

O cotidiano em verbetes: o
Dicionário de Trier e a vida
em uma missão jesuíta da
Amazônia portuguesa em
meados do século XVIII

Daily life within lexical entries:
the Dictionary of Trier and
life in a Jesuit mission in the
Portuguese Amazon in the
mid-18th century

Karl Heinz Arenz¹



Resumo: O presente artigo visa analisar aspectos substanciais da vida cotidiana em uma missão jesuíta da Amazônia portuguesa, em meados do século XVIII, no contexto das reformas pombalinas. A fonte para esta investigação é o chamado Dicionário de Trier, redigido no vale do Xingu, antes de 1756, e redescoberto, em 2012, na Europa. A inserção de numerosos comentários e exemplos nesse manuscrito permite perceber traços dos modos e das condições de vida que vão além da narrativa padronizada das crônicas coloniais. Até certo ponto, os verbetes reproduzem o falar e o sentir dos indígenas que, mesmo enquadrados num regime de controle, conseguiram preservar elementos essenciais de suas tradições originais. **Palavras-chave:** Amazônia portuguesa; indígenas; jesuítas; Pombal; dicionário colonial

Abstract: This paper aims to analyse substantial aspects of everyday life in a Jesuit mission on the Portuguese Amazon in the mid-18th century, within the context of the reforms implemented under Pombal. The source for this investigation is the so-called Trier Dictionary, written in the Xingu valley, before 1756, and rediscovered, in 2012, in Europe. The insertion of numerous comments and examples in this manuscript allows us to perceive features of the ways and conditions of life that go beyond the standardized narrative of colonial chronicles. To a certain extent, the entries reproduce the speaking and feeling of indigenous people who, even within a regime of control, managed to preserve essential elements of their original traditions.

Keywords: Portuguese Amazon; Indigenous; Jesuits; Pombal; Colonial Dictionary



Introdução

Em 2012, o linguista luxemburguês Jean-Claude Muller descobriu na Biblioteca Municipal da cidade de Trier, na Alemanha, um manuscrito encadernado e bem conservado que revelou ser o mais completo dicionário bilíngue – Português-Língua Geral e Língua Geral-Português (DICIONÁRIO..., 1756, f. 1-45, 48-65), redigido na região amazônica. Sobretudo, as múltiplas informações inseridas em seus verbetes tornam a obra peculiar. Para além do mero aspecto linguístico, esses acréscimos em forma de breves comentários ou exemplos permitem perceber, nas entrelinhas, cenas da vida cotidiana do lugar onde o dicionário foi escrito. Nisso, ele difere de outros vocabulários coloniais da Língua Geral até agora conhecidos (MULLER, 2012).

Uma análise mais apurada do documento foi realizada no Museu Paraense Emílio Goeldi, em Belém. A equipe, coordenada pela linguista Cândida Barros, contou com a participação dos especialistas em tupi colonial Ruth Monserrat, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e Wolf Dietrich, da Universidade de Münster, do bolsista Gabriel Prudente, então estudante de História, e do historiador Karl Arenz, ambos da Universidade Federal do Pará, além de Jean Claude Muller. Como resultado final foi publicado, no início de 2019, em formato digital, o texto original com uma transcrição diplomática justaposta, precedido de textos introdutórios (MULLER *et al.*, 2019).

O manuscrito, que, daqui em diante, designamos por conveniência de Dicionário de Trier, é anônimo, mas o autor ou os autores são, com toda evidência, jesuítas que atuaram no vale do rio Xingu, mais especificamente na missão de Piraguiri, atualmente Vila Pombal, no interior do Município de Senador José Porfírio. Quanto à peripécia que levou o dicionário do Pará até a Europa, não há indícios óbvios. Há somente duas breves anotações logo no primeiro fólio – o ano “1756” e o termo “Meirinho” (auxiliar da justiça colonial) – que permitem presumir que o documento foi confiscado pelas autoridades coloniais. O que sucedeu depois, não se deixa retrair; ao menos, por enquanto.

O eventual confisco tem que ser compreendido dentro do processo de implementação das leis reformadoras, concebidas pelo secretário régio Sebastião José de Carvalho e Mello, o futuro marquês de Pombal. A introdução das novas medidas estava engendrando severos embates entre o governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Pombal, de um lado, e a Companhia de Jesus, de outro. Os inicianos estavam, desde a divisão da ampla rede de missões entre as diversas ordens atuantes na Amazônia, em 1693,²

Karl Heinz Arenz
O cotidiano em verbetes: o Dicionário de Trier e
a vida em uma missão jesuíta da Amazônia portuguesa
em meados do século XVIII



administrando os aldeamentos estratégicos situados à margem meridional do rio Amazonas, principalmente em torno da foz dos grandes afluentes, como o Xingu, o Tapajós e o Madeira (SOUZA JUNIOR, 2012, p. 77-141).³

Certos padres da Companhia que, em meados da década de 1750, estavam à frente das missões mais remotas eram originários da Alemanha, dentre os quais também o autor ou os autores do dicionário. Trata-se, sobretudo, dos padres Anselmo Eckart e Antônio Meisterburg, mas também do padre Lourenço Kaulen. Os três fizeram parte de um grupo maior de missionários de diversas regiões da Europa central, que os índios costumaram chamar de *tapuitinga*, literalmente “bárbaro branco”, para distingui-los dos padres de origem portuguesa (FÁY, 1942, p. 268). Kaulen e Meisterburg aportaram na região em 1750, por iniciativa do padre austríaco Roque Hundertpfundt, então procurador da Vice-Província do Maranhão em Lisboa. Eckart, por sua vez, chegou três anos depois, em 1753. Tudo indica que esses religiosos recém-chegados não tiveram consciência da inflexão da nova política indigenista da Coroa portuguesa que, a médio prazo, preveu a substituição dos religiosos por funcionários do Estado na gestão dos indígenas.

No presente artigo objetivamos analisar, a partir do Dicionário de Trier, aspectos substanciais da vida cotidiana em uma típica missão jesuítica no interior da Amazônia portuguesa. A fonte em questão não se restringe a uma simples tradução de vocábulos entre o português e a Língua Geral, idioma de matriz tupi, mas parafraseia, exemplifica e/ou comenta determinadas expressões a respeito das quais o autor ou os autores sentiram, presumivelmente, a necessidade de um conciso aprofundamento ou esclarecimento. Em consequência disso, aparecem nas entrelinhas do Dicionário de Trier determinadas cenas do dia a dia de Piraguiri, mas também de outros aldeamentos sob gerência da Companhia de Jesus na calha amazônica.

As referidas cenas remetem principalmente aos campos socioeconômico e sociossimbólico e envolvem, quase exclusivamente, indígenas inseridos(as) na lógica tutelar do sistema de aldeação, mas (ainda) apegados(as) a tradições e práticas ancestrais. Durante muito tempo vistos como sujeitos “supostamente entregues à passividade e à disciplina”, pretendemos focar a normalidade de sua vida dentro de uma complexa e dinâmica rede de relações socioculturais que, apesar dos mecanismos de controle impostos, extrapolou determinados esquemas coercitivos oficialmente constituídos (CERTEAU, 1998, p. 37-42). Mas, antes de examinarmos algumas cenas diárias contidas em verbetes correspondentes, discorreremos sobre o documento em si e seus prováveis



autores, dentro do contexto sociopolítico do decênio de 1750 na Amazônia lusa, como também sobre os grupos indígenas, falantes da Língua Geral e principais interlocutores dos padres *tapuitinga*.

O dicionário

Para os missionários jesuítas, os dicionários constituíram em qualquer parte do globo, entre os séculos XVI e XVIII, instrumentos indispensáveis para o aprendizado das línguas de seus respectivos catecúmenos e neófitos. Para isso, a Companhia de Jesus desenvolveu métodos específicos no intuito de, ao estabelecer uma nova área de missão, fixar logo, com base na estrutura da língua latina, o respectivo idioma vernacular em forma de gramáticas e vocabulários. Fora a comunicação imediata, seus esforços linguísticos foram motivados pela necessidade de tornar a doutrina cristã compreensível, inclusive mediante a dificultosa tradução dos conceitos teológicos de teor abstrato. Desta feita, os catecismos constituíram, juntamente com gramáticas e dicionários, uma verdadeira “tríade” operacional para o trabalho missionário no além-mar (ZWARTJES, 2016, p. 43-76).

