



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES**



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGÜÍSTICOS
DOUTORADO EM ESTUDOS LINGÜÍSTICOS**

REJANE CRISTINE CARNEIRO SANTANA

**A ARTE DE LETRAR O KIRIRI: PROTAGONISMO DE LÍNGUAS
INDÍGENAS NO PORTUGUÊS DO SEMIÁRIDO BAIANO**

Feira de Santana – BA
2025

REJANE CRISTINE CARNEIRO SANTANA

**A ARTE DE LETRAR O KIRIRI: O PROTAGONISMO DE LÍNGUAS
INDÍGENAS NO PORTUGUÊS DO SEMIÁRIDO BAIANO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Estadual de Feira de Santana, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Estudos Linguísticos.

Orientadora: Profa. Dra. Norma Lucia
Fernandes de Almeida - UEFS

Ficha Catalográfica - Biblioteca Central Julieta Carteadó - UEFS

C29a Carneiro-Santana, Rejane Cristine
A arte de letrar o Kiriri: protagonismo de línguas indígenas no Português do Semiárido Baiano / Rejane Cristine Carneiro-Santana. - 2025.
187f.: il.

Orientadora: Norma Lucia Fernandes de Almeida

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Feira de Santana.
Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, 2025.

1. Linguística histórica. 2. Família linguística Kiriri. 3. Escrita em Kiriri. I. Almeida, Norma Lucia Fernandes de, orient. II. Universidade Estadual de Feira de Santana. Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos. III. Título.

CDU: 809.812

Rejane Maria Rosa Ribeiro – Bibliotecária CRB-5/695

REJANE CRISTINE CARNEIRO SANTANA

**A ARTE DE LETRAR O KIRIRI: O PROTAGONISMO DE LÍNGUAS
INDÍGENAS NO PORTUGUÊS DO SEMIÁRIDO BAIANO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos da
Universidade Estadual de Feira de Santana, na linha de pesquisa intitulada Variação e
mudança linguística no português, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de
Doutora em Estudos Linguísticos.

Aprovação em: 02/09/2025

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **NORMA LUCIA FERNANDES DE ALMEIDA**
Data: 18/03/2026 17:28:15-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Norma Lucia Fernandes de Almeida (orientadora)
Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS

Documento assinado digitalmente
 **HUDA DA SILVA SANTIAGO**
Data: 19/03/2026 21:54:23-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Huda da Silva Santiago
Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS

Documento assinado digitalmente
 **MARIANA FAGUNDES DE OLIVEIRA LACERDA**
Data: 19/03/2026 17:40:23-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Mariana Fagundes de Oliveira Lacerda
Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS

Documento assinado digitalmente
 **GREDSON DOS SANTOS**
Data: 19/03/2026 22:42:10-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Gredson dos Santos
Universidade Federal da Bahia – UFBA

Documento assinado digitalmente
 **WILMAR DA ROCHA D'ANGELIS**
Data: 21/03/2026 14:12:30-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Wilmar da Rocha D'Angelis
Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP

A João Borges de Santana (*in memoriam*)
e Celina Carneiro Santana.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela permissão de fazer uma caminhada de descobertas, de trajetórias em eventos acadêmicos, em comunidades indígenas que me conduziram ao final desta etapa tão significativa para minha vida.

Aos meus primeiros amores, João Borges de Santana (*in memoriam*) e Celina Carneiro Santana que, com amor incondicional, priorizaram a minha educação, me promoveram e me encaminharam à vida. Gratidão à matriarca da família Carneiro, minha avó Emília, pelo incentivo e palavras de sabedoria, estendo às minhas irmãs pelo apoio nas horas mais precisadas.

Ao esposo João Luis, pela paciência nos dias mais difíceis. Agradeço por compreender minhas ausências, por celebrar cada pequena conquista e por me encorajar a seguir em frente com serenidade ao longo de todo o processo.

A Ruann, Arthur e Rachel, razão da minha existência, que me proporcionaram momentos ímpares ao me presentear com Gui, Luiz e João, netos que fazem os meus dias mais divertidos. Às filhas que a vida me ofertou Leive e Karol, que fazem a minha família ser completa. Gratidão à Leive Cunha pela parceria, trocas de ideias e apoio técnico, ponto crucial para a organização geral desta tese.

A quem primeiro acreditou na proposta desta tese, atribuindo-me confiança enquanto pesquisadora, tornando-se parceira e caminhando comigo em cada etapa dessa jornada. Agradeço com imensa reverência à minha orientadora, Profa. Dra. Norma Lúcia Fernandes Almeida, pela orientação precisa e incansável, por me inspirar pela pesquisa em Linguística Histórica, com sua expertise acadêmica, pela sua empatia e leveza aos direcionamentos para a minha evolução intelectual e pessoal.

A quem me fez acreditar que a pesquisa em Línguas Indígenas Brasileiras, ainda que consideradas extintas, fosse possível e necessária para a ciência das línguas. Gratidão e reverência à minha coorientadora Profa. Dra. Ivana Pereira Ivo pela dedicação à pesquisa em Línguas Indígenas, pelos conselhos assertivos e cuidadosos que enriqueceram cada etapa desse trabalho.

Ao Prof. Dr. Wilmar D'Angelis pelas magníficas aulas sobre línguas indígenas brasileiras (IEL/UNICAMP) e pelo olhar criterioso para valorização deste trabalho acadêmico. A sua escuta atenta, suas críticas e sugestões precisas contribuíram de forma decisiva para o amadurecimento desta pesquisa.

Ao Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos – PPGEL/UEFS, e os professores com quem tive o privilégio de conviver nessa jornada de estudos, Patrício Barreiros, Huda Santiago, Silvana Araújo, Josane Moreira, Alícia Lose; e a valiosa experiência de estágio de pesquisa sob a supervisão Prof. Dr. Prof. Angel Humberto Corbera Mori (IEL/UNICAMP), movendo-me para a etnolinguística.

Estendo meus agradecimentos aos membros da banca examinadora: Prof. Dr. Gredson dos Santos – UFBA, Prof. Dr. Wilmar da Rocha D’Angelis – UNICAMP, Profa. Dra. Mariana Fagundes Lacerda – UEFS, Profa. Dra. Huda da Silva Santiago – UEFS por terem sido solícitos em todo período desse trabalho, pelas correções precisas, pelas indicações de autores importantes para fundamentação da pesquisa, pelas críticas construtivas e perguntas instigantes que contribuíram significativamente para o aprimoramento desta tese.

Sou grata a CAPES por viabilizar financeiramente parte do meu doutorado, oferecendo-me infraestrutura e suporte essencial para a pesquisa.

Um agradecimento especial aos colegas de doutorado, em especial, a Liviane Ataíde Santana, pelos compartilhamentos frente aos desafios, as conversas inspiradoras e os momentos de risos em meio ao percurso exigente da pesquisa.

À querida amiga Yêda Maria por me ajudar a manter o equilíbrio emocional e me inspirar a persistir, mesmo nos dias mais difíceis!

À turma de queridos amigos Vera Pepe, Nelmira Moreira, Rute Paranhos minha profunda gratidão por tornar possível a concretização desta tese.

À espiritualidade indígena e tradições de povos originários, aos queridos Tumbalalá Letícia Suely Santana, seu Cícero Alves e Suely Cruz, para quem agradecer é ato de reciprocidade com todos os reinos da vida.

Ser Kiriri é manter viva a memória dos nossos ancestrais e lutar todos os dias
para que nossa cultura não seja esquecida.
Liderança Kiriri

RESUMO

As línguas *Kipeá* e *Dzubukuá*, da família *Kiriri*, tronco linguístico Macro-Jê, protagonizaram a catequese de Aldeias do Sertão, séculos XVII e XVIII, por se manterem como a língua ‘oficial’ na ‘arte de doutrinar’, e por terem provocado a mudança na metodologia desse processo catequético, uma vez que a realização dessa missão, na colônia brasileira, acontecia em Língua Geral com base no Tupinambá; também por promoverem os seus registros linguísticos na produção escrita seiscentista e setecentista de línguas não Tupi, como, *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri* (1699) e o *Catecismo Kiriri* (1698) do padre jesuíta italiano Luiz Vincencio Mamiani; *Catecismo da Língua Kariri* do capuchinho francês Bernardo de Nantes (1709). Dessa forma, na perspectiva da Linguística Histórica e da história social da língua, buscou-se, nesta pesquisa, fazer um estudo sobre o impacto das Línguas *Kiriri*, usadas na catequese nas aldeias de Pambu, Canabrava, Natuba e Saco dos Morcegos, e as suas marcas linguísticas na formação do Português Brasileiro, até dias atuais. Quanto ao referencial teórico, a pesquisa apoia-se nos estudos de: Almeida (1997); Mattos e Silva (2004) por apresentar discussões valiosas acerca de investigações ao contexto sócio-histórico em pesquisas na área da linguística que trazem abordagens acerca da investigação de antigos registros escritos para uma análise bibliográfica/documental, com um olhar para todos os sujeitos envolvidos, sem desprezar a reinterpretação dos fatos; D’Angelis (2007); Edelweiss (1958); Ivo (2014); Rodrigues (2012) por trazerem discussões e análises em estudos descritivos sobre línguas indígenas brasileiras; Seabra (2006); Biderman (2001); Isquerdo (2009) que se dedicam aos estudos do léxico e suas representações externas pela ação de nomear, no intuito de compreender costumes e feitos do passado. Nesses estudos, obtivemos 24 achados lexicais que foram classificados da seguinte forma: i) dezesseis topônimos em línguas *Kiriri* que se encontram registrados em mapas da Bahia, Sergipe e Pernambuco; ii) oito lexias registradas nas obras do Pe. Vincencio Mamiani (1699) e do Fr. Bernardo de Nantes (1709) e que se mantêm vivas no semiárido baiano. Assim, buscamos trazer dados novos para a História Social da Língua e pesquisa em línguas indígenas que se voltem ao tronco linguístico Macro-Jê; como também à historiografia indigenista baiana.

Palavras-chave: Linguística Histórica; Família linguística *Kiriri*; Escrita em *Kiriri*.

ABSTRACT

The Kipeá and Dzubukuá languages, belonging to the Kiriri family within the Macro-Jê linguistic trunk, played a central role in the catechization of the Aldeias do Sertão (Hinterland Villages) during the 17th and 18th centuries. They served as the ‘official’ language in the ‘art of indoctrination’ and triggered a shift in the methodology of this catechetical process, which had previously been carried out in Língua Geral in colonial Brazil. These languages were also pioneers in producing written records of non-Tupi languages in the 18th and 19th centuries, *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri* (1699) e o *Catecismo Kiriri* (1698) do padre jesuíta italiano Luiz Vincencio Mamiani; *Catecismo da Língua Kariri* do capuchinho francês Bernardo de Nantes (1706). Thus, from the perspective of Historical Linguistics and the social history of language, this research aimed to study the impact of the Kiriri languages as a catechetical tool in the villages of Pambu, Canabrava, Natuba, and Saco dos Morcegos, as well as their linguistic marks on the formation of Brazilian Portuguese (hereafter BP) up to the present day. The theoretical framework of this study is grounded in the works of: i) Almeida (1997); ii) Mattos e Silva (2004) and who offer valuable discussions on socio-historical linguistic research, particularly through the analysis of early written records from a bibliographic/documental perspective, attentive to all the historical agents involved and to the reinterpretation of facts; iii) D’Angelis (2007), iv) Edelweiss (1958), v) Ivo (2017), vi) Rodrigues (2012), who present descriptive studies of Brazilian Indigenous languages; xi) Seabra (2006), xii) Biderman (2001), xii) Isquerdo (2009), who focus on the lexicon and its external representations through the act of naming, aiming to understand past customs and practices. From these investigations, 36 lexical findings were identified and classified as follows: i) seventeen toponyms in Kiriri languages recorded on historical maps of the states of Bahia, Sergipe, and Pernambuco; ii) fifteen living lexical items documented in the works of Father Vicencio Mamiani (1699) and Friar Bernardo de Nantes (1709), which are still in use in the semi-arid region of Bahia. This study contributes new data to the Social History of Language and to research on Indigenous languages of the Macro-Jê trunk, as well as to the historiography of Indigenous peoples in Bahia.

Keywords: Historical Linguistics; Kiriri Language Family; Kiriri Writing.

RÉSUMÉ

Les langues Kipeá et Dzubukuá, de la famille Kiriri, un tronc linguistique Macro-Jê, ont joué un rôle de premier plan dans la catéchèse des Aldeias do Sertão aux XVIIe et XVIIIe siècles, car elles sont restées la langue « officielle » dans « l'art d'endoctriner », et pour avoir provoqué un changement dans la méthodologie de ce processus catéchétique, puisque la réalisation de cette mission, dans la colonie brésilienne, s'est déroulée dans la langue générale basée sur le tupinamba; également pour avoir été pionnières dans la promotion de leurs archives linguistiques dans la production écrite des XVIIIe et XIXe siècles de langues non tupi, telles que l'Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri (1699) et le Catéchisme Kiriri (1698) du prêtre jésuite italien Luiz Vincencio Mamiani; Catéchisme de la langue kariri du capucin français Bernardo de Nantes (1706). De cette façon, du point de vue de la linguistique historique et de l'histoire sociale du langage, cette recherche a cherché à étudier l'impact des langues Kiriri, comme proposition de catéchèse dans les villages de Pambu, Canabrava, Natuba et Saco dos Morcegos, et leurs marques linguistiques sur la formation du portugais brésilien, jusqu'à nos jours. En ce qui concerne le cadre théorique, la recherche s'appuie sur les études de: Almeida (1997) ; Mattos et Silva (2004) pour avoir présenté des discussions précieuses sur les enquêtes dans le contexte sociohistorique de la recherche dans le domaine de la linguistique qui apportent des approches à l'investigation des documents écrits anciens pour une analyse bibliographique/documentaire, avec un regard sur tous les sujets impliqués, sans négliger la réinterprétation des faits; D'Angelis (2007); Edelweiss (1958); Ivo (2014); Rodrigues (2012) pour avoir apporté des discussions et des analyses dans des études descriptives sur les langues autochtones brésiennes ; Seabra (2006); Biderman (2001); Isquerdo (2009) qui se sont consacrés à l'étude du lexique et de ses représentations externes à travers l'acte de nommer, afin de comprendre les coutumes et les actes du passé. Dans ces études, nous avons obtenu 36 résultats lexicaux qui ont été classés comme suit: i) dix-sept toponymes en langues kiriris qui sont enregistrés sur les cartes de Bahia, Sergipe et Pernambuco; ii) quinze lexies enregistrées dans les œuvres du père Vicencio Mamiani (1699) et du père Bernardo de Nantes (1709) et qui restent vivantes dans la région semi-aride de Bahia. Nous cherchons ainsi à apporter de nouvelles données à l'histoire sociale du langage et à la recherche sur les langues autochtones, en nous concentrant sur le tronc linguistique macro-jê, ainsi que sur l'historiographie autochtone bahianaise.

Mots-clés: Linguistique historique; Famille linguistique kiriri; Écriture en kiriri.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1: Línguas Tupi faladas na costa brasileira
- Figura 2: O país dos Tapuias
- Figura 3: Nativos brasileiros, Johan Nieuhof (1682)
- Figura 4: Dança dos Tarairiú (Tapuias), Albert Eckhout (1644)
- Figura 5: Aldeia de Índios Tapuios Cristãos
- Figura 6: Aldeias do Semiárido – Séc. XVII
- Figura 7: Extensão da Nação Kiriri no Sertão Nordestino
- Figura 8: Mapeamento de línguas Kiriri na Bahia
- Figura 9: Capa de apresentação da Gramática em Kiriri
- Figura 10: Licença da Ordem
- Figura 11: Apresentação ao leitor
- Figura 12: Declinação de nomes e verbos
- Figura 13: Segunda parte da Gramática da Nação Kiriri
- Figura 14: Catecismo de Mamiani
- Figura 15: Oração do Pai Nosso em Língua Kipéá
- Figura 16: Katecismo Indico da Língua Kariri
- Figura 17: Oração do Pai nosso em Língua Dzubukuá
- Figura 18: Topônimos com étimos provenientes de Línguas Kiriri

LISTA DE QUADROS

- Quadro 1: Línguas do Tronco Tupi, distribuídas em famílias
- Quadro 2: Proposta de características fonológicas e gramaticais de línguas pertencentes ao tronco Macro-Jê
- Quadro 3: Comparativo de lexias do tronco Macro-Jê
- Quadro 4: Distanciamento com respeito a “Macro-Jê típico”
- Quadro 5: Radicais que se repetem na "toponímia tapuia"
- Quadro 6: Lexias em línguas Kiriri
- Quadro 7: Marca de acento agudo no léxico Kipeá/Kiriri
- Quadro 8: Predominância de estrutura silábica Kiriri/Kipeá
- Quadro 9: Numeração em Kiriri
- Quadro 10: Relação de verbos neutros
- Quadro 11: Proposta de Conjugação do Presente do Indicativo
- Quadro 12: Proposta de Conjugação do Pretérito Imperfeito do Indicativo
- Quadro 13: Proposta de Conjugação do Pretérito Perfeito do Indicativo
- Quadro 14: Proposta de Conjugação do Pretérito Mais que Perfeito do Indicativo
- Quadro 15: Proposta de Conjugação do Futuro do Indicativo
- Quadro 16: Semelhanças e diferenças lexicais do Kipeá e Dzubukuá
- Quadro 17: Lista de Topônimos do Semiárido Baiano em Línguas Kiriri
- Quadro 18: Lexias, em Línguas Kiriri, em uso no semiárido baiano e com registros em obras setecentistas

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABREVIATURAS

Fr. – Frei
P. – página
Pe. – Padre
Pgs. – páginas
N. S. – Nosso Senhor
Séc. – século

SIGLAS

LG – Língua Geral
LGK – Língua Geral *Kiriri*
LGT – Língua Geral de Base Tupinambá
LK – Língua *Kiriri*
PB – Português Brasileiro
PSB – Português do Semiárido Baiano
S/R – Sem Registro

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	16
2 METODOLOGIA: OS CAMINHOS PERCORRIDOS	21
3 O ENCONTRO DE POVOS E DE LÍNGUAS	27
3.1 PRIMEIROS CONTATOS EM TERRAS PINDORAMAS	27
3.2 COLONIZAÇÃO LINGUÍSTICA – EIS A MISSÃO DOS ‘LÍNGUAS’	31
3.3 LÍNGUA TUPINAMBÁ – A BASE LEXIFICADORA DO LITORAL	36
4 POVOS TAPUIAS - GUARDIÕES DE SABERES	45
4.1 ‘O PAÍS DOS TAPUIAS’ – SENHORES DO SERTÃO	45
4.1.1 Representações iconográficas dos Tapuias do nordeste brasileiro	50
4.2 MACRO-JÊ: FONTE DA LÍNGUA DE ‘GENTES BÁRBARAS’	54
4.3 OS ‘CAMINHOS DE DENTRO’ - PLURALIDADE NHEENGAÍBA	60
4.4 ALDEAMENTOS E CATEQUESE: NA ROTA DO CAMINHO DO GADO	67
5 A FAMÍLIA LINGUÍSTICA KIRIRI	76
5.1 LÍNGUA KIRIRI – A ANFITRIÃ NO INTERCURSO DE COMUNICAÇÃO	76
5.1.1 Mapeamento de Línguas Kiriri na Bahia	80
6 A PRODUÇÃO SETECENTISTA EM LÍNGUA KIRIRI	86
6.1 LABORATÓRIO DE LÍNGUAS: NO CHÃO DAS ALDEIAS	86
6.2 A ARTE DAS GRAMÁTICAS	91
6.2.1 A Gramática da Língua Kipeá/Kiriri	94
6.3 A ESCRITA DOS CATECISMOS – NOS MOLDES DOS ‘BONS COSTUMES’.....	117
6.3.1 Catecismo na Língua Kipeá	118
6.3.2 O Catecismo em Língua Dzubukuá	122
6.3.3 Comparativo das Orações em línguas Kipeá e Dzubukuá	128
6.3.4 Percepções sobre as lexias ‘Cunè’, ‘quedde’ e ‘nhinho’	130
7 LEXIAS EM LÍNGUAS KIRIRI AFINCADAS NO SEMIÁRIDO BAIANO...	136
7.1 RAÍZES LINGUÍSTICAS EM KIRIRI..	136
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS	175
9 REFERÊNCIAS	178

1 INTRODUÇÃO

Visando uma pesquisa em Linguística Histórica, na linha de Aquisição, Variação e Mudança Linguística no Português, pensamos na realização de *A Arte de Letrar o Kiriri: o Protagonismo de Línguas Indígenas na Formação do Português do Semiárido Baiano*, a qual se interessou pelas nações dos chamados ‘bárbaros indígenas’, o processo de catequese dos povos Kiriri e as línguas usadas nesse e em outros processos, do século XVII até meados do século XVIII.

Segundo relatos da época, havia grupos de indígenas desconhecidos, os quais foram confrontados, convertidos e catequizados. Alguns desses povos foram deslocados, inicialmente, para as aldeias do litoral, a fim de repovoá-las. A maioria, no entanto, permaneceu em aldeias nos sertões durante mais de um século (Santos, 2013). Esses grupos étnicos, também conhecidos como ‘Tapuias’¹, posicionavam-se como inimigos dos colonizadores, dos indígenas da costa litorânea e foram versados por um discurso hegemônico, etnocêntrico, como coadjuvantes desse período histórico. Assim, fez-se uma caminhada pela reconstrução desse contexto social e linguístico, no decorrer do tempo, pois, “[...] para além das mudanças linguísticas no interior das estruturas ao longo do tempo, voltam a nos interessar os contextos sociais históricos em que essas mudanças se processaram e processam” (Mattos e Silva, 2004, p. 29).

Nessa perspectiva, voltamos nossos olhares para as línguas *Kipeá* e *Dzubukuá*, da família *Kiriri*, tronco linguístico Macro-Jê², por terem sido protagonistas da catequese do semiárido baiano, nos séculos XVII e XVIII, tornando-se a comunicação ‘oficializada’ nos chãos das aldeias de Pambu, Canabrava, Natuba e Saco dos Morcegos. O Pe. João de Barros, ao defender a permanência dos povos *Kiriri* nas aldeias do sertão, afirmou: “[...] digo que não há nenhuma razão de tirar os índios de seus sertões para iniciá-los nos princípios cristãos, mas que eles têm de ser batizados em suas próprias terras e nesses mesmos sertões” (Barros *apud* Pompa, 2002, p. 92). Por conta desse cenário, levantamos a hipótese de que haveria lexias, no semiárido baiano, provindas das Línguas *Kiriri* (doravante LK), pois seguindo a ordem natural da política linguística e religiosa da época, essa missão deveria acontecer em Língua

¹ O termo Tapuia, empréstimo da língua Tupi que tem como significado “escravo” era referido pela própria Nação Tupi a povos indígenas inimigos. No período colonial esse termo foi utilizado largamente por cronistas e religiosos nos primeiros contatos com as Nações Indígenas do interior do Brasil colonial, e foi ecoado nos registros de documentos dos séculos XVI e XVII como povos ‘contrários’, sendo referendado pelo estereótipo de falantes de ‘língua travadas’ e, genericamente, classificados na família linguística Jê. Ver: D’Angelis (2020).

