

# O “ocapora” em listas de repartição de índios e nas fontes da língua geral na Amazônia no século XVIII: um vassalo indígena?\*

*The “ocapora” in lists of distribution of indians and in the sources of the “língua geral” in the Amazon region in the 18<sup>th</sup> Century: an indigenous vassal?*

Cândida Barros\*\*  
Ruth Monserrat\*\*\*  
Gabriel Prudente\*\*\*\*

**Resumo:** O objetivo deste artigo é interpretar o termo *ocapora* da língua geral empregado em duas listas de repartição de índios de missões jesuíticas em 1750, assinadas pelo missionário Francisco Wolff (1707-1767). Levantamos a hipótese de que o termo teria sido empregado como uma relação de sujeição entre índios no interior da missão por meio do cotejo dessa expressão nas fontes coloniais e da contextualização das listas nominais como parte do sistema de repartição da mão de obra indígena segundo o *Regimento das missoens do Estado do Maranhão, & Pará* (1686-1757).

**Palavras-chave:** lista de repartição; língua geral; relações de sujeição.

**Abstract:** The aim of this article is to interpret the term *ocapora* from the “língua geral” used in two distribution lists of indians from the Jesuit missions in 1750, signed by the missionary Francisco Wolff (1707-1767). We examine the hypothesis that this term would have been employed to denote a relation of subjection among indians inside the mission through the comparison of the same expression in colonial sources, and by the contextualization of the lists of names used in the system of distribution of indigenous manpower according to the *Regimento das missoens do Estado do Maranhão, & Pará* (1686-1757).

**Key words:** distribution list; língua geral; relations of subjection.

\* Uma primeira versão do trabalho foi apresentada no evento “Tierras Bajas. Jornadas de Antropología, Historia y Arqueología”, organizado pelo Museo de Historia de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, em Santa Cruz de la Sierra, Bolívia, em outubro de 2013. A primeira e o terceiro autor tiveram apoio do CNPq. A segunda autora teve o apoio do Programa de Capacitação Institucional (MCT-MPEG) no período de 18 a 22 de março de 2013.

\*\* Pesquisadora do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG). Doutorado pela UNICAMP. E-mail: candida@ufpa.br

\*\*\* Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutorado pela UFRJ. E-mail: ruth.monserrat@gmail.com

\*\*\*\* Mestrando em História na Universidade Federal do Pará (UFPA). A pesquisa foi desenvolvida com apoio de uma bolsa de Apoio Técnico a Pesquisa do CNPq no Museu Emílio Goeldi (MPEG) em 2013. E-mail: gabrielprudente1@yahoo.com.br

## 1 Introdução

Em duas listas de repartição de índios de “serviço” das aldeias jesuíticas de Mortigura e Sumaúma em 1750, escritas pelo missionário Francisco Wolff (1707-1767), aparece o termo tupi *ocapora* (‘os que vivem na casa’) para classificar um pequeno grupo de pessoas. Na lista de repartição de Mortigura (fl. 65v), por exemplo, há cinco indivíduos identificados como “ocapora de Índios” em um total de 159 pessoas:

Jacinto  
Joaõ  
Vitoriano                    Ocaporas de Índios  
Jose Demetrio  
Joaõ  
(WOLFF, 1750, fl. 65v)

No final dessas duas listas, o termo *ocapora* volta a ser mencionado ao se apresentar o cálculo de quantos índios estariam disponíveis para serem repartidos entre os colonos e a administração e quais estavam excluídos desse trabalho. Os *ocaporas* faziam parte deste último grupo, junto com os velhos, doentes e principais:

Tem esta missaõ de Mortigura em tudo entrando na conta ainda os rapazes de 14 annos /: tirando somente os velhos, doentes principaes e ocaporas dos Indios :/ 126 Indios.(WOLFF, 1750, fl. 66v)<sup>1</sup>.

Os destinatários dessas listas eram outros jesuítas e o governador, segundo o Padre Wolff, ou o escrivão da fazenda, segundo o *Regimento das missoens do Estado do Maranhã, & Parã* de 1686 (BEOZZO, 1983, p. 117):

O governador e com elle Padre Superior da Companhia /: como os mais Prelados :/ pediraõ Se fizessem Listas de Indios e defuntos, firmados em verbo Sacerdotis. (WOLFF, 1750, fl. 63v).

A ausência de uma tradução para o português do termo *ocapora* no documento indica que os seus destinatários o conheciam. Não só conheciam seu significado como aceitavam que essas pessoas fossem excluídas dos serviços obrigatórios. Essa palavra se torna oficializada ao constar em um documento de caráter jurídico.

Outra característica do *ocapora* nas duas listas de índios de Mortigura e Sumaúma é ele ser apresentado como parte de uma relação interpessoal ao ser referido como “ocapora de índios” ou também “ocapora de aldeanos”, como se pode ler no trecho abaixo da lista de Sumaúma:

Ambrosio  
Raymundo

---

<sup>1</sup> Nas transcrições do documento, que aparecem ao longo deste artigo, as partes sublinhadas das palavras representam a extensão das abreviaturas existentes no documento original.

Melhor  
Valentim      Ocaporas de aldeanos  
(WOLF, 1750, fl. 64r)

O verbete “aldeano”, em um dicionário na língua geral de 1756, é glosado como *tabigoara* [aquele que é da aldeia] (DICIONÁRIO..., 1756, fl. 3v). Portanto ambas as expressões são sinônimas, referindo-se a um índio da missão. Não fica claro na lista de 1750 se “ocaporas de índios” / “ocapora de aldeanos” traduzia uma relação de poder sobre outros (como a que tinham os Principais), ou uma relação de sujeição em relação a outros.

Neste trabalho, o objetivo é interpretar o termo *ocapora* na lista de repartição de 1750 por meio do cotejo com o uso dessa expressão nas fontes coloniais e da contextualização das listas nominais de índios como parte do sistema de repartição da mão de obra indígena entre os colonos e a administração, segundo o *Regimento das missoens do Estado do Maranhão, & Pará*, vigente a partir de 1686 até 1757, quando foi substituído pelo Diretório dos Índios (BEOZZO, 1983, p. 114).

## 2 O documento, seu autor e as missões de Mortigura e Sumaúma

As listas de índios das aldeias de Mortigura e Sumaúma fazem parte de uma carta de Francisco Wolff para o Padre Bento Fonseca (1702-1781), então procurador da Vice-Província do Maranhão e Grão Pará (LEITE, 1949, t.9, p. 368). Conhecemos as versões transladadas: Trelado da Lista dos Índios, que se representou ao Superior General de 1750, 13 de agosto (WOLFF; 1750, fl. 65r-66v); e Lista dos Índios de Sumayma feita no anno de 1750, 13 de agosto (WOLFF, 1750, fl. 64r). O documento pertence à Biblioteca Nacional de Lisboa.

O autor das duas listas de repartição, como já referido, foi Francisco Wolff (1707-1767), missionário jesuíta da Europa Central, que nasceu na cidade de Landeck, em 1707, e chegou ao Estado do Grão-Pará e Maranhão, em 1738. Atuou na Aldeia dos Guajajaras e em várias outras. Foi parceiro do Vice-Provincial entre 1743 e 1753. Tornou-se Vice-Provincial em 1760, nomeado pelo Frei Miguel de Bulhões e Souza, então Bispo do Pará. Algum tempo após ser nomeado para o cargo, no entanto foi deportado para Portugal, em virtude do processo de expulsão dos inacianos que vinha então ocorrendo na América portuguesa. Morreu na prisão de São Julião da Barra, em janeiro de 1767 (LEITE, 1949, t. 9, p.367; MEIER; AYMORÉ, 2005, v. 1, p. 344-345).

Mortigura e Sumaúma eram missões jesuíticas localizadas na foz do rio Tocantins, perto de Belém. Sumaúma estava na jurisdição de Mortigura, antiga aldeia de índios tupinambá vindos do Nordeste para a Amazônia no século XVI, fugindo dos colonizadores. Em 1644, o padre secular Mateus de Souza, vigário geral do Estado do Maranhão, pleiteava uma provisão para

evangelizar os índios de Mortigura (CONSULTA..., 1644). A presença permanente de padres regulares na aldeia se deu a partir de 1653, com a chegada dos jesuítas. Mortigura foi uma das primeiras aldeias da Companhia de Jesus no Pará e uma das maiores. Inicialmente, ela foi destinada ao sustento do colégio jesuítico de Belém, em 1653 (LEITE, 1943, t.3, 299). Em 1658 passou a ser de repartição, o que significava que uma parte da sua população deveria trabalhar para os colonos. As duas missões estavam encarregadas de fornecer mão de obra masculina (“índios de serviço” em VIEIRA, 1654 [1926, t. 2, 433] e feminina (“[índias] de leyte” e “farinheyas” *Regimento apud* Beozzo, 1983, p. 119), além de abastecer Belém com farinha.