No caso da Amazônia portuguesa, os padres inacianos elaboraram esses materiais linguísticos e catequéticos na Língua Geral, derivada do tupinambá e muito difundida ao longo do litoral brasileiro e, desde o século XVII, também da calha amazônica (FREIRE, 1983, 2011). Dentre as obras lexicográficas produzidas no norte da América portuguesa em meados do Setecentos destacam-se, além do Dicionário de Trier, dois outros dicionários, muito provavelmente também redigidos por integrantes do grupo de jesuítas centro-europeus que chegaram em 1750 e 1753. Trata-se da “Prosodia da lingoa”, arquivada na Academia das Ciências de Lisboa, e do “Vocabulario da Lingua Brazil”, conservado na Biblioteca Nacional de Portugal. Nas duas obras, há indícios que apontam claramente para a origem germânica de seu autor ou seus autores. Além disso, a similitude de certas entradas permite supor que ambos os vocabulários serviram de base para a elaboração do Dicionário de Trier (PRUDENTE, 2015, p. 654, 2017, p. 129-135).

No entanto, chama atenção o fato de os jesuítas *tapuitinga* terem, provavelmente, redigido esses três dicionários da Língua Geral dentro de uma conjuntura política que visava – a médio prazo – suprimir o uso corrente desse idioma nativo e reverter sua ampla difusão na colônia.⁴ Assim, o § 6 do Diretório dos Índios, promulgado em maio de 1757 e implementado em agosto de 1758, explicita acerca da Língua Geral:

Karl Heinz Arenz
O cotidiano em verbetes: o Dicionário de Trier e
a vida em uma missão jesuíta da Amazônia portuguesa
em meados do século XVIII



Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando pois todas as Nações polidas do Mundo, este prudente, e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da Língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os Índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. Para desterrar esse perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum, que os Meninos, e as Meninas, que pertencerem às Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da língua própria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa, na forma, que Sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens, que até agora se não observaram com total ruína Espiritual, e Temporal do Estado (DIRECTORIO..., 1758, p. 3-4).

Embora a implementação da lei fosse posterior à deportação dos prováveis autores dos vocabulários tupis, que ocorreu em novembro de 1757, ela reflete a dinâmica geral da nova política da Coroa em relação aos indígenas. Estes, desde junho de 1755 oficialmente emancipados da tutela dos religiosos, deveriam doravante comportar-se como vassallos do rei, adotando os modos de vida portugueses, inclusive a língua (SAMPAIO; SANTOS, 2008, p. 88-91). Os inicianos que redigiram o Dicionário de Trier ou estavam pouco conscientes dessas medidas reformadoras ou descomedidamente preocupados com sua dificuldade de aprender a fundo o idioma de seus catecúmenos e neófitos. De fato, diversos erros e as numerosas observações explicativas em latim e alemão, ao longo do texto, indicam que a Língua Geral ainda não lhes era muito familiar; e tampouco o português (PRUDENTE, 2017, p. 130-133).

Outras referências no texto (DICIONÁRIO..., [1756], f. 26r, 30v, 53r, 56r)



evidenciam que o dicionário foi elaborado na aldeia de Piraguiri, missão fundada em 1727 à margem direita do rio Xingu (LEITE, 1943, p. 352). Aliás, a observação “ouvi no Xingu”, numa das entradas (DICIONÁRIO..., [1756], f. 10v), confirma este vale como lugar de sua redação. Mas, certas informações topográficas contidas no documento indicam que os autores tiveram também experiências em outras missões. Assim, a menção de Abacaxis, uma missão na foz do rio Madeira (DICIONÁRIO..., [1756], f. 25), permite vincular os padres Antônio Meisterburg e Anselmo Eckart ao vocabulário de Trier, pois ambos atuaram naquela região remota (PAPAVERO; PORRO, 2013, p. 20).

As já mencionadas notas “1756” e “Meirinho” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 1r) são indícios de que o dicionário foi escrito no contexto das prisões infligidas a certos jesuítas – dentre eles, a maioria dos *tapuitinga* – entre a emancipação dos indígenas (1755) e a implementação dos Diretório dos Índios (1758). Uma carta-ânuia de Piraguiri referente aos anos de 1755 a 1756, assinada pelo padre Lourenço Kaulen (1756, f. 481r-483v), relata, como veremos mais adiante, o que sucedeu naquele momento crucial no Xingu.

O Dicionário de Trier passou por um processo de contínua elaboração e revisão, como revelam as muitas rasuras e acréscimos posteriores ao longo do texto. Talvez os autores, ainda pouco acostumados com a língua e os costumes do lugar, pretendessem publicá-lo mais adiante, mas sua repentina expulsão, em 1757, os forçou a abrir mão da perspectiva de ver sua obra impressa. Fica ainda aberta a questão de como o manuscrito chegou à biblioteca municipal de Trier. O bom estado do original deixa presumir que o documento não sofreu maiores ações ou efeitos danificadores. É possível que os autores mesmos o tenham mandado, após uma, talvez efêmera, confiscação em 1756 e ainda antes de seu próprio desterro em 1757, ao colégio da Companhia de Jesus em Trier. Ao menos dois deles, Antônio Meisterburg e Lourenço Kaulen, passaram parte de sua formação naquela cidade no rio Mosela (MEIER; AYMORÉ, 2005, p. 285, 301-302).

Uma vez em Trier, o dicionário amazônico passou, por ordem das autoridades francesas, que desde 1793 controlaram a cidade, a integrar a nova biblioteca municipal, juntamente com o completo acervo do antigo colégio jesuítico. A anotação *Bibl. publ. Civ. Trev. 1799*, isto é, “Biblioteca Pública da Cidade de Trier, 1799” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 3v), atesta que o manuscrito foi oficialmente catalogado naquele ano. Por coincidência, em 1799, o padre Meisterburg faleceu em Bernkastel, sua cidade natal, próximo de Trier. Mas, não há prova que ele tenha trazido consigo o dicionário em 1777, quando retornou à sua



terra de origem depois de quase vinte anos preso em Portugal, dos quais quinze no cárcere de São Julião da Barra (MEIER; AYMORÉ, 2005, p. 302).

Os autores

Na estatística oficial da Vice-Província do Maranhão referente ao ano de 1753 consta que Meisterburg e Eckart estiveram atuando como missionários, respectivamente, em Abacaxis na foz do Madeira e em Piraguiri no vale do Xingu (CATALOGUS..., 1753, f. 189r). Lourenço Kaulen, naquele ano ainda inscrito no colégio de Belém, trabalhou, entre 1754 e 1756, na missão de Piraguiri (MEIER; AYMORÉ, 2005, p. 286). Diante desse quadro, é muito possível que um ou dois dentre eles redigiram o dicionário na aldeia do Xingu. Mas, há, para cada um, argumentos tanto em favor como contra uma provável autoria ou coautoria. Quanto ao padre Meisterburg, as fontes não evidenciam que ele tenha de fato vivido na missão de Piraguiri. Mas, alguns rabiscos de seu prenome – “Antonius” em latim e “Anton” em alemão – no verso do último fólio sugerem sua participação na redação do dicionário (DICIONÁRIO..., [1756], f. 69v). Os referidos rabiscos podem ser interpretados como *probationes pennaе*, ou seja, exercícios para testar a pena de escrever. Quanto ao padre Kaulen, ele é o autor da já evocada carta-ânuva que trata dos eventos ocorridos em Piraguiri em 1755-1756, nos quais ele estava diretamente implicado. No entanto, várias informações nesta missiva não condizem com as do dicionário, como, por exemplo, a menção das etnias estabelecidas na aldeia. Além disso, Kaulen nunca passou por Abacaxis, missão também apontada no manuscrito de Trier. No que concerne ao padre Eckart, ele fez sua imersão linguística em Piraguiri em 1753-1754, mas os poucos meses desta estadia não devem ter sido suficientes para compor o dicionário. Seja como for, tudo indica que o manuscrito foi redigido por várias mãos.

É importante ressaltar que os três padres faziam parte de um total de oito jesuítas originários de diversas regiões da Europa central que chegaram ao Estado do Grão-Pará e Maranhão em 1750 e 1753. Sua partida para o norte da América portuguesa foi incentivada, como já apontamos, pelo padre austríaco Roque Hundertpfundt que serviu, em 1749 e 1750, de procurador da Vice-Província do Maranhão em Lisboa (LEITE, 1949, p. 303; MEIER; AYMORÉ, p. 276-278). Ele contou com o apoio de dois conterrâneos: a rainha-mãe D. Maria Ana, uma princesa Habsburgo de Viena, e o superior geral Francisco Retz, originário da Boêmia, então sob dominação da Áustria (ECKART, 2013, p. 63). O

Karl Heinz Arenz
O cotidiano em verbetes: o Dicionário de Trier e
a vida em uma missão jesuíta da Amazônia portuguesa
em meados do século XVIII



fator determinante foi a adesão da rainha, viúva de D. João V, à espiritualidade jesuítica e sua influência política na fase inicial do reinado de seu filho D. José I (MIRANDA; MIRANDA, 2014, p. 224-226, 282-285). Quando o padre Roque retornou à Amazônia, em 1750, ele já levou consigo seus confrades Lourenço Kaulen e Antônio Meisterburg. Seis outros padres, dentre eles Anselmo Eckart, seguiram em 1753, sob a liderança do padre húngaro Davi Fáy (MEIER; AYMORÉ, 2005, p. 130-133, 249). Todos os jesuítas “alemães”, como foram genericamente denominados, ficaram pouco tempo na região, pois, já a partir de 1756, eles foram sucessivamente presos e deportados sob alegação de oposição às leis reformadoras, promulgadas em junho de 1755 (ARRILLAGA, 2003; ARRILLAGA; ARENAS, 2007, 2009).

