosca como a “*general*”, com a peculiaridade de que as diversas etnias falavam dialetos desse idioma, de modo que “los limites más los tienen en la boca, que en el terreno”. Assim, embora os padres não tivessem dificuldade em manobrar a língua Mosca, era preciso “un perpetuo cuidado, y viva la memoria” para mudar de dialeto segundo o grupo com quem se falava, tanto mais porque em um mesmo *pueblo* se juntavam grupos distintos. Na mesma direção, atuando no terreno da missão do vale do rio Orinoco, o padre Gumilla (1945 [1741], p. 298) deu testemunho de como os padres procuravam classificar a diversidade de línguas encontradas em “matrizes” e “derivadas”: a distinção era útil porque, entendida com perfeição a matriz, “da luz y disminuye la dificultad para sus lenguas subalternas”. Ora, das línguas Betoya e Jirara, por exemplo, derivam os idiomas Situfa, Ayrica, Ele, Luculia, Jabúe, Arauca, Quilifay, Anabali, Lolaca, Atabaca e assim por diante.

Referindo-se às 39 línguas que encontrara em Mojos, o padre Orellana afirmava que “bien se puede creer que tanta variedad de lenguas es ardid del demonio” (“Relación abreviada de la vida y muerte del padre Cypriano Barraza” [1704] in *Cartas edificantes*, 1755, v. 7, p. 102). Por outro lado, alguns padres atribuíam o faccionalismo reinante à falta de comunicação: “No es de extrañar la repugnancia que tienen estas gentes a juntarse en un Pueblo pues una de las propiedades de estos indios es estar separados”. Mulheres de distintas parcialidades iam buscar água na mesma lagoa, mas por caminhos tão tortuosos, para não se encontrarem, que tal atividade tornava-se mais demorada e trabalhosa. Os próprios caminhos que ligavam os *pueblos* estavam “hechos un labirinto”, para evitar a comunicação entre uns e outros (AHPTCJ, estante 2, caja 84, 2-2, “Descripción de los mojos”, 1754, f. 5).

Não bastasse serem muitas as línguas, sua complexidade e a dificuldade de transliteração sobrecarregavam os missionários de trabalho. Como escreve o padre Maroni (1988 [1738], p. 167-168),

[...] muchas veces sucede estar el misionero con el oído aplicado a la boca del bárbaro y aun del intérprete sin

poder distinguir las sílabas ni percibir las vocales o consonantes de que se forman muchas palabras, equivocándose la misma letra con dos o tres semejantes, o componiéndose (lo que es más cierto) con mezcla de todas ellas, unas tan delgadas y sutiles, otras tan duras y escabrosas, otras tan interiores y oscuras y tan ahogadas en la garganta, que apenas la pronuncian en la lengua, y otras tan cortas y prestas, otras tan extendidas y dilatadas que no perciben los oídos más que la confusión.

Se já não era fácil escutar semelhantes línguas, que trabalho não custaria – perguntava o mesmo padre – escrevê-las, reduzi-las à gramática, estudá-las posteriormente e pronunciá-las de modo que os índios entendessem os religiosos perfeitamente?

Outro inconveniente residia em que, entre não poucos grupos, a comunicação não era apenas verbal, pois os sons emitidos pela boca eram acompanhados por outras alterações corporais que pareciam intrinsecamente ligadas àquilo que se pretendia dizer. Assim notou com acuidade o padre Veigl (2006 [1785], p. 154):

Muchas naciones, para comunicar sus ideas, incluso las que se refieren a cosas comunes de la vida cotidiana, no se sirven únicamente de la lengua, sino que se expresan, además, con la ayuda de gran variedad de sonidos, de determinados gestos, ya de la nariz, ya moviendo las orejas, los labios, los ojos, ya arrugando la frente y utilizando últimamente también las manos y los pies; ¿quién estaría capacitado para transcribir semejantes expresiones o componer, basándose en ellas, una gramática?

A dificuldade de pronunciar o idioma dos Jeberos decorria, na opinião do autor de um vocabulário, de que os próprios índios alteravam, eventualmente, as letras que compunham certas palavras:

[...] los Xeberos, por la mala pronunciación y falta de ortographia, muchas letras confunden, y otras, por guturales, apenas se pueden percibir, menos escribir, como sucede en las más lenguas de esos yndios. No obstante, para dar algunas advertencias, sea la primera que muchas veces la o confunden con la u, y la e con la i, e.g. tolec ‘digo’ como tulec, linlineng ‘su nombre’ como linlining (British Library, Add. 25.323, “Vocabulario en la lengua Castellana, la del Ynga y Xebera”, [c. 1725] f. 1, in Alexander-Bakkerus, 2016, p. 25, ênfases acrescentadas).

O mesmo padre, no entanto, acreditava que, ainda que sem aprender a pronúncia, um missionário alcança-

ria resultados mais satisfatórios do que se recorresse aos intérpretes (British Library, Add. 25.323, f. 2v, in Alexander-Bakkerus, 2016, p. 27).

Com frequência, contudo, os próprios jesuítas reconheciam que seus conhecimentos linguísticos não eram suficientes. Para ministrar o sacramento da penitência, alguns padres anotavam as perguntas comuns em um papel, para lê-las ao confitente no confessional e, depois, tratar de entender as respostas; ainda deviam recorrer às notas para poder dizer, pelo menos, “cuatro o cinco palabras para moverles a contrición”, dado que seus conhecimentos linguísticos não alcançavam para mais (Magnin, 1998 [1740], p. 243).

O missionário era obrigado a um demorado e dificultoso processo de aprendizagem e de produção de vocabulários e catecismos, sem os quais não podia trabalhar. Após a morte do religioso que atuava em Pebas, padre Francisco Falcombeli, por exemplo, foram encontrados “muchos quadernos de apuntamientos, artes y vocabularios hechos de su mano, todos testimonio de su ardiente zelo, y deseo de hazerse instrumento idóneo para la salvación de las almas”. Esse padre havia verificado que, no seu *pueblo*, eram faladas quatro línguas e decidira lançar-se à tarefa de estudá-las todas (ARSI, NR et Q, 15, ii, “Carta de edificación del difunto P.e Francisco Falcombeli”, Guillermo Grebmerser, 20/12/1743 [14/11/1745], f. 345v).

Assim se nota que, entre os jesuítas, a capacidade de aprender e sistematizar as línguas nativas era das qualidades pessoais que mais distinguiam um missionário. Magnin (1998 [1740], p. 325), em sua *Carta de edificación del P. Nicolás Schindler* de 1744, escreve que

[...] como el aprender diversas lenguas es el medio más eficaz en este género de batalla, para asegurar la victoria, por eso no solo aprendió con elegancia la lengua omagua, que era la de su pueblo; sino también la del inga, que es la general de la provincia: trabajando así mismo con gran tesón en la inasequible de Yameos: haciendo diferentes vocabularios de ellas, que ahora sirven a los misioneros.

Não foram poucos os religiosos que, ainda que labutassem em aprender novas línguas e se comunicassem, nelas, com os índios, chamavam a atenção, em seus escritos, para a solidão que experimentavam nas missões. Em parte, o isolamento dos padres devia-se a uma estratégia de resistência dos nativos, que se recusavam a manter um

intercâmbio linguístico continuado com os missionários. O padre Juan Andreu, escrevendo em 1757, percebeu que os Mataguayos do Chaco “no querían que sus doctrineros supiesen su lengua” (Biblioteca Nacional de España, Madri, Mss/18.577/14, Padre Pedro Juan Andreu ao procurador geral Simón Bailina, da Companhia, Miraflores, 22/11/1757 in Vitar, 1996, p. 145), e outro jesuíta, que atuava no norte da Nova Espanha, dizia que os índios não pretendiam introduzir os padres nas sutilezas de seu idioma: “con esmero y diabólica industria procuran ocultar del todo o disfrazar como archivo mayor de sus secretos”.¹¹

Receber livros era o regalo mais estimado para esses religiosos que se viam como isolados e errantes em um deserto: “limosna la más preciosa a un misionero”, escrevia o padre Uriarte ao seu irmão, “pues como continuamente hablamos estas lenguas bárbaras, y ai tantas ocupaciones, como te apuntaré después; solo la lección de buenos libros, aunque le quite al regular reposo, nos mantiene algo las especies de tantos años de estudio” (Lilly Library, Uriarte Mss., Folder 1750-1759, Manuel de Uriarte a Joseph Agustín, 15/08/1758, f. 1-1v). A leitura de vidas de santos e de religiosos exemplares revigorava o ânimo daqueles que trabalhavam nas selvas (Lilly Library, Uriarte Mss., Folder 1760-1765, Manuel de Uriarte a Maria Francisca, 10/10/1762, f. 2v).

Os intérpretes

Era inevitável recorrer aos intérpretes, enquanto o missionário não aprendesse a língua do *pueblo* em que atuasse, ou se os índios sob os seus cuidados pertencessem a grupos linguísticos distintos, a ponto de inviabilizar a comunicação com todos eles. Contudo, reconhecia-se que a dependência desses mediadores nativos dificultava sobremaneira a adequada difusão da doutrina, para não falar da administração dos sacramentos (Carvalho, 2015).