Mortigura e Sumaúma foram povoadas no século XVI com índios tupinambás, mas no século XVIII tinham uma composição multiétnica. Daniel menciona que Mortigura e outra missão menor (não nomeada) teriam tido tupinambá como seus primeiros habitantes, mas que depois foram povoadas com diferentes grupos:

[...] ambas [Mortigura e outra missão] foram fundadas com índios topinambases; mas já muitas vezes ressarcidas com outros descimentos de outras diversas nações, como tem sucedido a todas as mais. (DANIEL, 1975, v. 1, p. 287).

A diversidade étnica das duas missões pode ser acompanhada nas listas de 1750 pelas alcunhas de origem étnica não tupi, adicionadas aos nomes de alguns indivíduos: “Domingos Maniba”, “Caetano Tocanhuma”, “João Aroaqui” etc. (WOLFF, 1750, fl. 65r).

Além das listas de repartição dos índios de serviço de Mortigura e Sumaúma, o padre Wolff adicionou um inventário de todos os missionários que assinaram o livro de batismo daquela missão desde 1654. No período de 96 anos, 35 jesuítas foram missionários em Mortigura, 13 deles permanecendo por um ano. O jesuíta que esteve mais tempo lá foi Luis Maria Bucarelli (1684-1749), que permaneceu 15 anos em Mortigura em dois períodos distintos (1722 e 1730-1744). Wolff menciona que Bucarelli fazia listas de repartição com muitas restrições quanto aos índios de Mortigura que poderiam ser entregues para os colonos (WOLFF, 1750, fl. 63v).

### **3 A repartição de índios segundo o Regimento das Missões (1686-1757)**

Na carta que acompanha as listas de Mortigura e de Sumaúma, Francisco Wolff diz-estar seguindo a “lei de repartição dos índios” (“Agradeço a VRà as novas que me da a cerca da observancia da Ley da Repartição dos Indios, e a cerca da Confirmação da prohibição de não Subir Tropa aos Certões”) (WOLFF, 1750, fl. 63v).

O documento mencionado por Wolff era o *Regimento das missoens do Estado do Maranhão, & Pará* sancionado no final do ano de 1686 e vigente até 1757, quando foi substituído pelo Diretório dos Índios. Essa lei de 1686 regulamentava tanto a ação missionária como o tratamento e o destino a ser dado aos índios das missões, e como deveria ser repartida essa mão de obra entre os colonos e a administração.

Esse regimento surgiu para mediar um longo conflito entre jesuítas e colonos moradores em torno da delicada questão da mão de obra indígena. Segundo Mattos (2012, p. 112.), as querelas que motivaram o *Regimento* iniciaram-se no começo da década de 1680. A Coroa portuguesa tentava monopolizar a comercialização de “drogas do sertão” com a criação da Companhia de Comércio do Estado do Maranhão e Grão-Pará em 1682. Além disso, duas normas régias regulamentando a questão da repartição e da proibição do cativo indígena foram promulgadas em 1680 (ARENZ; MATOS, 2013, p. 5). Essas normas beneficiavam os jesuítas, garantindo-lhes exclusividade na questão dos descimentos.

A insatisfação popular se tornou insustentável, culminando na Revolta de Beckman em 1684, com a conseqüente expulsão dos jesuítas do Maranhão. O movimento, contudo, se enfraqueceu sem o apoio de Belém e acabou sendo duramente reprimido em 1685 e tendo seus dois principais líderes mortos. O Regimento de 1686, portanto, foi uma tentativa de equilibrar as relações no Grão-Pará e Maranhão entre os inicianos e os colonos. Foi uma “[...] síntese colonial de interesses contraditórios” (MATTOS, 2012, p. 114).

Entre várias decisões, a lei de 1686 previa: [§1] o governo espiritual e temporal aos padres da Companhia de Jesus sobre as aldeias que lhes pertenciam; que [§3] somente índios e suas famílias poderiam habitar nas aldeias; que [§5] ninguém sem autorização poderia tirar índios das aldeias para serviço; que [§8-9] os padres missionários seriam responsáveis por organizar os descimentos dos índios; que [§11] salários deveriam ser pagos para os índios por seus serviços; a repartição deveria ser feita no Pará pelo tempo de 6 meses e no Maranhão pelo tempo de 4 meses; [§17] seriam disponibilizados vinte cinco índios para cada residência dos padres em distância de 30 léguas de São Luís e Belém para se manterem; [§23] os índios não deveriam servir nos primeiros dois anos após descerem para a aldeia, a título de receberem a doutrina e fazerem suas roças para se estabelecerem (*Regimento* apud BEOZZO, 1983, p. 114-120).

O *Regimento* de 1686 revogou a lei de 1º abril de 1680, que previa a repartição dos índios em três partes (uma parte ficaria na aldeia, outra seria destinada ao serviço da Coroa e a terceira seria repartida entre os moradores). Com o *Regimento*, a repartição dos índios passava a ser feita em duas partes, das quais uma ficaria na aldeia e a outra seria repassada aos moradores, enquanto os missionários (que não entrariam na distribuição da mão de obra)

receberiam 25 índios para seu serviço. Em 1702, por meio de uma Carta Régia e, em 1718, uma Ordem Régia retorna a regra da repartição em três partes (PERRONE-MOISÉS, 1992).

Essa inconstância na forma de calcular a população de “índios de serviço” se manteve até a primeira metade no século XVIII. Jesuítas daquela época, como Wolff e Daniel, seguiam contabilidades diferentes. O padre João Daniel diz que calculava três partes em conformidade com o “regimento das missões”:

Segundo o regimento das missões, e leis justíssimas daquele Estado se devediam estes índios em 3 partes; a 1º para ficar na missão, 2º para dela se tirem 25 índios para o serviço do missionário, e os que sobejavam desta 2º parte eram para a repartição dos moradores a 3º parte era parte repartir às canoas dos brancos que iam para o sertão, e para o serviço real isto é, dos ministros régios e governadores (DANIEL, 1975, t. 2, p. 209).

Já o padre Wolff, como veremos no item 4, calculava a repartição dos índios de Mortigura e Sumaúma em duas partes, como no *Regimento*, porém excluindo do trabalho categorias de índios distintas das mencionadas no documento de 1686.

Essas divergências mostram o quanto a legislação indigenista foi volúvel assim como o papel marginal da própria lista, como instrumento para gerir ou neutralizar a disputa entre os grupos coloniais pela mão de obra indígena. Como outras leis do período colonial, esta também era, segundo Perrone-Moisés, “contraditória, oscilante e hipócrita” (1992, p. 115). Não surpreende, portanto, o fato de esse *Regimento* ter sofrido várias mudanças até 1718 (BOXER, 1969, p. 292).

Havia uma relação, entre repartição e descimento de índios, que é necessário levar em consideração. Os descimentos de índios para as missões tinham o objetivo povoá-la, não apenas para ampliar o rebanho com futuros novos cristãos, mas também para compensar a diminuição da mão de obra que, quando não era perdida nas vigorosas epidemias que ocasionalmente acometiam os aldeamentos religiosos, era repartida entre os colonos.

A primeira metade do século XVIII na Amazônia foi marcada pelo aumento da exportação do cacau e por uma maior necessidade de mão de obra indígena - como remeiros para os translados e para a captura de índios. Ao mesmo tempo, houve nessa mesma época repetidos surtos de epidemias (DIAS, 2012, p. 2).

Desde o século XVII, houve registros de graves epidemias, como varíola e sarampo, no Estado do Grão-Pará e Maranhão, situação que se manteve durante o século XVIII. A varíola (conhecida como “bexigas”) foi a maior responsável pela morte de muitos indígenas e moradores nas epidemias do final da segunda metade dos seiscentos e primeira metade dos setecentos (CHAMBOULEYRON et al., 2011, p. 989-992).

Em Mortigura, a epidemia de sarampo de 1749 tinha sido responsável pela morte de 154 índios daquela missão. A maior parte dos casos foi de crianças (63) e mulheres (52). Entre os homens, 39 haviam morrido, cerca de um quarto do número de homens adultos na lista de repartição de 1750 (126 índios). Para recompor a população de Mortigura, introduziram-se 28 “pagões” na missão.