Para nossa temática, a missiva do padre Kaulen (1756) é de grande interesse, pois ela fornece uma ideia mais clara daquilo que ocorreu no vale do Xingu em meados da década de 1750. Endereçada ao padre Luigi Centurione, superior geral da Companhia de Jesus entre 1755 e 1757, a carta começa, conforme o esquema convencional de um relatório anual ou trienal, informando acerca da demografia da missão (oscilante em razão de fugas e epidemias), do estado dos índios (considerado “miserável” por causa dos poucos recursos após safras diminutas de drogas do sertão) e da rotina pastoral (concentrada no “conserto” de casamentos e em conversas particulares). Além disso, o padre evoca a reforma das casas dos índios, a construção da residência dos missionários e, sobretudo, do estaleiro de fabricação de embarcações e a importância da atividade pesqueira (KAULEN, [1756], f. 481r-482v).⁵

Em seguida, o missionário denuncia, com veemência, certos males supostamente decorrentes da implementação sucessiva das medidas pombalinas, como o pagamento forçado de “tributos” em razão de uma nova política fiscal, a remuneração inadequada dos serviços prestados fora da aldeia e os abusos sexuais infligidos às mulheres que ficaram na missão. Kaulen ([1756], f. 483r) lamenta, sobretudo, o fim da administração temporal dos missionários, ordenada em 1755, ressaltando que os índios, sob o novo regime, estariam sendo “arrastados, de maneira cruel, para os trabalhos como mulas”.

Enfim, na última parte do relatório, o padre descreve, em termos mais dramáticos ainda, seu próprio afastamento violento da missão. Embora Kaulen evite ser explícito, ele insinua que um grupo de índios teria sido instigado, sob pretexto de uma desavença anterior com ele, a expulsá-lo. Nas entrelinhas, ele alude a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Pombal e governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1759), e a Dom Miguel de Bulhões



e Sousa, frei dominicano e bispo da Diocese de Belém, (1748-1758), como responsáveis pela agressão contra ele (KAULEN, [1756], f. 484r/v).

Numa carta de 1757, o governador, enquanto principal executor da política de Pombal, deu sua versão dos eventos, informando que Kaulen teria desrespeitado o tenente Luís Bertinis Courat quando este foi enviado ao Xingu para assumir a administração da nova vila na qualidade de diretor. Ao invés de entregar os bens da antiga missão, o padre teria danificado propositalmente várias ferramentas “a barras de ferro, em ódio e desprezo da mesma ordem que tinha recebido” (FURTADO, 2005b, p. 366). Por ser lugar de pescueiro e fabricação de canoas, a destruição de ferramentas visou, ao que tudo indica, obstruir a continuação destas atividades essenciais. Depois do incidente, o padre teria viajado até o forte de Gurupá, ofendendo o comandante, “tratando-o de ignorante, e chegando-lhe a dizer que ele [Kaulen] era um grande soldado, e que podia ensinar a todos” (FURTADO, 2005b, p. 366). Mendonça Furtado conclui que o padre teria se comportando como “um verdadeiro régulo e absoluto, e que depois que chegou a este Estado viveu sempre como tal, e de cujas ações dei já conta a S. Maj. há 4 anos, quando ele era Missionário da aldeia de Sumaúma [Samaúma]” (FURTADO, 2005b, p. 368).

Embora a carta de Kaulen não apresente vínculos óbvios com o Dicionário de Trier, é importante atentar à descrição de atividades cotidianas que ela contém, principalmente a menção da pescaria, do cultivo de mandioca e da fabricação de canoas (KAULEN, [1756], f. 482r-483r). Trata-se de acréscimos explicativos em vista de uma melhor compreensão de certos verbetes. Também Eckart deixou algumas anotações sobre sua presença em Piraguiri. De fato, ele foi enviado, em 1753, para fazer sua imersão linguística no idioma tupi naquela aldeia do Xingu, antes de ser transferido, em 1754, para a missão de Trocano, perto de Abacaxis no rio Madeira (LEITE, 1949, p. 294; PAPAVERO; PORRO, 2013, p. 20). Em suas notas pessoais, ele evoca os “mortos na epidemia de 1748, [em] Piraguiri, 287 contey” – uma catástrofe de grande impacto na capitania do Pará –, e menciona ainda a morte de “dois índios devorados por onças perto de Gurupá [na foz do Xingu, perto de Piraguiri], neste ano de 1754” (PAPEIS..., 1753-1754). Como Kaulen, também Eckart e Meisterburg foram considerados como suspeitos pelo governador Mendonça Furtado. Este os acusou de serem espíões e “engenheiros militares”, pois teriam escondido dois canhões na missão de Trocano. Na realidade, as peças eram doações do governador João da Maia da Gama, nos anos 1720, contra eventuais ataques dos Mura (ECKART, 2013, p. 62-65). Outras incriminações contra eles eram: armazenamento indevido de



farinha de mandioca e insistência obstinada no uso da Língua Geral (FURTADO, 2005a, p. 133-134).

Os indígenas

Se os autores do Dicionário de Trier são anônimos, exceto sua pertença à ordem inaciana e sua origem germânica, os povos indígenas, cujos etnônimos aparecem nas entrelinhas, o são menos. O manuscrito menciona três grupos, a saber, Coribaré (ou Coriberé), Goyapi e Xapi, mas as referências a seu respeito parecem ter sido inseridas posteriormente, como revela a cor da tinta e o tamanho da letra, que se diferenciam da escrita dos respectivos verbetes (DICIONÁRIO..., [1756], f. 9v, 18r, 26r, 37v, 40r, 45r/v, 49r, 50v, 51v, 52r). Dos prováveis autores, somente Anselmo Eckart confirma, em suas anotações, a presença dos Coribaré e Goyapi em meio a outras etnias. Assim, em 1754, ele apontou que habitavam na “doutrina de Piraguiri: 1. Uruanas 2. Tapiaras 3. Coribirés 4. Tacóanhapes 5. Goyapis 6. Quiratubas 7. Oiaperas” (PAPEIS..., 1753-1754). Já, em outro escrito, os chamados Aditamentos, de 1785, ele só menciona os Coribaré, destacando sua pele clara como diferencial marcante:

Nesse mesmo rio [Xingu], na antiga missão Piraguiri, havia um povo de nome Coriberé [sic], que em termos de alvura sobrepujava muitos europeus. Era de admirar, pois a verdadeira cor desses americanos é avermelhada, um tanto queimada, em parte devido ao calor do sol e em parte devido aos banhos frequentes. Todos os índios vão pelo menos três vezes por dia ao rio para refrescar-se; primeiro de manhã antes do nascer do sol e logo que levantam; novamente após o almoço e à noite quando vão dormir (ECKART, 2013, p. 90).

Quanto aos “Uruanas”, evocados por Eckart em suas anotações, eles correspondem muito provavelmente aos *Muruani*, mencionados por Kaulen (1756, f. 484r) e Leite (1943, p. 352) enquanto grupo majoritário da aldeia. Esses índios teriam estado à frente da sedição no decurso da qual Kaulen foi expulso da missão. É provável que se trate dos Juruna, povo que os Aditamentos de Eckart (2013, p. 90) situam no rio Xingu. O padre João Daniel (2004, v. 1, p. 364-365) que, na mesma década, era missionário no vale vizinho do Tapajós, os designa de “nação das mais marciais”, comendo carne humana e vivendo “nas



matas do rio Xingu”. Ele realça também a dificuldade de aldeá-los:

Foram estes jurunas praticados por um missionário, e aldeados no ano de [em branco], porém arrependidos por inconstantes determinaram voltar para as suas matas; talvez por saudades das suas caçadas e pingues olhas da saborosa carne dos seus contrários. A ocasião, e pé que os motivou a repedarem foi ter o dito seu missionário mandado alguns meninos para a cidade, ou querê-los mandar a aprender alguns ofícios mais preciosos nas povoações; e também com intento de segurar melhor os adultos por presumir que não intentariam a fuga por não deixar os filhos, que queria o padre fossem com reféns. Porém pelo contrário disso mesmo tomaram motivo para tornarem a embrenhar-se nas suas matas; e para não irem sem matalotagem ajustaram fazê-la das carnes do mesmo padre, de um branco que estava na sua companhia e de alguns tapuias mansos que tinha consigo (DANIEL, 2004, v. 1, p. 365).