Em todo o caso, os intérpretes eram peça fundamental no contato intercultural e inter-religioso. Antes de estabelecer qualquer negociação com um grupo a respeito de sua redução, era preciso contar com pessoas que soubessem a língua e que pudessem atestar quais eram as intenções dos adventícios. Para tanto, na falta de voluntários, não se hesitava em tomar cativos ao grupo em questão. Dada a diversidade dos idiomas amazônicos, o mais comum era que os padres, em suas primeiras entradas, capturassem alguns índios do grupo

¹¹ “Relación breve de algunos triunfos”, padre Urbano de Covarrubias, S.J. [Nayarit], 1730 (in O’Gorman, 1939, p. 336). Esse tópico tem merecido estudos cuidadosos em tempos recentes. Castelnau-L’Estolle (2006, p. 75) lembra que, apesar das alegações de solidão, já as *Constituições* da Companhia definiam que um dos elementos fundamentais que serviam para manter a identidade jesuíta era a correspondência com o centro e entre os pares. Hausberger (1997, p. 82) sugere uma chave para pensar essas manifestações como decorrentes, de um lado, da dificuldade dos religiosos de (e mesmo desdém por) entender os esquemas mentais indígenas – o que revela, aliás, algo de sua continuidade –; e de outro, da desconfiança que os índios seguiam mantendo em relação a qualquer representante da administração colonial.

visado e os treinassem como intérpretes.¹² “Los tratamos regiamente”, diz o padre Richter, “los adoctrinamos y les enseñamos algo de la lengua inca. Cuando han aprendido lo suficiente como para servir de intérpretes, el misionero vuelve con ellos a las montañas y los indios les hablan a sus compatriotas de las bondades de la vida con los Padres” (Enrique Richter a Emmanuel Boye, Laguna, junto ao rio Huallaga, 01/01/1686 in Matthei, 1969, v. 1, p. 193). Embora pudessem ser trazidos violentamente ao *pueblo*, os *lenguas* deviam ser bem tratados, sem serem obrigados a trabalho algum, como assinalavam as ordenações do padre Gaspar Vivas.¹³

O mais prudente e adequado, na opinião geral, era que o missionário aprendesse a maioria das línguas dos *pueblos* em que trabalhasse. Mas como isso nem sempre era possível, dado que os *pueblos* reuniam grupos de distintas proveniências e diversos idiomas, o padre acabava por ter que recorrer aos intérpretes. Havia riscos inevitáveis implicados em confiar a evangelização a esses mediadores. Escobar y Mendoza, clérigo visitador das missões à época da expulsão dos jesuítas, era pessimista a esse respeito: o intérprete, “regularmente pérfido y de dañada intención”, “trastorna a su antojo los razonamientos, diciendo lo que quiere y no lo que se ha propuesto. Con que muchas veces sucede que por causa de los mismos intérpretes se ahuyentan los indios a los montes” (RAH, CML, t. 3, f. 221-237, 24/01/1769).

Em Maynas, como em cada *pueblo* estavam reunidos diversos grupos linguísticos, era imprescindível ao padre lançar mão de intérpretes para ministrar os sacramentos. O padre Julián, que escrevia desde La Laguna em 1730, refere as dificuldades que teve para convencer um cacique enfermo da necessidade do batismo:

Apareció por allí un lenguaraz, pero, o no comprendía mis palabras, o no las comunicaba al enfermo con el sentido que yo pretendía darles. Así, por ejemplo, mientras yo trataba de suscitar en el indio la contrición por sus pecados, el lenguaraz le preguntaba en qué parte del cuerpo sentía el dolor (“Juan Bautista Julián a Sebastian Sutor”, Laguna, 04/10/1730 in Matthei, 1972, v. 3, p. 254).

A respeito do sacramento da penitência, o padre Magnin (1998 [1740], p. 245) corroborava essas dificul-

dades vividas pelos missionários da Amazônia e observava que não se devia fiar do que os intérpretes diziam e que eles não guardavam segredo das confissões. O padre José de Acosta não nutria simpatia alguma pela confissão por intérpretes, e em seu *De Procuranda* considerou “la dificultad con que llega al alma el sentimiento transmitido por boca ajena, puesto que debilitado en las vueltas del camino pierde toda su fuerza y vigor, que es como el alma de la palabra” (Acosta, 1954 [1588], liv. 4, cap. 7, p. 514).

O padre Magnin, novamente, lembra que os padres não conseguiam controlar de todo o que os intérpretes transmitiam aos outros índios, quando eram ministrados os sacramentos. Um missionário, em certa oportunidade, teve que recorrer a um *lenguaraz* para confessar a um moribundo: “se acercó a la cama del enfermo y comenzó a hablarle en su lengua con mucha soltura y tan buena gracia que el Padre creyó que estaba cumpliendo estupendamente el encargo”. Em seguida, teve o jesuíta a curiosidade de perguntar o que havia dito ao enfermo: “Le decía”, respondeu o *lengua*, “que no se afligiese, que no moriría, que se animara y alegrara. Le pregunté, además, si no quería que se le trajera de comer mono, puerco o gallina, si tenía apetito para algunas de estas carnes delicadas y cuál desearía”. Diante disso, o missionário exclamou estupefato: “Dios me ayude, por qué no le decías lo que te había mandado decirle?”. “Padre”, respondeu o intérprete, “en semejante trance, no conviene afligir a los enfermos hablándoles de la muerte y otras cosas desagradables; al contrario, hay que alegrarles hablando de las cosas graciosas y placenteras de la vida” (Magnin, 1998 [1740], p. 245).

A um observador agudo como era Pedro de Quiroga, religioso que atuou nas visitas de extirpação de idolatrias da região de Cuzco, não passava despercebido que, em situações em que os padres eram tão dependentes de intérpretes, os nativos tendiam a pensar como o personagem indígena Tito, de seus *Coloquios de la verdad*, obra escrita pelo ano de 1569: “os habéis hecho a vosotros mismos irregulares e inhábiles para con nosotros de poder predicar el Evangelio, y os habéis quitado el crédito a vosotros mismos” (Quiroga, 2009 [c. 1569], p. 502-503).

Aspectos da política linguística

A palavra castelhana “reducir”, tão frequente nos textos em que os missionários tratavam do problema lin-

¹² As entradas missionárias contavam com auxílio militar (espanhol e/ou nativo) e valiam-se de investidas repentinas (Carvalho, 2016). Em Chiquitos, um índio capturado em uma entrada e treinado como língua talvez estivesse pronto em um ano para atuar como intérprete em novas entradas (AGN, Sala 7, Biblioteca Nacional, 6235, “Anua de las misiones de Chiquitos del Año de 1753”, por Miguel Streiger, f. 3).

¹³ “De ninguna manera, con pretexto de que no estén ociosos, harán que los muchachos y muchachas que se sacan para lenguas hilen en torno” (Gaspar Vivas [c. 1680] in Jouanen, 1941, v. 1, p. 625). Era amplamente reconhecido pelos missionários que, sem conseguir índios como intérpretes, a entrada devia ser considerada um fracasso (BNE, Mss/18.577/21, “Cartas del P. Pedro Lozano [...]. Córdoba de Tucumán, 21 de junio y 24 de agosto de 1732”, f. 13v, 16, 17v; AGN, Sala 7, Biblioteca Nacional, 6235, “Anua”, 1753, Miguel Streiger, f. 1, 3).

guístico, segundo observa Saito (2009, p. 353), referia-se a duas situações. Em primeiro lugar, à unificação dos grupos em torno de uma única língua, escolhida entre um dos idiomas nativos mais falados antes da chegada dos espanhóis, como o Náhuatl, o Quíchua ou o Tupi. Em segundo lugar, “reducir” queria dizer padronizar o idioma nativo por meio da sua transformação em linguagem alfabética escrita e da composição de gramáticas. Dessa forma, uma língua “bárbara” podia chegar a tornar-se, no entendimento dos religiosos, uma língua “política”, capaz de expressar os elevados conceitos da fé cristã. Em uma cédula de 19 de setembro de 1580, Felipe II afirmava que “la inteligencia de la lengua general de los Indios es el medio más necesario para la explicación y enseñanza de la Doctrina Christiana, y que los Curas y Sacerdotes les administren los Santos Sacramentos” (Lei 46, tit. 22, liv. 1, in *Recopilación*, 1943 [1681], t. 1, p. 204). Devolvida aos indígenas, a “língua geral” certamente guardava certa distância em relação ao que havia sido antes da chegada desses padres que, mediante um trabalho de sistematização e replasmação, amoldavam-na em pautas fonéticas e signos alfabéticos ocidentais.

Entre certos grupos da Amazônia ocidental, o Quíchua funcionava como uma espécie de língua franca, sendo entendido por várias nações do rio Napo. Foi o que constatou, já em 1542, Francisco de Orellana, em sua expedição pela floresta amazônica: quando os nativos ribeirinhos percebiam que não apenas os índios que acompanhavam a expedição conheciam a língua do Inca, como o próprio Orellana se manejava nela com certa habilidade, forneciam todo o agasalho e refresco que estivessem a seu alcance. Os viajantes, contudo, não contaram com a mesma sorte entre os Omaguas, em razão de que não falavam o Quíchua. Mais adiante, o capitão confeccionou um vocabulário para poder comunicar-se com um dos índios capturados na província de Couynco, o que lhe facilitou obter informações sobre as guerreiras amazonas (Carvajal, 1894 [c. 1550], p. 20-21, 66).

Além dos diversos dialetos existentes entre os Chiquitos, havia grupos que não dominavam o Chiquitano, como os que falavam o Arawak, o Bororo, o Chapakura, o Napeka, etc. (Métraux, 1948, v. 3, p. 114-115). Todos os grupos de línguas diversas, uma vez reduzidos, passaram a falar a língua Chiquita, mais precisamente o dialeto Tao. Inclusive grupos que possuíam outros dialetos, como o Manasi, foram reduzidos a este último. Segundo o estudo de Tomichá Charupá (2002, p. 251-256), um dos maiores impactos do colonialismo entre essas populações foi um amplo processo de unificação linguística.

Em Mojos, os jesuítas tentaram, em um primeiro momento, transformar a língua Morocosi em língua geral, difundindo-a por meio da *Arte de la lengua Moxa con su vocabulario y catecismo*, de autoria do padre Marbán, publicada em Lima, em 1701. Como escrevem alguns padres ao provincial Hernando Caverro, em 1676, a língua Morocosi ou Mojo era falada por três quartos dos índios da província e entendida mesmo entre os que não a falavam, isto é, os falantes dos idiomas Manesona, Mopesiana, Jubirana e Iapimono (ARSI, Peru, 20, “Carta de padres en la misión de los Mojos para el P. Hernando Caverro”, 20/04/1676, f. 202).