² Embora haja discussões, ainda sem publicações, acerca da família linguística *Kiriri* não pertencer ao Tronco Macro-Jê, seguimos, nessa pesquisa, com os estudos de comparação genética realizados por Rodrigues (2019); D’Angelis (2020), até que apareçam pesquisas com dados robustos e eficientes que comprovem o contrário.

Geral (doravante LG) de base Tupinambá, o que não ocorreu, como já mencionado. Nesse contexto, pensamos que a inversão dessa proposta metodológica se deu pela resistência e extensão dessa língua falada, no vasto sertão, o que, provavelmente, promoveu a participação na variedade do Português Brasileiro.

Diante de um olhar voltado para a história social da língua, questionamo-nos se nessas produções bibliográficas como os catecismos e a gramática da língua *Kiriri*, encontraríamos vestígios que apresentassem uma história outra sobre os povos indígenas do semiárido baiano; se, nas suas entrelinhas, poderiam ser encontradas novas versões de *corpus* que revelassem possíveis contribuições lexicais na variedade do português falado no semiárido baiano. Afinal, a permanência dos povos *Kiriri* no semiárido baiano e a ação de doutrinar em LK, ainda que não houvesse esse propósito mediante a política linguística etnocêntrica, teria contribuído para o ‘desaparecimento’ um pouco mais tardio da língua desses falantes? As línguas *Kipeá* e *Dzubukuá* promoveram marcas linguísticas na variedade do português do semiárido baiano?

Assim, como hipótese, pensamos que o período de contato entre religiosos e indígenas aldeados impactou no contexto social referente ao processo de catequese e outros processos comunicativos, possibilitando o surgimento de uma Língua Geral *Kiriri* (doravante LGK) que viabilizou o processo de catequese em detrimento da LG. Além disso, a resistência da LK provocou a mudança de proposta metodológica da catequese; e, o fato desse processo de letramento acontecer *in loco* contribuiu para a formação de uma variedade do português desse/nesse espaço geográfico.

Para tanto, buscamos como objetivo geral fazer um estudo sobre o impacto das Línguas *Kiriri* como norteadoras do processo de catequese, nas aldeias do sertão baiano, nos séculos XVII e XVIII; o seu legado lexical devido à permanência desses indígenas no sertão e suas marcas linguísticas, com reflexos até os dias atuais. Nessa perspectiva, foram examinadas as produções escritas obtidas nessas missões, como a gramática e os catecismos, fruto da catequese desenvolvida pela Companhia de Jesus e frades capuchinhos. Além desse objetivo geral, tivemos ainda os seguintes objetivos específicos: 1) fazer um levantamento bibliográfico/documental da família linguística *Kiriri* para detectarmos a sua extensão, com possibilidade de ter sido uma língua de consenso no semiárido baiano e também no interior do nordeste brasileiro, atuando como uma LGK; 2) realizar análise e descrição de aspectos da estrutura das línguas *Dzubukuá* e *Kipeá* à luz dos registros seiscentistas e setecentista; 3) fazer levantamento lexical de palavras registradas nos catecismos e Gramática da Nação *Kiriri* e que ainda são usadas no semiárido baiano; 4) investigar dados lexicais produzidos, no século

XVII, para análise comparativa de línguas que pertencem à família *Kiriri*; 5) analisar a estrutura da língua *Kipeá* e *Dzubukuá* em orações e fragmentos dos catecismos.

Quanto ao embasamento teórico, essa pesquisa apoiou-se, entre outros, nos estudos de: i) Almeida (1977) e ii) Mattos e Silva (1993, 2004, 2006) por trazerem elucidações concernentes às investigações na área da linguística histórica com olhares aos atores que vivenciaram o contexto, ainda que sem instrumentos precisos para uma demonstração rigorosa, mas com indícios em pesquisas linguísticas; iii) D'Angelis (2020), iv) Edelweiss (1958), v) Ivo (2014), vi) Rodrigues (2012) e vii) Queiroz (2012) que apresentam estudos descritivos sobre línguas indígenas brasileiras e sua participação na formação do português brasileiro; viii) Biderman (2001), ix) Isquerdo (2009), x) Sapir (1961) e xi) Seabra (2006) que se dedicam a estudos do léxico e suas representações externas pela ação de nomear, a toponímia abraçada na linguística histórica e na etnolinguística, no intuito de compreender costumes e feitos do passado; xii) Elias Borges (1983), xiii) Levi Cardoso (1961), xiv) Pompeu Sobrinho (1937) e xv) Teodoro Sampaio (1901) que se voltam a estudos lexicais, com ênfase na toponímia indígena de origem não Tupi, buscando identificar a etimologia desses nomes por meio dos linguajares desconhecidos de povos denominados 'Tapuias', corroborando com dados lexicais *Kiriri*, os quais nos revelaram campos históricos de grupos humanos que coexistiram no nordeste brasileiro e, em especial, no semiárido baiano.

Quanto à estrutura, a pesquisa está dividida em oito seções: na primeira, fizemos a *Introdução* apresentando uma visão panorâmica da proposta do trabalho, a questão norteadora que nos move, os objetivos, o recorte do tempo e espaço para a investigação dos dados, os teóricos que nos embasaram.

Na segunda seção *Metodologia: caminhos percorridos*, apresentamos as estratégias que nos conduziram no processo de busca para chegarmos aos resultados do que nos propomos estudar.

Na terceira seção, intitulada *O Encontro de Povos e Línguas*, realizamos uma abordagem sobre a saga dos primeiros contatos de línguas entre indígenas e europeus e o processo de colonização linguística do Brasil - Colônia, que, por meio de mestres religiosos, mantiveram o propósito de colonizar línguas e moldar comportamentos com poderes para sua tutela, pois mesmo com a língua geral indígena, o etnocentrismo não a reconhecia, fazendo prevalecer visão eurocêntrica sobre outras culturas, de forma a cristalizar, por séculos, uma ideologia de subcultura/sublíngua aos povos originários e também aos miscigenados por eles, levando-os a um status de 'sub-raças', sem memória, sem uma história de língua.

Na quarta seção *Povos Tapuias - Guardiões de Saberes*, falaremos sobre a sócio-história dos temidos Tapuias, povos de línguas não Tupi, que protagonizaram histórias nas brenhas do sertão. Também um esboço de agrupamentos genéticos de línguas tapuias, resultando na inserção de falantes do Tronco Linguístico Macro-Jê; a trajetória das missões religiosas e a formação de aldeamentos permanentes no semiárido baiano, tendo como alvo a tentativa de unificação de línguas, extinção de cultura, de identidades e da prática religiosa desses povos para que houvesse a ‘salvação’ de suas almas para a fé católica e, ao mesmo tempo, para que se tornassem seres ‘civilizados’.

Na quinta seção *Família Linguística Kiriri*, abordamos a LK e sua extensão em todo nordeste brasileiro, a qual viabilizou o processo de catequese entre religiosos e indígenas aldeados, promovendo a inversão da proposta metodológica no vasto sertão, mediante a necessidade da comunicação acontecer em LK e não na Língua Geral de base Tupinambá, funcionando como uma língua de intercuro a ponto de neutralizar a tupinização, protagonizar a catequese e ser a base de motivação na construção da Gramática da Nação Kiriri e dos catecismos em língua *Kipeá* e *Dzubukuá*.

Na sexta seção *A Produção Setecentista em Língua Kiriri*, apresentamos o protagonismo das línguas *Kipeá* e *Dzubukuá* nas produções escritas dos séculos XVII e XVIII, *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri* (1699) e o *Catecismo Kiriri* (1698) do Pe. Luiz Vincencio Mamiani; *Catecismo da Língua Kariri* do Fr. Bernardo de Nantes (1709), como as primeiras obras escritas e publicadas pela imprensa ultramarina que registraram línguas da Nação Kiriri. Assim, à luz desses escritos, apresentamos os mecanismos dessas línguas descritas nessas obras, por considerarmos como uma fonte de registros crucial para localizar e identificar o léxico dentre outros funcionamentos linguísticos que possam explicar participação e marcas na variedade do português brasileiro.

Na sétima seção, trazemos uma amostra de *Lexias em Línguas Kiriri e sua participação no PSB*, tendo como fonte registros da LK nas obras setecentistas e a resposta para a hipótese de que a catequese realizada em línguas da família *Kiriri*, nas aldeias dessa região, proporcionou a sobrevivência dessa língua indígena mesmo com a intervenção, de forma oficial, da língua portuguesa. Apresentamos lexias que resistiram ao tempo em detrimento de outras e suas marcas linguísticas no português do semiárido baiano. Nessa perspectiva, apresentaremos dados lexicais arraigados nos espaços geográficos que foram protagonizados pelos usuários da língua *Kiriri*, reconhecendo-os como um ‘patrimônio vocabular’ para os estudos da língua.

Na oitava seção, as *Considerações Finais* em que fazemos uma síntese de toda a trajetória dessa pesquisa e apresentamos as respostas para as nossas hipóteses com os resultados coletados nas buscas e achados da língua *Kiriri*.

2 METODOLOGIA: OS CAMINHOS PERCORRIDOS

Para construir esta pesquisa, nos pautamos em investigar fatos do passado, da cultura social e linguística de um povo, no caso, ‘*Os Bárbaros Indígenas do Semiárido Baiano*’, por um viés historiográfico sobre fatos deixados pelo tempo. A pesquisa na área da linguística histórica concede, ao pesquisador, a possibilidade de aproximação de dados linguísticos realizados por grupos de falantes de tempos passados, ainda que em registros de documentos de grupos sociais invisibilizados, personagens que foram registrados apenas como coadjuvantes em seu contexto histórico. Compreendendo que a língua de um povo reflete o seu aspecto social, histórico e cultural, a pesquisa na área da linguagem não consegue se desvencilhar desses aspectos, já que “[...] o estudo da linguagem recai sobre o estudo da história” (Conde-Silvestre, 2007, p. 21).

Apesar dos embates que o pesquisador em linguística histórica enfrenta pelos limites que os dados podem fornecer-lhe, esse processo de busca é desafiador, em especial, quando os interessados nessa área atuam com os vestígios de fontes escritas arrecadadas pelo tempo e com um nível de linguagem restrito ao grupo que os representa (em sua maioria homens religiosos escolarizados e de classe social abastada). Por se tratar de um trabalho pautado em reinterpretações de indícios de materiais escritos, e de vestígios encontrados no presente, há uma necessidade de historicizar esse estudo de língua, reconstruir esses dados, utilizando o “[...] micro nível das análises [...] A arte de fazer o melhor uso possível de dados deficientes” (Labov, 1972, p. 100).

Para esta pesquisa tivemos três momentos importantes: no primeiro, realizamos estudos de fontes documentais apoiados em Leite (1938); Cardin (1584); Pero Magalhães (1576); Soares (1587) por serem autores que trazem abordagens acerca da investigação de antigos registros escritos para uma análise bibliográfica/documental, permitindo-nos fazer um estudo com um olhar para os sujeitos envolvidos nesse tempo histórico, sem desprezar a reinterpretação dos fatos na perspectiva da história social da língua, com recorte no século XVII e na primeira metade do século XVIII, “[...] las prácticas de la escritura y de la lectura, es una forma de hacer historia cultural [...] como un espacio de investigación abierto al diálogo interdisciplinar.” (Gómez Pérez, 2016, p. 96)³. No segundo, fizemos um aporte dedicado ao léxico *Kiriri*, com Topônimos já reconhecidos em mapas do semiárido baiano; no terceiro momento, fizemos um levantamento de lexias encontradas na gramática, nos

³ “[...] As práticas de escrita e da leitura, é uma forma de se fazer história cultural [...] como um espaço de investigação aberto ao diálogo interdisciplinar” (Gómez Pérez, 2016, p. 96).

catecismos da Nação Kiriri que se encontram em uso nas comunidades indígenas e, também, no semiárido baiano

Mediante a análise de todos os momentos dos dados acerca da família linguística *Kiriri*, foram feitos estudos nas fontes documentais no intuito de realizar: (i) a descrição das línguas *Kipeá* e *Dzubukwá* apresentadas nos catecismos e na gramática da época; (ii) uma análise comparativa entre as lexias dessas línguas; (iii) análise de possíveis mudanças pelas quais essas lexias tenham passado; (iv) o campo semântico dessas lexias no contexto atual. (Campbell, 2004). Para tanto, esses estudos foram apoiados nas seguintes fontes documentais, dos séculos XVII e XVIII:

- *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri*, do padre jesuíta italiano Luiz Vincencio Mamiani (1699);
- *Catecismo Kiriri* (1698), do padre jesuíta italiano Luiz Vincencio Mamiani;
- *A Relação de uma Missão no Rio São Francisco*, do capuchinho francês Martinho de Nantes (1706);
- *Catecismo da Língua Kariri*, do capuchinho francês Bernardo de Nantes (1709);
- Relatos de missionários, a exemplo dos trechos das cartas *Sexennium Litterarum 1651-1657* e da *Ânua de 1693*, de respectivas autorias dos jesuítas Antônio Pinto e Manuel Correia, fontes citadas pelo padre historiador Serafim Leite em sua *História da Companhia de Jesus no Brasil*.

No contato com essas fontes documentais revivemos um tempo, um contexto histórico, direcionando a pesquisa a uma metodologia de testemunhos escritos, conforme leituras da obra de Petrucci Armando em *La ciencia de la escritura: Primera lección de Paleografía* (2002), a qual destaca a investigação em textos documentais com foco: (i) na análise da consistência do texto quando transcrito para o código gráfico habitual; (ii) na compreensão do contexto histórico em que esses compêndios foram escritos, as técnicas, os instrumentos para a materialização dessa escrita; (iii) nos atores que produziram tais compêndios como o lugar desse escriba, o seu tempo e o ambiente da difusão social de sua produção escrita; (iv) o objetivo pelo qual o conduziu à produção bibliográfica, a forma como foi versada e sobre qual olhar. Nesse caminhar, buscamos apresentar, nesta pesquisa, a atuação de povos indígenas do semiárido baiano, em seu contexto social e linguístico, tecendo novos olhares no que concerne ao contato com colonos e inacianos, nesse processo da cultura escrita.

Assim, foram realizadas análises de uma produção escrita seiscentista e setecentista, em língua *Kiriri* deixado pela história, o que exigiu esforços para atenção às devidas sinalizações “[...] materiais e culturais que presidiram à fabricação e sobrevivência de um texto escrito” (Marquilhas, 2010, p. 68). Para tanto, buscamos fazer reinterpretações, nas entrelinhas desses documentos, no intuito de ir além de uma transcrição aproximada dos caracteres impressos em seu texto original, uma vez que nesses gêneros textuais, materializados pela língua de povos *Kiriri*, permanecem registros do contexto sócio-histórico e a manifestação de suas línguas em um determinado espaço geográfico e em um período histórico.

Afinal, por meio da catequese em LK a sobrevida dessa língua indígena resistiria em detrimento de outras? Haveria resquícios lexicais que resistiriam ao tempo e deixariam marcas linguísticas no PSB a ponto de interferir na formação de uma identidade linguística do semiárido baiano? Esses questionamentos moveram os nossos primeiros passos que estiveram vinculados ao Projeto *Vozes do sertão em dados: história, povos e formação do português brasileiro*, CE-DOHS – Corpus Eletrônico de Documentos Históricos do Sertão (FAPESP 5566/2010 – Consepe 202/2010), UEFS; ao Projeto de Pesquisa *Um Estudo Lexicográfico do Semiárido Baiano*, Consepe – 007/2013, UEFS; ao Projeto do Grupo de Pesquisa LIB: *Línguas Indígenas Brasileira: Documentação de Línguas Indígenas, Contato Linguístico e Educação Escolar Indígena*, ILUFBA/UFBA, no intuito de analisar a língua *Kiriri*, através da *Arte de Grammatica da Lingua Brasilica da Naçam Karirí* (1699); do *Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Karirí* (1698) e a sua relação com as comunidades indígenas desse semiárido baiano.

A contribuição da etnolinguística, aliada à Crítica Textual, sobre estudos de línguas consideradas extintas foi de suma importância para o entendimento da pesquisa. Para Svenjal Voelkel; Franziska Kretzschmar (2021) é crucial adquirir práticas específicas de linguagem e cultura do grupo de falantes em foco para que o pesquisador se torne familiarizado com o seu contexto e tenha uma preparação cuidadosa (além de aspectos metodológicos, especialmente considerações práticas e psicológicas) e adaptabilidade às circunstâncias locais.

Além da parte de análise documental, consideramos as visitas realizadas, a convite de lideranças indígenas, povos descendentes de falantes do *Kipeá* e *Dzubukuá* do semiárido baiano, como relevantes para o desfecho do nosso trabalho. Conforme o cronograma abaixo, apresentamos a nossa trajetória nessas aldeias.

- i) Comunidade Indígena Massacará (Euclides da Cunha/BA) de 22 a 24 de novembro de 2019, para prestigiar a XVI Feira de Cultura Kaimbé, realizada por alunos e professores indígenas. Essa viagem de campo foi realizada com alunos do curso de Letras da UEFS, sob a coordenação da Profa. Ma. Rejane Cristine Carneiro Santana; e entre os dias 19 e 20 de outubro de 2023 para o VIII Fórum de Educação Escolar Indígena do Estado da Bahia – MEIBA, com o tema “*Educação escolar Indígena: autonomia curricular e gestão dos saberes ancestrais nas escolas indígenas*”. Neste fórum acompanhei a Profa. Dra. Norma Lucia Fernandes Almeida, em palestra, sobre a Atuação e Desempenho de Alunos Indígenas da UEFS; e sobre Processos de Retomada Linguística. Estiveram presentes lideranças indígenas, gestores, professores e coordenadores pedagógicos indígenas, com mais de 30 etnias envolvidas dos municípios de Ibotirama, Muquém do São Francisco, Ilhéus, Buerarema, Pau Brasil, Prado, Porto Seguro, Santa Cruz Cabralia, Banzaê, Euclides da Cunha, Glória, Abaré, Rodelas e Paulo Afonso.
- ii) Comunidade Indígena Tumbalalá (Curaçá/BA) 10 a 13 de maio de 2023, sob a coordenação da Profa. Dra. Norma Lucia Fernandes Almeida, no âmbito do projeto de pesquisa coordenado por ela e em parceria com a UNEB. Nessa viagem, realizamos roda de conversa para apresentar projetos de revitalização/retomada da língua *Dzubukuá*, visando o contexto da aldeia e também para formação de material didático para aulas de língua indígena, com a participação de lideranças indígenas, cacique e pajé; participação no evento cultural da aldeia ‘Dança do Gonçalo’, uma manifestação híbrida de versos cantados na viola (quadras de cordel) e passos coreograficamente bem marcados como dança do *Toré*; conversas com lideranças femininas ‘as loiceiras’ que desenvolvem trabalho de cooperativa com artesanato de barro para confecção de ‘loiças’ para venda local e em participação em eventos regionais, em nome da comunidade Tumbalalá. Tivemos a honra de pisar na Aldeia de Pambu, cenário da catequese setecentista, onde realizamos encontro com o cacique para a apresentação da proposta de projeto de trabalho na área de educação. Nesse encontro, fomos contemplados com a escuta de várias histórias da aldeia contadas pelo Pajé, o qual sugeriu que fizéssemos uma apresentação às lideranças do Conselho, por considerar importante, a realização do projeto de revitalização de língua indígena para a comunidade Tumbalalá. Conhecemos a sede da aldeia, o centro das tradições do Povo Tumbalalá, onde são realizados o *Toré* e o ritual fechado, chamado Mesa.

- iii) Comunidade Indígena *Kiriri* de Mirandela (Banzaê/BA) em novembro de 2023, com a equipe do Grupo de Pesquisa LIB, sob a coordenação da Profa. Dra. Ivana Pereira Ivo. Nessas viagens de campo participamos de rodas de conversa com os Arqueiros *Kiriri* de Mirandela, lideranças indígenas, para assuntos de revitalização da LK e produção de material didático em LK para a sua aplicação nas escolas da aldeia. Foram realizadas oficinas, palestras, mostra cultural (Samba de Pinote) e rodas de conversas, no centro de cultura e na escola indígena dessa aldeia. Em maio de 2024, retornamos à Aldeia Mirandela para realização de oficinas sobre a LK na perspectiva da gramática da Nação *Kiriri*, ministrado pela Profa. Dra. Ivana Ivo, como proposta de trabalho do grupo LIB/UFBA, quando fui convidada a realizar palestra sobre A Produção Setecentista em Língua *Kiriri*, na escola indígena da Aldeia Mirandela, com a participação de professores indígenas, Arqueiros *Kiriri* e lideranças indígenas.

Nessas visitas⁴, levamos em consideração os momentos de escuta em roda de conversas de onde foram observados dados lexicais contemporâneos dos descendentes da língua *Kipeá* e *Dzubukuá* que se correlacionam com as mesmas lexias registradas na gramática e catecismos produzidos em língua *kiriri*, do século XVII e início do século XVIII. Assim, foi realizado um estudo comparativo com esses dados lexicais da família linguística *Kiriri* que corroboraram para a formação do PSB. É importante ressaltar que esses dados lexicais escutados nas respectivas Aldeias são lexias de uso comum na região do semiárido baiano, conforme veremos nos mapas e quadros apresentados nesta Tese.

Conhecer e compreender o lugar desses dados lexicais em línguas *Kiriri* foi de fundamental importância para a construção dessa Tese; pois, nessa parte físico-geográfica do sertão baiano, o ato de nomear foi crucial para demarcar espaços de territorialidade, embora tenhamos que reconhecer que o registro das línguas *Kiriri* nesses espaços revelam as marcas identitárias do seu povo. Por isso, o nosso interesse sobre o levantamento de nomes que identificam línguas da família *Kiriri*. Por esse viés, no ramo do conhecimento da Onomástica, é pela Toponímia, que “[...] se pode analisar a estreita relação que existe entre o homem e os lugares que marcam o espaço que ele ocupa, isto é, pode-se analisar, entre outras coisas, a relação que há entre língua, cultura, sociedade e natureza” (Gomes, 2016, p. 561).

⁴ Nessas visitas não houve pesquisa de campo, apenas foram observadas lexias nos momentos de conversas, com pessoas das respectivas comunidades. Assim, na troca de conversas, observamos que algumas lexias que constavam na gramática e catecismos setecentistas ainda eram faladas nessas aldeias, como também em cidades que fazem parte do semiárido baiano.

Nessa direção, obtivemos 24 achados lexicais que foram classificados da seguinte forma: i) dezesseis topônimos em línguas *Kipeá*, *Dzubukuá*, *Kamuru* e *Sapoyá* que se encontram registradas em mapas da Bahia, com divisa em Sergipe e Pernambuco; ii) oito lexias em uso registradas nas obras do Pe. Vicencio Mamiani (1699) e do Fr. Bernardo de Nantes (1709) e que se mantêm vivas nas comunidades indígenas visitadas e no contexto do semiárido baiano.