Daniel menciona, em seguida, a expulsão do missionário pelos Juruna. Este episódio corresponde ao relato do próprio Kaulen que, com muita probabilidade, era o padre em questão. Mas, os *Muruani* ou Juruna, embora majoritários em Piraguiri no ano de 1756, segundo a carta de Kaulen, não aparecem no Dicionário de Trier. Este fato permite supor que o vocabulário foi redigido, em grande parte, pouco antes do estabelecimento desses índios na missão.

Quanto aos grupos mencionados no manuscrito de Trier, Gabriel Prudente, que o transcreveu e analisou mais a fundo, atesta, com base em outras fontes coloniais, a presença dos Coribará e Goiapi na região do Xingu. Referente aos primeiros, ele destaca os escritos dos padres jesuítas João Felipe Bettendorff e João Maria Gorzoni, do ouvidor-mor Manuel de Heriarte, do século XVII, e do vigário-geral José Monteiro de Noronha, do século XVIII. Quanto aos segundos, os Goiapi, Prudente evoca a suposição da antropóloga Dominique Gallois (1986, p. 78-81) de eles serem os prováveis antepassados dos Waiãpi que hoje vivem, majoritariamente, no interior do Amapá. Certas referências no dicionário evidenciam também que Coribará e Goiapi (Waiãpi) são do tronco linguístico tupi-guarani, pois o autor ou os autores frisaram a similitude entre alguns termos nos idiomas desses grupos e os vocábulos correspondentes em tupi “geral”. Quanto aos Xapi, não há dados concretos (PRUDENTE, 2017, p. 146-154).



Seja como for, os índios da missão, pertencendo a diversas etnias, eram interlocutores diretos dos autores do Dicionário de Trier e, desta feita, colaboradores na elaboração do mesmo. Mas, esta interação entre autores e indígenas não foi de natureza exclusivamente linguística. Ela fez os missionários, ainda pouco experientes, deparar-se com as condições de vida na missão e, mais amplamente, com a importância dos índios para o empreendimento colonial. De fato, no plano socioeconômico, os nativos contribuíram para garantir a rentabilidade da colônia, possibilitando a produtividade e mobilidade num espaço em grande parte não controlado pelos colonizadores, e, no plano sociossimbólico, engendraram um universo *sui generis*, no qual modos de crer, cultuar e celebrar, trazidos pelos padres europeus, se misturavam com suas tradições ancestrais, preservadas e repassadas com persistência. De fato, o Dicionário de Trier revela implicitamente o quanto a vida no interior de uma missão sob tutela religiosa não decorreu de acordo com o intento oficial de integrar os indígenas na Cristandade mediante uma catequese rudimentar e devoções lúdicas.

Os verbetes

Como já assinalado mais acima, não pretendemos examinar o Dicionário de Trier em sua totalidade, mas antes cotejar a vida cotidiana num aldeamento amazônico a partir de aspectos centrais, tais como transparecem em certos verbetes do referido manuscrito. Diferente da maioria das fontes que contém informações de cunho etnográfico e socioeconômico – geralmente, descrições em crônicas missionárias, relatos de viajantes ou estatísticas oficiais de autoridades administrativas e fiscais –, o vocabulário de 1756 permite, de forma mais direta, “ouvir a voz dos índios” em suas linhas e entrelinhas.

Convém lembrar que foram missionários novatos na região que redigiram o Dicionário de Trier, no intuito de conhecer a fala de seus futuros catecúmenos e neófitos. Por isso, ao invés de meramente copiar um vocabulário da Língua Geral, tal ela tinha sido estandardizada no século XVI mais ao sul no Estado do Brasil, os autores reproduziram também termos locais que naquele momento estavam em uso no vale do Xingu e, mais especificamente, na missão de Piraguiri. Isso explica a razão pela qual muitos verbetes são aprofundados por meio de exemplos tirados do dia a dia desse aldeamento de caráter tipicamente rural (CHAMBOULEYRON; ARENZ; MELO, 2020), pois era um conhecido lugar de pescador, fabricação de canoas e produção de farinha. São estas “janelas”



que se abrem para o cotidiano que nos interessam aqui. Vamos iniciar a análise com os aspectos econômicos, referentes à produção e ao consumo de alimentos, para, em seguida, tratar de itens relacionados à mobilidade e à religiosidade.

As drogas do sertão

Embora se possa supor encontrar muitas referências aos produtos de exportação mais considerados naquelas décadas, como cacau, cravo, salsaparrilha ou óleo de copaíba, as “drogas do sertão” só aparecem marginalmente no dicionário. Uma das razões deve ser o fato de o rio Xingu, com suas numerosas corredeiras perigosas, não constar entre as principais regiões fornecedoras desses produtos, como os vales dos rios Tocantins, Tapajós, Madeira ou Negro (CHAMBOULEYRON; ARENZ, 2021). Assim, o cacau, à época um dos produtos mais prestigiados, só é mencionado de forma indireta: “Ferver como agoa no fogo apupúr. e se levanta a fervura e sahe o mel chocolate etz [etc.] se diz: abúr. abubúr. freqz [frequente]” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 20v). Por sinal, a menção de “mel chocolate” constitui uma das raras referências a uma provável forma de beneficiamento de cacau por índios aldeados.

O único produto de exportação mencionado é o cravo, ou mais exatamente, a casca de cravo. Duas entradas destacam a origem nativa da planta como sendo, respectivamente, “do certão” e “da terra” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 11v, 53r). Além disso, na entrada “ditoso” se faz alusão à aparente estima por esse produto vegetal, envolvendo diretamente os indígenas: “Ditoso ser em buscar ou achar cravo também dizem [os índios]: xeybyrakyýnha poránga. e assim em outras cousas, e semel=hantes [semelhantes] modos de falar” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 15r).

Aliás, o adjetivo “ditoso” também é exemplificado por meio de uma referência à pesca: “Ditoso ser em pescar. xepindá poránga. e se he com rede: xepyça poránga” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 15r). Assim, duas atividades-chave da economia regional e da vida cotidiana dos indígenas – a coleta de cravo (para a exportação) e a captura de peixes (para o mercado interno e a subsistência da missão) – recebem destaque num mesmo verbete.

No entanto, a coleta de drogas, inclusive a da casca de cravo, não foi sempre uma atividade “ditosa”, como esclarece Kaulen ([1756], f. 483r) na sua carta-ânuca: “Com ossos quebrados, nervos deslocados, doentes ou completamente nus eles voltam para junto de seus parentes. Aliás, só voltarão se não tiverem antes tentado sua sorte na fuga.” De fato, os trabalhadores indígenas, destinados a serviços fora dos aldeamentos de acordo com o regulamento da repartição



anual da mão de obra masculina, ficaram em geral entre quatro a seis meses longe de seus familiares, muitas vezes em lugares distantes no vasto sertão amazônico.

O padre Anselmo Eckart nos dá uma ideia das distâncias e perigos, quando relata, em meados da década de 1750, como índios da missão de Araticu (atual Oeiras), no arquipélago do Marajó, no delta do rio Amazonas, foram atacados por um grupo de Mura, enquanto estavam coletando cacau no longínquo rio Madeira (ECKART, 2013, p. 64). Convém lembrar que, conforme à circunstância, um ou dois terços dos homens entre treze e sessenta anos das chamadas “aldeias de repartição”, como Piraguiri, foram anualmente inventariados e destinados a trabalhos fora das missões: nas lavouras e casas dos colonos, em obras públicas ou em empreendimentos dos missionários. Esta prática, prescrita no Regimento das Missões de 1686 (REGIMENTO..., 1724, §§ 8, 12-16, 19-21), foi mantida, mesmo após a extinção do mesmo em 1755, pelo Diretório dos Índios (DIRECTORIO..., 1758, §§ 50, 60-63, 67).

Farinha e peixe

Diferente dos serviços externos, as referências às atividades tradicionais para o abastecimento da população aldeada predominam claramente no Dicionário de Trier. Assim, trinta de sete verbetes estão ligados à farinha de mandioca, tanto aos modos de sua produção quanto a seus diversos derivados. Os vocábulos que mencionam a caça somam quarenta e três e aqueles que evocam técnicas e ferramentas relacionadas à pesca, além de diversas espécies de peixes, chegam ao total considerável de cem. Estes números refletem, até certo grau, a relevância desses produtos e das atividades correlatas no dia a dia da missão, em vista do sustento dos indígenas e também dos missionários que nela viviam. Os produtos evocados complementaram-se mutuamente na dieta dos nativos, sendo que a farinha de mandioca, enquanto alimento básico, foi, em geral, acompanhado de peixe ou carne de caça. Uma nota bene acrescida ao verbete “conduto” aponta a importância de um tal suplemento no consumo da farinha de mandioca:

Outro nome ha commum ao pão, e a tudo, que com elle se come; a saber týra. de maneira, que tendo pão peço itýráma, que he peixe, carne. e tendo peixe, carne peço ityráma, que he farinha. äúöi týreyma. como f^a [farinha] sem conduto, o que se



ouve a miudo desta gente. òityreýma (DICIONÁRIO..., [1756], f. 11r).