As epidemias se alastravam rapidamente, causando grande despoamento das aldeias, seja pelas mortes em massa, seja pela fuga de índios na tentativa de se salvar. Essas situações causaram muitos transtornos para missionários e moradores, na medida em que a mão de obra, essencial para a empresa colonizadora, passava a ser escassa. Para tentar suprir a demanda, muitos moradores pediam autorização para realizar descimentos privados (BOMBARDI, 2011, p. 9), o que gerou “um grande deslocamento de populações indígenas” (CHAMBOULEYRON et al., 2011, p. 1000).

Nos anos pós-epidêmicos, aumentou consideravelmente o número de requerimentos para descimentos feitos por moradores. Os religiosos, por sua vez, tinham necessidade de mais índios, devido ao esvaziamento das missões provocado pelas doenças e fugas. Nas missões jesuíticas do Grão-Pará e Maranhão tinha-se um número aproximado de 11 mil indígenas em 1696. Pouco mais de trinta anos depois, em 1730, um censo apontou a cifra de 21.031 habitantes, sendo que, destes, 2.919 eram índios recém-descidos (LEITE, 1943, t. 4, p. 138).

#### **4 “Contar os índios”: as listas nominais como forma de governo dos índios das missões jesuíticas**

As listas faziam parte das práticas burocráticas do governo – temporal e religioso – a que os índios estavam submetidos. A partir do nome português adquirido pelo batismo, o indivíduo era introduzido em sucessivas listas, desde o nascimento até a morte. Um exemplo da associação das listas aos nomes pode ser encontrado em um dos verbetes de um dicionário em língua geral de 1771: “Lista. Papéra abaréra nongaba” (DICIONÁRIO..., 1771, p. 96v). A tradução do termo “Lista” em tupi - *Papera aba rera nongaba* [*papera* (papel) + *aba* (homem) + *rera* (nome) + *nong* (pôr) -*aba* (sufixo formador de substantivos)] – é “Papel em que se põe o nome de pessoas”.

O verbo “Matrícula” em um dicionário de 1622 (AYROSA, 1938, p. 290) também remete à prática de registrar nomes ao ser glosado como “Aquilo que tem o nome das pessoas esculpido/ pintado” - *Teracoatiaçaba* [*t-era* (nome) + *coatiar* (esculpir/ pintar) + *ç-aba* (sufixo formador de substantivos)].

O grande incentivador das listas nominais dos índios como forma de governo temporal e espiritual foi o Padre Antônio Vieira. Quando visitador, entre 1658 e 1661, Vieira criticou a falta de registro dos índios “antigos cristãos”

(VIEIRA, 1658-1661, *apud* BEOZZO, 1983, p. 199) na Amazônia e requereu que se refizesse o registro escrito com ajuda da memória dos índios batizados.

Por quanto nas Aldeias que temos a nosso cargo não havia livro por que conste dos antigos Cristãos, se procure reformar êste descuido com tôda a exacção que puder ser, declarando o nome dos batizados e dos Padrinhos, se houve memória dêles e da pessoa que os batizou, se se baptizaram *sub condicione*, se faça assento no mesmo livro. (VIEIRA, 1658-1661, *apud* BEOZZO, 1983, p. 199).

A elaboração de “livros” com os registros da população batizada de cada missão foi institucionalizada pelo *Regulamentos de aldeias e de missões* (BEOZZO, 1983, p. 188), documento de autoria de Vieira que se manteve vigente na Companhia de Jesus até o século XVIII. O regulamento propunha que se fizessem várias listas. Deveria haver uma com os índios que não entendiam bem a doutrina, para que o missionário pudesse evangelizá-los à parte (BEOZZO, 1983, p. 197). Outra lista, em três vias, deveria ser feita para todos aqueles que saíssem das missões (BEOZZO, 1983, p. 205).

Em uma carta ao Rei João IV em 1654, Vieira recomendou que se fizessem listas anuais dos “índios de serviço” e também dos moradores, como forma de acompanhar a repartição dos primeiros entre os segundos:

Que no princípio de cada ano se faça lista de todos os índios de serviço, que houver nas aldeias de cada capitania, e juntamente de todos os moradores dela, e que conforme o número dos ditos índios; e dos ditos moradores, se faça a repartição dos índios que houverem de servir aquele ano a cada um, havendo respeito à pobreza ou cabedal dos ditos moradores. (VIEIRA, 1929, t. 1, p. 433).

As listas de “índios de serviço” como propostas pelo Padre Antônio Vieira foram oficializadas a partir do *Regimento das missoens* (1686-1757), que determinou que os missionários das aldeias deveriam registrar em dois livros todos os índios entre a idade de 13 a 50 anos (idade em que estariam aptos para o trabalho). Um dos livros deveria ficar com o superior das Missões, e o outro, com o escrivão da fazenda. Esses livros deveriam ser atualizados a cada dois anos (*Regimento apud* BEOZZO, 1983, p. 117). No século XVIII, tal procedimento teria sido anual (DANIEL, 1975, t. 2, p. 209).

A lista de repartição calculava e controlava qual a parcela dos índios da missão que estaria disponível para o trabalho obrigatório para colonos, administradores e missionários. A importância do trabalho compulsório dos índios se devia à estrutura da sociedade e da economia colonial do Estado do Maranhão e Grão Pará, baseada nessa mão de obra.

A lista era tida como mecanismo para dirimir os conflitos entre missionários e colonos sobre a partilha da mão de obra indígena. A ideia era que esse gênero textual permitiria controlar quantos índios as missões tinham e quais entre eles eram obrigados a trabalhar para os três agentes coloniais. A



prática de fazer a lista dos índios por parte dos missionários se manteve até o século XVIII. Segundo o padre João Daniel, essa lista deveria ser enviada para o governador antes do inverno (“monção das canoas”), que se iniciava por volta de Novembro:

[...] a condição mais onerosa das missões no Amazonas, é a repartição dos índios aos brancos, o que se faz desta maneira: Contam-se todos os índios de cada missão, e delas se faz uma relação de todos os que são capazes do trabalho desde a idade de 13 ate 60 anos; dos doentes, que há, e estropeados, e dos officiaes públicos, etc., e jurada in verbo sacerdotis (falo ate o meu tempo, em que os missionários eram regulares) se manda aos governadores todos os anos antes da monção das canoas. (DANIEL, 1975, t. 2, p. 209).

O missionário, a partir do poder “temporal” conferido pelo Regimento de 1686, definia pelas listas de repartição o número de índios que considerava disponíveis para os colonos. As listas, portanto, continham o discurso do missionário sobre o sistema de distribuição da população das missões. Wolff incluiu comentários críticos, como o uso de força para apreensão dos pagãos entre os colonos, o que, em tese, pelo Regimento de 1686, não deveria acontecer:

Tem mais esta missãõ 28 pagões para se instruir na fe Catholica fora de 3 que levou o Sargento a força para a tropa que foi ao Mato grosso e fora de alguns espalhados por casa dos Moradores [Lista de Mortigura]. (WOLFF, 1750, fl. 66v).

A lista nominal do padre Wolf respondeu à exigência do *Regimento das missoens*, porém é uma das poucas do gênero de que se tem conhecimento. Isso nos levar a crer que, ou essas listas, em sua maioria, se perderam com o tempo, ou que a legislação era, na prática, simplesmente pouco obedecida. Essa última avaliação aparentemente se confirma nas narrativas rimadas em língua geral presentes no códice *Prosódia* [PROSODIA..., 175-], que descrevem uma prática de repartição informal dos índios distinta da contida nas listas oficiais de índios de serviço. Uma constante nessas narrativas é a chegada às missões dos cabos das canoas – os “sertanejos” –, segundo Daniel (1975, t. 2, p. 65), à procura de índios para as tropas de resgate (sobre este documento ver item 5.2.2. deste artigo).

#### 4.1 A lista nominal dos índios de Mortigura e Sumaúma de 1750

A lista de repartição organizava a vida do índio adulto da missão. Por meio desse documento, a população masculina indígena entre 13 e 60 anos era inventariada. As listas de Mortigura e Sumaúma são iguais na forma de organização, em muitas das atribuições dadas aos indivíduos e na fórmula dos

cálculos, indicando que Wolff seguia um formulário. Por mais diferentes que fossem, a composição e as histórias populacionais de Mortigura e Sumaúma foram iguadas pela forma de calcular a mão de obra indígena.