3 O ENCONTRO DE POVOS E DE LÍNGUAS

Nesta seção, abordaremos a saga dos primeiros contatos de línguas entre indígenas e europeus e o processo de colonização linguística da Colônia - Brasil, que, por meio de mestres religiosos, mantiveram o propósito de colonizar línguas e moldar comportamentos com poderes para tutela de povos subjugados. A visão eurocêntrica prevalecia nesses contatos, então, mesmo com o ‘uso’ geral de uma língua indígena, o etnocentrismo europeu não a reconhecia com o mesmo *status* da língua do colonizador, ofuscando-a, mantendo a visão unilateral sobre culturas, a qual versou narrativas de determinados grupos de falantes, geograficamente marcados, que sofreram golpes brutais por serem diferentes ao patrimônio linguístico cultural, de forma a cristalizar, por séculos, uma ideologia de subcultura/sublíngua dos povos originários e também aos miscigenados por eles, levando-os a um status de ‘sub-raças’, sem memória, sem uma história de língua e sem capacidade intelectual. Assim, o multilinguismo vivido e coexistido por diversos povos, os quais já traziam nuances de variações e extratos sociais de suas próprias línguas, foi o entrave e a mola propulsora para se pensar em um novo cenário de sobrevivência para a comunicação nas terras dos pindoramas.

3.1 PRIMEIROS CONTATOS EM TERRAS PINDORAMAS

Em um cenário de multidão de ‘bárbaros gentios’ e invasores ocidentais, deram-se os contatos de línguas europeias e de povos autóctones em terras pindoramas, mediante aos entraves socioculturais e linguísticos, uma vez que “[...] a língua da terra era a ‘mais principal ciência’” (Nóbrega, 1560, p. 24), e para desvendar essa ‘principal ciência’ seria primordial se achegar a esse grupo de falantes ‘outros’ e iniciar uma comunicação de sobrevivência para com ela conhecer um pouco do léxico e da estrutura dessas línguas ‘outras’, para os interesses de quem chegava.

Segundo Teodoro Sampaio ([1902]1987, p. 301), a etimologia de Pindorama provém do tronco tupi: PINDÓ-RAMA, redução de pindó-retama, que atribui o sentido de ‘região (ou país) das palmeiras’. Essa palavra carrega em si uma simbologia histórica que reflete os conceitos de territórios indígenas sobre um nome que expressa a relação profunda e reverente do seu lugar de origem, sobretudo, pelas palmeiras como elemento identitário e vital para esses povos, pela proteção e conexão com o ambiente. Nessas terras, onde os antepassados indígenas já partilhavam uma rica diversidade linguística e cultural, o sentimento de liberdade permeava sobre suas comunidades, por isso é que a relevância do termo Pindorama

transcende à sua nomenclatura, uma vez que ele retrata a memória de um período em que o território dos povos indígenas era marcado pela espiritualidade, multilinguismo e resistência.

Nas reflexões Pompa (2003), os termos ‘encontro’ e ‘negociação’ são evidenciados em estudos recentes sobre o mundo colonial e se forem utilizados e analisados com cautela, eles não escondem as reais relações de força nem as ideologias de um falso equilíbrio cultural e político. Nessa perspectiva, eles procuram dar conta da complexa realidade colonial experienciado por mundos diferentes e com “[...] rápidas mudanças, de adaptações, de negociações, de constantes redefinições identitárias (Pompa, 2003, p.09).

Nesses primeiros contatos, conforme a carta de Pero Vaz de Caminha⁵, marco literário que registrou de forma oficial o lugar ‘conquistado’ com a descrição e primeiras impressões de contatos com os nativos brasileiros para a comunicação entre europeus e ameríndios, com culturas de mundo adversas foram gestos e sinais:

Mostraram-lhes um papagaio pardo que o Capitão traz consigo; tomaram-no logo na mão e acenaram para a terra, como se os houvesse ali. Mostraram-lhes um carneiro; não fizeram caso dele. Mostraram-lhes uma galinha; quase tiveram medo dela, e não lhe queriam pôr a mão. Depois lhe pegaram, mas como espantados. Deram-lhes ali de comer: pão e peixe cozido, confeitos, fartéis, mel, figos passados. Não quiseram comer daquilo quase nada; e se provavam alguma coisa, logo a lançavam fora. Trouxeram-lhes vinho em uma taça; mal lhe puseram a boca; não gostaram dele nada, nem quiseram mais. Trouxeram-lhes água em uma albarrada, provaram cada um o seu bochecho, mas não beberam; apenas lavaram as bocas e lançaram-na fora. Viu um deles umas contas de rosário, brancas; fez sinal que lhas dessem, e folgou muito com elas, e lançou-as ao pescoço; e depois tirou-as e meteu-as em volta do braço, e acenava para a terra e novamente para as contas e para o colar do Capitão, como se dariam ouro por aquilo (Carta de Pero Vaz de Caminha, 1 de maio de 1500).

Nessa comunicação de sinais foram realizadas leituras de mundos e de comportamentos. Os sinais de compreensão são nítidos, nesses relatos, quando indígenas apontam para a terra e informam os tipos de animais presentes no seu território, como também os que não existiam; ainda nesse trecho, ressalta-se o modo dos indígenas de não ingerir nenhum tipo de alimento ou comida – seria por não aprovar o sabor, por precaução ou por

⁵ Conhecida, também, como a Carta a el-Rei Dom Manoel sobre o achamento do Brasil. Pero Vaz de Caminha foi cronista da expedição de Pedro Álvares Cabral e relatou de forma descritiva e técnica a trajetória desde a saída de Portugal até o inesperado encontro com os nativos do Novo Mundo. Redigido em 1º de maio de 1500, em Porto Seguro, Bahia, foi levado para Lisboa sob os cuidados de Gaspar de Lemos, considerado um dos maiores navegadores de seu tempo. Apesar de ter sido escrita no século XVI, a Carta foi descoberta, no século XVIII pelo estadista e guarda-mor da Torre do Tombo José de Seabra da Silva (1732-1813). A primeira versão modernizada, com uma escrita legível, só veio a público em torno de 1900 pelo historiador Capistrano de Abreu. Atualmente, esse manuscrito encontra-se no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, situado em Lisboa (Portugal).

sabedoria, contrariando a ideia de ingênuos perpassada pela colonização – com isso, apenas experimentava-os “[...] e se provavam alguma coisa, logo a lançavam fora. Trouxeram-lhes vinho em uma taça; mal lhe puseram a boca; não gostaram dele nada, nem quiseram mais”. Também fica evidente a reação de um indígena ao perceber e analisar as contas de rosário, brancas “[...] sinalizando aos europeus que seriam pedras semelhantes às quais existiam em sua terra [...] e acenava para a terra e novamente para as contas e para o colar do Capitão”, sendo suficiente para o entendimento das riquezas que o ‘novo mundo’ reservava ao reino de Portugal, tanto que em 1º de maio de 1500, por Pedro Álvares Cabral, foi oficializada a Ilha de Vera Cruz, Terra Brasil, pela Coroa Portuguesa, em nome da “fé cristã”, mediante a segunda missa e a demarcação da cruz com o brasão real.

Obviamente que no desembarque das Caravelas de Cabral, na Bahia, com aproximadamente 1.500 homens – entre marinheiros, técnicos em navegação, escrivães, cozinheiros, pajens, padres e degredados – vieram com esses falantes lusitanos, variações da língua portuguesa tanto no nível de extrato social quanto de posição geográfica que, inevitavelmente, interagiram com os ‘gentios da terra’ por meio de uma comunicação interétnica, resultando em um novo código de comunicação para diferentes línguas que coexistiam na costa litorânea, gerando uma mescla linguística de sobrevivência comunicativa.

Ainda nesse contexto, como costume hierárquico, caberia aos degredados o posicionamento à linha de frente para os primeiros contatos com os povos nativos, sendo assim, “Mandou o Capitão aquele degredado Afonso Ribeiro, que se fosse outra vez com eles [...] foi-se o degredado com um homem que, logo ao sair do batel, o agasalhou e o levou até lá”. Nessas idas e vindas, as possibilidades de comunicação oral, ainda que de forma básica, já aconteceria para alguma troca de mensagem que ultrapassasse o gestual, “[...] Aos degredados mandou que ficassem lá esta noite. Foram-se lá todos, e andaram entre eles. [...] Era já a conversação deles conosco tanta, que quase nos estorvavam no que havíamos de fazer”. Dessa forma, iam-se elevando informações sobre as condições de vida dessa população como: hábitos de vida, moradia, quantidade de casas, organização como das trocas de palavras e seus respectivos significados.

Nessas trocas iniciais de verbalização, com as quais as palavras-chave se tornariam uma forma de comunicação de sobrevivência “[...] nos contatos iniciais, há mistura de variantes do superstrato e do substrato. Do superstrato, vêm dialetos regionais e sociais, versões de fala de estrangeiro, segundas variedades de língua de estrangeiros” (Rodrigues, 2018, p. 43); e com essa interação foi-se criando um novo código para obter um mínimo de entendimento entre esse novo grupo de falantes, que segundo a crioulística funcionou na

interlocução de aloglotas para um ponto mínimo de entendimento e aprendizado entre línguas maternas de continentes diferentes.

Em *Negros da Terra – índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* (1994), John Monteiro retrata a prática de enlaces entre os poucos homens brancos que aqui ficaram e mulheres indígenas, resultando no processo de imersão cultural e linguístico vivido por esses portugueses aqui largados, a exemplo de João Ramalho⁶, que constituiu grau de parentesco com todos os membros do povo Tupiniquim ao se aliar ao famoso cacique Tibiriçá, um dos principais líderes no Planalto Paulista (século XVI), sendo irreconhecível, pelos jesuítas, como um branco europeu. Nesse contexto, religiosos e sertanistas europeus precisaram se adequar à vida do indígena, não apenas no aprendizado de sua língua para se estabelecer uma comunicação, mas também às adaptações dos costumes, mesmo porque ao entrar em contato com a língua do “outro”, naturalmente os valores culturais nela impregnados tornam-se também assimilados.

Vale ressaltar que na colônia brasileira buscou-se facilitar esse mecanismo intercultural e linguístico, com forte investimento nas crianças “[...] misturadas as crianças portuguesas com as crianças indígenas, operar-se-ia a transmissão da língua e talvez a fusão de ideais” (Leite, 1938, p. 72). Com esse “investimento” oficial, a Igreja Católica agiu de forma assertiva no conhecimento da língua e dos costumes dos “gentios da terra” [...]. Segundo Nóbrega: “Os meninos órfãos, que nos mandaram de Lisboa com seus cantares, atraem os filhos dos gentios e edificam muito os cristãos” (Idem, 79). Assim, lideranças religiosas usavam estratégias de trazer ao Brasil crianças órfãs de Portugal, acolhidos na Ribeira de Lisboa e com formação do Colégio Pero Domenech⁷, para intervir no processo de ligação com crianças indígenas brasileiras, realizando trocas para o processo de primeiro contato linguístico “[...] E assim foi. Fraternizaram. Cada qual aprendia a língua dos outros: os índios, a portuguesa; os portugueses, a brasílica” (Idem, 79).

Na Carta Ânua de 1693, o jesuíta Fernão Cardim ressalta os bons frutos colhidos pela educação de crianças indígenas já batizadas na “fé cristã”, sendo descritas como educadas, dóceis e aptas à leitura e escrita. Destaca também que o comportamento dessas crianças brasílicas causava espanto aos portugueses, por apresentarem habilidades em tocar

⁶ João Ramalho era visto pelos jesuítas como um homem bruto que tinha várias mulheres, andava nu pela cidade e não respeitava os mandamentos cristãos. Mesmo assim, esses padres buscavam o apoio tanto de João Ramalho quanto de Tibiriçá, lideranças da comunidade, sem os quais o projeto de expansão jesuítica na região teria sido mais complicado. Ver: (Monteiro, 1994).

⁷ Pero Doménech era de origem catalã e chegou a Lisboa no final de 1548. Ingressou na Companhia de Jesus, em 1553, fundou o Colégio de Jesus dos Meninos Órfãos, em Lisboa, numas casas junto do Colégio de Santo Antão onde agregava menores desvalidos da região da Ribeira (lugarejo próximo a Lisboa). Ver: (Leite, 1940).

instrumentos, pelo dom à música sacra as quais eram apresentadas em missas e também pela “capacidade” de responderem corretamente às sabatinas escolásticas. Esses falantes mirins, imersos no processo criativo de aquisição de linguagem, ampliavam um vocabulário e viabilizavam uma língua nativa, veiculada na comunidade com trocas mútuas de aprendizagens: crianças entre crianças de nacionalidades diferentes; crianças e adultos de nacionalidades diferentes, “[...] a reflexão sobre as situações de plurilinguismo nos remete à língua de maneira muito mais rica [...] para torná-la funcional, a fim de que possa desempenhar o papel que se espera que ela desempenhe [...]” (Calvet, 2005, p. 58). Assim, o multilinguismo vivido e coexistido por diversos povos, os quais já traziam nuances de variações e extratos sociais de suas próprias línguas, foi o entrave e a mola propulsora para se pensar em um novo cenário de sobrevivência para a comunicação nas terras dos pindoramas.

3.2 COLONIZAÇÃO LINGUÍSTICA – EIS A MISSÃO DOS ‘LÍNGUAS’

Conforme Serafim Leite, a colônia Brasil já nasceu cristã “[...] No primeiro contacto de Portugal com o Brasil, ficou arvorada a Cruz” (Leite, 1938, p. 11), além do símbolo da cruz que marcava uma ideologia de base cristã-católica, havia o intuito de instaurar uma formação ‘civilizatória’ pautada na escolarização da *Ratio Studiorum*⁸ esta proposta renderia bons frutos com a chegada dos discípulos de Ignácio de Loyola e a instauração do Governo Geral, em 1549. Assim,

[...] propunham uma educação interdisciplinar, na perspectiva da revolução *humanitas* com meios didáticos para se aproximar e persuadir pessoas. Coube à Coroa portuguesa investir nesses colégios, pois os mesmos atuariam como promulgadores no processo de ‘civilização’ dos naturais da colônia (Carneiro Santana, 2021, p. 3).

Esses mestres religiosos mantiveram o propósito de colonizar línguas e moldar comportamentos com poderes para tutela de povos subjugados. Com estratégias que visavam ganhar almas no campo emocional, os jesuítas investiam na música como forma facilitadora para a aprendizagem de uma nova língua, pois, com a sensibilização da melodia captariam corações através de um coro infantil protagonizado por órfãos portugueses e curumins “[...]”

⁸ A *Ratio Studiorum* foi difusora da cultura europeia, através da Companhia de Jesus - ordem religiosa fundada em 1534, por um grupo de estudantes da Universidade de Paris, liderado por Ignácio de Loyola (1491-1556). A missão da Companhia era desenvolver educação de excelência, com autonomia para fundar colégios, seminários e universidades, também objetivava estabelecer regras disciplinares para a vida religiosa e, sobretudo, para missões de evangelização. Ver: Carneiro Santana, 2021, p. 904-922.

para captar os corações dêste gentio, permitiram os Padres que os meninos de casa (índios e órfãos) juntassem às suas canções, à moda de Portugal, as cantigas indígenas; enterrassem os mortos com música” (Leite, 1938, p. 16). Assim, utilizavam estratégias de adaptação da vida dos ‘gentios’ de forma consciente para estreitar laços entre o cotidiano dos indígenas brasileiros e a conquista espiritual dos naturais da terra.

Em carta Provincial para o Convento de São Francisco (1697), destinada ao Mestre de Campo Manuel Alves de Moraes Navarro, havia o apelo das autoridades quanto ao investimento de padres línguas ou de indígenas ‘domesticados nos bons costumes’ para servirem a construção dessas gramáticas “[...] é necessário para Capellão-mor um sujeito, que fale a língua da terra, e em que concorra, virtude, prudência, zelo e bons costumes” (Documentos Históricos, 1675-1709).

Nessa perspectiva de estreitamento de laços com nações indígenas, havia, também, a missão dos ‘irmãos línguas’, padres que se dedicavam ao aprendizado da língua brasílica e também de outras línguas vernáculas de povos nativos.

Dêstes irmãos línguas procederia o núcleo principal das traduções - pois que as tinham de pregar. Dos Padres chegados em 1549 o que fez mais rápidos progressos foi João de Aspilcueta. Este Jesuita, navarro de origem, em breve traduziu certos passos da Sagrada Escritura e compos alguns sermões nomeadamente sobre os Novíssimos do Homem. E antes de ir à expedição das minas dá notícias mais pormenorizadas, em carta medita, sobre as suas traduções e como já se pensava numa "arte" da língua tupi (Leite, 1937, p.44).

Os padres Língua eram considerados como núcleo principal de traduções de línguas indígenas e intermediários nos primeiros contatos. Em carta de 21 de Setembro de 1591, o Padre Provincial Marçal Belíarte, narra a morte de outro Língua, o Pe. Leonardo do Vale, referindo-lhe ao título de "Príncipe dos Línguas Brasílicos", atribuindo-lhe características de “eloqüente como Túlio”, pois o domínio que tinha com a língua indígena era de tanta perfeição que os próprios indígenas “[...] se admiravam do seu talento e graça singular: companheiro do P. Nóbrega e dos primeiros Padres, autor do Dicionário na Língua Brasilica, ótimo, copioso e muito útil por onde fâcilmente se aprende” (Leite, 1938, p. 44 e 45).

No primeiro Colégio Jesuíta da Bahia (1549)⁹ – idealizado e liderado pelo Pe. Manuel da Nóbrega e uma equipe de inacianos formada pelos padres Leonardo Nunes,

⁹ O Colégio da Bahia, o Colégio Máximo da Província, foi o mais importante núcleo de educação do período colonial, funcionando com Cursos de Primeiras Letras, Humanidades, Filosofia e Teologia, reconhecido pelas autoridades locais e pelo poder monárquico entre os séculos XVI a XVIII. Ver: Assunção, 2016. Carta de

Antônio Pires, João Azpilcueta Navarro, Vicente Rodrigues e Diogo Jacome, com sustento inicial de dois mil e quatrocentos réis pela coroa portuguesa, localizado no Terreiro de Jesus por doação da sesmaria denominada de Água dos Meninos e com a mão de obra escrava indígena para manterem o suprimento básico nos primeiros anos – já se contemplava a formação de padres ‘línguas’ ou intérpretes com muita dedicação ao estudo da língua tupinambá “[...] alguns colégios jesuítas funcionaram como centros de especialização de tradutores do discurso religioso em Língua Brasília, capacitando, entre outros, os irmãos da Companhia de Jesus que, não podendo administrar os sacramentos, ajudavam os padres nesta tarefa” (Leite, 1938, p. 99).

De forma pensada, os jesuítas introduziram o curso da língua brasileira para as aulas de Humanidades, em substituição do curso de grego, visando à importância do domínio da língua dos ‘brasileiros’ para a catequese. Desses estudos, frutificaram produções de poesias populares voltadas ao conhecimento das línguas indígenas “[...] Anchieta compôs os primeiros autos representados no Brasil, em que intervinham, às vezes, as quatro línguas: portuguesa, castelhana, latina e brasileira (tupi-guarani)” (Leite, 1938, p. 26).

Diz que em Lisboa se receberam mais cartas de meninos índios, até onze ou doze. Iam estes meninos pelas aldeias a surpreender os homens nas rêdes, e, depois de uma introdução festiva de cantos e danças, ensinavam-lhe "a Paixão de Nosso Senhor, os Mandamentos, o Padre-Nosso, o Credo e a Salve-Rainha, na língua dos índios. De maneira que os filhos na sua língua ensinam os pais e os pais, com as mãos postas, vão atrás dos filhos, cantando Santa Maria e êles respondendo ora pro nobis" (15). Em que ano estamos? Em 1552. Os padres ensinam' os filhos... e os filhos ensinam os pais (Leite, 1940, p. 152-153).

Conforme correspondências de jesuítas¹⁰, quando um ‘língua’ realizava trabalhos de comunicação para colonos tinha pagamento em dinheiro ‘o soldo’, no entanto, quando esse tipo de comunicação era realizado por um indígena o pagamento era feito em bens, como vinho, ferramentas, ou privilégios como o cargo de capitão da aldeia (Barros, 1994).

Entre o século XVI e início do século XVII os ‘línguas’ tinham prestígio social por serem decisivos na economia de produção da época, uma vez que estabeleciam essa função para o recrutamento de escravização do trabalho indígena – foram a ponte de persuasão para os descimentos e resgates de povos indígenas “[...] sem a ajuda deles, o padre Antônio Vieira dificilmente teria ‘pacificado’, no natal de 1658, os índios de diferentes línguas que

Sesmaria da Água de Meninos, na cidade da Bahia, feita pelo Governador Tomé de Sousa, a pedido do Pe. Manuel da Nóbrega. Ver: (Leite, 1943).

¹⁰ Ver: Carta de Sesmaria da Água de Meninos, na cidade da Bahia, feita pelo Governador Tomé de Sousa, a pedido do Pe. Manuel da Nóbrega. Ver: (Leite, 1943).

habitavam a ilha do Marajó: Mamainá, Aruan, Anajá, Mapuá, Sacaca, Guajará, Pixipixi” (Freire, 2003, p.99).

Esses ‘línguas’ foram os precursores em estudos linguísticos, ao reconhecer a diversidade de línguas indígenas da Colônia - Brasil. Enquanto conhecedores de línguas indígenas e interlocutores, eles corroboraram no processo de comunicação sobre a ‘ciência mais difícil da terra’ identificando algumas das diferentes línguas dos indígenas da costa,

[...] por serem de línguas diferentes e dificultosas são chamados geralmente ‘*Nheengaibas*’ [...] o chefe indígena Piié fez um discurso duro, denunciando as arbitrariedades dos portugueses, que só foi registrado e chegou até nós, graças à sua tradução de uma língua *nheengaíba* (Freire, 2003, p. 99).

Mesmo com a importante função dos ‘línguas’ no processo de tradução e interpretação de línguas *nheengaíba*¹¹, havia o contato direto de colonos e indígenas da costa que, naturalmente, resultou em um código linguístico de uma língua de uso geral indígena, com a marca lexificadora naturalmente falada pelos filhos desse grupo de falantes. Houve, então, na Colônia - Brasil, uma língua dominante indígena por quase três séculos que foi veiculada em toda a costa brasileira. Entretanto, mediante a uma visão etnocêntrica para os “gentios da terra”, não seria possível admiti-los a uma condição de seres humanos com cognição para qualquer tipo de aprendizado. Com essa referência de selvagens e inaptos ao convívio social, caberia, apenas, aos europeus ‘dotados’ do conhecimento da escrita, aprenderem a língua dos gentios.

[...] E tanto de raíz aprendeu que não somente chegou a entendê-la e falá-la com tôda a perfeição, e compor nela e trasladar as coisas necessárias para a doutrina e catecismos: mas veio a reduzi-la a certas regras e preceitos e compor arte dela, com que os Nossos que aprendem a língua muito se ajudam (Leite, 1938, p. 180).

Dessa forma, sorrateiramente, foi-se implantando o racismo linguístico aos habitantes do novo mundo como um mecanismo utilizado para estabelecer a hegemonia de superioridade de ‘raças’ em detrimento de outras, cuja eficácia seria de determinar a povos minorizados, a condição de ‘gente inferior’, degradando-os e destruindo-os de sua língua, cultura e história.