João Daniel, contemporâneo dos autores do Dicionário de Trier, designa a farinha de “pão da terra” por ser o alimento básico em toda a colônia (DANIEL, 2004, v. 1, p. 413-419). Por isso, não pode surpreender que a medição e distribuição da farinha está sendo aludida numa das entradas:

Cycába. a chega v [ou] vinda. vox hæc etiã in usu [Usa-se este termo, ...
est, qdo rem, ad implendã mensurã. [... quando se enche uma medida.]
ut [como]: cocerei uì cycába. eis aqui, o que faltava
para encher a medida da farinha (DICIONÁRIO..., [1756], f. 47r).

Em torno do ano em que o dicionário foi confiscado, isto é, 1756, havia uma penúria de farinha de mandioca, apesar de os índios terem sido sistematicamente forçados a produzi-la tanto para o abastecimento próprio como para o dos moradores e soldados da colônia. O Diretório dos Índios de 1758, que evoca a importância da farinha para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, atribui sua falta à suposta “ociosidade” dos indígenas e ao “errado uso” de seu trabalho. No § 21, se lê que

Estes sucessivos danos, que tem resultado sem duvida dos mencionados principios, arruinaraõ o interesse publico; diminuirãõ nos Póvos o commercio; e chegaraõ a transformar neste Paíz a mesma abundancia em esterilidade de sorte, que pelos anos de, 1754., e 1755. chegou a tal excesso a carestia da farinha, que vendendo-se a pouca, que havia, por preços exorbitantes; as pessoas pobres, e miseraveis, se viaõ precisadas a buscar nas frutas sylvestres do mato o quotidiano sustento com evidente perigo das proprias vidas (DIRECTORIO..., 1758).

Como solução, o Diretório propõe, no § 22,

que todos os Indios, em excepção alguma, façãõ Rossas de maniba, não só as que forem sufficientes para a sustentação das suas casas, e familias, mas com que se possa prover abundantemente o Arrayal do Rio Negro; socorrer os moradores desta Cidade; e municionar as Tropas, de que se guarnece o Estado: Bem



entendido, que a abundancia da farinha, que neste País serve de pão.

A carta-ânuia de Kaulen dá uma ideia mais concreta da situação precária na aldeia de Piraguiri naquele momento. O missionário lamenta que foi levantado um “certo tributo sobre a farinha de mandioca (que aqui cumpre a função do pão)” (KAULEN, [1756], f. 482v), e especifica ainda que,

Arrastados, de maneira cruel, para os trabalhos como mulas, eles conseguem dificilmente produzir algo a não ser farinha (que, além do mais, falta muitas vezes). Mesmo assim, exige-se com rigor o cumprimento do trabalho. Pensa-se, de modo algum, em remuneração, a não ser se, por acaso, quisesse se chamar de justa remuneração para um trabalho contínuo de nove meses as 8 braças de pano extremamente grosseiro, pagas pelos servidores régios, que facilmente se poderá comprar por apenas três cruzados da nossa moeda (KAULEN, [1756], f. 483r).

Poucos meses depois, em outubro de 1756, os padres Antônio Meisterburg e Anselmo Eckart foram acusados pelo governador Mendonça Furtado que “faziam um monopólio com as farinhas que lavraram os índios e com alguns poucos gêneros que tiravam dos sertões, e tudo por vilíssimos preços que são assaz notórios nesta praça” (FURTADO, 2005a, p. 133). Também aqui fica evidente o quanto a colônia dependia da farinha produzida nas missões.

O dicionário não evoca a penúria de farinha que afligiu a região naquele tempo, pois foi redigido anos ou meses antes dessa crise. Em compensação, as múltiplas referências a derivados da farinha de mandioca e a processos e ferramentas ligados à sua fabricação apontam a relevância do tubérculo nativo da região para a alimentação e o regime de trabalho dos indígenas aldeadas. No vocabulário aparecem, em contextos diversos, os termos “farinha de agoa”, “farinha da guerra”, “farinha da terra”, “farinha seca”, “farinha peneirada” e, sobretudo, “farinha poenta” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 20r, 31v, 32r, 54r, 56r, 58r), como também “caldo com farinha” ou “as papas ou o caldo feito assim com a far.^a” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 27v, 57v). Quanto ao que concerne à fabricação, se ressalta o “forno de cozer p^a f^a [para farinha]” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 21r, 59r) e o ato de “mexer a f.^a qdo se coze”, utilizando para isso o “rodo com que se mexe” ou o “rotulo com que se vira a massa da farinha qdo



se coze” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 27v, 47v, 59r). Por sinal, o termo “farinha” também se usa para outro alimento relativamente conservável, a saber, o peixe esfarelado e tostado, conhecido como “pirácuí”, literalmente, “farinha de peixe” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 27v).

Entre as frutas regionais, as “pacovas”, isto é, bananas, recebem, com nove menções, certo destaque. Tudo indica que o produto serviu primordialmente para o consumo próprio. Assim, o verbete “encharcar-se” é exemplificado com o sentimento corriqueiro de alguém que se empanturrou de bananas: “Encharcarse. xea pũng. Xea pũng pacóva çuì. Enchei [enchi] me etc” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 16r). A castanha do Pará é mencionada três vezes (DICIONÁRIO..., [1756], f. 9v, 20r, 30r), inclusive com a observação que a pronúncia mais usada em Piraguiri para designá-la não segue aquela do tupi standardizado, que seria “nhã”, mas a dos Coribará, que dizem “nhũ” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 9v).

Enfim, são evocados engenhos de algodão e, sobretudo, de açúcar. Esses últimos, apontados sete vezes (DICIONÁRIO..., [1756], f. 8v, 16v, 27r, 37r, 48v), foram muito importantes não somente para a produção de açúcar e, mais ainda, de aguardente. A bebida alcoólica produzida a partir do açúcar foi mais forte do que o cauim tradicional à base de mandioca, como um verbete insinua: “Agudeza, ou fortidaõ o como de agoa ardete [ardente]. çacý” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 3r). Mas, apesar desta diferença evidente, o termo tradicional também foi aplicado à cachaça à moda europeia, da qual havia dois tipos: “Agoa ardente commun. caoĩ [cauim] tatá. da cabeça caoĩ acánga” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 3r).

Nesse contexto, convém especificar que a cachaça constituiu, junto com a farinha de mandioca, um dos produtos-chave para garantir a mobilidade, pois com esses víveres revigoraram-se e animaram-se os remadores indígenas. Mas, também no interior das missões, o álcool foi consumido, sobretudo por ocasião das festas, chegando a causar “bulhas, pancadas, feridas, e [até] mortes”, como lamenta o padre João Daniel (2004, v. 1, p. 289).

Canoas e remos

O transporte de pessoas e bens no vasto espaço amazônico foi uma atividade fundamental dentro da dinâmica colonial. Sobretudo, os conhecimentos topográficos e climáticos dos índios neste labirinto de rios, igarapés e lagos, como também suas maneiras tradicionais de confeccionar embarcações, adaptadas às condições hidrográficas, foram imprescindíveis para o funcionamento da colônia. Assim, João Daniel (2004, v. 1, p. 343, v. 2, p. 211-236, 275-290) realça,



em seus tratados, a fabricação de canoas, conforme concepções indígenas e condizente com as peculiaridades da navegação nos rios da região, além de elogiar a destreza dos remadores e pilotos. Sobretudo, os últimos, conhecidos como *jacumaúbas*, gozaram de grande prestígio social (CARVALHO JUNIOR, 2013, p. 78-84).

Diante disso, não é de se admirar que o Dicionário de Trier contém um total de cinquenta menções referentes a canoas e remeiros e a tudo que os envolve. A missão de Piraguiri, onde o manuscrito foi redigido, era, como já foi dito mais acima, um lugar de produção de canoas. Kaulen explicita a respeito:

Um barracão para as embarcações, que a Missão havia perdido por completo pelos efeitos prejudiciais do tempo, foi construído, novo, para o bem geral, com grande proveito para a Missão. Agora, pois, tudo pode ser abrigado com segurança o que antes arruinou-se, exposto às tempestades do rio, às fúrias das enxurradas e ao calor do sol, e que, assim, deve conservar-se para tempos futuros. À construção das embarcações também foi dada seu tempo. Nove pequenas, destinadas à pesca. Outra maior de 80 palmos. Foi começada a ser construída, enfim, uma terceira, destinada a tornar as viagens do missionário mais agradáveis (KAULEN, [1756], f. 482r).