As duas listas de 1750 estão compostas de duas partes. Na primeira, há um inventário de nomes organizados em torno a categorias classificatórias dos indivíduos. Na segunda, há o cálculo de quantos índios deveriam ser repartidos para serviço, mantida a regra de que a metade se manteria na aldeia. A primeira condição para um índio ser incluído na lista era ter um nome português, marca do índio batizado. Esse era o diferencial entre índios cristãos e não cristãos. Como vimos, nas duas listas de 1750, os índios pagãos eram os únicos sem os nomes especificados no documento, sendo apenas contabilizados.

A fronteira entre cristão e não cristão no mundo missionário era a presença ou ausência de nome português. No dicionário *Prosódia*, o verbo “gentio” era traduzido na língua geral como ‘sem nome’ [Nití céra] (PROSÓDIA... [175-], fl. 48). Já o índio ‘batizado’ foi traduzido em língua geral como alguém que teve o nome retirado *Seroka* - [s-éra (nome) + ok (tirar, arrancar) + -a (sufixo nominal)], como se encontra em uma doutrina na língua geral de 1751<sup>2</sup>.

Uma característica da lista é fazer usos não sintáticos da linguagem (GOODY, 1987, p. 275), requerendo para sua interpretação que se leve em conta a disposição gráfica dos elementos postos em linhas e colunas. Assim também nas listas de 1750, cada linha se inicia com um nome, que deve ser interpretado verticalmente por algumas das especificações atribuídas ao grupo (“no peisseiro”, “na ribeira” etc.), como no exemplo abaixo:

Salvador  
Carlos  
João Ariquena  
Severo                      No Peisseiro  
Pedro Ariquena  
Xavier Aroaqui  
(WOLFF, 1750, fl. 65r)

Entre as funções atribuídas a alguns nomes, estavam “ferreiro”, “carapina”<sup>3</sup>, “barbeiro”, “torneiro” e “serralheiro” etc. A atribuição de cargo de “oficiais públicos” para alguns nomes excluía seus portadores do trabalho do remo, segundo Daniel (1975, t. 2, p. 209). Por isso, fica uma dúvida sobre se

<sup>2</sup> P. *Mbaépe christãos? R. Tupána rayra ceróc pýra Jezus christo rerobiaçára* (VOCABULÁRIO..., 1751, fl. 78v)

P. Quem são os cristãos? R. Filhos de Deus, [com] nome tirado (=batizados), que crêem em Jesus Cristo [tradução RM].

<sup>3</sup> “Carapina” é um empréstimo de ‘carpinteiro’ na língua geral.

essas funções eram exercidas de fato na missão ou se isso teria sido um expediente para evitar que alguns índios fossem destinados ao serviço de remeiros.

Ser remeiro era a atividade central das repartições nas duas missões, embora não seja citada explicitamente. Os remeiros são descritos em função das canoas a que foram destinados: “Jose na canoa dos dizimos” (WOLFF, 1750, fl. 64r), “João tatu [e mais 24 nomes, totalizando 25] vieram na canoa da missão” (WOLFF, 1750, fl. 66r), etc.

Os índios eram também caracterizados na lista pelo conhecimento de doutrina que possuíam. Além dos “pagões” (sem nome na lista), havia os identificados como “baptizados ha pouco”, os “sacristãos” e catequistas, como “Mandu rapaz doutrinando em Gibiré” (WOLFF, 1750, fl. 65r). Esses seriam os atributos que os impediriam de serem alocados para repartição.

Alguns trechos, pelo detalhamento das datas de saída ou de chegada dos índios, indicam que as listas de 1750 eram construídas por meio de anotações feitas pelo missionário a respeito da mobilidade dos índios:

Luis com o P. Arcipreste por despacho de sua Excellencia 12 de mayo de 1749 [...]  
Antoni moço do Cego Filipe da costa em Pará 19 de Mayo 49  
(WOLFF, 1750, fl. 65r).

As listas dos índios de Mortigura e de Sumaúma de 1750 de Padre Wolff não apresentam valor documental de caráter quantitativo sobre a população das missões. Wolff não parece preocupado com a precisão no registro dos números. Os resultados das contas do missionário são imprecisos. Quando não tinha por perto os dados referentes às mortes em Sumaúma, ele estimava um valor a partir dos números referentes aos mortos de Mortigura: “P.S. Não houve a mão a lista dos defuntos [de Sumaúma], fazendo esta, que bota em igual numero quasi com os defuntos em Mortygura” (WOLFF, 1750, fl. 64v).

Justifica-se, no entanto, o interesse pelas duas listas na medida em que elas revelam a diferenciação interna da missão em relação a quem deveria participar da repartição. Wolff propõe um mapeamento social ao qualificar as pessoas e apresentar seu cálculo dos índios para serviço. Nesse sentido, o traço mais interessante do documento é a institucionalização que ele faz da categoria do *ocapora* no sistema de repartição. O *Regimento das missoens* de 1686 não faz qualquer referência a essa categoria.

## 4.2 A diferenciação social estabelecida pelos cálculos dos índios de Mortigura e Sumaúma de 1750

Na segunda parte da lista, há o cálculo de quantos e quais índios deveriam ser repartidos ou não para o serviço dos colonos:

| SUMAÚMA  | MORTIGURA   |
|--|---|
| <p>Tem em tudo esta missaõ /: tirados ocapo[ra] Hum Cego outro velho e o Pal [Principal] da aldeia 72<br/> Indios capazes de serv[i]cio<br/> destes estão atualmente ocupados no Serviço 22<br/> como costa do Rol presente<br/> Para fazerem muda aos do Peissero, dizimos 7<br/> saõ Necessarios por menos<br/> ficiaõ para repartição outros 7</p> <hr/> <p>Somaõ 37<br/> Metade dos 72</p> <p>Tem mais esta Missao 18 pagoës para se instruirem na fé dos qoaes 2 estão na rossa do Lazaro Hum em casa de Antonio da Cunha Pinto</p> <p>Outros fugidos para Arucara &amp; Guaricurú</p> <p>Tudo afirmo em verbo sacerdotes<br/> Francisco Wolf Missionario</p> <p>PS: Não tive a maõ a lista dos defuntos, fazendo esta que bota em igual numero quasi com os defuntos em Mortygura.<br/> (WOLFF, 1750, fl. 64v)</p> | <p>Tem esta Missao de Mortygura entudo entrando na Conta na ainda os rapazes de 14 anos /: tirando somente os velhos, doentes, Principaes, e Ocaporas 126 Indios<br/> dos Indios :/ 34<br/> Destes estão em serv[i]cio actual como consta da lista 34<br/> Para fazerem muda aos do Peisseiro, dizimos, ouvidor saõ necessarios 12 por menos<br/> ficiaõ para repartição 17</p> <p>Somaõ 63 que he a metade</p> <p>Tem mais esta Missaõ 28 Pagoës para se instruir na fe Catholica fora de 3 que levou o Sargento a força para a tropa que foi ao Mato Grosso e fora de alguns espalhados por casa dos Moradores.<br/> Morreraõ no tempo do Sarampo em 49 e 50<sub>II</sub> homens 39<br/> Mulheres 52<br/> Jnoc[en]tes 63</p> <p>Em tudo 179</p> <p>E que assim passa na verdade, nem se achava por presente mais indios nesta aldeia o affirmo com verbo sarcerdotis</p> <p>Francisco Wolff Missionario<br/> (WOLFF, 1750, fl. 66v)</p> |

**Quadro 1** – Cálculos de índios nas missões de Sumatúma e Mortigura.

Em princípio, a metade dos índios de uma missão deveria ser repartida, porém nem todas as pessoas das listas entraram no cálculo. Entre os 159 índios listados com nome em Mortigura, apenas 126 entraram no cálculo da metade. Desses, vinte e seis ficaram de fora da repartição por incapacidade física (10 por serem velhos, 15 por estarem doentes e um por ser louco).

Estavam ainda fora da contagem de Wolff os índios “oficiaes públicos”. Na lista de Mortigura, constavam nessa categoria dois meirinhos e três principais. O meirinho era o encarregado dos castigos físicos aos índios, determinados pelos missionários. No dicionário anônimo de 1750 (fl. 312) a tradução em tupi dessa função era *imyrã rerecoâra* (responsável pelo pau). Juridicamente, eles estavam dispensados de prestação de serviços para os colonos.

Havia oscilação entre os missionários em relação a quais funções na missão deveriam ser excluídas da repartição. Luis Maria Bucarelli, por exemplo, que tinha permanecido na missão de Mortigura por 15 anos, excluía dos cálculos todos os “carapinas” (construtores de canoas).