¹¹ *Nheengaíba* era um termo pejorativo referido a etnias indígenas que não falavam a língua Tupi e que habitavam no interior do sertão da Colônia - Brasil.

Mesmo com uma língua indígena de uso geral, o etnocentrismo não a reconhecia com o mesmo *status* da língua do colonizador, ofuscando-a, pois prevalecia a visão unilateral sobre culturas, a qual versou narrativas de determinados grupos de falantes, geograficamente marcados, que sofreram golpes brutais por serem diferentes “[...] A doutrina da hierarquia cultural não é, pois, mais do que uma modalidade da hierarquização sistematizada, prosseguida de maneira implacável” (Fanon, 1969, p. 35).

Essa postura colonizadora corroborou na produção de sentidos intersubjetivos de forma depreciativa a populações colonizadas, sobretudo ao patrimônio linguístico cultural, de forma a cristalizar, por séculos, uma ideologia de subcultura/sublíngua aos povos originários e também aos miscigenados por eles, levando-os a um status de ‘sub-raças’, sem memória, sem uma história de língua e sem capacidade intelectual “[...] la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros”¹² (Quijano, 2005, p. 202), pela marca de povos considerados defasados em ‘carência de civilização’ fundamentou-se o processo de dominação.

Nesse controle de intervenção epistemológica assegurada pela força militar da coroa portuguesa e com forte poder de persuasão da igreja católica, buscou-se uma forma de ‘civilizar’ povos conquistados por meio da instauração de um projeto de unificação de línguas, costumes e religião. Para tanto, o epistemicídio, por parte de quem se consagrava superior, foi imprescindível a esse processo “[...] de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizadas” (Santos e Meneses, 2010, p. 19).

Não é difícil compreender que nenhum processo colonizador seja realizado sem trocas linguísticas, mesmo porque essa ação é crucial à conquista de interesses de ambas as partes – colonizador/colonizado. Dessa forma, a colonização de um povo se inicia pelo domínio e pela manipulação da língua que o povo colonizado mantém “[...] línguas com memórias, histórias e políticas de sentidos desiguais –, em condições de produção tais que uma dessas línguas – chamada de língua colonizadora – visa impor-se sobre a(s) outra(s), colonizada(s)” (Mariani, 2004, p. 28).

Para Almeida (2024), a ação da imposição linguística no contexto colonial e imperial foi responsável pelos “[...] processos de nomeação, (re) nomeação dos escravizados, dos

¹² “[...] a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma suposta estrutura biológica diferente que colocava uns em uma situação natural de inferioridade em relação aos outros” (Quijano, 2005, p. 202).

indígenas batizados, (re) nomeação da geografia, ignorando, na maioria das vezes, completamente a voz, a cultura dos que ora buscavam dominar, denegando, assim, a identidade do povo subjugado” (Almeida, 2024, p. 2). Nesses entraves, com apagamentos de memórias sobre as línguas em circulação, a colonização linguística foi adotando uma língua no intuito de unificar e prevalecer entre as demais para, assim, nacionalizá-la. Dessa forma, nos idos do Brasil colonial, mesmo prevalecendo o léxico da língua tupi – povo colonizado – o domínio do registro dessa língua para o status de Língua Geral (LG), Língua Brasileira (LB) ou Língua Franca (LF) foi do colonizador, ao assumir a sua autoria e registrando-a com a tecnologia de impressão escrita, o que resultou em produções bibliográficas de gramáticas e catecismos da época.

3.3 LÍNGUA TUPINAMBÁ – A BASE LEXIFICADORA DO LITORAL

Leur langue est fort douce et agreable, et n'ont point de motz qui sentissent
la cholère ou indignation.¹³
André Thevet (1557)]

Nas entrelinhas dos relatos de quem acompanhou a saga da comunicação de línguas indígenas, nos idos seiscentistas, através de descrições de viajantes e de religiosos tornam-se evidente o reconhecimento do predomínio das línguas de base Tupi, o fortalecimento da língua mais falada na costa brasileira “[...] há muitas nações de diferentes línguas, porém uma é principal que compreende algumas dez nações de índios” (Cardim, [1584] 1925, p. 194 e 195). Apesar de terem existido, no século XVI, aproximadamente 1175 línguas faladas na colônia Brasil (Rodrigues, 1993), essa língua falada predominantemente na costa foi mais tarde agrupada em famílias linguísticas pertencentes a um mesmo tronco linguístico, o Tupi.

Dentre as nações de falantes da etnia Tupi, destacavam-se os tupinambás. Eram reconhecidos como povos fortes, numerosos e que se autodenominavam como *apyabeté* (apyaba, "macho" + eté, "verdadeiro"). No romance historiográfico *Meu Querido Canibal*, Torres (2000) protagoniza a sua obra com Cunhambebe e Aimberê, dois líderes consagrados a mártires pela atuação na Guerra dos Tamoios. Em sua narrativa, a qual foi embasada nos relatos de André Thevet (1557), Hans Staden (1557), Jean de Léry (1555) e outros cronistas que testemunharam esse contexto histórico, o autor revela o poder da linguagem desses

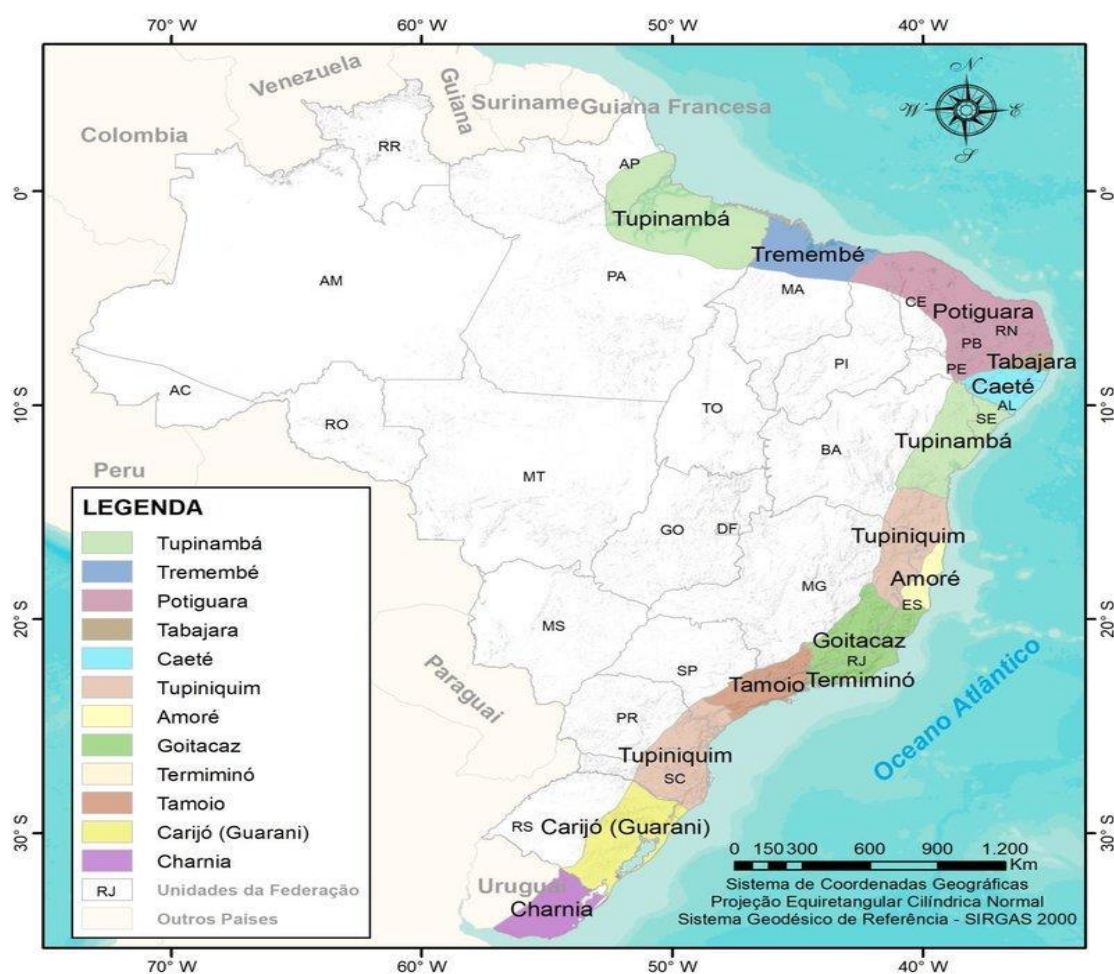
¹³ “Sua língua é muito doce e agradável, e não têm palavras que exprimam cólera ou indignação”. André Thevet, *Les Singularitez de la France Antarctique* [1557] 1997, p. 125) edição crítica moderna de Frank Lestringant (ed., *Le Brésil d'André Thevet. Les singularités de la France Antarctique*, Éditions Chandeigne, 1997).

líderes *Tupinambá* no comando de suas organizações sócio-culturais e de suas táticas de guerras,

Na primeira reunião do conselho das tribos confederadas, um inflamado Aimberê, mais irado do que nunca, propôs o nome de Cunhambebe para o chefe supremo da Confederação. Foi estrepitosamente ovacionado. O velho guerreiro aceitou a indicação, emocionado. E fez uma declaração de guerra aos perós (Torres, 2000, p.55).

Assim, em língua Tupinambá, foram declaradas posturas e ações políticas que nortearam a trama do processo de colonização de povos e línguas, bem como conflitos entre europeus e indígenas. O destaque ao povo e língua Tupinambá nos é apresentado pela historiografia indígena como a língua de consenso da costa do Brasil, mediante a extensão de falantes, conforme nos é apresentado no mapa abaixo.

Figura 1: Línguas Tupi faladas na costa brasileira



Fonte: ARRUDA, 2001.

Vale ressaltar que na costa brasileira havia também a presença de povos não-tupi, a destacar os Goitacazes e Aimorés, que, conforme a descrição de Gabriel Soares de Souza ([1587], 1987), pertenciam a povos muito antigos, os chamados Tapuias, que eram outra ‘casta de gentios’, os quais já viviam na costa litorânea, mas foram recuando para o interior por viverem em guerras interétnicas com os Tupinaés e Tupinambás. Capistrano de Abreu (1930) também relata a presença de povos ‘Cariris’ como pioneiros na costa litorânea brasileira, “[...] Eram numerosos os Tapuias, geralmente Cariris, primeiros habitantes do litoral, já então recalcados para o interior, excepto ao Norte, onde os Tremembés, também do tronco Carirí, dominavam as praias que vão do Camocim até além da Parahiba” (Abreu, 1930, 244- 245).

Em meio a contatos com nações indígenas da costa brasileira, jesuítas estudavam a língua falada por esses povos e marcavam traços distintivos e semelhantes entre as nações das línguas de base Tupi. Essas marcas de aproximações lexicais eram percebidas e compreendidas por falantes europeus que as consideravam fáceis para serem registradas, dada a ‘suavidade e elegância’ do seu léxico.

[...] Porque desde os Potiguares do Paraíba do Norte até os Tamoios do Rio de Janeiro pronunciavam inteiros os verbos acabados em consoantes, como: A-páb eu me acabo, a-sém eu saio á-pen eu me quebro, á-iur eu venho. Mas os Tupis de S. Vicente, que são além do Rio de Janeiro, nunca pronunciavam a última consoante no verbo afirmativo, como: apá em vez de apab, ase) em vez de asém, ape) em vez de apén, aú em vez de aúr [...] (Anchieta, [1595]/1990, fl. 1 -v).

Conforme o linguista Wilmar D’Angelis (em comunicação pessoal, 2024), essa passagem acima, de José de Anchieta, não poderia ser interpretada que, da Paraíba ao Rio de Janeiro só houvesse Tupis na Costa. Nesse contexto, o Pe. José de Anchieta está chamando a atenção para uma particularidade do Tupi Paulista, Tupis da Capitania de São Vicente, em contraste com os Tupis existentes na costa por toda a extensão da Costa Leste.

Nesses confrontos de palavras e nas análises de parentescos das línguas constataram-se um comparativo genético lexical levando a confirmar que uma representação de povos indígenas da costa litorânea falava línguas provenientes de um mesmo tronco linguístico. Essa língua foi mais tarde denominada “[...] *Língua geral*, ou simplesmente, *língua*, assim como o termo *língua brasílica*, referia-se à língua nativa das nações que povoavam quase toda a costa brasileira, que por ser falada pela maioria dos grupos, recebeu o adjetivo *geral*” (Ivo, 2014, p. 30).

Mais tarde, os padres jesuítas descreveram a língua da costa em gramáticas e catecismos, o que deu origem, mais tarde, ao termo “tupi jesuítico”. Tais estudos resultariam na busca por um registro descritivo dessa língua, tendo em vista a fidelidade dessa descrição para o aprendizado e domínio da mesma, em especial para que missionários mantivessem contato com o vernáculo desses povos,

[...] a grafia dos tupinistas jesuítas acabou sendo muito mais exata do que a de qualquer língua culta de hoje [...] a par do indispensável registro dos casos de evolução semântica, oficializaram das variantes léxicas esparramadas pelas diversas tribos tupis, tão só as mais generalizadas (Edelweiss, 1969, p. 52).

Por ter sido a primeira língua de contato com o europeu, em especial com missionários, o Tupi recebeu uma supervalorização em detrimento a inúmeras outras línguas indígenas que coexistiam na colônia Brasil “[...] língua nativa que os missionários aprenderam e a ela forma se afeiçoando e adotando uma atitude de desdém para com as outras línguas, que não compreendiam, chamando aqueles que a falavam de povos de “língua travada” (Melatti, 2007, p. 57). Diante disso, difundiram dicotomias entre nações que falam a língua boa, para falantes do Tupi; e nações que falam a língua ruim, para falantes de qualquer outro tronco linguístico.

O termo Tupi foi o nome escolhido para designar a língua mais falada da costa brasileira, no século XVI, com sentido genérico para designar indígenas falantes da “língua brasílica” e também, de forma específica, para se referir à nação de São Vicente, São Paulo. Dessa forma, esse termo posicionou-se a favor do etnônimo tupi por possuir “[...] base histórica das mais vetustas, pois data dos primeiros tempos da Conquista” (Edelweiss, 1958, p. 69), o que consubstancia a composição generalizada de nomes que identificam etnias pertencentes à mesma família “[...] Tupi significa ‘o ancestral’, e então ‘os descendentes do ancestral’ são os Tupinambás (‘nambá’ quer dizer descendente), enquanto ‘tupinanki’ (o nome original dos tupiniquins) quer dizer o galho do ancestral, em que galho possui sentido de ligações de parentesco” (Funari, 2011, p. 18).

Por essa analogia, o radical ‘tupi’ se mantém como um tronco que sustenta e enraíza outros etnônimos, mantendo marcas da língua e da etnia de um povo, “Historicamente alguns termos se desenvolveram e passaram a representar, de forma genérica, nações distintas, embora falantes da mesma língua, da mesma forma que foram se generalizando denominações para as próprias línguas” (Ivo, 2014, p. 29).

O linguista Wilmar D'Angelis (2007) destaca a influência das línguas indígenas, em especial da família Tupi-Guarani, como majoritária nos primeiros contatos com europeus, mesmo porque missionários e os iniciados da ordem religiosa eram encarregados para o aprendizado da 'língua dos índios', por isso torna-se compreensível,

[...] que sendo os portugueses uma ínfima minoria no litoral, não houvesse meios de obrigar os habitantes da terra a adotar a língua portuguesa. Ao contrário, senhores do litoral (e, em geral, guerreiros valorosos, como os Tupinambás), impuseram ao estrangeiro a adoção da língua local como recurso para a comunicação (D'Angelis, 2007, p. 6-7).

Dentre as línguas indígenas brasileiras a que marca o senso comum como referência de língua indígena ainda é o Tupi, “[...] no imaginário da população, a língua que se falava no país era o tupi, desconsiderando-se línguas e povos diferentes que existiram e que hoje, embora em menor quantidade, ainda existem” (Fargetti, 2022, p. 65). Assim, nesse ‘imaginário’ o tronco linguístico Tupi, de forma genérica, resume-se na ‘língua tupi’, desconhecendo-se o quantitativo de famílias linguísticas e línguas que estão inseridas nele, e com propostas de classificações que variam entre renomados teóricos.

Nessa perspectiva, Fargetti (2022) apresenta uma revisão da proposta de estudo de famílias e línguas que compõem o Tronco Linguístico Tupi, levando em consideração pesquisas de linguistas, entre os quais destacamos: i) Lucy Seki (2006) que em suas pesquisas apresentou um quadro composto por uma divisão de seis famílias linguísticas, com ressalvas a três línguas entendidas como isoladas; ii) Wolf Dietrich (2018) que apresentou evidências de sete famílias com aplicação de métodos comparativos computacionais com dados lexicais sobre vinte e três línguas; iii) Aryon Rodrigues (2013) que defendeu um quantitativo de sete famílias com trinta e quatro línguas e com destaque a uma diversidade linguística, o que promoveu olhares para pesquisadores modernos.

Quadro 1: Línguas do Tronco Tupi, distribuídas em famílias

FAMÍLIA	LÍNGUA	LOCALIZAÇÃO	Nº FALANTES
Tupi Guarani	Amanayé	PA	66
	Amondáwa	RO	90
	Anambé	PA	5
	Apiaká	MT	3

	Araweté (Bide)	PA	350
	Asuriní do Tocantins (Akwáwa)	PA	380
	Asurini do Xingu (Awacté)	PA	182
	Aurê-Aurá	MA	2
	Avá-Canociro	GO, TO	16
	Diahói	AM	90
	Guajá (Awá)	MA, TO, PA	280
	Guajajara (Tenetchára)	MA	8.269
	Júma	AM	4
	Ka'apór (Urubu)	MA	1000
	Kaiwá (Kayowa)	MS	15.000
	Kamaiurá	MT	500
	Karipúna	RO	14
	Kayabi	MT, PA	1620
	Mbyá	PA, TO, MS, PR, SC, RS, SP, ES	5.000
	Nhandéva (Txiripá)	MS, PR, SC, RS, SP	4.900
	Nheengatú	AM	3.000
	Parakanã (Apiteréwa)	PA	900
	Parintintin	AM	290
	Suruí do Tocantins (Aikewára)	PA	140
	Tapirapé	MT	570
	Tembé	PA, MA	100
	Tenharin	AM, RO, MT	700
	Uru-eu-wau-wáu	RO	100
	Wayampí do Amapari	AP, PA	150
	Wayampi do Jari (Wayampipuku)	PA	320
	Xetá	PR	1
	Zoé (Puturu-ar, Buré)	PA	295
Arikém	Karitiána	RO	320
Aweti	Awetí	MT	160

Juruna	Jurúna (Yudjá)	MT	880
	Xipáya	PA	2
Mawé	Mawé (Sateré-Mawé)	AM	8.400
Mondé	Arara do Aripuanã (Arara do Beiradão)	MT	5
	Aruá	RO	20
	Cinta-Larga	MT, RO	1.500
	Gavião (Ikörõ, Digüt)	RO	2
	Mondé (Sanamaika, Salamã)	RO	845
	Suruí de Ji-Paraná	RO	845
	Suruí (Paiter)	RO, MT	1.200
	Zoró	MT, RO	470
Munduruku	Kuruáya	PA	8
	Mundurukú	PA	10.000
Puruborá	Puruborá	RO	2
Ramaráma	Káro (Arara)	RO, MT	184
Tupari	Akuntsú	RO	4
	Makuráp	RO	60
	Mekéns (Sakirabiat)	RO	16
	Tuparí	RO	300
	Wayoró (Ajuru)	RO	16

Fontes: Fargetti (2022). Adaptação e revisão de dados – Rodrigues (2013), Dietrich (2010), Seki (2000).

Dentre as nações de falantes da família Tupi-Guarani destacavam-se os Tupinambá que fizeram prevalecer a sua língua e costumes para aqueles que chegavam. A língua Tupinambá foi a base para a formação de uma língua de consenso, com funcionalidade de comunicação do Brasil costeiro, consideradas também como línguas francas provenientes de uma faixa marginal de falantes mestiços imbricados em trocas culturais, que eram sustentadas pela convivência familiar entre mulheres que traziam em seu vernáculo uma língua indígena com parceiros portugueses “[...] em escala progressiva e por muito tempo, tanto a mãe como o pai seriam mestiços e sustentáculos em potencial da língua-geral” (Edelweiss, 1969, p. 40).

Manter uma unidade linguística seria o ponto de partida para uma organização social, pois já havia uma noção eurocêntrica de que a língua de um povo representaria a sua nação

“[...] período em que os laços língua-nação se estreitam no mundo europeu: afirmar uma nação, com uma identidade própria, é também afirmá-la linguisticamente unitária e homogênea; uma mesma língua falada por um conjunto de cidadãos” (Mariani, 2004, p. 93). Dessa forma, seria imprescindível exercer uma política linguística colonizadora para a manutenção de uma língua compreendida como ‘civilizada’.

Investir com a imposição da língua portuguesa seria mais do que uma regulação de normas que enquadraria no mesmo patrimônio jurídico todos os ‘súditos do rei’, assim era a vontade da coroa portuguesa. Contudo, por uma aliança estabelecida entre Estado-Igreja, para o êxito da contrarreforma cristã, seria prudente manter a língua geral já falada na colônia. Assim, a diversidade linguística cultural de povos autóctones passaria a se aldear e a conhecer a ‘língua dos índios do mar’, para o propósito homogeneizador de línguas indígenas brasileiras.

Com a fundação da cidade de Salvador, deu-se início ao longo processo de marca cultural portuguesa para a ‘terra conquistada’, em especial, com a política de catequese que buscava meios para apaziguar conflitos entre colonos e indígenas, como também promover a ‘civilização’ dos brasileiros com os ajustes da ideologia cristã ocidental.

Na tentativa de colonizar a língua dos povos nativos, havia uma missão aos primeiros padres Manoel de Nóbrega e João de Azpilcueta Navarro, José de Anchieta de conhecerem a variedade da língua Tupinambá para participar dos trabalhos de catequese, “[...] a colonização linguística [...] produz modificações em sistemas linguísticos que vinham se constituindo em separado, ou ainda, provoca reorganizações no funcionamento linguístico das línguas e rupturas em processos semânticos estabilizados” (Mariani, 2004, p. 29). A língua tupinambá se destacava para o status de língua de contato, sendo estrategicamente utilizada para a tentativa de unificar línguas indígenas faladas nesse contexto colonial. Assim, a determinação de uma língua-nação, regada pelo aparelhamento ideológico, perpassou pelo campo político-religioso para definir e adotar um modelo de variação de língua,

[...] A escolha do Tupinambá para desempenhar as funções de língua franca merece destaque. Os estudos na área de sociolinguística têm reforçado a proposição de que uma língua se converte em língua nacional, quando a vitória da circulação mercantil unifica um território (Barros, 1996, p. 194).