Em diversos verbetes, o dicionário reporta atividades diariamente executadas nos portos e estaleiros das aldeias e cita comandos frequentemente ouvidos por remadores, *jacumaúbas* e construtores de canoas. A entrada do verbo “ter jeito” fornece um exemplo que evoca a habilidade de fabricar as embarcações nativas: “geito ter p^a alguma cousa. Xecatú mbäé recé. ut [como]: xecatú amonhangoaráma ygára [tenho jeito para fazer canoa]” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 22r). Outro verbete, “perder de memória ou de vista”, alude a um problema frequente durante uma viagem de canoas em comboio, como no caso do transporte de drogas do sertão ou de tropas: “Perderse de memoria, ou de vista. acanhem çuí. ut [como]: ocanhem igára xe çuí. perdi [perdi] a canoa de vista. v [ou] perdi [perdi] smpl [simplesmente]” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 32r). Mais outra entrada revive o regresso exitoso de uma ou mais canoas de uma expedição para coletar drogas do sertão: “Prospera cousa angaturáma. v [ou] catú v [ou] catú eté. rel [relativo] iangaturama. ut [como]: nde ygara our catú eté ygapyra çuí. tua canoa veyo prospera do certaõ” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 34 r). Mas,



também manobras perigosas ou acidentes são aludidas no dicionário, como a colisão de duas canoas: “Aiapì. apedrejar. atirar. Abalroar huã embarcação a outra, ou hua pessoa embarrar a outra. item [também] tropeçar. vibrar. fazer tiro. dar marrado [marrada]” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 55r). Enfim, até as ordens habitualmente estrondadas para estimular os remeiros durante as viagens ou para incitar os carregadores nos portos das feitorias, aldeias e vilas, encontram-se no manuscrito: “Remar deilharga, p^a que se vire a canoa. atiár. ut [como]: petiár [remai!]. Vasar como quer. aporóc. servelhe de accusat [acusativo], a casa, caixa etç [etc.] ut [como]: peporóc ygára. descarregay a canoa” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 36r, 42r).

A frequente menção de canoas e de atividades ligadas a elas, evidencia o quanto a mobilidade fluvial marcou a vida de um número considerável de indígenas aldeados, seja como remadores e pilotos nos rios, seja como carregadores nos portos ou como marceneiros nos estaleiros. A imprescindibilidade das embarcações nativas não valeu somente para as viagens maiores, principalmente as expedições para coletar drogas do sertão ou transportar tropas, mas também para as atividades diárias que dependiam da disponibilidade de canoas e da destreza de seus usuários, sobretudo por ocasião da pesca nos rios e lagos e da caça na várzea.

Por conseguinte, o remo, enquanto ferramenta principal para mover uma canoa, é mencionado quatro vezes (DICIONÁRIO..., [1756], f. 36r/v, 47v, 59r), inclusive para exemplificar uma simples troca de objetos:

Restituir, se he o mesmo o que se tomou: aroiebýri
vul. [vulgarmente] amoiebýri. se he o mesmo somente em espécie
como remo por remo etç [etc.] acecobiar, v [ou] ameeng ceco=
biára. dando se porem o valor da cousa, se diz:
acepymeéng (DICIONÁRIO..., [1756], f. 36v).

Sem dúvida, as frequentes alusões a canoas e remos podem ser consideradas como o diferencial mais marcante do Dicionário de Trier em relação a outros vocabulários coloniais da Língua Geral.

Santos e feiticeiros

Fora os numerosos aspectos socioeconômicos, outros, de natureza sociossimbólica, perpassam o Dicionário de Trier. É importante ter em mente que não se trata somente de uma mera obra lexicográfica, mas também de um



discurso missionário que espelha a tentativa de evangelizar uma população nativa, cujas tradições estão (ainda) enraizadas no complexo sistema xamânico sul-americano (ELIADE, 1998, p. 355-368), com sensibilidades, percepções e práticas bem diferentes da cultura luso-barroca dos missionários. Por isso, a frequência de vocábulos ligados ao universo religioso é considerável no Dicionário de Trier.

Para começar com um termo central na concepção católica, o adjetivo e substantivo “santo” aparece em três sentidos: primeiramente como “pessoa virtuosa” ou “aba angaturám” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 46v), depois enquanto “dia santo”, que é “mutuù”, mais especificamente “dia santo entre a semana” ou “mutüù miri” e “dia santo grande” ou “mutuù goaçu” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 15r, 49v, 58v), e, enfim, como “caraíba” no sentido mais amplo de “sagrado” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 7v, 11r, 37v, 38r, 48r). Aliás, este último significado é usado para qualificar os sacramentos. Assim, ele aparece no caso do verbo “baptizar” e do substantivo “batismo”:

Bautizar se. aiaçúcv [ou] anhemioaçúc. idem qd [o mesmo que] lavarse. Hinc addi potest [aqui pode-se acrescentar]: y caraíba pupé. Mihi videtur magis ppriü [me parece mais apropriado]: amioaçúc et magis theologicü si valoré specto [e mais teológico, se levo em conta a importância]
Bautismo. nhemoiaçúca. cur non [porque não]? y caraíba nhemoiaçuca? (DICIONÁRIO..., [1756], f. 7r).

Quanto ao verbo “baptizar se”, além da tradução convencional, que é “lavarse”, o autor ou os autores consideraram conveniente acrescentar “y caraíba pupé”, que significa “em água sagrada”, para sublinhar a dimensão teológica. Também no caso do substantivo, eles não se contentam com “nhemoiaçúca”, isto é, “lavagem de um outro”, e sugerem “y caraíba nhemoiaçuca”, “lavagem de outrem com água sagrada”. Os adendos a estas duas entradas revelam a centralidade do batismo para o trabalho missionário na época barroca.

Objetos rituais ou devocionais também levam o adjetivo “caraíba”. Aliás, o termo genérico “Mbaè caraíba. cousa benta” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 48r) engloba: “mboýra caraíba” ou “boýra cruzá” para “contas bentas, ou rosário”, “nhandý caraíba” para “óleos santos”, “pindova caraíba” para “palmeira benta”, “tanimbùca caraíba” para “cinza benta” e, sobretudo, “ÿ caraíba” para “água benta” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 11r, 29v, 48r).

Por sinal, o fato de o mesmo qualificativo, na junção com os substantivos



“homem ou molher”, significar “pessoa branca”, provém da suposição então corrente de um europeu sempre ser uma pessoa batizada: “Caraiba. vul. [vulgarmente] o branco homem. cunhã caraíba. m^{er} [mulher] branca. in rigore sigfca [a rigor significa] homem ou molher já bautizada ou benta” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 48r).

Um certo contrapeso ao vocábulo “santo” é “feiticeiro”. Este representa o universo simbólico indígena que, apesar de todos os esforços de evangelização, continuou vivo entre os catecúmenos e neófitos aldeados. De fato, as aldeias missionárias foram, desde o século XVII, o ambiente propício, onde se desenvolveu uma religiosidade peculiar, que encontra sua continuidade naquela praticada até hoje em muitas comunidades ribeirinhas, ou caboclas, da Amazônia (GALVÃO, 1953, 1955; MAUÉS, 2005).

No dicionário, “feiticeiro” é a designação corrente para o pajé. De certa forma, esse *expert* religioso tradicional competia com o missionário católico. Mas, ao invés de buscar um confronto aberto, os xamãs tenderam antes a apropriar-se, ressignificar e, enfim, integrar em seu horizonte simbólico elementos barroco-católicos que lhes pareciam ser profícuos. Assim, já no século XVII, o padre João Felipe Bettendorff (1671, f. 264r) relatou acerca de vários pajés que imitaram os rituais da missa e da confissão na antiga missão de Tapuitapera, perto de São Luís. Nas entrelinhas de sua narrativa percebe-se o surgimento de um complexo universo simbólico no interior desta grande aldeia. Um dos estímulos para esse processo foi, sem dúvida, a execução ostensiva e lúdica de sacramentos e devoções, exigida pelos estatutos que o padre Antônio Vieira havia redigido para os padres da Missão do Maranhão (ARENZ, 2014, p. 77-80).

Em conformidade com a mentalidade dos missionários da época, a menção de “feitiço”, “feiticeiro” ou “feiticeira” implica a associação a algo ou alguém nocivo e perigoso. Três entradas o indicam: “[1] Feiticeira ou feiticeiro, que mataõ gente com feitiços morocanhépára v [ou] maracanhembóra. Feitiços p^a matar. moçangaíba. [2] paiè aíba [pajé mau]. Feiticeiro. [3] Maracaimbára. feiticeiro ou = ra [feiticeira]” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 20r, 48r, 56r)

O Dicionário de Trier alude também, como os tratados de João Daniel (2004, v. 1, p. 337-340), às principais competências dos e das pajés: curar e adivinhar. Estas atividades requerem, em geral, a incorporação de um determinado “encantado”, uma entidade portadora de força sobrenatural ligada ao mundo humano, animal ou vegetal, que o manuscrito designa de “Fantasma. Mbäe aíba [coisa má]” (20r). Mas, constam também os termos nativos, num sentido mais neutro, “poçanóngára” para “curador” e “médico” (DICIONÁRIO..., [1756], f.