Eu Suponho foy o primeiro que mandei estas listas e nellas cabem por Repartição em.Mortygura 17 Indios em Sumayma 7. havendo de ficar a medade [sic] na aldea. E Si fizer as Listas como as fazia o Padre Luis Maria [Bucarelli] exceptuando da Repartição os Carapinas e mais Officiais da Aldea, não Só ficava ninguem para Se Repartir, mas O Governador havia de por Indios bas[tan]tes na Aldeia para ella poder comprir com os Cargos antigos de dar Indios para dizimos, Ouvidor, e com o Cargo Novo de dallos pa o Peisseiro etc. (WOLFF, 1750, fl. 63v)

O ponto de vista do governador Mendonça Furtado a respeito das listas de índios era de que elas não permitiam contabilizar a população indígena das missões, porque nem todas as Ordens enviavam “listas juradas de índios”, ou, quando o faziam, as mandavam incompletas, como no caso dos jesuítas.

No que respeita ao número de pessoas, de que elas se compõem, não posso informar a Vossa Majestade com certeza, porque sendo Vossa Majestade servido mandar, por muitas ordens, que os missionários me dêem todos os anos listas juradas dos índios das aldeias, não me foram presentes este ano mais que as do Carmo e da Companhia, e nestas não incluem mais que os índios capazes de trabalho, exceptuando velhos e rapazes. (MENDONÇA FURTADO *apud* MOREIRA NETO, 1992, p. 87).

## 5 Algumas ocorrências do termo *ocapora* nas fontes coloniais

Procuramos reunir nas fontes coloniais, principalmente as que estão em língua geral, as referências aos *ocapora*. Três autores foram relevantes para nossa análise pelo viés das fontes linguísticas coloniais. No campo da etno-história linguística, temos o trabalho de Sabine Dedenbach Salazar-Sáenz

(1985) sobre as práticas tradicionais de agricultura dos Inca através da análise dos dicionários quéchua, e o de Graciela Chamorro (2009), que pesquisou formas de falar sobre o corpo na evangelização a partir das obras lexicográficas guarani de Montoya. O terceiro autor – Cláudio da Costa Pinheiro (2005) – propõe um estudo histórico acerca da categoria “escravo” e de outros termos referentes às relações de poder nos dicionários bilíngues português e línguas da África e da Ásia.

A análise morfológica da palavra *ocapora*, em língua geral, permite glosá-la como “que é da casa, que vive na casa” [*oca* (casa) + *pora* (de, habitualmente)]. Essa palavra pode ser usada tanto para objeto como para pessoa.

Em Lemos Barbosa, Gramática do Tupi Antigo, *-pôra* é sufixo, participio, ‘o que é tido’, ‘o que está em’, o conteúdo (LEMOS BARBOSA, 1956, p. 265). Em uma gramática de 1750, *pora* “exprime costume” (GRAMÁTICA..., 1750, fl. 192).

### 5.1 *Oca* e *ocapora* nas fontes do século XVI

No estudo de Florestan Fernandes sobre a estrutura social dos tupinambá no século XVI, *oca* (‘casa’) era uma unidade de relações políticas entre os indivíduos mais estreita do que *taba*, unidade territorial formada por um conjunto de casas/*malocas* (ou *oca*). Os laços de parentesco e de solidariedade política ocorriam no interior da *oca*, enquanto a *taba* tinha configurações mais fluidas, podendo perder parte da sua população por meio da migração dos grupos relacionados às casas. A *oca* seria espaço de parentes e agregados, entre eles os cativos de guerra (FERNANDES, 1963, p. 70).

Procurou-se no livro do alemão Hans Staden (1ª edição em 1557), prisioneiro dos tupinambá em 1550, qual teria sido o termo em tupi usado pelos Índios para se referir a ele. Encontrou-se apenas o uso, em tom de zombaria, de “Xe remimbaba indé”, que quer dizer “Tu és meu animal prisioneiro” (STADEN, 1942, p. 84)<sup>4</sup>. Não há menção a *ocapora* no relato de Staden.

Na *Arte de Grammatica da Lingua Mais Vsada na Costa do Brasil* de José de Anchieta, impressa em 1595, *ocapora* e sua variante dialetal *opora* são citados como exemplo de composição com *-pora* “coisa que está dentro” (‘dentro da casa’) junto com outros exemplos, mas não se faz referência a uma relação específica de interação social:

Quando significa algũa coisa que esta dentro, ou se poem os nomes præcedentes inteiros, & pôra in fine, vt *Camucîpôra*, *ocapôra*, *câmapôra*, ou se se compoem guardão as regras da composição, m.n.til, vt sup.fol. vt *nhûbora*, *opôra*, *câbôra*. (ANCHIETA, 1990, p. 84).

<sup>4</sup> “Xe remimbaba”, desde as primeiras fontes coloniais, significa ‘meu animal de criação’.

## 5.2 *Ocapora* nas fontes do século XVIII

O resultado do levantamento do termo *ocapora* em fontes do século XVIII foi mais rico e diversificado do que nos documentos do século XVI. O termo aparece em uma crônica do jesuíta João Daniel, em um catecismo manuscrito na língua geral, assim como em dicionários e uma narrativa rimada nessa língua.

### 5.2.1 *Ocapora* nos dicionários setecentistas em língua geral (1739-1771)

Os dicionários permitem conhecer os sentidos comuns atribuídos a um termo. No caso de um dicionário bilíngue, permitem conhecer as equivalências semânticas institucionalizadas entre termos de línguas diferentes. Nos dicionários de língua geral do século XVIII, observamos quais palavras ou expressões do português foram usadas como equivalentes de *ocapora*, e que significados lhes eram atribuídos nos dicionários antigos portugueses.

Há 10 códices com dicionários na língua geral do século XVIII escritos por missionários na Amazônia, dos quais nove contêm vocabulários organizados com entrada em português e dois em língua geral:

| Ano de Publicação | Título da obra  | Língua de entrada dos verbetes                   |
|-------------------|---|--|
| 1739              | Caderno da Língua (Frei João de Arronches)  | Português  |
| 1750              | Gramática da Língua Geral do Brazil. Com hum Diccionario dos vocabulos mais uzuaes para a intelligencia da dita língua. Coimbra: Biblioteca da Universidade de Coimbra. | Português  |
| 1751              | Vocabulário na língua brasílica. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.   | Português  |
| 1756. a/b         | Dicionário português-língua geral e língua geral-português da Biblioteca Municipal de Trier, ms. 1136.  | Português (fl. 1-43)<br>Língua Geral (fl. 45-63) |
| 1757              | Códice da Fazenda Gibrié. n. 223 pertencente ao British Library.  | Português  |
| [175-]            | Prosódia. Diccionario da língua falada por índios do Brasil. Lisboa: Academia de Ciências de Lisboa.  | Português  |
| [175-]            | Vocabulário na Língua Brasil. Biblioteca Nacional de Lisboa.  | Português  |

| Ano de Publicação            | Título da obra  | Língua de entrada dos verbetes |
|------------------------------|---|--------------------------------|
| 1771                         | Diccionario da Lingua geral do Brasil que se falla em todas as villas, lugares e aldeas deste vastissimo Estado. Escrito na Cidade do Pará. Coimbra: Biblioteca da Universidade de Coimbra. | Português                      |
| [17--]<br>(Impresso em 1891) | Prazeres, Frei Francisco. <i>Poranduba Maranhense</i>   | Português                      |
| [17--]                       | Ms.94. Universidade de Coimbra  | Língua Geral                   |

### Quadro 3 – Códices na língua geral

Com exceção de *Poranduba Maranhense* (1891), tivemos acesso a todas as versões manuscritas das obras listadas acima. Seis dos dicionários foram contemporâneos à lista de repartição assinada pelo Padre Francisco Wolff (1750, 1751, 1756, 1757, PROSÓDIA, [175-], VOCABULÁRIO..., [175-]). Entre esses, três (1756a/b, PROSÓDIA, [175-], VOCABULÁRIO..., [175-]) foram escritos por jesuítas da Europa Central, mesma região de onde veio Wolff.

Entre os 10 dicionários da língua geral do século XVIII, a palavra *ocapora* está ausente em quatro (1750, 1757, [175-], DICIONÁRIO..., [17--] ms. 94), um deles com a mesma data da lista de repartição de Wolff. O termo está presente em sete dicionários, mas há divergências em sua tradução para o português. Alguns se referem a *ocapora* como termo não ligado à sujeição, enquanto outros lhe atribuem esse sentido, como nos exemplos abaixo:

a) *Ocapora* como termo genérico, não ligado a uma relação de sujeição (PROSÓDIA, 1756b, [175-]; PORANDUBA, 1771, 1891):

**Ocapóra.** domesticus. a um. assim da gente, o como de outra cousas. ocapóretà domestici. xerocaporetá mei domestici. (DICIONÁRIO..., 1756, fl. 57, grifo nosso).