Como prioridade, a política linguística colonial centrava-se em reduzir o quantitativo da diversidade das ‘línguas dos gentios’, para trilhar por um caminho de experiência de campo exitosa. É interessante ressaltar que essa tomada política também acontecia nas

colônias espanholas da América central em concordância com a administração colonial, sob a liderança da Companhia de Jesus em todos os lugares em que atuaram entre os séculos XVI-XVIII, assim, criou-se o termo “[...] ‘lengua general’ ou ‘língua geral’ usada pela literatura colonial para tratar igualmente o Nahuatl, no México, o Quechua, no Peru, o Guaraní, no Paraguai, ou o tupi, no Brasil” (Barros, 1996, p. 194).

Nesse contexto, o glotocídio de línguas indígenas foi um investimento da política linguística colonial¹⁴, quando falantes de várias etnias, com línguas e culturas diferentes conviviam em um mesmo espaço e passavam a coexistir com uma língua de intercurso, Tupinambá ou Língua Geral, como fruto do trabalho de missionários jesuítas envolvidos na proposta de uma colônia cristã e na tentativa de uniformidade da língua “[...] a língua geral da costa de base Tupi, chegou a ser um risco para a hegemonia do português brasileiro, juntamente com outras línguas gerais indígenas que foram veículos de intercomunicação” (Mattos e Silva, 2006, p. 15).

Conforme Aryon Rodrigues, entre os séculos XVII e XVIII, o termo ‘língua geral’ tornou-se definido no Brasil, pois, tanto em São Paulo como no Maranhão e Pará, essa expressão era comumente utilizada para designar as línguas de origem indígena faladas nas respectivas províncias como fruto de uma população mestiça entre falantes de línguas europeias e falantes de línguas tupi-guaranis “[...] à qual foi-se agregando um contingente de origem africana e contingentes de vários outros povos indígenas, incorporados ao regime colonial, em geral na qualidade de escravos ou de índios de missão” (Rodrigues, 1996, p. 5).

¹⁴ O número de línguas no momento em que os europeus conheceram os ameríndios há 500 anos é calculado em 1.175 para o território brasileiro. As línguas sobreviventes se enquadram na categoria de línguas ameaçadas, já que a mais populosa delas é falada por apenas 20.000 pessoas. Alguns deles estão à beira da extinção. Por outro lado, pelo menos duas novas línguas surgiram no Brasil a partir de línguas indígenas, a Língua Geral Paulista (já morta) e a Língua Geral Amazônica. Ver: (Rodrigues, 1994).

4 POVOS TAPUIAS - GUARDIÕES DE SABERES

Nossa proposta, nesta seção, é traçar um esboço sobre os temidos Tapuias, povos de línguas não Tupi que protagonizaram histórias nas ‘brenhas do sertão’. Por serem chamados de ‘bárbaros gentios’ e falantes de línguas ‘travadas e toscas’, tornaram-se escopo para estudos de agrupamentos genéticos de línguas não Tupi, o que pode ter contribuído para a inclusão da família linguística *Kiriri* ao Tronco Linguístico Macro-Jê. Apresentaremos, também, a trajetória das missões religiosas e a formação de aldeamentos permanentes no semiárido baiano, tendo como alvo a tentativa de unificação de línguas, extinção de cultura, de identidades e da prática religiosa desses povos para que houvesse a ‘salvação’ de suas almas para a fé católica e, ao mesmo tempo, para que se tornassem seres ‘civilizados’.

4.1 ‘O PAÍS DOS TAPUIAS’ – SENHORES DO SERTÃO

São tantos e estão tão divididos em bandos, costumes e linguagem, para se poder dizer deles muito, era necessário de propósito e devagar tomar grandes informações de suas divisões, vida e costumes (Soares de Souza [1587], 1987, p. 338).

Se fora percebido o multilinguismo nos primeiros contatos entre europeus e povos originários da costa brasileira, ao adentrar o sertão, essa variedade de línguas também chamava a atenção de religiosos e sertanistas. Conforme o Pe. Fernão Cardim havia a existência de 76 nações de Tapuias, que segundo sua descrição [...] têm as mais dellas diferentes línguas, são gente brava, silvestre e indômita [...] (Cardim, [1584] 1925, p. 59).

Conforme relatos de Gabriel Soares de Souza ([1587], 1987), a versão passada a ele pelos próprios ‘índios muito antigos’ – povos que fizeram a história das terras dos pindós, antes da invasão do europeu – era de que os povos denominados por ‘Tapuia’ já viviam na costa litorânea, na Baía de Todos os Santos, e provinham de uma ‘casta de gentios’ muito antiga. Esses povos por manterem conflitos intertribais com os *Tupinaé* e *Tupinambá* foram lançados para o interior, adentrando o vasto sertão. Nesses relatos, constam que essas ‘castas de povos’ se diferenciavam em seus costumes e, em especial, em suas línguas, a ponto de ser ‘necessário de propósito e devagar’ estabelecer um contato para abstrair o conhecimento e desvendar as diferenças que caracterizavam esses povos com vidas independentes.

A descrição dessas antigas castas também é apresentada em fragmentos de textos do jesuíta José de Anchieta retratando-os como selvagens e não subservientes a tal ponto de serem incompatíveis à convivência com grupo de humanos considerado ‘civilizados’ “[...] são

de forma bárbaros e indômitos, que parece aproximar-se mais à natureza das feras que as dos homens” (Anchieta, 1933, p. 46).

Ao desbravar o sertão do nordeste brasileiro, Capistrano de Abreu (1930), relata a resistência aos povos ‘Cariris’ no enfrentamento com os brancos que se achegavam em terras semiáridas. O autor ainda destaca que eram eles os ‘antigos dominadores do litoral’, mas que por conflitos interétnicos foram acudados para o rio São Francisco e a Ibiapaba,

A sua resistência foi terrível, talvez a mais persistente que os povoadores encontraram em todo o paiz; mas atacados no rio S. Francisco, no Piranhas, no Jaguaribe, no Parnahiba, por gente de S. Paulo, da Bahia, de Pernambuco, da Parahiba, do Ceará, foram uns mortos, outros reduzidos a aldeamentos, outros agregados a fazendas, fundindo-se e confundindo-se com os colonizadores alienígenas. **A pacificação dos cariris, mais ou menos completa nos primeiros decennios do século XVIII**, deixou livre uma grande área e por ella alastraram numerosas fazendas de gado. Dos povoadores alguns se corresponderam principalmente com a Bahia ou Minas Geraes, outros demandaram do Acaracú, do Jaguanbe, do Piancó, atravez da Borburema, o litoral pernambucano (Abreu, 1930, p. 60-61, **grifo nosso**).

Ainda sobre os senhores que dominavam o território do sertão baiano, nos “Diálogos da Grandeza do Brasil” (1618), Ambrósio Fernandes Brandão apresenta um registro de um panorama do século XVII, com relatos do cotidiano desses Tapuias como povos nômades que não se preocupavam com a formação de aldeias, nem casas ordenadas para viverem. Nesse contexto eles faziam ‘choupanas de pouca importância’, já que ficavam em determinado lugar de acordo com as possibilidades de alimentos como mel, caça e água para sobreviverem. Na descrição, de forma genérica, o autor caracteriza-os como aterrorizadores “[...] geralmente são temidos de todo o mais gentio que é bastante um só Tapuia para fazer fugir muitos; e assim entram mui poucos por grandes aldeias mui confiados e delas tomam tudo o que querem, sem ninguém lhes vir à mão” (Brandão [1618] 1966, p. 288-289).

A língua falada por esses senhores já era registrada por cronistas pela sua diversidade e com a característica de língua travada, “Também são na fala diferentes; porque os demais gentios não os entendem, por terem a linguagem arrevesada” (Brandão [1618] 1966, p. 288-289). Conforme Pompa (2003), essa caracterização linguística também é evidenciada nos relatos de Pero Gândavo, como também são sinalizadas “[...] descrições e ao mesmo tempo construções, em oposição à extraordinária homogeneidade cultural dos Tupi da costa, a extrema diversidade cultural e lingüística dos povos do sertão: gente “de língua travada”, segundo a célebre expressão jesuítica (Pompa, 2003, p.09).

Em estudo sobre o tratamento genérico atribuído aos ‘povos tapuias’, D’Angelis (2020) faz um alerta para a influência da ultrapassada dicotomia ‘Tupi-Tapuia’ que perdura nas classificações linguísticas atuais. Em sua exposição, o autor apresenta estudos etimológicos que explicam a distorção do termo com o decorrer dos anos:

O registro do Vocabulário na Língua Brasilica - VLB emprega uma representação comum dos jesuítas do primeiro século para a chamada “sexta vogal Tupi”: ig =y. Por sua vez, o “y” do registro jesuítico correspondia a uma aproximante [j]. Dessa forma, a melhor transcrição fonética para essa palavra será [tapi'ija] = tapyyia, para a forma como está registrada na entrada “cativo”, e [tapu'ija] = tapuyia, na forma registrada para ‘escravo’ (D’Angelis, 2020, p. 15, **grifo nosso**).

Nessa direção, o termo surge no cenário de catequese e exploração de mão-de-obra escrava de indígenas “[...] baseado nas missões e aldeamentos oficiais, alimentados regularmente por novos contingentes de famílias indígenas arrebatadas de suas terras pelos famigerados ‘descimentos’” (D’Angelis, 2020, p. 26). Entretanto, o sentido ecoado com o passar dos tempos e registrado nos documentos dos seiscentos e setecentos é de povos ‘contrários’, sendo referendado pelo estereótipo de falantes de ‘língua travadas’ e que genericamente classificaram-se no tronco Macro-Jê:

[...] na classificação genética de algumas línguas, colocadas ao abrigo do tronco Macro-Jê, às vezes parece possível vislumbrar algum resquício daquela tradição, colocando no “balaio” Macro-Jê línguas estranhas que não caibam nas famílias já consagradas nos estudos linguísticos (D’Angelis, 2020, p. 13).

Assim, para um contingente de povos que se diferenciavam da língua e da tradição dos Tupi, já seriam elas submetidas à ‘classificação’ de Tapuias. Da mesma forma aos povos do interior do nordeste que se confundiam entre as várias etnias, tornava-se difícil precisar a classificação de suas origens – “[...] entre tantas alcunhas tribais, quais eram Quriri, quais eram Caraíbas e os Jês” (Garcia, 1942, p. XXI e XXII) – os quais, de forma generalizada, foram também apontados como ‘Kariri/Kiriri’ por haver um contingente populacional maior de falantes dessa língua.

O reconhecimento dessas etnias em cultura, língua e territorialidade também foi representado em registros cartográficos do século XVII, como na figura abaixo, o que revela o pertencimento desses senhores do sertão ao seu espaço de lugar e à identidade linguística cultural.

Figura 2: O país dos Tapuias

Fonte: Nicholas Sanson d'Abbeville. Paris, 1657

Nessa peça cartográfica, Sanson d'Abeville destaca uma área específica aos 'Tapuias' demarcando-a como senhores daquele lugar "Le Bresil, dont la coste est possedee par les Portugais et divisee en quatorze capitaineries [sic]... Paris, 1657", ou seja, já era uma região reconhecida e documentada como de povos 'Tapuias', cujos donos não eram portugueses ou nenhum outro povo europeu, mas sim povos originários que coexistiam, entre muitas etnias, com suas regras de convivências, manifestações culturais e com a vivacidade de suas línguas. Conforme o documento, apenas a costa seria propriedade de portugueses e dividida em quatorze capitanias, o que já configurava um reconhecimento de nação a esses povos, ainda que não chegasse ao *status* de estado, pois, "Até meados do séc. XVII as áreas tradicionais dos povos nativos do sertão configuravam-se como uma região pluriétnica fora dos domínios

portugueses e permitida apenas a poucos brancos acompanhados destes povos” (Galindo, 2017, p. 20).

Corroborando esses registros, Cuthbert Pudsey¹⁵ refere-se aos povos que habitavam o nordeste brasileiro setecentista, como donos de seu espaço geográfico e que viviam fora do domínio da Coroa portuguesa “[...] não sabemos dizer quantos são eles, pois estão fora do país, quer dizer, no interior, num lado e noutro do rio de São Francisco, dividem-se em aldeias, as quais entendo serem famílias de seus filhos, uma aldeia deverá abrigar no máximo de 400 a 500 pessoas” (Pudsey (1629) *apud* Galindo, 2017, p. 55). Assim, essa nação vista como “muro de demônios”¹⁶, foi o obstáculo maior para invasores aventureiros que desejassem adentrar o sertão, a tal ponto de ser reconhecida e ter seu espaço demarcado pela cartografia da época e incorporado ao estado brasileiro só no final do século XVII, quando as aldeias indígenas foram transformadas em vilas.

O sertão e os senhores que nele habitavam eram uma incógnita referenciada por um imaginário aterrorizante, representado como um lugar inóspito e de povos selvagens “[...] porque ninguém pode pelo sertão dentro caminhar seguro, nem passar por terra onde não ache povoação de índios armados contra todas as nações humanas” (Gândavo, [1576], 1995, p. 24). Em sua crônica, Gândavo apresenta o sertão como o “[...] esconderijo dos piores perigos e também das maiores riquezas” (Gândavo, [1576], 1995, p. 24), motivo que provocou medo e pavor devido à receptividade dos anfitriões sertanejos; e, ao mesmo tempo, despertava interesses para desbravar as possíveis riquezas guardadas nesse lugar.

Ao mesmo tempo em que o sertão se diluía enquanto espaço, a narrativa colonial o cristalizava enquanto conceito: o sertão era móvel e feroz assim como os “Tapuia” que o habitavam, constituindo por isso um desafio à colônia. A noção de “Tapuia” como alteridade absoluta e total veio se construindo aos poucos e principalmente ao longo do século XVII, junto com as ‘entradas’, as ‘guerras justas’ e os ‘descimentos’ levados cada vez mais sertão adentro (Pompa, 2003, p 10).

Sobre esses senhores do sertão, o Pe. Antônio Vieira também traz uma referência pejorativa, demonstrando ojeriza aos habitantes daquele lugar “Eram nações bárbaras e incultas, eram nações feras e indômitas, eram nações cruéis e carniceiras, eram nações sem humanidade, sem-razão, e muitas delas sem lei, que por meio da fé e do Batismo se haviam de

¹⁵ Soldado inglês vindo para missão em Pernambuco na primeira metade do século XVII. Ver: (Galindo, 2017, p. 55).

¹⁶ Expressão utilizada aos povos “Tapuias”. Ver: (Santos, 2011).

fazer cristãos” (Vieira [1608], 2016, p. 4). Assim buscavam estratégias de se chegar a esse lugar para ganhar território para a coroa portuguesa e ‘almas’ para a igreja católica, além do desafio de unificar línguas. Contudo, havia um reconhecimento de nações habitadas por povos que não se rendiam ao impostor, pois esses ‘indômitos’ rendeu um custoso trabalho para a missão da catequese.

4.1.1 Representações iconográficas dos Tapuias do nordeste brasileiro

A referência de povos ‘bárbaros e incultos’ ultrapassou registros escritos em cartas e documentos da época. Os povos Tapuia também foram representados pela iconografia de poucos artistas que estiveram no Brasil, nos idos seiscentos. Foram esses profissionais que fizeram um desenho de traços físicos, de cenários e de hábitos culturais característicos dos senhores do sertão.

Na imagem, abaixo, Nieuhof¹⁷ revela as impressões de um europeu imerso na postura eurocêntrica e colonialista, ao apresentar um estereótipo traçado às etnias tapuias do sertão nordestino como seres ‘brutos’ e ‘mais selvagens’ que indígenas de outras origens. Retrata uma mulher de postura rústica em sua caminhada com cesto carregado de objetos, e em sua indumentária adereços nos cabelos e pintura corporal “[...] As mulheres tapuias são gordas, atarracadas e de cabelos curtos; como os homens, andam completamente desnudas” (Wagener, 1641, p. 169). A cena ilustra o cotidiano de indígenas Tapuia, homens que carregam suas armas, com traços fortes e expressão de seriedade, botoques com perfurações em seus rostos para manter a representação de ferozes e indômitos, em luta para sobreviver em terras isóspitas, ao mesmo tempo em que revela a sua relação de companheirismo com seres não humanos, com a presença do papagaio para o convívio do grupo.

¹⁷ Naturalista e cartográfico holandês, Joan Nieuhof veio ao Brasil em 1640, a serviço da Companhia Neerlandesa das Índias Ocidentais e com a incumbência de explorar as regiões entre os rios Maranhão e São Francisco, entretanto, de forma particular fez um estudo da vizinhança de Pernambuco. Permaneceu nessa conquista por nove anos e deixou um interessante relato das suas experiências: o livro *Memorável Viagem Marítima e Terrestre ao Brasil* (1682), uma das obras mais importantes aos estudos do interior do nordeste brasileiro, onde viveu de 1640 a 1649, tempo para estudar o país e anotar os fatos ocorridos nesse período da nossa história. Foi pioneiro nos registros iconográficos de povos tapuias do sertão nordestino.

Figura 3: Nativos brasileiros, Johan Nieuhof (1682)



Fonte: *Memorável Viagem Marítima e Terrestre ao Brasil*, Joan Nieuhof (1682, p. 224).

A cena retratada vai ao encontro dos relatos de cronistas da época:

[...] Êstes tapuias vivem no sertão, e não têm aldeias nem casas ordenadas para viverem nelas, nem menos plantam mantimentos para sua sustentação; porque todos vivem pelos campos e assim da caça, que tomam em grande abundância pela frecha, se sustentan (Brandão, 1956, p. 346).

Assim, em diálogo com a descrição de Brandão, a obra de Nieuhof apresenta povos andarilhos que se deslocam sem destino previsto, simplesmente caminham, comem o que encontram no percurso e dormem quando o corpo já pede arrego, assemelhando-se a animais não humanos. Como um retrato de época, essa imagem pode revelar aspectos da organização social de indígenas do sertão nordestino, a luta pela sobrevivência para os povos do interior do nordeste, contribuindo para reforçar dicotomias entre ‘civilização’ e ‘barbárie’.

Figura 4: Dança dos Tarairiú (Tapuias), Albert Eckhout (1644)



Fonte: Dança dos Tarairiú (Tapuias). In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural, 2025.

A famosa tela de Albert Eckhout¹⁸ (1641–1644) destaca-se por ser a primeira obra feita *in loco* com a visão direta do artista à cena, retratando uma celebração circular em um ritual de dança¹⁹, do povo Tairairiú, Nação Kiriri. O autor, nesse retrato etnográfico, rompe com os padrões de beleza renascentista ao apresentar ameríndios com “[...] corpos e rostos imperfeitos, feios, sem a beleza clássica que os europeus estavam acostumados” (Chicangana-

¹⁸ Albert Eckhout (1641–1644) foi um pintor holandês, que veio ao Brasil com a incumbência de documentar visualmente o Novo Mundo, no período da presença holandesa, governo de Johan Maurits van Nassau, em Pernambuco. Ele produziu ricas fontes iconográficas sobre os povos indígenas e a paisagem do Brasil colonial. Os especialistas que trabalham com Eckhout, vêem seu trabalho não como obra de arte, mas como registros etnográficos autênticos. Ver: (Chicangana-Bayona, 2008).

¹⁹ Esse rito que envolve uma busca espiritual para prepará-los à guerra era revezado entre membros da comunidade com duração, em média três dias, as mulheres levariam bebidas com ervas alucinógenas para que mensagens dos ‘encantados’ dessem as orientações necessárias para a missão que eles enfrentariam. Ver: (Chicangana-Bayona, 2008).

Bayona, 2008, p. 602). Essa tela torna-se um documento visual das relações coloniais com as representações construídas pelos europeus sobre os povos não Tupis. Os indígenas são representados como ‘seres exóticos’, com rituais ‘primitivos e satânicos’, o que alimentaria a justificativa para o processo da colonização e para a ‘salvação e civilização’ de povos representados como ‘selvagens’.

[... Tapuias são mostrados como relutantes à civilização, ou seja, “um mal necessário” para os holandeses por ser aliados na guerra contra os Ibéricos. Nesses graus de civilização das telas de Eckhout os índios ocupam o nível mais baixo, sobretudo os Tapuias primitivos e selvagens. Estes graus de civilização são apresentados a partir da indumentária: quanto menos roupas mais primitivo. Perceba-se que tanto o homem como a mulher tapuia estão nus (Chicangana-Bayona, 2008, p. 600-601).

Nessas representações se intensificavam campanhas para a missionização de povos não Tupis, pois a forma como os tupis eram retratados nas telas demonstravam um aspecto, um grau mais elevado à ‘civilização’: eram desenhados com aparência mais próxima à gente ‘civilizada’, eram mais cobertos, viviam em comunidade com instalações de casa (ocas) e plantios (demonstrando capacidade para desenvolvimento de agricultura); enquanto que aos Tapuias restaram-lhes registros de seres inaptos ao convívio social, como grupos de humanos selvagens, que viviam em ‘bandos’, andorijados, pela escassez de chuvas e longos períodos de estagiam, o que sempre dificultou a sobrevivência dos áridos sertões.

Assim, Eckhout, deixou para a história etnográfica uma cena da cultura do povo *Kiriri* e a semeadura de seres exóticos que se cristalizou pelo tempo. Nesse ritual de dança cujo intuito era de se preparar para a guerra, com os corpos nus, as indumentárias e perfurações dos botoques com ossos, cocares e enfeites, manteve-se para o povo *Kiriri* o ideário de guerreiros imbatíveis, por isso temido pelos que se arriscavam a adentrar os seus espaços.

Contra o inimigo em fuga não usam mais os agudos dardos, mas valem-se de pesados espadões de madeira preta; correm com velocidade incrível, saltam inteiramente nus por entre espinhos e cardos, lançando horrendos brados e acometem os opositores em tal alvoroço, derrubando-os entre cantares e danças, correndo novamente, como acima mencionado, com grandes berros para o meio dos seus, invocando incontinentemente o demônio a quem, sem demora, tudo anunciam em relação à batalha travada (Wagener, 1641, p. 168).

O comparativo entre o povo Tupi ‘possível candidato à civilização’ e Tapuio ‘sem condição de civilização’ foi marcado não apenas nos relatos escritos, mas também pelas

representações iconográficas. As telas, as xilogravuras, desenhos foram os retratos que representaram o contexto dos ‘bárbaros do sertão’.

4.2 MACRO-JÊ: FONTE DA LÍNGUA DE ‘GENTES BÁRBARAS’

[...] distingue Deus no ofício de pregar três gêneros de empresas: uma fácil, outra dificultosa, outra dificultosíssima. Dificultosíssima é pregar a gentes não de uma só nação e uma só língua diferente, senão de muitas e diferentes nações, e muitas e diferentes línguas, desconhecidas, escuras, bárbaras, e que se não podem entender (Vieira [1608], 2016, p. 10).

As línguas do sertão foram assim denominadas ‘Tapuias’, em referência à Nação dos Povos que a falavam e por integrarem outro tronco de línguas que após estudos etnográficos e linguísticos optou-se pelo termo Tronco Linguístico Macro-Jê²⁰. As famílias linguísticas que compõem esse tronco estão distribuídas pelas regiões não litorâneas e mais centrais do Brasil,

[...] a hipótese da consistência desse grande conjunto de línguas como um grupo genético, isto é, como procedente de uma língua pré-histórica comum, implica na ocupação da maior parte das terras não amazônicas do Brasil por povos que falavam e falam línguas que têm uma origem comum (Rodrigues, 2012, p. 279).