12r, 20v, 27r) e “paié”, isto é, pajé, para “adivinhador” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 2v), sugerindo, já mais acertadamente, a conotação espiritual que é inerente a esses agentes. Uma entrada até descreve uma típica atividade terapêutico-curativa de um pajé, muito conhecida, inclusive, até os dias atuais: “Chupar o feiticeiro. apytér. qdo porem o d° [dito] feiticeiro aperta com as mãos, e depois assobra [assopra] a pte [parte] doente: aixubán” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 10r)

Aliás, o termo “doença” ou “mbäé acý” aparece vinte e duas vezes, em conexão com enfermidades específicas; a “peste” ou “morapitiçába” é evocada três vezes (DICIONÁRIO..., [1756], f. 32v, 47r, 59v). Esses números mostram o quanto a saúde constituiu uma preocupação maior. Dentre as ameaças, as bexigas, isto é, a varíola, foi uma das mais temidas. Não é por acaso que o verbo “apegarse” é associado a fogo e doença: “Apegarse como fogo, ou doença; aiepotár v [ou] aiár. ut [como]: nde mbäé acý oiár xe recé [tua doença me pegou]” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 5r). Além de matar, a varíola também desfigurou as pessoas e rostos “bexigosos” devem ter sido correntes naquele tempo, como sugere esta entrada: “Bexiga, doença. vul [vulgarmente] vexiga. Topin [tupi]. biratí v [ou] biráiba v [ou] bitatá. miraiba v [ou] piraiba. miraibora. o q3 [que] tem bexigas. Bexigoso ser no rosto. xerouapupuc. doente da d^a [dita] doença vexiga rembiàra” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 7v).

Outros termos remetem ao campo mais ritualístico-festivo. Nele, a dança ocupou um lugar central. Há duas variantes na Língua Geral: “bailo. moracéia. vul. dicunt, ut mihi videtur, vitiosè [vulgarmente dizem, como me parece, de forma errada]: poracé” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 7r). De fato, os “poracés” são muito denunciados nas fontes missionárias, pois tiveram uma dimensão religiosa, como indica o padre Daniel (2004, v. 1, p. 324). Mas, para canalizar o suposto impulso natural dos indígenas de brincar e divertir-se, o padre Antônio Vieira (1943, § 18) tinha expressamente permitido, no seu regulamento interno para as missões, a realização de “bailes dos índios” nas vésperas dos domingos e festas, sem, todavia, dar-se conta da conotação sagrada da dança. Assim, os bailes foram uma prática rotineira nas missões amazônicas, com muita probabilidade também em Piraguiri.

A importância da lua nas tradições indígenas também fica evidente nas entradas do Dicionário de Trier, sendo que o satélite terrestre teve relevância maior do que o planeta solar. Sobretudo, a eclipse lunar recebeu destaque: “Eclipsarse a lua. Öú iacyr mbaè [algo comeu a lua] v [ou] ou mbaè çacy. v [ou] iacy omano [a lua morreu]” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 15v). Além disso, as fases lunares foram observadas e precisamente designadas:



Lua jacý. lua chea jacý róba goaçú.
Lua nova jacy cemamá v [ou] jacý pyçaçú. v [ou] jacý angaibár
Lua mingoante. porque não se poderá dizer: jacý tuihäé [lua velha]?
v [ou] jababäé [cortada]? v [ou] opabäé [acabada]?
Lua cris óú iacý mbaé v [ou] óú mbäé iacý. vul [vulgarmente] iacý omanó
(DICIONÁRIO..., [1756], f. 25v).

João Daniel (2004, v. 1, p. 322) confirma a importância do culto recorrente à “Jaci” (lua) como “mãe dos frutos da terra”, mesmo entre os indígenas aldeados. Festejou-se principalmente a lua-nova, “porque então saem das suas choupanas, dão saltos de prazer, saúdam-na, e dão-lhe as boas-vindas, mostram-lhe os filhos e a modo de quem os oferece, estendem os braços”. De forma parecida, Anselmo Eckart apontou, em suas anotações, a religiosidade dos índios em torno da lua, principalmente como fonte da fertilidade: “Lua Jacý. Die Mutter der Früchten [a mãe dos frutos]. Chea Jacý robá goaçú, Das große gesäss der Mutter der Früchten [o grande traseiro da mãe dos frutos]: lunæ deliquiü [eclipse lunar], Jacý omanó, óm Mutter [mãe]” (PAPEIS..., [1753-1754]).

Enfim, merece destaque especial o termo “panema”. O dicionário o traduz com os advérbios “em balde” e “debalde”, no sentido de “em vão” ou “inutilmente”, embora o autor ou os autores certamente tivessem consciência de seu alto teor espiritual: “Em balde. tenhè. tenhè tenhè. panéma. in aliquo sensu [em qualquer sentido]. v.g. [p.ex.] òur paranà çui panema. veyo debalde domar. Panéma. debalde sem caça sem porção levando aos outros” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 15v, 52v). Os dois exemplos elencados, que evocam os insucessos na pesca e na caça, insinuam o sentido essencial da panema, ou seja, “não ter sorte” em decorrência de alguma falta cometida ou algum desequilíbrio (emocional ou real) causado. Até hoje, nas comunidades ribeirinhas da Amazônia, o termo é corrente para assinalar a “falta de sorte, azar, força mágica que incapacita o indivíduo a caça ou a pesca, ou o faz adoecer” (GALVÃO, 1955, p. 207).

Esta óbvia atenção a ritos e práticas xamânicos no Dicionário de Trier nos remete, sobretudo, a Anselmo Eckart como um dos prováveis autores, sendo que uma parte considerável de suas anotações pessoais consiste em cópias comentadas da obra *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil* do jesuíta Simão de Vasconcelos (1668, p. 134-285), principalmente dos parágrafos que tratam da religiosidade dos índios.



Considerações finais

Embora a grande maioria das entradas do manuscrito de Trier consista em reproduções de vocábulos fixados no século XVI no Estado do Brasil – dentre eles, os termos de difícil tradução, como os complexos graus de parentesco ou os abstratos conceitos teológicos –, a realidade específica da Amazônia está perceptível em numerosos verbetes e comentários. Para além da rotina diária que, também em Piraguiri, deve ter girado em torno da praça ou “ocapytera” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 33v, 56v), sendo ritmada pela “doutrina” ou “nhemboaçába” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 15v) – para crianças e jovens também pela “escola” ou “morõboëcába” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 17v) – e o trabalho ou “morabykyçaba” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 41r), a intensa mobilidade em canoas pelos rios e lagos e o complexo processo de reconfiguração de crenças e ritos constituem os diferenciais mais marcantes do Dicionário de Trier. Por sinal, certa realidade, embora muito recorrente, isto é, a fuga, é evocada somente uma única vez em forma de imperativo: “Naõ fuga [Não fuja!] aiapotí alii [segundo outros]: apocoár” (DICIONÁRIO..., [1756], f. 33v). Certamente, esta admoestação deve ter sido pronunciada com frequência pelos missionários ante seus catecúmenos e neófitos.

O Dicionário de Trier não é, portanto, uma mera obra lexical, que interessa sobretudo aos linguistas, mas também uma janela aberta para o cotidiano de falantes da Língua Geral em um determinado espaço e tempo – no caso, o vale do Xingu em meados do século XVIII. O método dos autores jesuítas de exemplificar o uso de certos verbetes, como demonstra o recurso frequente das conjunções latinas *ut* (como) ou *vel* (ou), nos faz ouvir a voz dos indígenas e perceber a especificidade de certos hábitos e conhecimentos tradicionais. Nesse sentido, o dicionário de 1756 é uma fonte significativa que, mesmo escrito por missionários europeus, permite repensar a história do viver, crer e saber na Amazônia colonial a partir de um prisma mais indígena.

Referências

ARENZ, Karl Heinz. Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuítas da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII). *Revista História e Cultura*, Franca, v. 3, n. 2, p. 63-88, 2014.

ARRILLAGA, Inmaculada Fernández. Deportação do Brasil e prisão nos cárceres portugueses de um jesuíta alemão: o P. Anselmo Eckart. *Brotéria*, Lisboa, v. 156,



p. 171-187, 2003.

ARRILLAGA, Inmaculada Fernández; ARENAS, Mar García. Dos caras de una misma expulsión: el destierro de los jesuítas portugueses y la reclusión de los misioneros alemanes. *Hispania Sacra*, Madrid, v. 61, n. 123, p. 227-256, jan./jun. 2009.

ARRILLAGA, Inmaculada Fernández; ARENAS, Mar García. Jesuitas alemanes en las misiones de Portugal: expulsión, confinamiento y escritos. In: KOHUT, Karl; PACHECO, María Cristina Torales (ed.). *Desde los confines de los imperios ibéricos: los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. Frankfurt: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 2007. p. 231-261.