Pertencer. Igoára Mortigúr igoara. Pertence a Mortigura isso he quando se falla do lugar aonde perteçe a pessoa. **Porem se he da Canoa a dita Pessoa, ou a cousa, ou há de caza, Se diz: póra: ut ygára=póra: xe róca póra** (PROSÓDIA, [175-], fl. 66r, grifo nosso).

Peças de Caza. **Oca póra** (DICIONÁRIO..., 1771, fl. 119, grifo nosso)

Abitar. Iconhé. A palavra Pora tambem significa assistencia em alguma parte: vg. Igara pora, os que estaõ na Canoa. **Ocapora, osque estaõ na caza.** Taba pora, Osque habitaõ, ou estaõ na Aldea. (DICIONÁRIO..., 1771, fl. 7, grifo nosso).

Creado, creada familia, **morador**, escravo (PORANDUBA, 1891, fl. 250, grifo nosso).



Com exceção de *Poranduba* (1891), não há nos verbetes acima nenhuma referência ao termo como relacionado a qualquer forma de sujeição ou de mando. *Prosódia* [175-] inclui *ocapora* entre os exemplos gramaticais para o sufixo *-pora* no verbete “pertencer”. A palavra é mencionada como própria tanto para pessoa como para coisa, de maneira similar ao que fez Anchieta.

Em *Poranduba*, uma das glosas é “morador”. Já o termo “peça”, usado no dicionário do período pombalino (DICCIONARIO..., 1771), apresenta ambiguidade semântica, pois no português colonial da Amazônia ele significa “escravo” (SOMMER, 2005, p. 406). Porém a inclusão de “peças de casa” se ajusta mais ao uso dado por Anchieta, de “objeto da casa”.

b) *Ocapora* como relação de sujeição (PORANDUBA, 1739, 1751):

Caseiro – óca póra. (ARRONCHES, 1739)

Familia – çocapora. (ARRONCHES, 1739)

Familia L [ou] escravo. ocapora. / Familia sem ser escravo. aba. (VOCABULÁRIO..., 1751, fl. 35)

**Creado, creada familia, morador, escravo.** (PORANDUBA, 1891, fl. 250, grifo nosso).

Os dicionários de 1739, 1751, e *Poranduba* propõem equivalências em português para *ocapora* que o vinculam a uma relação de sujeição. Por exemplo, “caseiro” em Bluteau era aquele que “vive em casas alheas, que allugou” (1712, t. 2, p. 189)

O verbete “Familia” em Bluteau (1728, t. 4, p. 28) se referia a um coletivo que integrava tanto os parentes consanguíneos como os escravos e empregados. Porém, o dicionário de 1751 desmembrou esse coletivo em dois verbetes (família de consanguíneos e família [de escravos]).

Por fim, não encontramos para *ocapora* a mesma uniformidade na tradução para o português, como a que ocorreu com o termo *miauçuba*, que se cristalizou em língua geral como equivalente semântico de escravo. Segundo Delesalle e Valensi (1972), a uniformidade na tradução mostraria a formação, pelos dicionários, de estereótipos linguísticos, na medida em que essas traduções eram copiadas e consultadas com valor de autoridade. Embora tenha havido falta de uniformidade na tradução do termo *ocapora* para o português, três dicionários concordam na escolha de equivalentes relacionados a laços de sujeição entre as pessoas no interior da casa (caseiro, criado, família e escravo).

O dicionário que apresenta maior número de equivalências para *ocapora* é *Poranduba*, que inclui tanto o uso especificado como laço de dependência quanto um uso semântico não especificado: “creado, creada de familia, morador, escravo”.

Por fim, a pergunta inicial sobre se *ocapora* poderia fazer referência a algum cargo de mando não parece encontrar eco em nenhum dos dicionários. O *ocapora* das listas de 1750 indicaria apenas sua sujeição a algum outro índio.

## 5.2.2 *Ocapora* em uma narrativa sobre a “Lida dos missionários com os sertanejos” [175-]

Outra referência a *ocapora* se encontra no códice “Prosódia” [175-], que faz menção à missão jesuítica de Aricará (rio Xingu) em uma das canções transcritas na obra. O manuscrito contém um dicionário português-língua geral, várias canções religiosas e uma série de narrativas rimadas traduzidas e editadas por Eduardo Navarro (2008).

Nessas narrativas, quando os sertanejos (denominados de *caraiíba*) chegavam às aldeias (*taba*), recebiam negativas do missionário (*pai*) para os pedidos de índios homens (*apyaba*). Mas de madrugada, os sertanejos voltavam às aldeias e compravam índios: *oporepymëeng* [o-poro-epy-meeng]<sup>5</sup>. Na segunda dessas narrativas, há um diálogo entre o *çocapora* [ç-ocapora=ocapora-dele(s)] e um sertanejo:

|                              |  |
|------------------------------|--|
| Cöyté Caraibetà obacem.      | Finalmente os brancos acharam              |
| Oiepè tápe erimbäé,          | uma aldeia.                                |
| Caraiíba oporepymëéng        | Os brancos compraram gente                 |
| Mocõï pyçaieramé;            | às duas da madrugada.                      |
| <b>Çocapóra</b> çupé onheeng | Falaram a um <b>morador</b> da casa deles: |
| Ecoài çakicoéra catú         | -Vai atrás deles.                          |
| Aõa noicò aõáma pucú.        | -Eles não tardarão.                        |

(NAVARRO, 2008, p. 111)

Navarro traduziu *ç-ocapora* por *morador* [da casa]. Nessa narrativa, o termo *ocapora* parece indicar apenas uma pessoa da casa, não se especifica sua relação de dependência ou de sujeição aos demais moradores. Apenas alguém da casa. Esse uso é coincidente com alguns dos dicionários do século XVIII.

## 5.2.3 *Ocapora* na crônica de João Daniel (ca. 1757-76)

A crônica *Tesouro descoberto no Rio Amazonas*, do jesuíta João Daniel, tem uma passagem relevante para o estudo da palavra *ocapora*, apesar de ela não ser citada exatamente assim. A edição impressa de Daniel registra *ocapira*. Não foi encontrado esse termo em nenhum dos dicionários setecentistas da língua geral. Tal registro é provavelmente equivocado, na medida em que *-pyra/pira*, sendo um sufixo verbal, não poderia ser empregado com substantivo (*oca*).

Não foi possível verificar nos originais de João Daniel como a palavra foi realmente registrada, pois tivemos acesso apenas à versão impressa da obra. Mesmo assim, interpretaremos *ocapira* em Daniel como sendo o mesmo *ocapora* mencionado na lista de repartição, no catecismo manuscrito (DOCTRINA..., [175-]) e em alguns dicionários setecentistas.

<sup>5</sup> Literalmente, os componentes morfológicos significam: *poro* ‘gente’ + *epy* ‘trocar’ + *meeng* ‘dar’.

O termo *ocapora* é registrado em Daniel no capítulo sobre “A Conversão e Descimentos dos Índios Salvages” (DANIEL, 1975, t. 2, p. 255). O tema são os índios novatos, aqueles recém-descidos para as missões. Daniel apresenta sua opinião sobre o modo de atraí-los para a missão e de tratá-los depois de lá chegados. Ele menciona *ocapora* ao tratar da difícil e necessária relação entre os índios antigos na missão, os *tapijara*, e aqueles recém-introduzidos:

É necessário tão bem recomendar aos tapijaras, que não os disgotem, como muitas vezes fazem, já desprezando-os; já envergonhando-os de barés isto é novatos, e salvages; e já servindo-se com eles; nem querendo emprestar-lhes algum utensílio; e de muitos outros modos, de que tomam disgostos. Costumam alguns missionários, quando fazem algum descimento repartir os novatos pelas casas dos tapijaras: outros lhe preparam moradias a parte, separadas: e esta praxe me parece melhor, por varias rezões 1º porque repartindo-se pelos casaes antigos, estes se apoderam de tal sorte dos novatos, que os fazem servir como seus moços, chamam-lhes seus ocapiras, que é um gênero de escravidão, e enfim os injuriam com palavra, desprezam. (DANIEL, 1975, t. 2, p. 258).