Em estudo recente, Saito (2009) mostrou os limites dessa tentativa de unificação linguística empreendida pelos jesuítas em Mojos. Se, inicialmente, os padres foram bem-sucedidos ao difundir a gramática do padre Marbán nos quatro *pueblos* que fundaram na porção do vale do rio Mamoré, onde a língua Moja era a mais falada, quando a missão se dirigiu a regiões onde outras línguas predominavam, a unificação linguística tornou-se inviável. Assim, o que os jesuítas fizeram foi adotar uma “língua franca” em um *pueblo* principal, escolhendo-a entre os idiomas mais difundidos localmente.¹⁴ Entre os grupos reduzidos no *pueblo* de San Pedro, por exemplo, foi difundida a língua Canichana. No *pueblo* de Concepción, a língua geral era a Baure, ainda que outras duas línguas também fossem largamente usadas em 1719 (Domingo Mayr a su provincial, Concepción de Bauros, 31/12/1719 in Matthei, 1970, v. 2, p. 247). Saito compara os informes dos missionários em que listavam as línguas faladas nas missões de Mojos: se, em 1704, eram 39 idiomas, em 1769, havia apenas oito. Como resultado, as “línguas francas” sobreviveram, e as outras desapareceram (Saito, 2009, p. 356-357).

Esse processo, certamente, não esteve livre de fracassos, reversões e ritmos desiguais. Embora os jesuítas almejassem dissolver as outras línguas e manter apenas uma principal em cada *pueblo*, por muitas décadas esse objetivo não pôde ser alcançado. Nesse meio tempo, o missionário tinha que aprender as várias línguas das diversas parciaisidades, como referiu o padre Mayr de Concepción de Baures: “En mi misión se hablan al menos tres lenguas diferentes. Entre éstas, la de los bauros es la más difundida y la más noble. En un año aprendí de ella lo suficiente como para poder predicar. Las otras dos, pienso aprenderlas en los próximos dos años” (Domingo Mayr ao seu provincial, Concepción de Bauros, 31/12/1719 in Matthei, 1970, v. 2, p. 247).

¹⁴ Essa decisão terá sido tomada nas primeiras décadas do século XVIII, pois ainda em 1705, o padre Niel refere que os jesuítas tentavam difundir a língua Moja para toda a província: “es la única lengua que se usa para predicar, y catequizar” (“Carta [...] al reverendo padre Dez, de la misma Compañía”, 20/05/1705, in *Cartas edificantes*, 1754, v. 5, p. 139). O mesmo diz o padre Diego Ignacio Fernández (ARSI, Peru, 21A, Carta ao padre geral Michelangelo Tamburini, 21/09/1711, f. 125v).

Comparativamente, em Maynas, a unificação linguística, mesmo que ao nível de cada *pueblo*, não foi bem-sucedida. Quando da expulsão, os jesuítas deixaram, em cada uma das missões, grupos indígenas que falavam línguas distintas, sem que qualquer perspectiva de unificação estivesse no horizonte. O clérigo Escobar y Mendoza, ao visitar a província após a saída dos inacianos, criticou o modelo vigente até então. Em vez de trabalhar com as línguas locais, os padres deveriam ter difundido um único idioma geral, “para evitar tan nociva confusión de lenguas”. Pois sendo o Quíchua uma língua “más clara, copiosa y únicamente usada les sería más fácil saberla con perfección, y por consiguiente aprender en ella la doctrina christiana, que haviendoseles enseñado juntamente en tan diversos idiomas ha sucedido no haverla aprendido en ninguno” (RAH, CML, t. 3, f. 221-237, 24/01/1769).

Em Maynas, portanto, cada *pueblo* era uma composição multiétnica e multilinguística. San Joaquín de Omaguas, por exemplo, compunha-se de Omaguas, que falavam o Tupi; de dois grupos que falavam a língua Yamea, os Mussamaes (ou Masiamas) e os Amaonas (ou Musañas); e dos Mayorunas (Lilly Library, Uriarte Mss., Folder 1750-1759, Manuel de Uriarte a Joseph Agustín, 15/08/1758, f. 2v; Folder 1760-1765, Manuel de Uriarte a Maria Francisca, 29/08/1761, f. 2-2v).

Nas missões dependentes do Colégio de Quito, a política linguística dos jesuítas atuava em duas frentes: de um lado, a língua do Inca, reservada aos *varayos* (*cabildantes* e auxiliares indígenas do padre) e idioma da administração, promovia autoridades de algum modo distanciadas das antigas tradições (“Informe del P. José Gutiérrez al Provincial”, [Archidona] 08/09/1729 in Jouanen, 1943, v. 2, p. 430). Seguindo o III Concílio de Lima, o Provincial Hernando Caveró, por volta da década de 1660, recomendou difundir o Quíchua, mas não sendo isso possível, os missionários deviam aprender a língua de cada *pueblo* em que trabalhassem (Jouanen, 1943, v. 2, p. 543). De outro lado, a conversão religiosa seguia dependendo da tradução nas línguas próprias de cada etnia, as quais faziam incidir na doutrina cristã significados familiares, baseados em esquemas de pensamento nativos (AHN, Jesuitas, 251, n. 2, d. 3, “Relación de las cosas notables”, Juan Magnin, 06/11/1743, f. 2; cf. Espinosa Perez, 1955, t. 1, p. 566-590; Agnolin, 2012, p. 29).

Para cumprir semelhantes determinações, o missionário que atuava entre os Jebero – provavelmente o padre Samuel Fritz, falecido em 1725, no *pueblo* desses índios (Alexander-Bakkerus, 2016, p. 12) – procurou suprir a demanda por um manual que contemplasse os três idiomas de maior utilidade. Daí por que o manuscrito Add. 25.323, depositado na British Library, contém um vocabulário trilingue, espanhol, Quíchua e Jebero. Por sua vez, o manuscrito Add. 25.324, custodiado na mesma instituição, apresenta, na língua

dos Jebero, uma “Doctrina Christiana”, em dezoito folhas, e uma “Gramatica de la Lengua Xebera”, em dez folhas (in Alexander-Bakkerus, 2016, p. 23-97, 127-152 e 99-125, respectivamente). As seguintes orações e enunciados breves aparecem com as suas traduções em Quíchua e Jebero: o sinal da Santa Cruz, o Pai-Nosso, a Ave-Maria, o Credo, o Salve-Rainha, os mandamentos de Deus e da Igreja e a confissão geral (British Library, Add. 25.324, f. 15-18v, in Alexander-Bakkerus, 2016, p. 145-149). O autor justifica o bilinguismo proposto no manual em decorrência de que as mulheres raramente aprendiam o Quíchua:

Y parece muy necessario por que no entienden la lengua del Ynga, especialmente por las mugeres, de las cuales parece que no aya esperanza de que aprenden la lengua del Ynga por varias razones, y asi quedaran privadas del pasto espiritual necesario, sin saver el misionero su lengua, etc. Y mayormente es necesaria para confessar a la gente con fruto, etc. (British Library, Add. 25.323, f. 2v, in Alexander-Bakkerus, 2016, p. 26-27).

Que os jesuítas de Maynas trabalhavam com uma política bilingue, fica claro pelo que sucedeu ao padre Julián. Enviado a um *pueblo* cujo idioma lhe era totalmente inacessível, esse padre instruiu, a muito custo, dois meninos na língua Quíchua “para que, cuando lo hayan estudiado, ellos puedan instruirlos en su lengua materna, y por consiguiente estar él en condiciones de poder ejercer su oficio” (“Segunda carta del Padre Zephyris a su distinguido hermano, el señor Felix von Zephyris”, 13/11/1724 in Grosser, 2007, p. 169). Na cidade de Borja, a única da província de Maynas em que residiam alguns *encomenderos* espanhóis, o padre Magnin observou que estes últimos se enfasiavam quando o pároco, que ali era um jesuíta, dizia o serviço divino na língua do Inca, ao passo que, se usava a de Castela, os índios “dicen q. no van a la platica, porq. no oyen la lengua castellana” (AHN, Jesuitas, 251, n. 2, d. 3, “Relación de las cosas notables”, Juan Magnin, 06/11/1743, f. 5).

A difusão desigual do Quíchua cumpria, ademais, a função de aprofundar um sentimento de competição entre os índios e um mal-estar entre os que não o sabiam. Os “ladinos”, hábeis na língua geral, na opinião do visitador Gutiérrez, que entrou nas missões em 1728, “son los que gobiernan los pueblos y dan buenos consejos a los toscos, y en los pueblos donde hay muchos ladinos, se avergüenzan de no serlo los bozales, y lo sienten también porque viven despreciados” (Jouanen, 1943, v. 2, p. 430). Escrevendo em 1661, o padre Figueroa (1904, p. 69-71) notava que, no *pueblo* de Jeberos, os meninos aprendiam a rezar na igreja, todos os dias pela manhã, na língua geral do Inca, e à tarde na língua materna, em que também se lhes ministrava o catecismo. No *pueblo* de Omaguas, em 1737, havia um grupo

de meninos educados “como seminário o casa en que viven todos juntos”; em todas as orações e celebrações religiosas, eles usavam o Quíchua (Maroni, 1988 [1738], p. 372-373). Já no *pueblo* de San Pablo de Napeanos, para onde foi destacado o padre Uriarte, em 1754, o missionário devia desdobrar-se e trabalhar em três línguas, a dos Yameos, a dos Iquitos e o Quíchua, para o que contava com material escrito pelo padre Bahamonde (Uriarte, 1986 [1775], p. 193).

O sentimento de sentir-se excluído, preterido ou desprestigiado pelo mero fato de não conhecer a nova língua da administração e da cultura era um veículo poderoso de atração e adesão de indivíduos e grupos à polícia cristã. Os jesuítas distinguiam os índios músicos e cantores – educados em Quíchua – com o título de “letrados”, o que supunha o privilégio de estarem mais próximos do sagrado. E, de fato, os missionários se empenharam em formar coros e orquestras de clarins, cornetins, flautas, arpas, violinos e outros instrumentos; não poucos neófitos foram enviados a Lima para tomar aulas de música; e o padre Zephyris compôs obras importantes na língua do Inca, consideradas singulares pela doçura do metro e a harmonia do canto (Chantre y Herrera, 1901 [ant. a 1801], p. 651). O padre Julián, missionário entre os Jeberos, observou que a distinção outorgada aos índios “letrados” fazia com que uns e outros competissem para alcançá-la, o que estimulava o fervor religioso (“Juan Bautista Julián a un sacerdote”, Jeberos [c. 1730] in Matthei, 1972, v. 3, p. 259).