BARRAL, Maria Elena. La Iglesia Católica en Iberoamérica: las instituciones locales en una época de cambios (siglo XVIII). *Revista História*, São Paulo, n. 169, p. 145-180, jul./dez. 2013.

BETTENDORFF, João Felipe. *Litteræ annuæ a P. Joanne Philippo Bettendorff...* [São Luís, 21/07/1671]. Roma: Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), [1671]. Cód. Bras, 9, fl. 259r-267v.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos no cotidiano das colônias do Norte (séculos XVII e XVIII). *Revista de História*, São Paulo, v. 168, n. 1, p. 69-99, 2013.

CATALOGUS Personarum & Officiorum V. Pov^{ae} Maragnonensis Societatis IESU [Pará, 25/11/1753]. Roma: Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), [1753]. Cód. Bras 27, fl. 188r-189v.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. v. 1.

CHAMBOULEYRON, Rafael; ARENZ, Karl Heinz. Amazonian Atlantic: cacao, colonial expansion and indigenous labour in the Portuguese Amazon Region (seventeenth and eighteenth centuries). *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, v. 53, p. 221-244, 2021.

CHAMBOULEYRON, Rafael; ARENZ, Karl Heinz; MELO, Vanice Siqueira de. Ruralidades indígenas na Amazônia colonial. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas*, Belém, v. 15, p. 1-22, 2020.

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Rio de Janeiro:



Contraponto; Belém: Prefeitura Municipal de Belém, 2004. 2 v.

DICIONÁRIO Português-Língua Geral e Língua Geral-Português. Trier Stadtarchiv: Stadtbibliothek, [1756]. Manuscrito, 1136/2048.

DIRECTORIO, que se deve observar nas Povoações dos Indios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Magestade não mandar o contrario [1757]. Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1758.

ECKART, Anselm. Aditamentos do senhor Pe. Anselm Eckart, ex-pregador da Companhia de Jesus na Capitania do Pará no Brasil, à “Descrição das Terras do Brasil” de Pedro Cudena e às “Notas à Sexta Contribuição de Lessing para a História e a Literatura”. In: PAPAVERO, Nelson; PORRO, Antonio (org.). *Anselm Eckart, S. J. e o Estado do Grão-Pará e Maranhão (1785)*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2013. p. 54-120.

ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FÁY, David Aluísio. Carta a seu irmão [Tapuitapera, 16/09/1753]. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. 64, p. 266-273, 1942.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Da “fala boa” ao português na Amazônia brasileira. *Amerindia*, Paris, n. 8, p. 39-83, 1983.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

FURTADO, Francisco Xavier de Mendonça. Carta a Sebastião José de Carvalho e Mello [Mariuá, 13/10/1756]. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de (ed.). *A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751-1759*. 2. ed. Brasília: Senado Federal, 2005a, p. 131-136. v. 3.

FURTADO, Francisco Xavier de Mendonça. Carta ao Secretário de Estado Tomé Joaquim da Corte-Real [Pará, 21/10/1757]. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de (ed.). *A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751-1759*. 2. ed. Brasília: Senado Federal, 2005b. p. 365-368. v. 3.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Migração, guerra e comércio: os Waiapi na Guiana*. São Paulo: FFLCH/ USP, 1986.



GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GALVÃO, Eduardo. Vida religiosa do caboclo da Amazônia. *Boletim do Museu Nacional – Nova Série, Antropologia*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 1-18, abr. 1953.

KAULEN, Lourenço. *Lit[t]eræ Annuæ Missionis Piraguirensis*. Roma: Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), [1756]. Cód. Bras 10 II, fl. 481r-484v.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro; Lisboa: Livraria Portugalia, 1943. v. 3.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: [s. n.], 1949. v. 8.

MAUÉS, Raymundo Herald. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 259-274, 2005.

MEIER, Johannes; AYMORÉ, Fernando Amado. *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika: ein bio-bibliographisches Handbuch (Brasilien, 1618-1760)*. Münster: Aschendorff Verlag, 2005. v. 1.

MIRANDA, Susana Münch; MIRANDA, Tiago dos Reis. *A rainha arquiduquesa: Maria Ana de Áustria*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014.

MULLER, Jean-Claude. Die Identifizierung eines Sprachschatzes in der Trierer Stadtbibliothek: das jesuitische Wörterbuch Alt-Tupi/Portugiesisch. *Kurtrierisches Jahrbuch*, Trier, v. 52, p. 371-387, 2012.

MULLER, Jean-Claude; DIETRICH, Wolf; MONSERRAT, Ruth; BARROS, Maria Cândida; PRUDENTE, Gabriel Pinheiro; ARENZ, Karl Heinz (org.). *Dicionário de Língua Geral Amazônica [1756]*. Potsdam: Universität Potsdam; Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2019.

PAPAVERO, Nelson; PORRO, Antonio (org.). *Anselm Eckart, S. J. e o Estado do Grão-Pará e Maranhão (1785)*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2013.

PAPEIS do P. Ancelmo Eschard. Lisboa: Instituto dos Arquivos Nacionais: Torre do Tombo; Ministério dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça: Papéis Pombalinos, [1753-1754]. Fólios avulsos. m. 59, n. 4.

PROSODIA da lingua [dos Indios]. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, [1801?]. Manuscrito, n. 569.



PRUDENTE, Gabriel de Cassio Pinheiro. *Entre índios e verbetes: a política linguística na Amazônia e a produção de dicionários em Língua Geral por jesuítas centro-europeus (1720-1759)*. 2017. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

PRUDENTE, Gabriel de Cássio Pinheiro. Ler e copiar, ouvir e registrar: um dicionário jesuítico como instrumento de aprendizado da Língua Geral na Amazônia setecentista. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas*, Belém, v. 10, n. 3, p. 641-657, set./dez. 2015.

REGIMENTO & leys sobre as missoens do Estado do Maranhão, &Parà, & sobre a liberdade dos Indios [1686]. Lisboa: Officina de Antonio Manescal, 1724.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo; SANTOS, Francisco Jorge dos. 1755, o ano da virada na Amazônia portuguesa. *Somanlu*, Manaus, v. 8, n. 2, p. 79-98, jul./dez. 2008.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do Setecentos*. Belém: Ed.UFPA, 2012.

VASCONCELOS, Simão de. *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*. Lisboa: Oficina de João da Costa, 1668.

VEIGL, Franz Xaver. Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas, in Süd-Amerika, bis zum Jahre 1768. In: MURR, Christoph Gottlieb von (ed.). *Reisen einiger Missionarien der Gesellschaft Jesu in Amerika*. Nürnberg: bei Johann Eberhard Zeh, 1785. p. 1-324.

VIEIRA, Antônio. Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Livraria Portuguesa; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943. v. 4, p. 106-124.

VOCABULARIO da Lingua Brazil. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, [1802?]. Cód. 3143.

ZWARTJES, Otto. Colonial missionaries' translation concepts and practices: semantics and grammar. In: SÁENZ, Sabine Dedenbach-Salazar (ed.). *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016. p. 43-76.

Notas

¹Professor Associado da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará em



Belém. E-mail: karlarenz@ufpa.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9500-3666>.

²As outras ordens são os franciscanos da Província de Santo Antônio (chamados de “Capuchos”), os carmelitas, os mercedários e os franciscanos da Província de Nossa Senhora da Piedade (conhecidos como “Piedosos”).

³As iniciativas reformadoras de Pombal, no início do reinado de D. José I não representam um caso isolado. Também do lado espanhol, o rei Carlos III articulou, desde os anos 1760, no contexto das chamadas Reformas Bourbônicas, uma crescente centralização administrativa e uma política eclesiástica focalizada na hierarquia ordinária. Em decorrência disso, nos dois reinos ibéricos e seus respectivos domínios ultramarinos, a Companhia de Jesus foi percebida como instituição cujos privilégios e métodos não eram mais compatíveis com os interesses de um Estado moderno (BARRAL, 2013).

⁴Na região de Maynas, no curso superior do rio Amazonas, já sob domínio castelhano, havia também tensões em relação ao uso da língua franca– neste caso, o quíchua –, conforme aponta o missionário austríaco Franz Xaver Veigl. Este escreveu, após a expulsão da Companhia de Jesus da Espanha e suas possessões em 1767, que “os missionários de Maynas já foram várias vezes denunciados na corte espanhola por agirem contra as leis das Índias, introduzindo entre seus neófitos esta língua [o quíchua, designado de “peruano” ou “dos Incas”] e não a espanhola” (VEIGL, 1785, p. 128; tradução do alemão pelo autor).

⁵A palavra *pirá* (peixe), componente do topônimo, pode ser uma alusão implícita à fartura de peixe no local. João Daniel (2004, v. 1, p. 395) reforça a importância da pesca em Piraguiri.