Esses estudos de agrupamentos genéticos de línguas ‘Tapuias’ foram iniciados, no Brasil, com a expedição do cientista alemão Von Martius (1863; 1867), ao adentrar o vasto sertão brasileiro e ao perceber a diversidade de etnias indígenas. Assim, Martius propôs uma divisão de povos, baseando-se em critérios linguísticos, classificando-os com o termo *Gez* ou *Crans*, considerando a frequência dessas sequências no final da forma sonora de diversos nomes de povos Jê: Apinagez, Crengez, Aponigricans, Capucrans. Um nome alternativo, segundo o próprio Martius, seria *cram*, pois, nesse grupo, também era muito utilizada a partícula *cran* (filho, descendente) para a nomeação de cada povo, sendo que a maior parte de antigas comunidades tapuias já estava incluída no grupo *gê*²¹. Nesse contexto, destaca-se, também, o antropólogo Von den Steinen (1886)²² que enriquece a pesquisa de línguas provenientes do tronco Macro-Jê ao apresentar a hipótese de grupos Tapuia que incluía os

²⁰ Mason foi o criador do nome Macro-Jê, em sua proposta o autor incluiu nove famílias: Jê, Kaingáng, Kamakã, Maxakalí, Purí, Pataxó, Malalí, Koropó e Botocudo. Ver: (Rodrigues, 2012).

²¹ Já no começo do século XX, os antropólogos passaram a rejeitar o nome *tapuia* e adotaram a denominação de *gês* para este grupo de famílias linguísticas. Em 1953, a Associação Brasileira de Antropologia adotou a forma *jê* em substituição a *gê*. Com a reforma ortográfica, que preconizava o uso de *j* em vez de *g* para os termos oriundos das línguas indígenas do Brasil, a palavra *gê* passou a ser grafada *jê*.

²² Publicou os resultados da expedição em 1886, no livro intitulado *Durch Central-Brasilien* (Através do Brasil Central).

Botocudos (ou Krenák) e os Goitacás (os Makoní, os Kumanaxó e os Panháme), subdividindo-os em Jê do norte e do oeste, Jê central e Jê oriental.

Greg Urban (1992) discorre sobre a possibilidade de montar, a partir de uma reconstrução das línguas dos ameríndios, uma história da cultura brasileira. Para o autor, estudos históricos apontam que o fato de ter ocorrido uma concentração de língua Macro-Jê no leste do Brasil, desde Rio de Janeiro até Bahia, possa ter possibilidades de reconstrução das relações internas entre a família Maxakali, Botocudo, Puri e Kamakã, e que se relacionadas umas às outras seria uma área de multilinguismo para o grupo Jê. Tais hipóteses reforçam os relatos de Gabriel Soares de Souza ([1587], 1987) ao afirmar que unidade de castas muito antigas de Tapuias já viviam na costa litorânea, na Baía de Todos os Santos e que por conflitos intertribais com os Tupinaés e Tupinambás foram recuando para o interior.

Sobre línguas indígenas da América do Sul, o norte-americano Terence Kaufman (1990) publicou um ensaio classificatório com a distribuição de línguas Macro-Jê em doze seções. Na seção intitulada de “Brasil oriental” destaca o conjunto de línguas do tronco Macro-Jê, sob a etiqueta desse conjunto de línguas: o tronco (stock) Jê, as famílias Boróro, Kamakã, Maxakalí e Puri, o complexo linguístico Aimoré (=Krenák), a “área linguística” Karajá e as línguas Rikbáktsa, Jaikó, Fulniô (=Yatê), Ofayé e Guató. Karirí (Martins *et al.*, 2015).

Segundo esse estudo, as línguas nativas da América do Sul se distribuiriam em doze seções para o Atlas das Línguas do Mundo, organizado por R. E. Asher e C. Moseley (2007), com destaque a línguas indígenas do nordeste brasileiro, sobressai-se a seção IX para as línguas do tronco Macro-Jê: Jê, Boróro, Kamakã, Maxakalí, Purí, o complexo linguístico Aimoré (Krenák), a área linguística Karajá e as línguas Rikbáktsa, Jaikó, Yatê, Ofayé e Guató. Na seção X, quando traz o destaque para a família linguística Karirí.

O linguista Aryon Rodrigues (1986; 1999; 2000), na perspectiva de estudos histórico-comparativos e pela metodologia de agrupamento genético, apresenta hipóteses sobre a constituição do tronco linguístico Macro-Jê, cuja proposição se constitui por doze famílias de línguas: *Jê, Kamakã, Maxakalí, Krenák, Purí, Karirí, Yatê, Karajá, Ofayé, Boróro, Guató e Rikbáktsa*. Vale ressaltar que só em meados da década de 1980, o pesquisador da linguagem incluiu como família linguística o *Karirí* e o *Guató* e, também, sugeriu a inserção das línguas *Pataxó* e *Malalí* na família *Maxakalí*.

Ao realizar uma análise com trinta e nove comparações de palavras de famílias Macro-Jê²³, Aryon Rodrigues (1999) apresenta em seus resultados a probabilidade de um ‘efetivo relacionamento genético’ entre todas elas. Destacam-se, aqui, cinco lexias analisadas nesse comparativo genético para formação do pertencimento de famílias linguísticas do Tronco Macro-Jê:

Quadro 2: Proposta de características fonológicas e gramaticais de línguas pertencentes ao tronco Macro-Jê

Lexias	Jê nordeste	Jê setentrional	Jê central	Jê Meridional	Kamakã	Maxacali	Krenak
1. Braço	Pã	pa	pa	PE	--	--	po
2. Flecha	--	--	po	puŋ	--	poj	kra-pok
3. Eu	--	i	ʔi	ʔɪŋ	--	ʔik	--
4. Ovo	--	ʌre	ʔre	Kre	sa-kre	kir	--
5. Cabelo	ʃe	ki, khi	--	--	ke	tʃe	ke

Lexias	Puri	Kariri	Yatê	Karajara	Ofayê	Bororo	Guató	Rikbátsa
1. Braço	--	Bo	fe	--	Pɛ	--	pó'	--
2. Flecha	pan,pu, kra-maŋ	uj, Ku	--	wihi	--	bëiga.- pik	--	--
3. Eu	--	Hi	i	--	--	I	--	Ik
4. Ovo	--	--	--	ʈi	kite	--	khi	Kare
5. Cabelo	Ke-tʃe	--	--	--	--	--	ki	--

Fonte: Rodrigues (1999)

Conforme Martins *et al.* (2015), Aryon Rodrigues, em seus trabalhos, ultrapassa a realização de estudos-comparativos no âmbito lexical, por identificar evidências gramaticais que fortalecem a demonstração de relacionamento genético de línguas que compõem o que ele considerou como tronco Macro-Jê, pois há em suas pesquisas morfemas com funções comuns nas línguas analisadas (*Panará, Timbira, Ofayé, Kaingáng e Karajá*), os quais indicam a relação de dependência sintática entre determinante e determinado: “[...] designado como marcador de contiguidade (CNT). Em contrapartida, com respeito ao prefixo que marca a

²³ No capítulo intitulado Macro-Jê, do livro organizado por Dixon e Aikhenvald (1999).

ausência de um determinante sintático em um núcleo sintagmático [...] marcador de não contiguidade (NCNT) [...] conhecidos como prefixos relacionais (Martins *et al.*, 2015, p. 14).

Para D’Angelis (2020), o entendimento que se construiu no decorrer dos anos esbarra-se, ainda, na dicotomia Tupi-Tapua e acaba influenciando classificações genéticas, ainda que de forma inconsciente, por uma metodologia de inclusão de algumas línguas, com dados linguísticos pouco robustos, no tronco Macro-Jê.

Uma língua indígena no Brasil que se mostre “estranha” o suficiente para não caber em padrões já bem conhecidos do tronco Tupi, ou das grandes famílias já bem estabelecidas (como Arawak, Karib, Pano, Nambikwara etc.), se tiver a sorte de revelar meia dúzia de palavras que “lembrem” palavras de alguma língua Macro-Jê (ou, na “soma”, uma dezena de palavras que “lembrem” duas ou três Macro Jê) já garante um “ingresso para o clube” (D’Angelis, 2020, p. 35, grifo do autor).

Conforme o autor, fazer estudos genético-comparativos pautados, apenas, em cognatos não seria suficiente para mantê-los como critério de parentesco. Assim, em *Tronco Macro-Jê, suas famílias e línguas* (D’Angelis, 2022), o linguista destaca a singularidade desse tronco linguístico ser, exclusivamente, do território brasileiro; como também por apresentar um estudo com 25 lexias de doze famílias atribuídas ao Macro-Jê, em um quadro-síntese com os principais pontos, nos quais, algumas línguas e famílias se distanciam do Macro-Jê prototípico. Destacaremos dez lexias analisadas pelo autor, no quadro abaixo:

Quadro 3: Comparativo de lexias do Tronco Macro-Jê

	Jê Set. Apinayé	Jê Merid Xokleng	Botucudo	Maxakali	Puri	Kamakã
Água	Do	ɲoj	mynãɲ	konãʔɲ	ɲamãɲ	sã, tsã
Árvore	pər	kɔ	tʃõn	mihĩm, kup	mpo, ambó	hui, kaʃki
Beber, ingerir	ʔo	klan	ʒɔp	ʃoʔop	mba	Hingrin
Boca	Hakwa	jãncy	himpmã	jĩkoj	tʃorɛ, ʃorɛ	hɛrɛko
Branco	Jaka	kupli	nhom, jium	ponnok	ohkarona	Inkohéro
Cabeça	Krã	klê	krên	putɔj	kʷɛɲgwɛ	ro~ru
Céu	Katkwa	kɔjʃka	taru	pɛjkoj	takwẽm	tuitʃɛ

Chuva	Na	to	myŋãŋ-ipy	tehej	mniãŋ	sân-kore
Comer	Aku	ko, ku	mkut	mãhã	mafe	Niukuá
Dormir	Dôr	nül	kukjũn	mõhõn	terá, tehre	Hõndõŋ

	Kariri	Yaathê	Rikbáktsa	Bororo	Karajá	Ofaié	Guató
Água	dzu	o:ja	Pihik	pobo	bɛ	piɛʔ	mágỹ
Árvore	ihendzi	tʰɛka	Hwi	I	ɔwɔru	hɛg	màdá
Beber, ingerir	klu	kʰkwa	Ku	kudu	Õ	Wi	ókỹ
Boca	wolidze	tatʰe	ʃaki	okwa	Ry	ɛɛʔ	dɛio
Branco	ku	ejlɛá	piakbaraza	kigadu	i-ura	kỹ-ɛʔ	nákʷó
Cabeça	tsebu	tkʰa	Harek	aɔra	Ra	kytɛʔ	kʷy
Céu	aranke	tʃa	Bijoikpe	Baru	biuwɛtɔ ky	Pij	tʃa
Chuva	dzo	flitʃa	hyritʃik	butaɔ	Biu	yhah	vɛ
Comer	do	kɛ:ka	boro, haõk	Ko	Ky	toʔ	ro, rogỹ
Dormir	unnu	kfafka	oroba, uru	nudu	Õrõ	wõɛʔ	kýnì

Fonte: Tronco Macro-Jê, suas famílias e línguas por Wilmar R. D'Angelis (2020).

Nessas amostras, percebemos a complexidade envolvida nos estudos de parentesco linguístico, especialmente no caso do tronco Macro-Jê. É necessário que aconteça um comparativo que apresentem indícios de identidade entre elementos lexicais, fonológicos e morfossintáticos entre as famílias linguísticas desse tronco, como também reconstituir formas ancestrais e estabelecer relações históricas para compreender a mudanças de línguas ao longo do tempo. Dessa forma, destacamos no quadro apresentado:

- ✓ Semelhanças fonológicas entre algumas línguas, como no termo “água”, que frequentemente têm formas iniciadas por /ŋ/ ou /p/ em várias línguas Jê.
- ✓ Diferenças marcantes em outras famílias mais distantes do centro prototípico do Macro-Jê, como Guató, Yaathê ou Karajá.

Isso reforça a heterogeneidade interna do tronco e indica diferentes graus de afastamento evolutivo.

Quadro 4: Distanciamento com respeito a “Macro-Jê típico”

	Yaathê	Guató	Karajá	Rikbaktsa	Ofaie	Bororo	Maxakali	Botocudo	Kamakã	Kariri	Puri-	Coroado
1. apenas 2 consoantes nasais: m, n (ou 1: n)	x	x	x	x	X	x			x			
2. séries peculiares (plosivas aspirad., nasais surdas)	x							x				
3. não contam com vogais nasais	x					x					x	
4. mesmo número de vogais orais e nasais				x			X					
5. sílaba máxima: CVC				x			X					
6. sílaba máxima: CV		x	x			x						
7. sílabas mais complexas (3 a 4 consoantes iniciais)	x											
8. não distingue V posteriores por arredond	x						X					
9. sistema vocálico de apenas 2 alturas				x				x	x			
10. distingue V breves x longas	x				X							
11. em lugar de 3 soantes orais (w, r, j), 2 ou 4			x		X							
12. são tonais	x	x										
13. cabeça à esquerda (preposições, etc.)		x								x		
14. concordância verbal com Sujeito e Objeto	x	x	x									
15. distinção entre fala masculina e fala feminina			x									
16. não segue o padrão SOB	x									x		
17. marcas de gênero gramatical	x			x								
18. culturas de grande rio: canoeiros		x	x	x								
Pontos de distanciamento da maioria	9	6	6	6	3	3	3	2	2	2	1	

Fonte: “Tronco Macro-Jê, suas famílias e línguas”, por Wilmar R. D’Angelis.

De forma mais sistemática, D’Angelis propõe análise mostrando 18 traços linguísticos e culturais que indicam o grau de afastamento em relação ao “Macro-Jê prototípico”, como:

- ✓ Aspectos fonológicos: como o número de consoantes nasais, presença de vogais nasais, tipo de sílaba máxima;
- ✓ Aspectos morfossintáticos: como ordem das palavras, presença de marcação de gênero, sistema de concordância verbal;
- ✓ Aspectos culturais: como o uso de canoas e a vida em grandes rios.

Nesse estudo, fica evidenciado que as línguas *Yaathê*, *Guató* e *Karajá* apresentam o maior número de traços divergentes (entre 9 e 6), sugerindo um maior distanciamento ou uma divergência mais antiga; em contraste, línguas como Puri-Coroado, Kariri e Kamakã mostram apenas 2 pontos de distanciamento, indicando uma proximidade maior ao modelo prototípico do Macro-Jê.

A proposta de D'Angelis volta-se a um modelo multidimensional de análise mais preciso ao traçar relações históricas entre famílias e subgrupos, ao classificar línguas com traços altamente divergentes que poderiam ser erroneamente excluídas do tronco por falta de semelhança, sobretudo, por levar em consideração aspectos estruturais e culturais para convalidar o pertencimento dessas línguas e o seu ingresso no Tronco Macro-Jê. Pelo fato de ser um patrimônio exclusivamente brasileiro, torna-se um campo valioso para os estudos de linguística histórica e comparada.

Nós, linguistas, em particular, temos de consolidar nossos conhecimentos, tanto de natureza analítica e descritiva, quanto de natureza comparativa e histórica, para que possamos integrar as peças do grande mosaico Macro-Jê que ainda nos restam após cinco séculos de destruição de numerosos povos e de eliminação de incontáveis línguas (Rodrigues, 2012, p. 279).

Ainda estudado com valor hipotético e com variadas pesquisas no decorrer dos séculos e várias outras em andamento, o Tronco Linguístico Macro-Jê representa o status das famílias linguísticas ‘obscuras’ e de ‘gentes bárbaras’ que em meio às investidas do glotocídio e a política linguística de ‘tupinização’, deixaram marcas ao resistirem ao tempo com falantes que ainda atribuem a vivacidade das mesmas e com os resquícios lexicais entrelaçados na história da língua brasileira.

4.3 OS ‘CAMINHOS DE DENTRO’ – PLURALIDADE NHEENGAÍBA

Quando os portugueses descobriram o Brasil, acharam as pegadas de Santo Tomé estampadas em uma pedra, que hoje se vê nas praias da Bahia; mas rasto, nem memória da fé que pregou Santo Tomé, nenhum acharam nos homens. Não se podia melhor provar e encarecer a barbaria da gente. Nas pedras, acharam-se rastos do pregador, na gente não se achou rasto da pregação; as pedras conservaram memórias do apóstolo, os corações não conservaram memória da doutrina. Sermão do Espírito Santo (Vieira [1608], 2016. p. 6).

A missão de conviver com os ‘bárbaros do sertão’ era tarefa árdua, senão a mais dificultosa para missionários experientes e preparados pela *Ratio Stutiorum*. No Sermão do

Espírito Santo (1608), o Pe. Antônio Vieira faz uma alusão ao peso do castigo de Deus dado a São Tomé, que seria o contato com os ‘Tapuias do Sertão’, devido à sua incredulidade,

[...] por isso a Santo Tomé lhe coube, na repartição do mundo, a missão do Brasil, porque, onde fora maior a culpa, era justo que fosse mais pesada a penitência [...] vá pregar aos gentios do Brasil, e pague a dureza de sua incredulidade com ensinar à gente mais bárbara e mais dura (Vieira [1608], 2016. p. 6).

Em meio aos paradoxos que caracterizavam os seus sermões, o Pe. Antônio Vieira traz uma abordagem depreciativa não apenas ao lugar, sobretudo, aos usuários de língua considerada *Nheengaíba* atribuindo-lhes adjetivos de “[...] línguas brutas e de brutos, sem livro, sem mestre e sem guia” (Vieira [1608], 2016: 427-429), por se tratar de povos de línguas ágrafas o olhar desprezível acentuava-se, desqualificando-os enquanto falantes de língua Tapuia e não da língua Tupi.

Com esse olhar etnocêntrico, desenvolveu-se uma política linguística colonial numa perspectiva maniqueísta entre ‘o selvagem’ e ‘o bom selvagem’, desencadeando a dicotomia estabelecida na definição das línguas indígenas: língua *Tupi* (*abanheenga* ou *nheengatu*) falada por gente ‘boa’ e ‘superior’, a qual se tornou referência entre as demais; em contrapartida a língua falada pelos ‘Tapuias’, língua bárbara (*nheengaíba*) – ruim, tosca.

[...] o termo *abanheenga* é composto por *aba* ‘homem’ + *nhe’eng* ‘falar’ + {-a} ‘sufixo nominalizador’, e o termo *nheengaíba*, por *nhe’eng* ‘falar’ + *aíb* ‘mal, ruim’ + {-a} ‘sufixo nominalizador’, cujos sentidos incluem ‘falar mal, falar palavras ruins, murmurar’, dentre outros, o que se opõe a *nheengatu*, cujo sentido é ‘fala bonita, fala boa’, composto de *nhe’eng* ‘falar’ + *katu*+ {-a} ‘nominalizador’ (cf. Navarro, 2013), observando-se em *katu*, o vozeamento da obstruente velar “k”, resultado da harmonização da nasalidade, conforme discutido na literatura voltada para descrições das línguas Tupi e Guaraní (Ivo, 2018, p. 46).

Nessa propagação discursiva foram-se implantando ideologias concernentes aos chamados *Nheengaíba* como usuários de uma língua desarticulada, ruim e muito difícil de ser falada e compreendida, tais informações já ressoavam no contexto setecentista, quando o intuito pelo desbravamento do sertão ganhava impulso. Nesse contexto, a diversidade de línguas de povos considerados *Nheengaíba* era já observada, nos aldeamentos que se instalavam nas brenhas do sertão, quando já se compreendia a impossibilidade de contar todas, assim relatava o inaciano Simão de Vasconcelos, acerca desse multilinguismo entre as nações ‘tapuia’: “[...] destas afirmam muitos, que compreende debaixo de si perto de um

cento de línguas diferentes; e, por conseguinte outras tantas espécies: a saber, Aimorés, Potentus, Guaitacás, Guaramonis, Goaregoarês, Jeçaruçus, Amanipaquês, Paicás” (Vasconcelos, 1977, p. 110).

Conforme Vieira, em seu sermão, a missão dos religiosos para a catequese do semiárido baiano teria sido por obra do Espírito Santo, em especial, para as nações ‘incultas e bárbaras’ por haver nelas tanta diversidade de línguas, uma vez que caberiam a eles, religiosos predestinados, a incumbência “[...] de pregar a todas as nações e línguas bárbaras e incultas do mundo, entre as quais haviam de achar homens tão irracionais como os brutos, e tão insensíveis como os troncos, e tão duros e estúpidos como as pedras” (Vieira [1608], 2016, p. 5). Parecia um cenário avassalador estar no mesmo espaço com a ‘Nação Tapuia’,

[...] primeiro, pela qualidade das gentes; o segundo, pela dificuldade das línguas incógnitas [...] porque a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo (Vieira [1608], 2016, p. 5).

Mesmo para os discípulos de Loyola ‘doutos nas ciências, eruditos nas Escrituras, prontos nas línguas’ seria uma ação de muita persistência, pois, teriam ‘de comer os livros folha a folha’, para desvendar essa tão principal ciência da língua dos ‘bárbaros’, necessitando “[...] mastigar as línguas nome por nome, verbo por verbo, sílaba por sílaba, e ainda letra por letra” (Vieira [1608], 2016, p. 5), por conta da dificuldade em desvendar o mistério dessa língua ‘travada e sem regra de raiz’.

Sobre esses povos indígenas situados no interior do Brasil, o jesuíta João Daniel²⁴, relata o caldeirão de línguas com as quais eles se inter-relacionavam “[...] eram compostos de diferentes grupos indígenas, às vezes contando cerca de trinta a quarenta nações distintas não só nos nomes, mas nas línguas” (Daniel, 1975:275). Diante dessa ‘Babel’ de línguas de base *Nheengatã*, a implementação de uma língua de consenso a um contexto imerso no

²⁴ João Daniel nasceu a 24 de julho de 1722, na aldeia de Travaços, na região da Beira, em Portugal. A pequena localidade situava-se próxima de Viseu, cidade importante onde provavelmente realizou os seus primeiros estudos antes de ingressar na Universidade de Coimbra. Em 1739, entrou para o colégio da Companhia de Jesus em Coimbra, iniciando o seu percurso como jesuíta. Após dois anos dedicados aos estudos, embarcou para o Brasil em 1741. Desembarcou em São Luís do Maranhão e, pouco depois, foi enviado para as missões no interior da Amazônia. Ali viveu e trabalhou como missionário junto aos povos indígenas, provavelmente entre os anos de 1741 e 1759 – um período de aproximadamente 18 anos. Durante esse tempo, João Daniel teve contato direto com a realidade natural, social e cultural da região, experiência que mais tarde serviria de base para a sua importante obra descritiva. Em 1759, com a expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses, determinada pelo Marquês de Pombal, João Daniel foi preso e deportado para Portugal. Durante seu cativeiro, escreveu a obra *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*, um relato detalhado e valioso sobre a natureza, os povos e o potencial econômico da Amazônia. Faleceu na prisão, sem jamais ter retornado ao Brasil. Ver: (Leite, 1937, p. 325).

multilinguismo foi crucial para os glotocídios vividos por esses povos. Para tanto, a convivência da língua geral não se deu de forma unificada, tal prática se dava apenas para os homens; quanto às mulheres, estas mantinham a sua língua vernácula para comunicação: “[...] Os Nheengaíbas não querem que [suas mulheres] falem a língua geral, se não a sua particular porque não acham ocasião de falar com os brancos, como eles dizem” (Daniel, 1997, p. 21). Nesse posicionamento, o vernáculo *Nheengaíba* se preservava entre essas comunidades, tendo as mulheres como guardiãs dessa língua, as quais as mantiveram vivas por muitas gerações.