Apesar de tudo, o missionário não se devia contentar apenas com a língua geral, pois, como assinalou um dos padres que atuavam naquelas missões, “es increíble el fruto que se hace sabiendo su lengua natural”:

Puedo decir de esta reducción de los Angeles de Roamainas, que cuando entré a ellos, todo era idolatría formal al mismo demonio [...] hechizos, muertes y amancebamientos públicos. Y desde que les hablo y confieso en su lengua, totalmente han dejado todos estos vicios (P. Ignacio Jiménez, 13/03/1668, in Jouanen, 1941, v. 1, p. 480).

É por essa razão que as “Órdenes del P. Provincial Gaspar Vivas, con que los nuestros se gobiernan en las misiones” determinavam que, onde quer que se pudesse falar aos índios em Quíchua, que fosse ela, então, a língua em que os neófitos receberiam a doutrina e os mistérios da fé; mas essa comodidade não eximiria o padre de aprender o idioma da região onde trabalhasse, “porque muchos viejos no entran en la lengua” (in Jouanen, 1941, v. 1, p. 625-626).

Vocabulários e catecismos

Dois tipos de textos, portanto, eram indispensáveis aos que missionavam entre “infieis”: as artes, como eram

chamados os vocabulários e gramáticas, que serviam à preparação dos religiosos e, se fosse o caso, também dos neófitos; e as doutrinas ou catecismos, com seus sermões, confessionários, traduções de seções do Evangelho, das Epístolas, das vidas dos santos, etc., que vinham a ser como que manuais do trabalho cotidiano (Ricard, 1986, p. 121).

Naturalmente, não bastava aprender a língua: era preciso verter a difícil fonética dos idiomas nativos ao alfabeto latino e transpor suas estruturas às da gramática clássica, válidas na Europa e compreensíveis aos jesuítas (Hausberger, 1999, p. 46-47). Além disso, era preciso que os resultados dessas pesquisas ficassem disponíveis em manuais para os futuros missionários. Como releva Andrés Pérez de Ribas (1944 [1645], v. 1, liv. 1, cap. vi, p. 145), em seus *Triunfos de nuestra santa fe*, obra publicada em 1645, os primeiros apóstolos que andaram entre os nativos da Nova Espanha cuidaram especialmente das línguas locais, e “las han facilitado a los venideros, reduciéndolas a arte, y método para que las puedan aprender y tienen ya escritos en ellas algunos tratados de misterios y costumbres Cristianas”.

Nas missões amazônicas, o mais comum era ensinar a doutrina cristã aos adultos, homens e mulheres, aos domingos, quartas e sextas, e às crianças todos os dias, de manhã e de tarde. Fundamental era o trabalho dos “monitores” ou fiscais, escolhidos entre eles mesmos, “que vara en mano observan todo, se adelantan a las travesuras o les castigan, dando cuenta al misionero y aun le suplen cuando está ausente o cuando les ordena”. Os ensinamentos incluíam as orações básicas, o Símbolo dos Apóstolos (isto é, o Credo), os mandamentos e os sacramentos; os artigos da fé eram explicados com todo o cuidado, em especial que somente há um Deus em três pessoas; também eram orientados sobre os vícios que deviam evitar e as virtudes que deviam praticar (Magnin, 1998 [1740], p. 205).

Uma boa parte dos vocabulários e catecismos elaborados pelos missionários da Amazônia espanhola foi destruída no incêndio que consumiu o arquivo do *pueblo* de Santiago de la Laguna, em 1749 (Comillas/CP, Serie Negra, Cuaderno n. 108, “Apuntes de las cosas más memorables”, Adan Widman, c. 1762, f. 49). Os textos remanescentes estão dispersos e ainda carecem de estudos multidisciplinares. Cipolletti (1992, p. 181 *et seq.*) estima em cerca de 40 as obras linguísticas produzidas para a província de Maynas, a maioria delas perdida. Pelo ano de 1682, sabe-se que o padre Lorenzo Lucero preparava um vocabulário e confessionário na língua dos Cunibo do rio Ucayali, com que predicava e confessava várias parcialidades desse grupo e dos Jitipos, Chepeos, Mayorunas e outros, e esperava que o mesmo material servisse para trabalhar entre os Piros e outros grupos mais distantes (ARSI, NR et Q, 15, i, “Lorenzo Lucero a Martínez

Rubio”, Ucayalis, 20/02/1682, f. 82). Ao que parece, o padre Samuel Fritz elaborou um vocabulário e um catecismo para serem utilizados entre os Jeberos, índios que mostraram boa disposição para a vida em missões, e esses manuais foram, inclusive, recomendados pelo visitador Martín de Iriarte (Informe da visitação terminada em 15 de maio de 1752, in Jouanen, 1943, v. 2, p. 500 *et passim*). Alexander-Bakkerus (2016, p. 12) acredita que são esses os documentos depositados na British Library, os quais serão analisados adiante. Há, ainda, referências a outros vocabulários e catecismos no diário do padre Uriarte (1986 [1775], p. 598-624) e no estudo de Bayle (1949, p. 45).

Para mais, alguns vocabulários, gramáticas e catecismos foram arrolados nos inventários das missões, quando da expulsão dos jesuítas. No *pueblo* de Nombre de Jesús del Río de Napo de los Encabellados, há referência a uma “Gramatica de la Lengua del Ynga” e a um “Vocabulario de la Lengua de los Encabellados”; também é referida a existência de uns “Apuntes de Moral y lengua del Ynga” (BNE, Mss/17.593, “Autos originales”, 30/03/1768, f. 303v-304). Em San Joaquín de Omaguas: uma “Arte de la Lengua Yohua” e uma “Doctrina christiana en Lengua Yohua”, além de uma “Arte de la Lengua del Ynga” (BNE, Mss/17.593, “Autos originales”, 08/07/1768, f. 313-313v). No arquivo do *pueblo* de Santiago de La Laguna, aparecem “Cien libritos y varios tratados espirituales” (BNE, Mss/17.614, “Autos originales”, 1768, f. 5-5v). No *pueblo* de Andoas, um “Diccionario de la lengua Yamea, y del Inga manuscrito, un tomo en octavo” (BNE, Mss/17.614, “Autos originales”, 1768, f. 28).

Na impossibilidade de aprender a multidão de línguas dos “bárbaros” a quem tratavam de converter, e a fim de administrar o pasto espiritual nos casos mais urgentes, como o de adultos moribundos, recorriam os missionários a catecismos breves, com a substância dos *necessitate medii*, isto é, dos dogmas e ritos indispensáveis para a salvação. Semelhante recurso, objeto de discussão de numerosos teólogos, fora recomendado aos religiosos que atuavam entre os índios pelo bispo de Tucumán, frei Hernando de Trejo y Sanabria, no sínodo celebrado em 1597 (Bayle, 1949, p. 42).

Uma “Arte de lengua de las Misiones” dos Encabellados, escrita por um anônimo em 1753, permite assinalar alguns aspectos importantes das adaptações exigidas pela tradução (NYPL, Obadiah Rich Collection, n. 30, 04/05/1753, 75 f.). Aqui, como em outros lugares, os missionários preferiam manter em língua castelhana os termos mais elevados da doutrina cristã, como *Dios*, *Espíritu Santo*, *Santa María* e os sacramentos (exceto o do batismo), ou aqueles que diziam respeito à instituição da Igreja, como dizimos, para não os contaminar com significados desconhecidos que podiam ocultar as palavras em língua indígena.

Os conceitos disponíveis no idioma dos Encabellados pareciam mais adequados para explicar termos negativos, como bruxo (*raube neque*), possessão de um defunto (*voque cica-e*), pecado (*coayoye*), inferno (*zanaunba*), deidade (*ayreoquo*) e demônio (*coahuati*). Uma exceção importante era alma, traduzida por *joyo*. Não parece ilícito supor que os missionários que atuaram entre os Tucano tiveram dificuldades para dar a entender a noção de alma, como se nota pela explicação circunstanciada apresentada no catecismo:

P[regunta] – ¿Y como murió [Jesús Cristo] si era Dios?/R[espuesta] – No murió en quanto Dios si no en quanto hombre./P. – Si murió solo en quanto hombre murió para nunca más vivir./R. – No murió de una vez, que de entro de tres días, volbia a rresositar de entre los muertos, y, subio a los cielos, y esta sentado a la diestra de Dios Padre./P. – Luego las animas de nosotros tampoco se morirán, juntamente con los cuerpos, como sucede con las bestias./R. – Las animas de los hombres no mueren juntamente con los cuerpos como las bestias, son inmortales, q nunca se mueren.

O essencial a reter aqui é que, apesar de que essas perguntas fossem habituais nos catecismos publicados após o III Concílio Limenho, as seleções que compunham os catecismos breves, como referido acima, diziam respeito às situações concretas em que trabalhavam os missionários (Resines, 1992, p. 765-766, 776). Assim, se em um pequeno manuscrito portátil, como era o “Arte de lengua”, seu autor resolvera, nas poucas páginas que dedicara ao catecismo, enfatizar precisamente a questão da alma, dentre outros tantos temas que poderia ter decalcado dos catecismos do III Concílio, é porque esse devia ser um problema importante para aqueles que trabalhavam com os índios Encabellados. Do mesmo modo, se o autor decidira selecionar e traduzir à língua desses nativos as passagens que procuravam inculcar a necessidade de abandonar o politeísmo, deve-se entender que esse era um tema urgente naquelas missões. No catecismo, o padre deve perguntar se “El Sol, Luna, estrellas, rayos, aves, y serros, no son Dioces”, ao que o índio deve contestar: “Nada destas cozas es Dios, mas son hechuras de Dios, como son el cielo, y la tierra, y todo lo que ay en ella” (NYPL, Obadiah Rich Collection, n. 30, 04/05/1753, f. 29, 34v, 51, 42v, 35, 33v, 25, 68v-69v, 66v).