Os *ocaporas*, na passagem de Daniel, são definidos como índios recém-descidos às missões. O índio novato era também chamado de “baré”, nome de uma etnia da família linguística Aruak do Rio Negro, que naquele período passou a ser atribuído a qualquer índio recém-descido, que não falava a língua geral. A transformação de “baré” em designativo de índio novato mostra como era grande o número de índios da região do Rio Negro nesse período, na Amazônia.

Uma das maneiras de socializar o índio recém-descido na vida da missão era colocá-lo sob a responsabilidade dos *tapijara*. Segundo João Daniel (1975, t. 2, p. 227) “chamam-se tapijaras os índios descendentes dos primeiros fundadores das missões, e creados nelas”. *Tapijara*, aparentemente, seria variante gráfica no século XVIII de *tapejára*, que, em sua etimologia, significa ‘o dono do caminho’ [*t-apé-jara*], onde [t-] indica que o determinante de caminho [apé] é genérico, não específico, ou seja, *tapejára* seria propriamente o “dono dos caminhos em geral”. No século XVIII, os dicionários se referem ao *tapijara* como o morador antigo da missão (“Morador antigo, que está de assento. Tapÿára, Tapi iára”; Anônimo, [175-], fl. 117).

Os *ocapora* deveriam servir como “moço” (“criado, servo” segundo Bluteau, 1721, t. 5, p. 524) aos *tapijara*, e esse tipo de interação era criticado por Daniel, que o considerava um “gênero de escravidão” (DANIEL, 1975, t. 2, p. 258). Observe-se que ele não chega a defini-la como escravidão, mas como um “gênero de escravidão”.

### 5.2.3 *Ocapora* em uma doutrina manuscrita na “língua irregular e vulgar” [175-]

O termo *ocapora* foi empregado em um catecismo manuscrito anônimo da década de 50 do século XVIII, contemporâneo à lista de repartição, cujo título é *Doutrina Christã em lingoa geral dos índios do Estado do Brasil e Maranhão, composta pelo P. Philippe Bettendorff, traduzida em lingoa g[eral] irregular, e vulgar uzada nestes tempos* que está na Biblioteca da Universidade de Coimbra (ms. 1089).

A particularidade desse catecismo está na explicitação, no título, de que ele fará alterações num catecismo do jesuíta João Felipe Bettendorff para torná-lo mais compatível com o modo dos índios falarem a língua geral nas missões na década de 50 do século XVIII. O missionário denomina esse processo de “tradução para língua g[eral] irregular e vulgar”. Tal proposta se contrapunha à posição oficial dos jesuítas, mantida ao longo dos séculos, de manter inalteráveis os catecismos impressos, como modelo para a prática diária da doutrina nas missões. Essa posição oficial de se ater aos “termos antigos” tinha tornado o discurso cristão em língua geral incompreensível até mesmo para os índios *tapijara* (DANIEL, 1975, t. 2, p. 227).

No catecismo “traduzido” para a língua geral vulgar, o termo *ocapora* aparece no capítulo sobre o Primeiro Mandamento da Igreja, referente à obrigação de assistir à missa aos domingos e dias de festa de guardar. São 6 os turnos de pergunta e resposta que abordam as maneiras corretas de assistir à missa e as situações nas quais uma pessoa comete (ou não) falta quando se ausenta da missa. Se alguém não fosse à missa, mas depois se arrependesse, não teria cometido falta, porém se impedisse outra pessoa de fazer isso, estaria pecando. Entre os mencionados como passíveis de serem interdição de ir à missa estavam os *ocaporas*, como se pode ver abaixo:

5. P. *Majauétãe abá jabý ? R. Cemiauçúba çupé, ocapóra çupé, oayra çupé* Missa nitiú cendúbucárbãe (Anônimo [175-], 84v ).

P. Como um homem comete falta? R. Quando não deixa seus escravos, os *ocapora*, seus [próprios] filhos escutarem a missa [tradução RM].

Na coluna que contém a tradução para o latim do enunciado em língua geral, há apenas “servu”, não ficando claro se a palavra se aplica só ao primeiro termo (*miauçuba*) ou também ao seguinte (*ocapora*).

A resposta em língua geral nesse diálogo de doutrina distingue três formas de interação nas quais um indivíduo teria autoridade para impedir outro de fazer algo, como ir à missa. O enunciado faz referência às palavras:

- *miauçuba*, termo cristalizado para “escravo” e “cativo” nos dicionários jesuítas desde o século XVI;
- *ayra*, termo empregado para o filho do homem.

No enunciado acima, *ocapora* é diferenciado tanto de *miauçuba* (escravo) como de *ayra* (filho), que expressa uma relação de consanguinidade. Configura, portanto, um terceiro tipo de relação.

*Aba* (pessoa) é o termo usado no catecismo para a categoria que estabelece a forma de sociabilidade de autoridade com o *ocapora*. *Aba* foi a palavra típica usada no dicionário para se referir a ‘pessoa’ ou ‘homem’ (genérico: homem ou mulher). A escolha de *ayra* para “filho” indica que a pessoa que tinha autoridade sobre *miauçuba* e *ocapora* era o homem, não a mulher.

Os capítulos sobre o Primeiro Mandamento da Igreja nos dois catecismos impressos no século XVII (ARAÚJO, 1618; ARAÚJO, 1686) não mencionam *ocapora*. Há apenas alusão a *miauçuba* em uma pergunta e resposta similares à do manuscrito (ARAÚJO, 1618, p. 76).

*Marã oicobo bépe abá aipobäé abyú?*

*Goemiauçûba çupé Missa rendubucarëyma.* (ARAÚJO, 1686, p. 113)

Como ainda o homem peca?

Ao não permitir a seus escravos que assistam à missa [tradução RM].

No catecismo de Bettendorff, impresso em 1687, não há capítulo sobre o Primeiro Mandamento da Igreja. Porém, em uma passagem sobre a responsabilidade que algumas categorias de pessoas tinham de doutrinar outras, o texto inclui apenas a relação entre senhor (*yara*) e escravo (*miauçûba*):

*M. Oiabhý etebépe acê rûba, acê cý, acê iâra , acê rerecoâra oãýra, oaiýra, gue-miauçûba oioecé ndoâra pabê abé, Tupã mböeçâba recé imboëýma, coipo imboé ucarëýma?*

M. Peccão também gravemente os nossos pays, & mãys, & senhores, & padrinhos, & madrinhas, não ensinando, ou não fazendo ensinar os seus filhos, os seus escravos, os seus afilhados? (BETTENDORFF, 1687, p. 104).

Os três catecismos impressos atestam que, no século XVII, não teria sido comum o uso de *ocapora* para indicar uma relação de sujeição entre índios no interior da missão. Isso é indício de que tal forma de sociabilidade se configurou apenas na primeira metade do século XVIII, não existindo no século anterior.

A introdução do *ocapora* nesse trecho do catecismo manuscrito mostra que o missionário autor do projeto de tradução para a língua geral “irregular e vulgar” estava atento não apenas a alterações linguísticas. Ele era movido também por considerações de caráter sociocultural, ao pretender adaptar a doutrina ao cotidiano da missão na década de 50 do século XVIII, muito diferente do cotidiano que transparece no catecismo de Bettendorff, de uns 70 anos antes.

## 6 Conclusão: interpretação dos *ocaporas* na lista de repartição de 1750

A pesquisa sobre o termo tupi *ocapora* em documentos contemporâneos às duas listas de índios de 1750 mostrou que este foi usado nas fontes tupi setecentistas com dois sentidos. Num deles, o referente de *ocapora* não era especificado socialmente, e o termo podia ser usado tanto para coisa como para pessoa da casa “domesticus” ou “morador”. No segundo sentido, o termo apontava para uma relação de sujeição do seu referente, perceptível nas equivalências propostas em português para *ocapora* (Criado, criada, escravo, caseiro, família).

A falta de uniformidade na tradução de *ocapora* para o português indica que não havia se firmado um significado homogêneo para nomear aquela nova forma de sociabilidade. Talvez o uso de *ocapora* num documento jurídico em português, como a lista de Wolff, tenha ocorrido devido à dificuldade de se encontrar um termo ou expressão equivalente em português.

Pela crônica de Daniel, os *ocapora* seriam os índios recém-descidos para as missões, socializados naquele cotidiano através dos *tapijaras* (índios “descendentes dos primeiros fundadores das missões”, DANIEL, 1975, t. 2, p. 227). Pelos termos em português empregados por Daniel, *ocapora* configurou-se como categoria social de sujeição (“um gênero de escravidão”, “moço”). Os recém-descidos se tornavam dependentes dos *tapijara*, por exemplo, no empréstimo de ferramentas (DANIEL, 1975, t. 2, p. 258). Essa relação de sujeição entre índios havia surgido pela política jesuítica de encarregar os *tapijara* de domesticar os *ocapora*. Essa relação de sujeição se referia somente a índios. No caso de sujeição a brancos, o termo usado era *miauaçuba* “escravo”.