Ainda que coagidos pela política de Tupinização²⁵ aos povos dos sertões, a resistência dos falantes *Nheengaíba* foi valiosa para preservação de suas línguas vernáculas. Nesse cenário impositivo de se fazer falar uma nova língua, a estratégia utilizada pelos missionários foi abusiva, em especial, pela abordagem psicológica ao atribuir o *status* de superioridade dessa nova língua ‘geral’ em detrimento das demais, como também pelos castigos físicos em seu processo de aprendizagem:

[...] tanto que já houve algumas, as quais o seu missionário mandou dar palmatoadas até eles dizerem 'basta' ao menos, pela língua geral, antes se deixavam dar até lhes inchar as mãos e arrebentar o sangue, até que se resolvia a fazer, o que deviam logo, que era o falar a língua comum (Daniel, 1975, p. 272).

Sobre o processo ‘linguístico-colonizador’, Argolo (2011) traz abordagens relevantes acerca da resistência dos falantes *Nheengaíba* frente à catequese jesuítica.

[...] Dentro dessas nações, os Nheengaíba da primeira geração, tanto homens, quanto mulheres, recentemente tupinizados, eram falantes da sua L1 e do tupinambá defectivo como segunda língua. Após o casamento, contudo, as mulheres eram proibidas de falar o tupinambá, pois, para os Nheengaíba, ironicamente, o tupinambá era uma língua de brancos – pois os brancos a haviam difundido pela região amazônica, e não o povo tupinambá que também habitava o lugar – e, sendo língua de brancos, suas esposas não poderiam mais utilizá-la, pois a continuidade de sua utilização representaria a continuidade do contato com os brancos (Argolo, 2011, p. 16).

Nesse contexto, os religiosos da companhia de Jesus relataram um cenário de “mancha de línguas tapuias”, “Rio Babel”, diante do contingente de 718 línguas faladas pertencentes a troncos linguísticos diferenciados. Conforme Loukotka (1968), dessas 718 línguas indígenas faladas na Amazônia, 130 eram pertencentes ao tronco Tupi; 588 eram, em parte, Karib, parte

²⁵ Para que fosse possível a comunicação entre os jesuítas e a imensa maioria de índios tapuias da Amazônia, assim como a comunicação dos próprios tapuias entre si, foi adotada a imposição do Tupinambá sobre a grande diversidade linguística da região, na qual eram faladas. Ver: (Nobre, 2011).

Aruak, parte Pano, Tucano etc. Consignam-se ali 66 línguas Jê (portanto, essas sim, do tronco M-J), e com 271 sem informação de sua filiação genética.

Mediante a esse cenário, a Companhia de Jesus, sob a liderança do Pe. Antônio Vieira esmerou-se na melhor proposta didática de redução desse contingente de línguas e na tentativa de unificá-las pelo processo de tupinização.

Conforme Freire (2004), na visão dos inacianos, sem a arte de ‘tupinizar tapuias’ seria inviável a sobrevivência nos sertões, isto porque: i) essa região era formada por uma verdadeira ‘miscelânea’ étnico-linguística, daí a necessidade de uma interlíngua emergente para os religiosos, colonos e também para os vastos grupos étnicos que sustentavam suas línguas diferenciadas; ii) pela impossibilidade de impor uma língua europeia mediante à compreensão do cenário local no que compreende a fauna, flora e aspectos sócio-culturais; iii) por fim, a necessidade de impor como ‘código supra-étnico’, que seria mais democrático com código linguístico de base indígena, no caso, o Tupi-jesuítico.

Assim, como pioneiros em estudos de línguas brasileiras ameríndias, esses religiosos atuaram como algozes no que se refere a glotocídios e métodos severos de aquisição de uma nova língua. Apesar de terem deixado registros de algumas dessas multiplicidades de línguas para fonte documental nos estudos da linguística antropológica, histórica e da sociolinguística, tais ações não justificam os meios pelos quais foram realizados os etnocídios para se consolidar a colonização linguística.

O cotidiano desses sertanejos, apresentados no *Sexennium Litterarum* (1651-1657), revela os costumes, variedades linguísticas e a conexão espiritual dos povos *Sapoiá*, *Payayá* e *Moritises* que genericamente eram considerados por esses religiosos como pertencentes a uma família maior denominada *Kariri*; “[...] tanto os Payayá como os Moritises, ou, de modo geral, os kariri, tinham cultos semelhantes e um lugar comum onde celebravam suas divindades” (Leite, 2000, p. 278). O reconhecimento do termo família maior *Kariri* era comum para designar ‘de modo geral’ o grupo das aldeias²⁶ *kiriri* do sertão das Jacobinas com outras etnias além de *Payayá*, *Moritises*, enquadravam-se nessas referências os *Caririsapoyá*, *Separenhenupã*, os *Borcá*, *Kaimbé*, *Tuxá*, *Trucá* com suas religiões e línguas diferenciadas.

Conforme Capistrano de Abreu (1928), essa região foi povoada por bons pastos e com comunicação exclusiva com o governo mor da Capitania da Bahia, até meados do século

²⁶ Denominavam-se ‘aldeias’ as povoações rurais compostas por indígenas já existentes, antes da chegada dos europeus, fato já sinalizado em relato de cronistas e viajantes da época Cardim (1538) e Pero Gândavo Magalhães (1572). Ver: (Santos, 2013).

XVIII, destacando também o domínio da Nação *Kiriri* “[...] por esta margem do São Francisco existiam numerosas tribos indígenas, a maioria pertencente ao tronco cariri, algumas caribas como os Pimenteiras, e até tupis como os Amoipiras” (Abreu, 1928, p. 67).

Em *Conquista e resistência dos Payayá no Sertão das Jacobinas: tapuia, tupi, colonos e missionários (1651-1706)*, Solon Santos (2013) afirma que mediante ao choque sociocultural entre a cosmovisão dos povos *Kiriri* e o projeto missionário, houve, por parte desses indígenas, opções de recusa para a catequese, como também de compreender o sentido do discurso cristão no interior do seu próprio horizonte de significados, com o qual já havia para essa nação a prática simbólica para suas próprias respostas.

Nas descrições missionárias do culto a Eraquizã entre os Payayá e os Moritises, pode-se perceber a resistência da “religião kariri” mesmo diante do intenso trabalho de catequese dos jesuítas para extirpar a “idolatria do sertão “Mais do que os usos e costumes dos kariri”, a Ânuia de 1693, como a fonte anterior (o Sexennium Litterarum 1651-1657), também descreve a festa do objeto de culto desses “Tapuias”, ou seja, o Eraquizã). Entretanto, a aldeia do Jerú era considerada geográfica e culturalmente como parte do grupo das aldeias kariri do sertão das Jacobinas (Santos, 2013, p. 61).

Na perspectiva de uma política de dominação de povos, os aldeamentos aconteceram com o intuito de ampliar demarcações de terras para a coroa portuguesa, sob a liderança de religiosos da Companhia de Jesus, Franciscanos, Capuchinhos na expectativa de “civilizar” povos arredios e ampliar o número de cristãos católicos. Conforme Serafim Leite (2000), os propósitos dos aldeamentos, nos sertões da Bahia, iniciaram-se pela expedição do padre Jacob Roland e pelo Irmão teólogo João de Barros (1666), na aldeia de São Pedro de Saguípe e também na povoação de Nossa Senhora de Nazaré de Itapicuru e na aldeia de Massacará da Santíssima Trindade, dando prosseguimento ao sertão das Jacobinas, onde encontraram os Secaquerinhens ou Cacherinhens e os Sapoia.

Sobre o povo *Kiriri* da aldeia Saco dos Morcegos²⁷, o Pe. Serafim Leite traz abordagens de que traziam em seus costumes ‘caráter andejo’ eram povos que não se

²⁷ Ainda hoje, vivem neste lugar, indígenas da Comunidade Indígena Kiriri de Mirandela, em Banzaê/BA. A Terra Indígena Kiriri é localizada no exato local onde existiu o aldeamento de Saco dos Morcegos, que havia sido doado pelo próprio Rei de Portugal, segundo um Alvará Régio de 23 de novembro de 1700, para as aldeias missionárias que abrigassem ao menos 100 casais de índios (Leite, 1945). A área que, em medidas da época, correspondia a uma légua em quadra, partindo do centro da igreja para cada um dos oito pontos cardeais e colaterais, de formato octogonal, chamado pelos Kiriri de “chapéu de sol”, totalizam 12.300 hectares. Sheila Brasileiro (1996) atesta ainda na década de 1990 algo que foi rapidamente constatado já nos meus primeiros encontros com os Kiriri em campo: a memória oral desse povo preserva o conhecimento dos antigos marcos que indicavam as fronteiras do território no tempo do aldeamento jesuíta, e, mesmo tendo sido os marcos artificiais destruídos e/ou retirados por regionais ao longo do tempo, o povo mantém a memória desses pontos, referenciando-os a partir dos marcos geográficos naturais da região. Ver: (Cardoso, 2018).

deixaram aprisionar a política dos aldeamentos, pois tinham o hábito de caminhar em busca de lugares melhores para a própria subsistência em período de seca e por essas andanças de dispersavam para viverem sobre o seu próprio jugo, “[...] a custo se fixavam à terra, e nas ocasiões de seca, se dispersavam muitos, e nem todos voltavam” (Leite, 1945, p. 290).

A permanência de missionários nesses espaços contribuiu para a mediação de conflitos armados, uma vez que, oficialmente, eram eles os tutores dos povos aldeados e pela autoridade que lhes era atribuída mantinham comunicação direta, através de cartas, com a Coroa Portuguesa, relatando o cenário de desmandos, bem como abuso de poder dos ‘barões do gado’ quanto à posse de terras indígenas. Nesses entraves, a população se intensificou no sertão, sendo necessário formar reforço capitaneado por paulistas com o objetivo de controlar os conflitos, destruir mocambos e aldeias de comunidades indígenas que resistiam a essas invasões (Santos 2011).

Adentrar as brenhas do sertão era a missão de inacianos, franciscanos e capuchinhos que, encorajados pela fé cristã, buscaram uma convivência amistosa com os temidos ‘bárbaros indígenas’ no intuito de transformar povos do semiárido baiano em sujeitos convertidos à ideologia católica ocidental. Centrados em uma visão hegemônica e racista, esses religiosos persistiam pela necessidade do ato do batismo em nome da igreja católica, para que de ‘selvagens’ ascendessem ao posto de povos ‘civilizados’.

Na segunda metade do século XVII, a experiência missionária ganhava um novo olhar, o qual ia de encontro à proposta política e eclesiástica da época, pois missionários defendiam a permanência dos indígenas no sertão, como também o ritual do batismo cristão na própria aldeia, com a justificativa de que os descimentos para o litoral seria uma perda significativa de almas indígenas, por conta das longas caminhadas do sertão ao litoral e da difícil adaptação dos povos do sertão à língua e aos costumes das comunidades que viviam na costa brasileira. Nesses propósitos, a permanência do povo *Kiriri* no semiárido foi crucial para que “[...] fortalecessem o seu vernáculo; pois, em seus espaços particulares e em suas manifestações culturais e religiosas, eles continuariam falando a sua língua materna” (Carneiro Santana, 2020, p. 86).

Diante dessa ação, o Pe. João de Barros faz um relato dos aldeamentos na carta Ânua de 1667, apresentando indígenas lavradores e caçadores que faziam boa utilização da terra, o que assegurava o êxito da missão nos ‘caminhos de dentro’; também elucidava a língua falada por essas etnias por trazer um léxico diferenciado, com pronúncia travada e de difícil aprendizado para os iniciados da ordem. Nessa mesma carta narra sobre uma comunidade indígena receptiva às “boas novas” do evangelho,

[...] o cazo presente o mostra, esse Tapuya que atemorizava a todos desta Aldeia, que cordialmente nos amão, e desejão em tudo faser a vontade, deixando por amor de nos cousas que parecem, como são o beber vinhos azedos cõ q. Se embebedam, não cum descender cõ alguã molher mã q. os incita (Pompa, 2003, p. 320).

Trechos como esses nos dão indícios de uma relação amistosa entre padres e indígenas, ressaltando, entretanto, que essas mesmas narrativas foram versadas pelas autoridades religiosas como ato obrigatório à patente maior eclesiástica, o Papa, para justificar toda logística de investimentos que envolvia a política dos aldeamentos nos ‘caminhos de dentro’.

4.4 ALDEAMENTOS E CATEQUESE: NA ROTA DO CAMINHO DO GADO

Entrando nas solidões vastas e assustadoras, fui surpreendido por um certo medo, tanto mais quando não havia uma folha sobre as árvores e pareciam com as nossas, em tempo do inverno, e não se cobriam de folhas senão quando vinham as chuvas, nos meses de fevereiro ou março. O canto lúgubre de certos pássaros aumentava ainda esse terror; tudo isto me parecia como a imagem da morte. [...] depois de treze ou catorze dias de viagem, chegamos à aldeia: é assim que os portugueses denominam as habitações ou os burgos dos índios (Nantes, 1702, p.32).

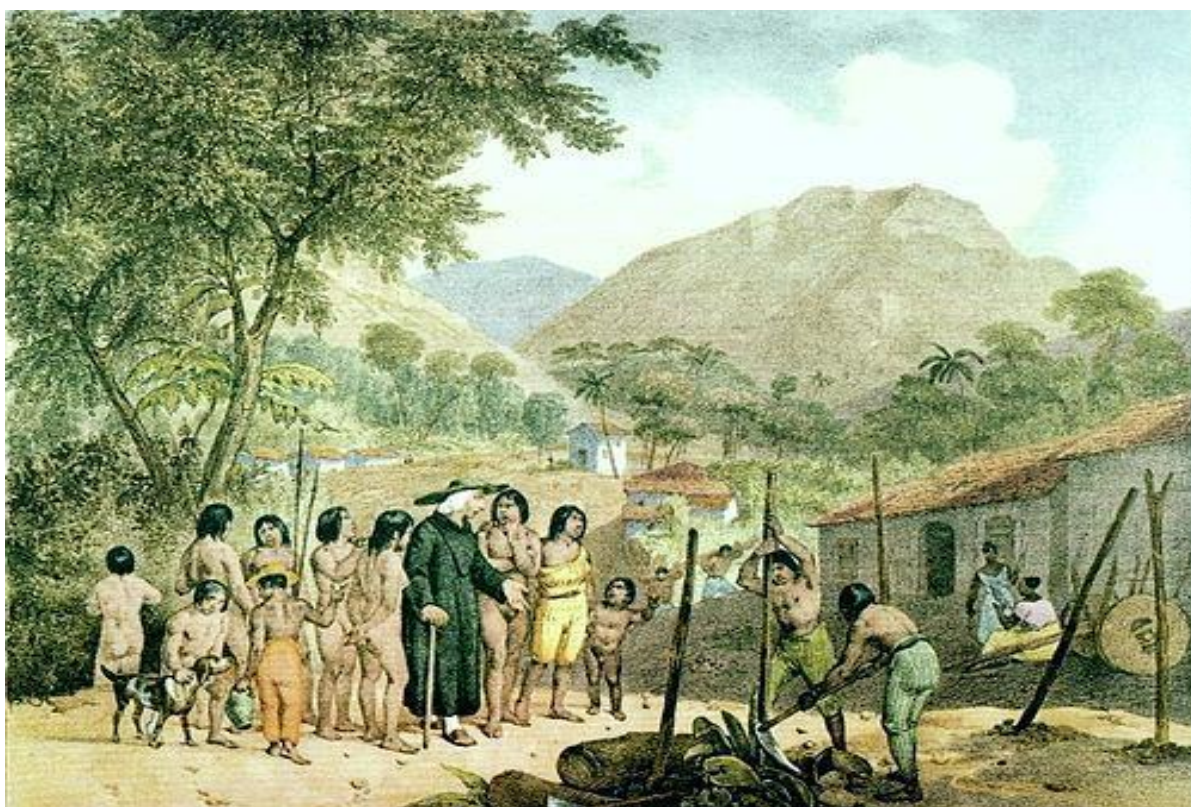
A missionização no Brasil se expandiu pela segunda metade da década de 1660, quando os holandeses foram expulsos da então ‘Nação Holandesa’²⁸, abrindo caminhos para formação de novas aldeias no sertão do nordeste brasileiro.

Os agentes sociais da colônia (militares, missionários, colonos, às vezes os próprios índios) construíram o espaço móvel do sertão, levando cada vez mais longe, junto com as boiadas e as missões, a fronteira entre o ‘eu’ civilizado e o ‘outro’ bárbaro. Enquanto o aldeamento dos Tupinambá e a destruição dos Caeté transformava os Tupi no modelo do ‘amigo’, mais conveniente para os fins da colônia, os “Tapuia” tornavam-se os incontestados depositários da conotação da alteridade enquanto inimizado, reforçada no período do domínio holandês, quando alguns grupos não apenas estabeleceram relações de aliança com os batavos, mas até se converteram à fé reformada (Pompa, 2003, p.10).

²⁸ Fase que compreende o período Brasil Holandês (1630-1636), que corresponde à fase de conquista e consolidação das campanhas militares promovidas pelas companhias das Índias Ocidentais (West-Indische Compagnie – WIC), no nordeste brasileiro. Ver: (Oliveira, 2016).

Chegar às aldeias do sertão era se deparar com os insubservientes ‘Tapuias’ já considerados como povos ‘bárbaros’, uma vez que atuaram como os “aliados infernais” dos Holandeses, aliança que os configurou e os cristalizou no imaginário colonial a povos ‘inimigos’ dos portugueses e embrutecidos pela própria aridez do lugar de onde pertenciam. Por essa razão tornaram-se prioridade para conquista da ‘fé católica’ em contraposição à reforma protestante que buscava espaços no sertão nordestino junto aos holandeses, dados oferecidos pela documentação missionária com “[...] informações preciosas para entender a complexidade das relações entre evangelizadores, indígenas e poder colonial, oferecendo exemplos extraordinários da precariedade dos equilíbrios sociais e das construções simbólicas, em contínuo processo de reajuste e rearticulação (Pompa, 2003, p.10).

Figura 5: Aldeia de Índios Tapuios Cristãos



Fonte: Johann Moritz Rugendas (1820).

O cientista Rugendas²⁹, embora tenha chegado ao Brasil em 1822, período que já se comemorava uma monarquia livre de Portugal, apresentou em sua tela o que, provavelmente,

²⁹ Johann Moritz Rugendas nasceu em 29 de março de 1802, na cidade de Augsburg, Alemanha. Cresceu envolvido com o meio artístico e acabou se formando como um grande pintor na Academia de Belas Artes de Munique. Esteve no Brasil em 1822 como integrante da expedição Langsdorff, com o objetivo de fornecer à

viu em representações iconográficas sobre os povos Tapuias. Assim, fez a representação de um possível cenário do ‘aldeamento’ e a relação entre religiosos e indígenas do século XVII, nas brenhas do sertão.

A cena apresentada na tela demonstra uma relação amistosa entre missionários e indígenas sertanejos que, além de sofrerem a ação da catequese, trabalhavam em um regime velado de escravidão na produção de açúcar; por isso, o moinho e ‘os negros da terra’ na função da produção do lucro para a coroa portuguesa, em nome da fé. Apesar de trazer um convívio sereno em sua tela, a historiografia da época revela outra realidade para esse período da nossa história, com situação de conflito entre religiosos, indígenas e os que se consideravam donos de terras.

Em *Relação de uma missão no Rio São Francisco* (1709), o capuchinho Bernardo de Nantes apresenta-nos outras cenas de usurpação de terras indígenas, de temores acerca de ‘das incursões dos selvagens’ por não se renderem aos aldeamentos e por lutarem contra a invasão de colonos portugueses em suas terras. Revela também a missão que eram atribuída aos missionários para pacificar as relações entre indígenas e colonos, dando benefícios tão desejados à Coroa Portuguesa, ‘aumento de súditos e fiéis’,

O fruto da missão não se limitou aos próprios índios, os portugueses também se beneficiaram consideravelmente, tanto no temporal como no espiritual. Os habitantes do rio tiveram o meio de receber os sacramentos, tanto os sãos como os doentes, e não lhes faltavam rezas mesmo em lugares afastados e incômodos; não havia senão um capelão para mais de cem léguas de extensão. Para o que diz respeito ao temporal, eles viveram em segurança nas suas casas; a conversão dos índios livrando-os do temor das incursões dos selvagens, que muitas vezes os vinham matar em suas casas, quando menos o esperavam. Temiam os índios convertidos porque era difícil viver sempre com eles em boa inteligência. Os portugueses dando muitas vezes motivos, ao fomentarem de ordens. Além disso, eles comiam o gado dos portugueses como com pensação pelas terras que os portugueses lhes tomavam. Hoje nada têm a temer da parte dos índios que se converteram nem dos próprios selvagens, pois que os cristãos lhes servem de trincheira contra eles; não ousam empreender coisa alguma contra os portugueses! e têm _participado de suas guerras, que os colocaram em condições de não tomar nenhuma iniciativa pela mortandade de que têm sido vítimas. Os índios haviam antes matado, numa só noite, oitenta e cinco portugueses e negros nas 22 suas casas e, sem o nosso apoio, teriam morrido todos os portugueses do rio e os selvagens teriam tomado contra de mais de cento e cinquenta mil cabeças de gado. O Estado também tirou vantagens de nossa missão, não somente pelas razões já apontadas, mas também pelo aumento de súditos e fiéis, sempre dispostos a socorrê-lo na medida de suas forças, como aconteceu com a nação denominada caboclos, com a qual os

portugueses repeliram os holandeses do Brasil, o que só foi possível com a cooperação deles (Nantes, 1702, p.22).

Outras cenas são reveladas pelos padres João de Barros e Jacob Roland (1699), sobre atitudes de ‘força e prepotência dos senhores da Casa da Torre’, caso houvesse questionamentos sobre a propriedade de suas terras,

Resistência mais renhida foi a que apresentaram os grandes senhores de terras, em particular os da Casa da Torre. Em março de 1669, segundo os testemunhos dos padres João de Barros e Jacob Roland. Garcia D’Ávila mandou destruir as igrejas que eles haviam construído nas aldeias de Massacará, Jeremoabo e Itapicuru. Os missionários não ocultam o fato de que eram igrejas pobres, cobertas com tetos de palha “como era habitual nesses lugares” - *sicut mos est in illis locis* dizia o padre João de Barros- mas a pobreza não lhes retirava o caráter de lugares sagrados onde havia altar e crucifixo, onde se celebravam missas, ouviam-se confissões e ministravam-se os sacramentos do batismo e da eucaristia. O procedimento violento denota a força e prepotência dos senhores da Casa da Torre, que não temeram o escândalo de pôr igrejas abaixo, nem titubearam em opor-se aos jesuítas a fim de não permitir qualquer questionamento sobre a propriedade de suas terras. O motivo da ação intempestiva teria sido a notícia de que o padre Jacob Roland “havia de pedir para cada aldea três legoas de terra para os Indios roçarem”. No entender do padre Antonio Pereira, tio de Garcia D’Ávila, tendo em vista que as aldeias eram muitas “ficaria ele sem terra” (Souza, 2019, p. 345-346).