Mal-entendidos sucediam a todo o momento nessa matéria. Alguns havia que suas respostas a certas perguntas do catecismo consistiam em repetir aquilo que se lhes perguntava: “¿Hay Dios?”, indagava o padre, ao que contestavam: “¿Hay Dios?”. Como o padre Mercado (1957 [1684], t. 4, p. 227) notou que “esta perversa repetición” podia voltar a ocorrer várias vezes durante o catecismo, e

mesmo nas confissões, pode-se questionar até que ponto os nativos atribuíam a essas obrigações dos cristãos o sentido que os padres esperavam.

A tradução da doutrina cristã

Cogente à tarefa evangelizadora, o traslado do conteúdo da doutrina cristã às palavras mais apropriadas da língua indígena exigia a tomada de decisões meticulosas. Caso não houvesse palavras nativas que permitissem analogias (enfocadas, em geral, em um sentido de muitos possíveis), os conceitos seriam deixados em castelhano ou em latim (como significantes vazios) ou se recorria a neologismos. Numerosos estudos têm mostrado como os índios retraduziam essas traduções a seu modo e podiam atribuir significados inesperados aos termos estranhos à sua língua materna (Rafael, 1988, p. 110; Pompa, 2003, p. 86, 91-92; Agnolin, 2007, p. 81).

Uma das maiores dificuldades, portanto, residia em que faltavam palavras nas línguas nativas para fazer significar certos conceitos cristãos. Como escreve, de maneira retrospectiva, pois já se encontrava na Espanha, o padre Zarate: “No tienen sus lenguas palabras con que significar las cosas espirituales, ni lo que es el alma, ni las operaciones de ella, ni lo que es Dios” (Lilly Library, Uriarte Mss., Folder 1750-1759, Andrés de Zarate a Francisca Uriarte, 27/11/1753, f. 1). Esse era um tema recorrente nos escritos dos missionários: a alegação de que os idiomas nativos eram pobres em termos teológicos e filosóficos, por carecerem de conceitos-chave para expressar ideias como Deus, religião, fé, cruz, anjo, virgindade, matrimônio, etc. (Acosta, 1954 [1588], liv. 4, cap. 9).¹⁵

A tradução da doutrina cristã nas línguas nativas envolvia um verdadeiro dilema. De um lado, conceitos expressos em uma língua alienígena, o espanhol ou o latim, corriam o risco de dificultar a compreensão por parte dos índios; de outro, o uso de palavras nativas para traduzir os conceitos cristãos podia distorcer, ou mesmo falsificar, seu verdadeiro significado (Griffiths, 2007, p. 29). Os franciscanos eram conscientes de que a manutenção de muitas palavras em espanhol implicava riscos maiores, como escreve Dibble (1974, p. 227): “Systematic non-translation would make Christian teachings superficial

and unassimilated in native mentality and would have substituted the risk of incomprehension for that of error”.

Os jesuítas preferiam manter em espanhol os termos positivos e centrais para a Igreja, como Deus, Espírito Santo, os sacramentos, etc., e lançar mão das palavras nativas para descrever o negativo. Por essa razão, por exemplo, no *Vocabulario de la lengua Aymara* (1612), do jesuíta Ludovico Bertonio, a palavra Deus foi mantida em espanhol e, para referir-se ao demônio, ele utilizou o termo aymara *supayu*, que designava um espírito que causava malefícios (Green Jr., 2011, p. 273). Como lembra Estenssoro Fuchs, os missionários pós-tridentinos, além de não reconhecerem que os índios possuíam algum conhecimento de Deus, quando o reconheciam, e notavam que havia uma palavra na língua indígena para referir-se ao Criador, não a adotavam, antes preferiam manter o termo *Dios* em espanhol, segundo o princípio da conversão como revelação de seu nome. Assim também os termos que diziam respeito às instituições e entidades próprias da Igreja romana, como igreja, missa, confessar, padre, etc., não foram traduzidos, de modo a evitar qualquer reconhecimento formal à religiosidade indígena e a garantir o monopólio do religioso à Igreja (Estenssoro Fuchs, 2003, p. 87, 93, 110). Efetivamente, nos referidos manuscritos da British Library – constituídos por um vocabulário, uma doutrina e uma gramática, todos de princípios do século XVIII –, termos institucionais importantes permaneceram sem tradução para o idioma dos Jeberos: *Dios, Iglesia, milagro, diezmos, Espíritu Santo, Santa Cruz, persona, Virgen*, etc. (Alexander-Bakkerus, 2016).

Expressar termos negativos na língua indígena, e não na espanhola, era um princípio amplamente aceito entre os religiosos. Frei Alonso de Molina, autor do primeiro vocabulário castelhano-Náhuatl, traduziu diabo por *tlacatecolotl*, “homem-coruja”, termo que remetia a um xamã que podia tomar a forma de um animal, infligir doenças e até causar a morte (Duverger, 1993, p. 150). Mas se objetos desconhecidos, como faca, colher, garfo, cavalo e outros, podiam ser expressos com as palavras correspondentes em espanhol, os conceitos religiosos abstratos, pelo contrário, obrigavam a complicadas explicações que apenas levavam a uma situação de incerteza sobre os sentidos que os índios atribuíam a eles.¹⁶

¹⁵ Em realidade, não poucos religiosos reconheciam que, em última instância, só o hebraico, o grego e o latim eram adequados para expressar as elevadas ideias cristãs. Ainda assim, o critério linguístico para definir o bárbaro, recuperado por via de Aristóteles e Santo Tomás de Aquino, permanecia atual, dado o entendimento de que uma língua com variedade e riqueza de palavras só se podia constituir em uma sociedade bem governada, onde os homens a pudessem polir e refinar (Pagden, 1988, p. 179).

¹⁶ Se, quanto ao nome de Deus, a maioria dos padres preferia deixá-lo sem tradução, paralelamente se impôs, com o tempo, uma tradução, provavelmente espontânea por parte dos índios, com o termo *Tloque Nahuaque*. Frei Bernardino de Sahagún, franciscano que lecionou, durante as décadas de 1530 a 1570, no célebre colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, onde contava com a colaboração de seus alunos indígenas para investigar a língua e a cultura Náhuatl, registrou que este último termo queria dizer: “amparador e provedor de todas as coisas”. Era um dos nomes do deus Tezcatlipoca, ou “Espelho Fumegante”, um dos deuses com características mais abstratas, considerado impalpável e invisível, conhecedor do presente, do passado e do futuro (Duverger, 1993, p. 152). O mesmo autor lembra que havia uma palavra asteca para designar o paraíso terreal, *tlalocan*, uma região governada pelos deuses da água; para evitar vincular o paraíso de Adão e Eva aos deuses pagãos, preferiu-se manter o termo em espanhol (Duverger, 1993, p. 150). Do mesmo modo, havia dificuldades importantes à tradução da ideia cristã de Deus. Os Mexica não concebiam suas divindades como essencialmente boas ou más, e um deus inteiramente bom seria uma incongruência para um pensamento que entendia como essencial a oposição entre ordem e caos (Burkhardt, 1989, p. 35).

Por outro lado, parafrasear as noções cristãs com o material fornecido pela língua nativa levava ao risco de não se encontrar expressões adequadas. A experiência dos primeiros franciscanos que atuaram na Nova Espanha é ilustrativa a esse respeito. Assim, por exemplo, a palavra mais provável para alma, *eeatl*, significava “sopro” e estava relacionada com o deus do vento; para evitar confusão, os freis utilizaram uma perífrase: alma se converteu em “o que dá a vida” (*teyolia* ou *teyolitia*) (Duverger, 1993, p. 148). Sahagún denunciava o uso do nome da deusa Tonantzin para referir-se à Virgem Maria, pois naquele nome estava embutida a ideia de divindade: “Parece ésta invención satánica para paliar la idolatría debaxo [de la] equivocación deste nombre Tonantzin” (Sahagún, 2000 [c. 1577], v. 3, liv. 11, cap. xii, p. 1144).¹⁷

Considerar esses precedentes permite ter em conta a importância da tradução de vários termos institucionais para a língua Jebero, nos mencionados textos do início do século XVIII, o “Vocabulario en la lengua Castellana, la del Ynga y Xebera”, a “Doctrina Christiana” e a “Gramatica de la Lengua Xebera”. Vide o Quadro 1.

Aqui se vê a tradução não apenas de palavras negativas, como demônio e inferno, mas também de positivas, como batizar e confessar. Em relação aos sacramentos, todos estão traduzidos para a língua Jebero na doutrina cristã do manuscrito Add. 25.324 (in Alexander-Bakkerus, 2016, f. 17v, p. 148). Contudo, no catecismo apresentado no mesmo idioma, os termos aparecem com a matriz em espanhol e com

sufixos em língua nativa; por exemplo: *bautizasca* (f. 1, p. 129) e *confessacui* (f. 7, p. 135). Nota-se, portanto, a utilização de neologismos, estratégia também adotada pelos franciscanos que atuaram na Nova Espanha: lá o termo “padre” foi traduzido por *teopixqui*, guardião de Deus, neologismo a partir da palavra *calpixqui*, coletor de tributos (Griffiths, 2007, p. 31-32).

Nas missões de índios Jebero, em Maynas, certos termos não foram mantidos em castelhano, mas em Quíchua, em consonância com a política de bilinguismo dos jesuítas. Entretanto, para alguns dos termos, o autor do vocabulário registrou uma segunda versão na língua local, como se pode notar nos exemplos do Quadro 2.

Convém lembrar que o próprio termo Quíchua *hucha*, como tradução de pecado, implicava uma adaptação da noção cristã ao pensamento andino, na medida em que *hucha* podia significar uma falta e, ao mesmo tempo, uma dívida do indivíduo em relação à comunidade; ou seja, indicava mais uma obrigação moral ou legal do que uma referência a uma natureza negativa e culpada (Harrison, 2014, p. 95-96).