O fato de que os nove *ocapora* das duas missões tinham nomes cristãos indica que a situação social de um índio como *ocapora* poderia se manter por mais tempo, para além do período anterior ao batismo.

O significado de *ocapora* como apontando para uma relação de sujeição aparece apenas em fontes da primeira metade do século XVIII. A configuração dessa relação de sujeição naquele período poderia estar relacionada à conjuntura, marcada pelo aumento de descimentos de índios para as missões jesuíticas (LEITE, 1943, t. 4, p. 138). A hipótese é de que *ocapora* foi usado como categoria relacionada à política de descimento de índios para as missões.

Ao ser inserido nas listas de repartição, *ocapora* foi oficializado na política de gestão dos índios. Segundo Pinheiro (2005, p. 14), não foi incomum na administração portuguesa o uso de termos das línguas vernáculas das colônias portuguesas para se referir a grupos sociais. Isso atendia à necessidade de governar e administrar diferentes formas de sociabilidade em distintas partes do mundo.

## Referências

ANCHIETA, José de. *Arte de Grammatica da lingua mais vsada na costa do Brasil*. 1. ed. Coimbra: António de Mariz, 1595; 7. ed., Apresentação de Carlos Drummond e Aditamentos do P. Armando Cardoso, s. j. São Paulo: Loyola, 1990.

ARAÚJO, Antônio de. *Catecismo brasilico da doutrina christãa, com o ceremonial dos sacramentos, & mais actos parochiaes*. Composto por padres doutos da Companhia de Jesus, aperfeiçoado, e dado a luz pelo Padre Antonio de Araújo da mesma companhia. Emendado nesta segunda impressão Pelo Bertholameu de Leam da mesma companhia. Lisboa: Officina Miguel Deslandes, 1686.

\_\_\_\_\_. *Catecismo na Língua Brasileira* (1618). Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1952.

ARENZ Karl Heinz; MATOS, Frederik Luiz de Andrade de. *Informação do estado do Maranhão: uma relação sobre a Amazônia portuguesa no fim do século XVII*, 2013. (no prelo).

ARRONCHES, Frei João. *Caderno da língua*. Manuscrito do Museu Paulista da Universidade de São Paulo, 1739.

AYROSA, Plínio. *Vocabulário na língua brasileira*. Manuscrito português-tupi do século XVII. São Paulo: Departamento de Cultura, 1938.

BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões*. Política Indigenista no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

BETTENDORFF, João Felipe. *Compêndio da doutrina christãa na língua portuguesa e brasileira*. Lisboa: Imprensa Miguel Deslandes, 1687.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. 8 v. Disponível em: <<http://www.ieb.usp.br/online/>>. Acesso em: 10 dez. 2013.

BOMBARDI, Fernanda A. Políticas indígenas e indigenistas: descimentos particulares de índios na Amazônia Colonial (1680-1747). In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011, São Paulo. *Anais...* São Paulo, 2011.

BOXER, C. R. Missionários e moradores na Amazônia. In: BOXER, C. R. *A idade de ouro do Brasil*. 2.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969. p. 284-303.

CHAMBOULEYRON, Rafael; BARBOSA, Benedito Carlos Costa; BOMBARDI, Fernanda A.; SOUSA, Cláudia Rocha de. 'Formidável contágio': epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750). *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 987-1004, dez. 2011.

CHAMORRO, Graciela. *Decir el Cuerpo* – Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní. 1. ed. Asunción: Tiempo de Historia; Fondec, 2009.

CÓDICE tupi. *Fazenda de Gibrié*. Londres: British Library, 1757.

CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV, sobre o pedido do vigário-geral do Estado do Maranhão, Mateus de Souza, a pleitear que lhe seja passada

provisão para poder administrar os sacramentos, catequizar e doutrinar o gentio das aldeias de Ticuam e Mustigurá. 19 set. 1644, Lisboa. Arquivo Histórico Ultramarino. AHU\_ACL\_009, cx. 2, D. 162.

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. 2 v. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1975.

DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ, Sabine. *Un aporte a la reconstrucción del vocabulario agrícola de la época incaica*. Bonn: Estudos Americanistas de Bonn, 1985.

DELESALLE, Simone; VALENSI, Lucette. Le mot « nègre » dans les dictionnaires français d'Ancien régime; histoire et lexicographie. In: *LANGUE FRANÇAISE*. Paris, n. 15, 1972. Langage et histoire. p. 79-104. Disponível em: <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/lfr\\_0023-8368\\_1972\\_num\\_15\\_1\\_5612](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/lfr_0023-8368_1972_num_15_1_5612)>. Acesso em: 11 dez. 2013.

DIAS, Camila Loureiro. O livro das canoas – uma descrição. In: *ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL, IV.*, 2012, Belém, *Anais...* Belém: UFPA, 2012. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/CDiasLivroCanoas.pdf>>. Acesso em: 12 dez. 2013.

DICCIONARIO da Lingua Geral do Brasil que se falla em todas as villas, lugares aldeas deste vastissimo Estado. Escrito na Cidade do Pará, 1771. Biblioteca da Universidade de Coimbra. (Ms. 81).

DICIONARIO da Lingua Brazilica. Biblioteca da Universidade de Coimbra, s.d. [17-]. (Ms. 94).

DICIONÁRIO Português-Língua Geral e Língua Geral-Português. Trier: Stadtbibliothek/Stadtarchiv Trier, 1756. (Ms 1136/2048, 4º).

DOCTRINA christã em lingua geral dos indios do Estado do Brasil e Maranhão, composta pelo P. Philippe Bettendorff, traduzida em lingua geral e irregular, e vulgar uzada nesses tempos. Biblioteca da Universidade de Coimbra, s.d. [175-].

FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

GOODY, Jack. *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1987.

GRAMATICA da lingua geral do Brazil. Com hum Diccionario dos vocabulos mais uzuaes para a intelligencia da dita língua. Pará. Biblioteca da Universidade de Coimbra, 1750. (Ms. 69).

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

LEMOES BARBOSA, Pe. Antonio. *Curso de tupi antigo: gramática, exercícios, textos*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956.

MATTOS, Yllan de. Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686: comentário. *7 Mares – Revista dos pós-graduandos em História Moderna da Universidade Federal Fluminense*, Rio de Janeiro, n. 1, v. 1, p. 112-123, out. 2012.



MEIER, Johannes; AYMORÉ, Fernando Amado. *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch und Spanisch-Amerika: ein bio-bibliographisches*. Handbuch. Münster: Aschendorff Verlag, 2005. v. 1 (Brasilien (1618-17600)).

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 63-120.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. A escravização dos índios num texto missionário em língua geral do século XVIII. *Revista USP*, São Paulo, n. 78, p. 105-114, jun./ago. 2008.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 115-132.

PINHEIRO, Cláudio Costa. *Traduzindo mundos, inventando um império: língua, escravidão e contextos coloniais portugueses dos alvares da modernidade*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

PRAZERES, Frei Francisco de Nossa Senhora. Poranduba maranhense, ou Relação historica da provincia do Maranhão [...] com [...] um dicionario abreviado da lingua geral do Brazil. *Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, v. 54, pt. 1, p. [4]-277, 1891.

PROSODIA. Dicionario da língua falada por índios do Brasil. Lisboa: Academia de Ciências de Lisboa, s.d. [175-].

SOMMER, Barbara A. Colony of the sertão: Amazonian expeditions and the indian slave trade. *The Americas*, v. 61, n. 3, p. 401-428, jan. 2005.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Arrojadadas aventuras no século XVI entre os antropófagos do Novo Mundo. São Paulo: Publicações da Sociedade Hans Staden, 1942.

VIEIRA, António. *Cartas do Padre António Vieira coordenadas e anotadas por J. Lúcio d'Azevedo*, 1654. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01951310#page/455/mode/1up>>. Acesso em: 9 dez. 2013. (Tomo1).

VOCABULÁRIO da língua brasílica. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1751.

VOCABULÁRIO na Língua Brasil. Biblioteca Nacional de Lisboa, s.d. [175-].

WOLFF, Francisco. *Carta do Pe. Francisco Wolff para Pe. Bento da Fonseca, 1º de setembro de 1750*. Biblioteca Nacional de Lisboa, 4529, Doc 36, 1750. fl. 65.