Um exemplo concreto das dificuldades suscitadas pela necessidade de partir de conceitos nativos oferece o padre Magnin, que informava que os índios não tinham nenhum conceito que pudesse servir para explicar a ideia cristã de inferno. Não lhes custava dar crédito à ideia de Paraíso, embora o concebessem como uma dimensão inclusiva, que recebia seus parentes, guerreiros e xamãs destacados. Porém, rechaçavam veementemente a existên-

Quadro 1. Termos próprios da instituição da Igreja traduzidos para a língua Jebero.

Chart 1. Catholic terms translated to the Jebero language.

Castelhano	Quíchua	Jebero	Paginação
Bautizar	Schutichini	Alinlinuanlec	f. 7v, p. 37
Confesar	Confessacuni	Confessalec	f. 10v, p. 44
Demonio	Supai	Supai, antiguamente; Amána: “Manchachic”, y aun usan	f. 12, p. 47
Extremaunción	[Não consta a tradução]	Yiadequec bicatasu: Yiadequec bicatiq’n	f. 16, p. 55
Infierno	Uca pacha	Queneglalo	f. 19v, p. 62

Nota: A primeira coluna teve a grafia do castelhano atualizada; nas outras duas, as passagens são reproduzidas *ipsis litteris*.

Fonte: British Library, Add. 25.323 in Alexander-Bakkerus (2016, p. 23-97).

¹⁷ Segundo as informações recolhidas nos *Coloquios* de 1524 – texto que transcreve os supostos diálogos entre os freis e os sacerdotes astecas, estabelecido por Sahagún, em 1564 (utilizo a edição de: León-Portilla, 1986, p. 100-205) –, os primeiros franciscanos traduziram em vocábulos indígenas termos importantes para a doutrina cristã (cf. Baudot, 1990, p. 224-225, 227-228). Assim, por exemplo, *Ipalnemoani* (v.g., verso: 1.199), “el Dador de la vida”, termo genérico da lírica nahua do século XV, referindo-se ao princípio supremo que engendra os seres vivos, foi o termo que os franciscanos escolheram para designar o Deus único dos cristãos, ainda que os doze primeiros freis que chegaram à Nova Espanha imediatamente acrescentassem a seguinte restrição: “al que vosotros no habéis conocido” (1.124 e 1.174). Do mesmo modo, o modelo discursivo usado para caracterizar o sumo sacerdote de Quetzalcóatl (*teiotica tlatoan*) foi retomado pelos franciscanos para se referirem ao Sumo Pontífice (138, 141, etc.). Na falta de um termo adequado para o inferno dos cristãos, recuperaram a palavra mictlan, “región de los muertos” (1.204). Era particularmente difícil expressar conceitos que não possuíam analogia na mentalidade indígena. A palavra para pecado, *tlatlacoli*, sugeria uma transgressão não intencional, com o que a ideia de pecado ficava desprovida da noção cristã de responsabilidade moral individual (Burkhardt, 1989, p. 29, 31; Griffiths, 2007, p. 31-32).

Quadro 2. Termos mantidos em Quíchua.**Chart 2.** Terms maintained in Quechua.

Castelhano	Quíchua	Jebero	Paginação
Diez	Chunga	Chunga o Catötegládu: “dos manos”	f. 13, p. 50
Escribir	Quillca	Quillca	f. 15, p. 54
Monarca	Apu, Hatun señor	Apu, Cupi señor	f. 23, p. 70
Pecado	Hucha, huchallini	Hucha, hucha notolec	f. 26v, p. 77

Fonte: British Library, Add. 25.323 in Alexander-Bakkerus (2016, p. 23-97).

cia de um lugar que ninguém vira e do qual não se tinha notícia, acusavam os padres de mentirosos (Magnin, 1998 [1740], p. 205), e ironizavam a possibilidade de penar eternamente com os condenados, perguntando-se onde estaria a morada deles: “alla estará en la montaña, muestran con las manos: quien sabe, donde?” (AHN, Jesuitas, 251, n. 10, “Descubrimiento del Nucuray junto a Pastaza en la provincia de Maynas”, Juan Magnin, 1742, f. 4). Não é surpreendente que, em um texto intitulado “Modo de confesar los Ticunas nuevos”, a primeira pergunta fosse: “¿Has dicho: no hay Dios, no hay infierno, no van allá los malos? O que yanga dicen los Padres esas cosas (sin fundamento)” (in Uriarte, 1986 [1775], p. 619).

Segundo se infere do escrito do padre Magnin, os jesuítas terão amparado a noção cristã em algumas analogias com crenças antigas: os Omaguas, em concreto, admitiam duas moradas distintas na outra vida e duas classes de habitantes. Uns habitavam por cima do sol; outros abaixo das águas. Os que pareciam corresponder aos condenados na religião cristã eram chamados de *zuaramais*. Contudo, sua vida sob as águas não consistia em sofrimento, senão que “tienen placeres de toda clase. Beben y comen todo lo que quieren, se sirven de las vacas marinas para sentarse, de las gamitas para moler su maíz, etc.” Os de cima, que pareciam ser os bem-aventurados na perspectiva cristã, eram, segundo diziam, seus antepassados: “viven allí en una abundancia mucho mayor y con los mayores gozos”. “Allá van sus almas cuando mueren, cualquiera que haya sido su vida y ninguna se va abajo”, lamentava o padre Magnin (1998 [1740], p. 215), ao expressar um ponto muito sensível para a compreensão da doutrina cristã. “Allí también están los brujos más famosos”. Essas dificuldades já haviam sido notadas, décadas antes, pelo padre Mercado (1957 [1684], t. 4, p. 244-248), que reunira relatos similares sobre a mesma região.

Nessas condições, os jesuítas não dispensavam o uso de imagens como recurso pedagógico para ilustrar aos índios certos conceitos cristãos. Como escreve o padre Zarate: “Para instruyrlos, se les hade empezar a introducir en sus almas la fe, no por el oydo, sino por los ojos, mos-

trandoles alguna pintura del Juicio, o del Infierno, o de la Pasión, o cosa semejante” (Lilly Library, Uriarte Mss., Folder 1750-1759, Andrés de Zarate a Francisca Uriarte, 27/11/1753, f. 1-1v). De estratégia semelhante lançaram mão os inicianos que atuavam no Paraguai, que tinham à disposição o livro *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno*. De autoria do padre Nieremberg, essa obra impressa em 1705 apresentava em uma de suas estampas “Los peligros del mundo y el fuego eterno del infierno” (Wilde, 2014, p. 276).

Por outro lado, um dos traços diferenciais do vocabulário da língua dos Jebero é a tentativa de seu autor de superar os limites do Quíchua. Em várias palavras, o autor mostra que foi mantido o termo em espanhol na tradução para a língua do Inca. O idioma dos Jebero, contudo, mostrava-se com maiores possibilidades para criar aproximações e traduções analógicas. Vide os exemplos no Quadro 3.

Note-se que, na busca de um termo análogo em língua Jebera, o autor nem sempre se mantinha fiel ao sentido da palavra espanhola, como quando tenta traduzir a palavra rosário por “*pititúlac*”, de “*pititulec*”, que significa “numerar” (in Alexander-Bakkerus, 2016, f. 24v, p. 73; f. 30, p. 86), ao passo que o dicionário de Covarrubias Horozco (1611) vinculava o termo, cuja origem latina é *rosarium* (roseiral), a enfiada de contas e coroa de rosas. Por outro lado, o autor parece preocupado em valorar o Jebero como um idioma versátil e rico em expressões adequadas à tradução, como se vê quando fornece quatro termos para a palavra “amancebado”, que havia sido traduzida em Quíchua por meio de um neologismo.

O mesmo vocabulário prima pelo esforço do autor em encontrar termos aproximativos para traduzir as palavras da língua castelhana. Dentre os casos mais notáveis, veja o Quadro 4.

Além desses exemplos, a palavra “hechicero” manteve, como em Quíchua (*chupacuc*, de *chupani*, isto é, chupar), a sua referência à prática xamanística de chupar a parte do corpo enferma, sendo traduzida, na língua Jebera, por *antimintosu* e *pichotasu* (chupar, no mesmo idioma, era

Quadro 3. Termos exclusivamente traduzidos para a língua Jebero.

Chart 3. Terms exclusively translated to the Jebero language.

Castelhano	Quíchua	Jebero	Paginação
Amancebado	Amancebasca	Brolada; Broladali; Môaimbosu; Nambili	f. 5, p. 32
Curaca	Curaca	Váan	f. 11v, p. 46
Disciplina	Disciplina, azoti	Itálin: “soga torçada” [tira de couro torcida]	f. 13, p. 50
Doncella	Donzella	Inilad: “entera”	f. 13v, p. 50
Paciencia	Pacienciata charingui	lánga tectúqued: “suffri” luimbolec: “no me enoje”	f. 25v, p. 75

Fonte: British Library, Add. 25.323, in Alexander-Bakkerus (2016, p. 23-97).

Quadro 4. Termos traduzidos para a língua Jebero por meio de analogias.

Chart 4. Terms translated to the Jebero language by analogies.

Castelhano	Quíchua	Jebero	Paginação
Absolver	Pambachani	Anulálec: “dexar”; Demotúlec: “cubrir”; Atieglec: “librar”	f. 3, p. 28
Aguja	Aguja	Laua: “espina”	f. 4, p. 29
Alabar	Alabani	Lodec Tolec: “Ancha cuiani”: “Tiernamente”	f. 4v, p. 30
Alderedor	Muiudimpi	Yglesia laléntec cunerli: “va al deredor de la yglesia”	f. 4v, p. 30
Amar tiernamente	Cuyani Cuyaspa Ilaquichini	Lodectoule; Lotándeñlec: “Usan si van a ver los afligidos ‘tengo lástima’”	f. 5, p. 31
Embotarse	[Não consta a tradução]	Tecvatameng rotolala: “el miedo te impide o haze error”	f. 14, p. 51

Fonte: British Library, Add. 25.323 in Alexander-Bakkerus (2016, p. 23-97).

picholec) (in Alexander-Bakkerus, 2016, f. 8v, p. 38; f. 10, p. 43; f. 18v, p. 60).

Considerações finais

Em que pesem as recomendações de Nebrija para que a língua espanhola fosse disseminada como forma de sedimentar o império entre os diversos povos que o constituíam, o que se verificou nas missões jesuíticas foi um trabalho de evangelização não apenas nas chamadas línguas gerais, mas também nas línguas das etnias particulares, normalizadas segundo as condições o permitiam.

O presente estudo enfatizou o empenho dos jesuítas nas missões de Maynas e o comparou com as políticas adotadas pela mesma ordem religiosa em outras missões amazônicas. Em Chiquitos, a uniformização dos dialetos à variante Tao e a dissolução dos outros dialetos

e línguas. Em Mojos, uma redução da enorme variedade de línguas faladas naquela região ao número de *pueblos* principais, onde se tornavam como que línguas francas. Finalmente, em Maynas, os jesuítas procuraram incentivar o bilinguismo: de um lado, difundiram o Quíchua entre os índios “oficiais” de todas as comunidades e, de outro, mantiveram a diversidade linguística entre a gente comum, com o que canalizavam a competição entre uns e outros em benefício da conversão.

A despeito dessas diferenças, o cristianismo era experimentado pelos índios amazônicos mais como uma continuação do universo religioso familiar do que como uma ruptura com ele. Pois os missionários tiveram que partir de continuidades práticas (como o uso de intérpretes, a continuidade de certos costumes, etc.) e simbólicas (a tradução da doutrina cristã nos conceitos disponíveis na língua nativa), que permitiam a aceitação do cristianismo, mas ao preço de que os índios o adotassem em seus

próprios termos. A emergência de novas identidades nas missões esteve marcada pela reelaboração da experiência de comunicação verbal, mas em grande medida os jesuítas não conseguiram controlar efetivamente os sentidos atribuídos pelos nativos aos termos em que eram traduzidas a doutrina e a polícia cristãs.

Referências

- ACOSTA, J. de, S.J. 1954 [1588]. *De Procuranda Indorum Salute*. In: F. MATEOS (ed.), *Obras*. Madrid, Atlas.
- AGNOLIN, A. 2007. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo, Humanitas, 559 p.
- AGNOLIN, A. 2012. Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no(s) Novo(s) Mundo(s). *Tempo*, **16**:19-48. <https://doi.org/10.1590/S1413-77042012000100002>
- ALEXANDER-BAKKERUS, A. 2016. *El vocabulario de la lengua xebera, una doctrina cristiana en xebeyo y quechua, y la gramática de la lengua xebera (siglo XVIII): manuscritos Add. 25,323 y 25,324 de la British Library, Londres*. Madrid/ Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 152 p.
- BARNADAS, J.; PLAZA, M. (ed.). 2005. *Mojos, seis relaciones jesuíticas: geografía, etnografía, evangelización, 1670-1763*. Cochabamba, Historia Boliviana, 201 p.
- BAUDOT, G. 1990. Imagen y discurso del México antiguo en la fundación novohispana: el pensamiento náhuatl contemplado por la evangelización franciscana. In: *La imagen del Indio en la Europa moderna*. Sevilla, CSIC, p. 219-235.
- BAYLE, C., S.J. 1949. *Notas sobre bibliografía jesuítica de Mainas*. Madrid, Jura, 45 p.
- BESSA FREIRA, J.R. 2003. *Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro, RJ. Tese de Doutorado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 240 p.
- BLOCK, D. 1994. *Mission culture on the Upper Amazon: native tradition, Jesuit enterprise, and secular policy in Moxos, 1660-1880*. Lincoln, University of Nebraska Press, 240 p.
- BROGGIO, P. 2004. *Evangelizzare il Mondo: le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America: secoli XVI-XVII*. Roma, Carocci, 364 p.
- BURKHART, L.M. 1989. *The Slippery Earth: Nabua-Christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*. Tucson, University of Arizona Press, 242 p.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, J. 2007. *Jesuítas en Indias: entre la utopía y el conflicto: trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América moderna*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 592 p.
- CARTAS edificantes, y curiosas, escritas de las misiones extranjeras. 1754. Madrid, Imp. de la Viuda de Manuel Fernández, v. 5, 375 p.
- CARTAS edificantes, y curiosas, escritas de las misiones extranjeras. 1755. Madrid, Imp. de la Viuda de Manuel Fernández, v. 7, 464 p.
- CARVAJAL, G. de, O.P. 1894 [c. 1550]. *Descubrimiento del río de las Amazonas*. Sevilla, Imprenta de E. Rasco (ed. de José Toribio Medina), 278 p.
- CARVALHO, F.A.L. de. 2015. Mediadores do sagrado: os auxiliares indígenas dos missionários nas reduções jesuíticas da Amazônia ocidental (c. 1638-1767). *Revista de História (USP)*, **173**:175-210.
- CARVALHO, F.A.L. de. 2016. Entradas missionárias e processos étnicos na Amazônia: o caso das missões jesuíticas de Maynas (c. 1638-1767). *Anos 90*, **23**(43):321-366.
- CASSANI, J., S.J. 1967 [1741]. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada en la América*. Caracas, Academia Nacional de la Historia, 431 p.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, C. de. 2006. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*. Bauru, Edusc, 628 p.
- CHANTRE Y HERRERA, J., S.J. 1901 [ant. a 1801]. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español: 1637-1767*. Madrid, Impr. de A. Avrial, 744 p.
- CIDADE, H. (ed.). 1940. *Padre Antônio Vieira*. 2ª ed., Lisboa, Divisão de Publicações e Biblioteca, Agência Geral das Colônias, vol. 3, 454 p.
- CIPOLLETTI, M.S. 1992. Un manuscrito tucano del siglo XVIII: ejemplos de continuidad y cambio en una cultura amazónica (1753-1990). *Revista de Indias*, **52**(194):181-194.
- COVARRUBIAS OROZCO, S. de. 1611. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid, por Luis Sanchez, 602 + 79 p.
- DIBBLE, C.E. 1974. The Nahuatlization of Christianity. In: M.S. EDMONSON (ed.), *Sixteenth century Mexico: The Work of Sahagún*. Albuquerque, University of New Mexico Press, p. 225-233.
- DOBRIZHOFFER, M., S.J. 1968 [1784]. *Historia de los Abipones*. Resistencia, Argentina, Universidad Nacional del Nordeste, 3 tomos.
- DUVERGER, C. 1993. *La conversión de los indios de Nueva España: con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. México, FCE, 235 p.
- EGAÑA, A. de, S.J. (ed.) 1958. *Monumenta Peruana*. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, t. 2, 891 p.
- EGAÑA, A. de, S.J. (ed.) 1961. *Monumenta Peruana*. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, t. 3, 770 p.
- EGAÑA, A. de, S.J. (ed.) 1974. *Monumenta Peruana*. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, t. 6, 839 p.
- ESPINOSA PEREZ, L., O.S.A. 1955. *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazona peruano*. Madrid, CSIC, Instituto Bernardino de Sahagún, t. 1, 602 p.
- ESTENSSORO FUCHS, J.C. 2003. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al Catolicismo (1532-1750)*. Lima, IFEA, 586 p.
- ESTENSSORO FUCHS, J.C. 2015. Las vías indígenas de la occidentalización: lenguas generales y lenguas maternas en el ámbito colonial americano (1492-1650). *Mélanges de la Casa de Velázquez*, **45**(1):15-36.
- FIGUEROA, F. de, S.J. 1904 [1661]. *Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas*. Madrid, Victoriano Suárez, 420 p.
- GOLOB, A. 1982. *The Upper Amazon in historical perspective*. New York, EUA. Ph.D. Dissertation. University of New York, 329 p.
- GREEN JR., R.L. 2011. *Masters of Idolatry: Catholic Colonialism, Jesuit Conversionary Thought, and Indigenous Religious Traditions in the Spanish Pacific World, 1568-1672*. Santa Barbara, EUA. Ph.D. Dissertation. University of California, 335 p.
- GRIFFITHS, N. 2007. *Sacred Dialogues: Christianity and Native Religions in the Colonial Americas 1492-1700*. Great Britain, Lulu, 425 p.
- GRIJALVA, J. de, O.S.A. 1985 [1624]. *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España: En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*. México, Editorial Porrúa, 543 p.
- GROSSER, J., S.J. (ed.). 2007. *Las misiones de Mainas de la Antigua*

- provincia de Quito de la Compañía de Jesús. Quito, Biblioteca Ecuatoriana “Aurelio Espinosa Pólit”, 418 p.
- GUMILLA, J., S.J. 1945 [1741]. *El Orinoco ilustrado*. Introducción, notas y arreglo por Constantino Bayle, S.J. Madrid, M. Aguilar, 519 p.
- HARRISON, R. 2014. *Sin and Confession in Colonial Peru: Spanish-Quechua Penitential Texts, 1560-1650*. Austin, University of Texas Press, 310 p.
- HAUSBERGER, B. 1997. La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano. *Estudios de Historia Novohispana*, 17:63-106.
- HAUSBERGER, B. 1999. Política y cambios lingüísticos en el noroeste jesuítico de la Nueva España. *Revista Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad*, 20(79):40-77.
- HEATH, S.B. 1992. *La política del lenguaje en México: de la Colonia a la Nación*. México, INI-Conaculta, 317 p.
- HELMER, M. 1983. Juli, un experimento misionero de los jesuitas en el Altiplano andino: siglo XVI. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 12:192-216.
- HERNÁNDEZ, P., S.J. 1913. *Misiones del Paraguay: Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona, Gustavo Gili, v. 1, 608 p.
- HISTORIA general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú: crónica anónima de 1600 [...]. Edición preparada por F. Mateos, S.J. 1944. Madrid, CSIC, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, t. 1, 485 p.
- JOUANEN, J., S.J. 1941, 1943. *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito: 1570-1773*. Quito, Ecuatoriana, 2 vols.
- LEÓN-PORTILLA, M. (ed.). 1986. *Coloquios y doctrina cristiana: Con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el Papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España: En lengua mexicana y española*. México, UNAM, 214 p.
- MACCORMACK, S. 2006. Grammar and Virtue: The Formulation of a Cultural and Missionary Program by the Jesuits in Early Colonial Peru. In: J.W. O'MALLEY, S.J., et al. (ed.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto, University of Toronto Press, p. 576-601.
- MAGNIN, J., S.J. 1998 [1740]. *Descripción de la Provincia y misiones de Mainas en el Reino de Quito*. Quito, Biblioteca Ecuatoriana “Aurelio Espinosa Pólit”, 374 p.
- MALDAVSKY, A. 2006. The Problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Peru (1568-1640). In: J. W. O'MALLEY, S.J. et al. (ed.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto, University of Toronto Press, p. 602-615.
- MALDAVSKY, A. 2012. *Vocaciones inciertas: misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Sevilla, CSIC, 466 p.
- MARONI, P., S.J. 1988 [1738]. *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús*. Iquitos, Perú, CETA, 565 p.
- MATTHEI, M., O.S.B. (ed.). 1969. *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*. Santiago, Chile, Pontificia Universidad Católica, vol. 1, 259 p.
- MATTHEI, M., O.S.B. (ed.). 1970. *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*. Santiago, Chile, Pontificia Universidad Católica, vol. 2, 253 p.
- MATTHEI, M., O.S.B. (ed.). 1972. *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*. Santiago, Chile, Pontificia Universidad Católica, vol. 3, 322 p.
- MERCADO, P. de, S.J. 1957 [1684]. *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*. Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 4 tomos.
- MÉTRAUX, A. 1948. Tribes of Eastern Bolivia and the Madeira Headwaters. In: J.H. STEWARD (ed.), *Handbook of South American Indians*. Washington, Government Printing Office, vol. 3, p. 381-454.
- NEBRIJA, A. de. 1984 [1492]. *Gramática de la lengua castellana*. Madrid, Editora Nacional, 379 p.
- O'GORMAN, E. 1939. Dos documentos relativos al Nayarit. *Boletín del Archivo General de la Nación*, 10(2):313-346.
- PAGDEN, A. 1988. *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid, Alianza, 297 p.
- PÉREZ DE RIBAS, A., S.J. 1944 [1645]. *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*. México, Layac, 3 vols.
- POMPA, C. 2003. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, Edusc, 443 p.
- QUIROGA, P. de. 2009 [c. 1569]. Coloquios de la verdad. In: A. VIAN HERRERO (ed.), *El indio dividido: Fracturas de conciencia en el Perú colonial*. Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana, p. 329-536.
- RAFAEL, V.L. 1988. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca, Cornell University Press, 230 p.
- RECOPIACIÓN de Leyes de los Reinos de las Indias. 1943 [1681]. Madrid, Consejo de la Hispanidad, 3 tomos.
- RESINES, L. 1992. Prácticas idolátricas en los catecismos americanos durante el siglo XVI. In: J. del REY FAJARDO, S.J. (ed.), *Misiones jesuíticas en la Orinoquia (1625-1727)*. San Cristóbal, Universidad Católica del Tachira, t. 2, p. 763-777.
- RICARD, R. 1986. *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México, FCE, 491 p.
- SAHAGÚN, B. de O.F.M. 2000 [c. 1577]. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 3ª ed., México, Cien de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 3 vols.
- SAITO, A. 2009. ‘Fighting Against a Hydra’: Jesuit Language Policy in Moxos. In: S. SAWAMURA; C. VELIATH (ed.), *Beyond Borders: A Global Perspective of Jesuit Mission History*. Tokio, Sophia University Press, p. 350-363.
- SOLANO, F. de (ed.). 1991. *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*. Madrid, CSIC, 294 p.
- TOMÁS, D. de Santo, O.P. 1560. *Grammatica o Arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Perú*. Valladolid, Francisco Fernandez de Cordova, 96 p.
- TOMICHA CHARUPÁ, R. 2002. *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767): protagonistas y metodología misional*. Cochabamba, Verbo Divino, 740 p.
- URIARTE, M.J., S.J. 1986 [1775]. *Diario de un misionero de Maynas*. Iquitos, Monumenta Amazónica, 686 p.
- VALENZUELA MÁRQUEZ, J. 2003. El lenguaje y la colonización cultural de América en el siglo XVI. In: J. VALDERÓN BARUQUE (ed.), *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*. Valladolid, Universidad de Valladolid, p. 427-452.
- VEIGL, F.X., S.J. 2006 [1785]. *Noticias detalladas sobre el estado de la provincia de Maynas en América meridional hasta el año de 1768*. Iquitos, CETA, 261 p.
- VITAR, B. 1996. La otredad lingüística y su impacto en la conquista

de las Indias. *Revista Española de Antropología Americana*, 26:143-165.

WILDE, G. 2014. Adaptaciones y apropiaciones en una cultura textual de frontera: impresos misionales del Paraguay Jesuítico. *História Unisinos*, 18(2):270-286.
<https://doi.org/10.4013/htu.2014.182.06>

Fontes manuscritas

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS, SEVILHA (AGI). Charcas, 199, Carta do vice-rei do Peru, Conde de Superunda, ao rei, Lima, 19 set. 1749.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS, SEVILHA (AGI). Quito, 158, f. 246-257, “Relación de la misión apostólica”, por Andres de Zarate, Colégio de Quito, 30 out. 1735.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS, SEVILHA (AGI). Quito, 191, “Informe del visitador Diego de Riofrío y Peralta”, Madri, 15 jun. 1746.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN ARGENTINA, BUENOS AIRES (AGN). Sala 7, Biblioteca Nacional, 6235, “Anua de las misiones de Chiquitos del Año de 1753”, por Miguel Streiger.

ARCHIVO HISTÓRICO DE LA PROVINCIA TOLEDANA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, ALCALÁ DE HENARES (AHPTCJ). Estante 2, caja 84, 2-2, “Descripción de los mojos”, 1754.

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL, MADRI (AHN). Jesuitas, 251, n. 2, d. 3, “Relación de las cosas notables”, Juan Magnin, Borja, 6 nov. 1743.

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL, MADRI (AHN). Jesuitas, 251, n. 2, d. 4, “Breve descripción”, Juan Magnin, 1740.

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL, MADRI (AHN). Jesuitas, 251, n. 10, “Descubrimiento del Nucuray junto a Pastaza en la provincia de Maynas”, Juan Magnin, Borja, 1742.

ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU, ROMA (ARSI). Nuevo Reino y Quito [NR et Q], 15, i, f. 82, “Lorenzo Lucero a Martínez Rubio”, Ucayalis, 20 fev. 1682.

ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU, ROMA (ARSI). Nuevo Reino y Quito [NR et Q], 15, i, f. 135-140, “Testimonio autentico”, Quito, 15 jul. 1687.

ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU, ROMA (ARSI). Nuevo Reino y Quito [NR et Q], 15, ii, f. 343-346v, “Carta de edificación del difunto P.e Francisco Falcombeli”, Guillermo Grebmser, La Laguna, 20 dez. 1743 [14 nov. 1745].

ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU, ROMA (ARSI). Peru, 18b, f. 245v-247, Anua: “Nuevos aumentos de la Prov.a en la gloriosa y dilatada misión de los Moxos”, 1702.

ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU, ROMA (ARSI). Peru, 20, f. 200-213, “Carta de padres en la misión de los Mojos para el P. Hernando Cavero”, 20 abr. 1676.

ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU, ROMA (ARSI). Peru, 21A, f. 125-130, Diego Ignacio Fernández ao padre geral Michelangelo Tamburini, Trinidad, 21 set. 1711.

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA, MADRI (BNE). Mss/17.593, “Autos originales”, 30/03/1768, f. 303v-304; 08/07/1768, f. 313-313v.

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA, MADRI (BNE). Mss/17.614, “Autos originales”, 1768, f. 5-5v, 28.

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA, MADRI (BNE), Mss/18.577/21, “Cartas del P. Pedro Lozano [...], Córdoba de Tucumán, 21 de junio y 24 de agosto de 1732”, f. 13v, 16, 17v.

REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, MADRI (RAH). Colección Mata Linares [CML], t. 3, f. 221-237, “Breve noticia de las misiones de los Maynas”, Francisco de Escobar y Mendoza, Andoas, 24 jan. 1769.

THE LILLY LIBRARY, BLOOMINGTON (Lilly Library). Uriarte Mss., Folder 1750-1759, Andrés de Zarate a Francisca Uriarte, Valladolid, 27 nov. 1753. Indiana University, Bloomington.

THE LILLY LIBRARY, BLOOMINGTON (Lilly Library). Uriarte Mss., Folder 1750-1759, Manuel de Uriarte a Joseph Agustín (seu irmão), San Joaquín de Omaguas, 15 ago. 1758. Indiana University, Bloomington.

THE LILLY LIBRARY, BLOOMINGTON (Lilly Library). Uriarte Mss., Folder 1760-1765, Manuel de Uriarte a Maria Francisca (sua irmã), San Joaquín de Omaguas, 29 ago. 1761. Indiana University, Bloomington.

THE LILLY LIBRARY, BLOOMINGTON (Lilly Library). Uriarte Mss., Folder 1760-1765, Manuel de Uriarte a Maria Francisca (sua irmã), San Joaquín de Omaguas, 10 out. 1762. Indiana University, Bloomington.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY, NOVA IORQUE (NYPL). Obadiah Rich Collection, n. 30, “Arte de lengua de las Misiones del Rio Napo de la Nación de los infieles Quenquehoyos [...] Encavellados”, 4 maio 1753, 75 f.

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS, BIBLIOTECA DE LA SEDE CANTOBLANCO, MADRI [COMILLAS/CP]. Colección Pastells, Serie Negra, Cuaderno n. 132, f. 132, “Catálogo de las Naciones, Tribus y Lenguas de las Misiones de Mainas”.

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS, BIBLIOTECA DE LA SEDE CANTOBLANCO, MADRI [COMILLAS/CP]. Colección Pastells, Serie Negra, Cuaderno n. 132, f. 195, “Lenguas de Mainas, según Veigel”.

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS, BIBLIOTECA DE LA SEDE CANTOBLANCO, MADRI [COMILLAS/CP]. Colección Pastells, Serie Negra, Cuaderno n. 108, f. 49-67, “Apuntes de las cosas más memorables”, Adan Widman, c. 1762.

Submetido: 10/04/2017

Aceito: 04/07/2017