Nesses entraves para ocupação do espaço territorial ao nordeste da capitania da Bahia, colonos europeus, em suas primeiras tentativas, investiram pelo caminho de rotas de boiadas denominado de ‘caminho do gado’, considerado como um dos mais antigos. Esse trajeto dava-se pela passagem na região da atual cidade de Ribeira do Pombal/BA, percorrendo o rio Itapicuru/BA, o município de Jeremoabo/BA, o rio Vasa-Barris/BA até chegar às margens do rio São Francisco/BA.

[...] é preciso lembrar que a região dos sertões do Itapicuru de cima, estendendo-se às terras do sub-médio e parte do baixo São Francisco, já ia sendo, ainda que muito lentamente, objeto de conquista territorial e colonização portuguesa. É o que se depreende de uma carta de sesmaria de dez léguas de terras, alastrando-se ao longo do Rio Inhambupe, dada a Francisco Dias D’Ávila, em agosto de 1621. Mais ao Norte, na região do Vaza Barris, há notícia de uma sesmaria concedida ao capitão Antonio Camello Pegas, em 1634. Entretanto, a terra havia retornado para a coroa por jamais ter sido cultivada e, em 1657, foi objeto de nova concessão, desta vez para Felipa Pereira, viúva de Camello Pegas. Os vestígios documentais reforçam a ideia de que foi mesmo na década de 1650 que a colonização do Nordeste da Bahia tornou-se mais intensa e efetiva. Assim, quando os jesuítas resolveram empreender a conversão dos gentios daqueles sertões, fizeram-no podendo contar com alguma experiência que, provavelmente,

adquiriram com militares e colonos que moravam ou já haviam estado naquelas áreas – a referida jornada do sertão, de 1656, é um exemplo eloquente disso. Por outro lado, os numerosos índios que habitavam a região deviam estar cada vez mais habituados com a presença de mamelucos, negros, brancos e índios de diferentes etnias (Souza, 2019, p. 344).

Com a fundação das aldeias em Jeremoabo com os povos Mongurus, em Massacará com os povos *Kaimbé*; na região de Banzaê com a Aldeia Saco dos Morcegos com os povos *Kiriri/Meriti*; em Itapicuru com Aldeia de Canabrava com povos *Boimé*, novos entraves foram se formando entre o sesmeiro Garcia D’Avila e os jesuítas, franciscanos, capuchinhos uma vez que para cada aldeia construída haveria que se doar parte de terras que estavam sobre sua posse. Seguindo em direção ao norte para as aldeias do rio São Francisco, encontravam-se povos ‘genericamente nominados de Cariris’ que se destacaram como força de reserva militar em todo período colonial (Galindo, 2017, p. 95).

O grande destaque para a catequese, nessas aldeias, era o fato de ser realizada em línguas que integravam a família linguística *Kiriri*: “[...] Kipeá (ou Kiriri) e do Dzubukuá, aquela do nordeste da Bahia e Sergipe, este das grandes ilhas do Rio São Francisco, entre a Bahia e Pernambuco, próximo a Cabrobó” (Rodrigues, 1994, p. 49), o que promoveu uma imersão linguístico-cultural a missionários e iniciados da ordem que, na convivência com essas comunidades ágrafas, formulavam as primeiras escritas alfabéticas para registros das línguas *Kipeá* e *Dzubukuá*.

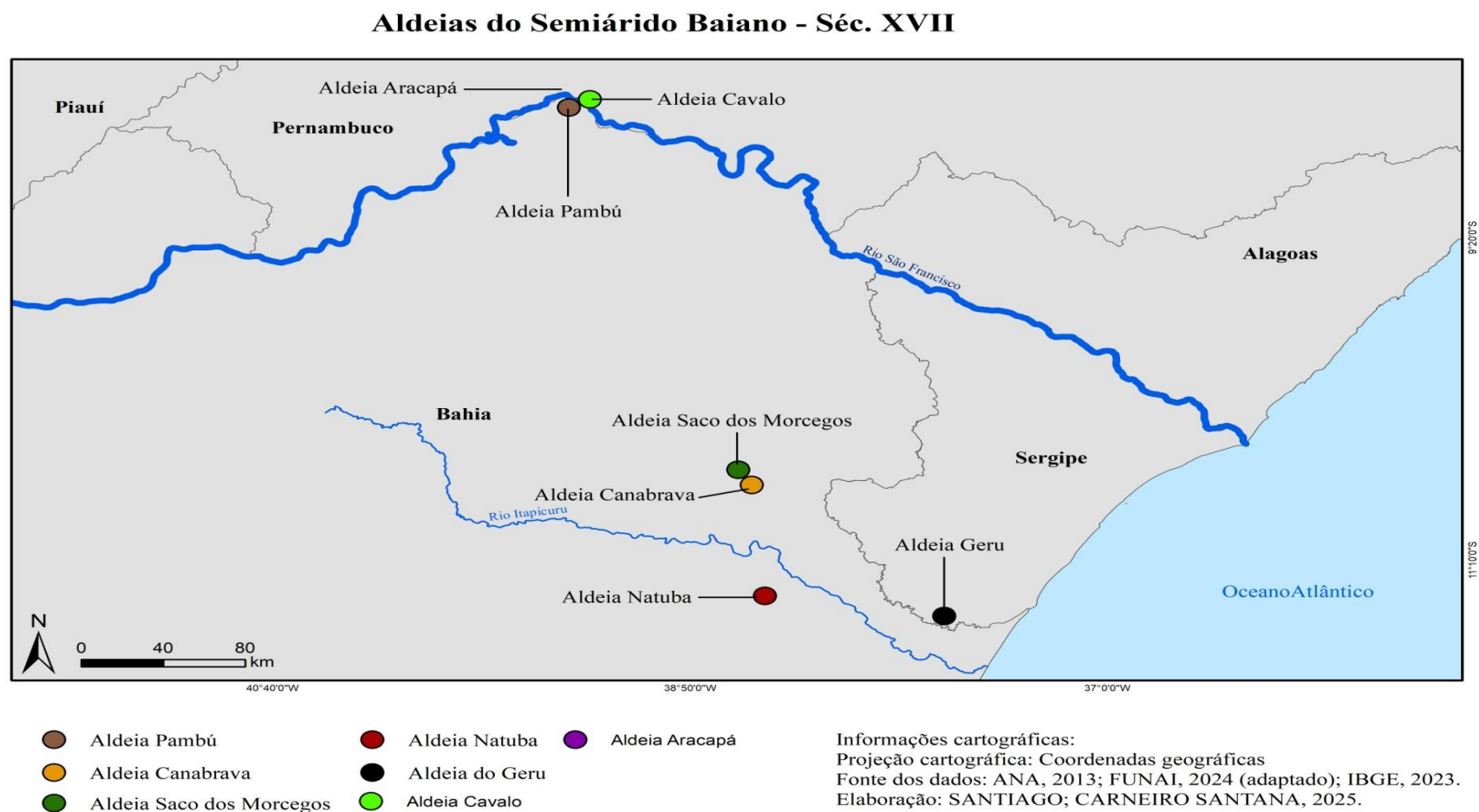
As missões, no sertão da Bahia, conforme a carta ânua de (1690-1691), foram fundadas pelo padre João de Barros, com uma população de 2.500 almas, sendo distribuídas em quatro aldeias: Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos, na capitania da Bahia; Jeru, na capitania de Sergipe D’el Rei, com a população formada, principalmente, por indígenas do grupo *Kiriri* ou *Cariri*. Além dessas aldeias consideradas permanentes, os jesuítas visitavam diversas “nações de Tapuias”, persuadindo-os ao aldeamento Rio São Francisco (Leite, 1940).

Conforme pesquisa de Capistrano de Abreu, a rota do caminho de gado acompanhou o percurso do Rio São Francisco, tendo o estado da Bahia como povoado maior e como o caminho que abria a trajetória de passagem de homens e animais a um caminho paralelo à praia, “[...] Mais tarde, à medida que a criação se afastou do litoral, outros caminhos se tornaram necessários. Um dos mais antigos passava por Pombal no Itapicuru, Jeremoabo no Vasa-Barris, e atingindo o São Francisco acima da região encachoeirada, chamou o gado da outra margem” (Abreu, 1928, p. 148).

Na leitura do mapa, abaixo, é possível ter uma visão do cenário dessas aldeias e suas transformações em vilas e cidades, pois nesse percurso se fazia a rota de passagem do gado.

Conforme localização acima, a Aldeia de Natuba foi o embrião para a formação da atual cidade de Nova Soure; da Aldeia Canabrava surgiu no município de Ribeira do Pombal; a Aldeia Saco dos Morcegos mantém em sua preservação a comunidade Kiriri de Mirandela, no município de Banzaê; as Aldeias Pambu mantém a comunidade Tumbalalá no município de Abaré; quanto a Aldeia do Geru, laboratório da língua *Kipeá*, faz divisa entre o estado da Bahia e Sergipe.

Figura 6: Aldeias do Semiárido – Séc. XVII



Fonte: ANA, 2013; FUNAI, 2024 (adaptado); IBGE, 2023.
 Elaborado por SANTIAGO; CARNEIRO SANTANA, 2025.

Na trajetória do semiárido baiano, entre terras ‘cariris e de rodeleiros’, missionários adentravam e se instalavam pelo fato de encontrarem nesse espaço geográfico ‘os postos mais ocidentais do Nordeste’. Nessas passagens, esses forasteiros tinham como ponto de apoio as aldeias dos ‘cariris’ por serem povos “[...] mais receptivos que os demais tapuias do sertão, os cariris ofereciam melhores condição para o contato e o estabelecimento do projeto missionário” (Galindo, 2017, p. 62). Assim, esses religiosos foram se achegando e constituindo as primeiras missões sob a liderança da Companhia de Jesus e com total respaldo da Coroa Portuguesa.

Nesse movimento de passagens, foram registrados conflitos entre indígenas e a população luso-brasileira por posse de terras indígenas e pela tentativa de colonização linguística, o que contribuiu “[...] para o fim do multilinguismo generalizado entre fins do século XVII e os primeiros anos do século XVIII, [...] com as chamadas Guerras dos Bárbaros, envolvendo soldados, moradores e diversos grupos indígenas e com a crescente circulação da população luso-brasileira (Lacerda *et al.*, 2018, p. 89). Por decreto e regimento da coroa portuguesa, adentrar o sertão para descobrir os seus mistérios e se apossar de possíveis riquezas, bem como dominar povos e culturas já era o alvo no processo de colonização “[...] descobrir o maes que poder ser pelo sertam adentro da terra da Bahia [...] ordeneis de mandar allgûs bargantis toldados e bem providos do necesario pelo rio do peracun de Sam Francisco com lingoas da terra e pesoas de confiança que vão por os ditos rios acima”³⁰ (Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro, 1898).

Aventurar-se pelo sertão em busca de riquezas minerais e pasto para criação de gado foi o elemento motivador para a saga de diversas expedições vindas da costa litorânea como da cidade de Salvador, Vila de Porto Seguro, Ilhéus e de Cachoeira, sob a liderança de Gabriel Soares de Souza e Belchior Dias Moréia para as principais entradas no Sertão das Jacobinas³¹ (Santos, 2013). Nesse contexto desenvolveu-se uma política de interiorização cujos proprietários, beneficiados por sesmarias, foram os Senhores D’Ávila da Casa da Torre; o mestre de campo Antônio Guedes de Brito e João Peixoto Viegas (Antonil, 1982). Havia,

³⁰ 1º Regimento que levou Tome de Souza Governador do Brazil. Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro. Tomo LXI. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1898. Ver: (Santos, 2011).

³¹ O Sertão da Bahia, nas palavras de Antonil, se estendia “até a barra do rio São Francisco, oitenta léguas por costa; e indo para o rio acima, até a barra que chamam de Água Grande [localidade em Alagoas], fica distante a Bahia da dita barra cento e quinze léguas; das Jacobinas, noventa”. A Jacobina do século XVII correspondia a um “terreno vastíssimo composto de serras altíssimas, e extensas em partes, quando em partes, tem planícies imensas, e terras menos altas” Região que, segundo Afonso Costa, tornou-se conceito de “tudo quanto se contasse fóra do recôncavo e do litoral”, “um nome opulentado de grandezas e de misérias” por seus metais e índios bravos. Um local de múltiplos encontros e contatos que foi um importante teatro de expansão da fronteira colonial e da resistência e adaptação de diversos grupos indígenas. Ver: (Santos, 2011).

entretanto, outros interesses nas investidas quanto à política de interiorização como a promoção dos descimentos de etnias diversas de indígenas do sertão para o litoral; e a manutenção de povos indígenas nos aldeamentos do sertão como linha de frente para as campanhas militares (Puntoni, 2002).

Por um viés político via-se a necessidade de missões religiosas para apaziguar conflitos entre colonos e os ‘bárbaros do sertão’. Planejou-se a formação de aldeamentos permanentes para agrupamento de povos que traziam em suas culturas e suas línguas variações que divergiam uma das outras. Assim, foram movidos por uma catequese que se iniciava com a tentativa de unificação de línguas, extinção de identidades e da prática religiosa e cultural desses povos originários para que houvesse a ‘salvação’ dessas almas para a fé católica e, ao mesmo tempo, para que se tornassem ‘civilizados’.

Havia, entretanto, outros interesses nas investidas quanto à política de interiorização como a promoção dos descimentos de etnias diversas de indígenas do sertão para o litoral; e a manutenção de povos indígenas nos aldeamentos do sertão como linha de frente para as campanhas militares (Puntoni, 2002). Dessa forma, a rota de caminho do gado abriu uma interlocução para se chegar ‘às brenhas dos sertões’ com uma equipe de missionários, estrategicamente, alinhados aos interesses da coroa portuguesa e da soberania da igreja católica, que tinham nas aldeias um ‘porto seguro’ para a passagem da boiada de curraleiros e fazendeiros, para o ponto de apoio das comitivas, sobretudo, para mediar uma possível ‘relação amistosa’ entre os ‘bárbaros do sertão’ e colonos. Nesse contexto, garantiram-se em suas missões.

5 A FAMÍLIA LINGUÍSTICA KIRIRI

Nesta seção, faremos uma abordagem sobre a Língua *Kiriri* (doravante LK) e sua extensão em todo nordeste brasileiro, trazendo elementos para a resposta de uma hipótese levantada na qual questionávamos sobre a possibilidade de haver uma Língua Geral *Kiriri* (doravante LGK), a qual viabilizou o processo de catequese entre religiosos e indígenas aldeados, pois a comunicação no semiárido baiano foi feita na língua dos Tapuias e a inversão da proposta metodológica se deu pela resistência dessa língua no vasto sertão, já que houve a necessidade da comunicação acontecer em LK e não na Língua Geral de base Tupinambá. Diante desse fato, constata-se que a LK era a língua anfitriã em toda essa região, funcionando como uma língua de intercuro a ponto de neutralizar a tupinização, protagonizar a catequese e ser a base de motivação para a construção da Gramática da Nação Kiriri e dos catecismos em língua *Kipeá e Dzubukuá*.

5.1 LÍNGUA KIRIRI – A ANFITRIÃ NO INTERCURSO DE COMUNICAÇÃO

A língua de que usam, toda pela costa, é uma: ainda que em certos vocábulos difere em algumas partes; mas não de maneira que se deixem uns aos outros de entender: e isto até altura de vinte e sete graus que daí por diante há outra gentildade, de que nós não temos tanta notícia, que falam já outra língua diferente (Gândavo, [1576] 2008, p. 134).

Com a função de escribas na mediação entre o mundo católico luso e o mundo dos povos indígenas, séc. XVI, os cronistas da época como Pero Gândavo (1576), Gabriel Soares de Souza (1587) e Fernão de Cardim (1583) percorreram, em seus relatos, os percursos realizados em viagens pelo território brasileiro. Assim, registraram informações sobre vilas, aldeamentos e também sobre o multilinguismo nos ‘caminhos de dentro’, “[...] Outros no mesmo sertão, que chamam cariri, têm língua diferente [...] Outros que chamam, estes vivem em ilhas no Rio de São Francisco, têm casas como cafuas debaixo do chão [...] têm diferente língua (Cardim, 1583, p. 64-65).

Nas entrelinhas dos textos desses relatos, é perceptível o reconhecimento de uma língua comum dentre a variedade de outras línguas que coexistiam no mesmo espaço geográfico do sertão dos seiscentos e setecentos. Essas diferentes nações traziam no seu vernáculo particularidades de suas respectivas línguas; em contrapartida, existia uma língua comum entre elas, uma língua de consenso capaz de promover uma comunicação entre falantes dos chamados *Nheengaíba*.

De forma estratégica, os missionários que adentraram os sertões com a missão de ‘apaziguar conflitos’ e ‘ganhar almas’ para a fé católica, buscaram conhecer a língua de intercurso para atingir os objetivos de conquistar todas as etnias que compunham a chamada ‘Nação dos Bárbaros Indígenas’, “[...] é bem mais fácil que um só missionário, sábio e entendido, aprenda a língua de uma nação de índios do que uma nação inteira de gente grosseira e ignorante aprenda a língua de um só” (Nantes, 1702, p. 63). A ideologia eurocêntrica de ‘sábios e entendidos’ subestimava qualquer outra nação, a ponto de destroçar valores culturais intrinsecamente imbricados nas línguas de povos subjugados. Ainda que reconhecessem o contexto de multilinguismo no interior da colônia, na concepção dos colonizadores de língua, sobreviver a esse cenário só seria possível com o domínio da língua ‘de gente grosseira e ignorante’ que prevalecia e funcionava como intercâmbio para, assim, se estabelecer trocas com os senhores do sertão.

Sobre a Nação Kiriri, Teodoro Sampaio atribuiu qualificações de povo ‘taciturno, silencioso, calado’ e também como uma “[...] numerosa nação selvagem que, outrora, dominou grande extensão do Brasil, da Bahia para o Norte, concentrando-se, mais tarde, nos sertões do Nordeste: Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco” (Sampaio, 1901, p. 219). Obviamente que esse domínio de extensão deu-se, também, à questão da LK em detrimento de outras, com a possibilidade de sê-la a base lexificadora para estabelecer a comunicação interétnica em toda essa região. Para somar a essas pesquisas, o tupinólogo Edelweiss (1958) afirma que “[...] a Língua Cariri (Quirirí, Kirirí), cujos dialetos eram falados nos tempos coloniais por todo sertão do Nordeste brasileiro, da Bahia ao Maranhão” (Edelweiss, 1958, p. 22).

Em *Relação de uma missão no Rio São Francisco* (1706), o frei Bernardo de Nantes apresenta depoimentos de indígenas que se entendiam mesmo habitando em regiões diferentes,

[...]Tapicuru teve uma conversa demorada com o índio que eu havia levado da Paraíba, e que lhe disse muitas coisas favoráveis a meu respeito e lhe fez entender que era um grande benefício e grande felicidade para eles, sob vários aspectos, o contar com eles um missionário (Nantes, 1706, p.36).

O indígena Tapicuru era residente da Aldeia Aracapá, norte da Bahia, e conseguia se comunicar em língua indígena com um natural da Paraíba, o que demonstra a extensão da LK no interior do nordeste brasileiro.

Ainda sobre a extensão da LK, o filólogo Pompeu Sobrinho (1934), em consonância com Capistrano de Abreu (1928), retrata o domínio dessa língua em boa parte da região

nordeste, afirmando que a mesma era falada até meados do século XVIII, e permitia a comunicação de consenso em todo sertão nordestino, o que nos leva a entender que funcionava como uma Língua Geral Kiriri (LGK) que atendia a diversas etnias de falantes chamados *Nheengaíba*, como também estrangeiros, com línguas de outros troncos linguísticos. Ao investigar a territorialidade dos povos *Kiriri*, o autor afirma que,

“[...] Os Kariris viviam na bacia do Itapicuru, na Baía, às margens do rio São Francisco, tanto no lado baiano como no pernambucano, e sobre a serra da Borborema, na Paraíba. No Ceará, sabe-se apenas que, no sul do território, existiam selvagens denominados Kariris” (Pompeu Sobrinho, 1934, p. 289).

Para esse filólogo, os anfitriões desse vasto sertão nordestino seriam os *Kiriri*, em especial, pelos topônimos de suas identidades étnicas, como também pelas lexias por apresentarem afinidades genéticas, mesmo considerando a possibilidade da existência de “[...] algumas tribus alófilas, provavelmente gês, perdidas nas caatingas” (Pompeu Sobrinho, 1934, p. 294). Essa familiaridade de costumes ‘ameríndios não tupis’ será refletida no contexto de dormirem em redes, serem agricultores e oleiros como eram os *Kipeá* do Itapicuru/BA e o *Dzubukuá* do São Francisco/BA. No capítulo dedicado aos “Kariris”, o autor elenca palavras que se mantêm com a mesma raiz, o mesmo radical e com a base em um mesmo sentido. Ao fazer esse levantamento lexical, ele rememora e situa a história dessas etnias.

Quadro 5: Radicais que se repetem na "toponímia tapuia"

Língua Kiriri	Significado no Contexto
Bodó	Missão Velha – Sítio (Ceará)
Bodocongó	Riacho da Onça – Poço (Ceará)
Banabuiú	Rio no Centro (Ceará)
Kromoiú ou Kromuiú	Riacho (Acaraú), ao norte
Kokó	Rio no minúsculo município da capital
Kokodé	Um riacho no sertão da Mombaça e "Kokosí", o de uma localidade nos Inhamuns
Quixeré	Braço do baixo Jaguaribe, Limoeiro
Quixeramohim	Importante rio e cidade no coração do Estado
Quixenuaí	Riacho nos antigos domínios dos índios Icós

Quixelô	Lugar no Rio Palhano e de uma ribeira perto do Iguatú
Quinin e Quininporó	Riachos no centro do Estado.
Quixadá	Antiga fazenda

Fonte: Adaptado de Pompeu Sobrinho (1934, p. 303).

Essa relação de palavras com uniformidade morfofonética aponta usuários de línguas que, mesmo com algumas diversidades, revelam-se como falantes de uma mesma matriz linguística, “há, porém, argumentos persuasivos de mais elevado valor, mostrando que os indígenas dos sertões cearenses falavam idioma afim do que usavam Kipéas e Dzubukúas” (Pompeu Sobrinho, 1934, p. 296). Em sua tese, o autor afirma que o interior da região nordeste, em tempos passados, era dominado pela LK, língua dos tapuias, pois ‘das lindes com o Piauí às chapadas do Apodí e Camará’, são encontrados “[...] topônimos idênticos aos que ainda hoje se conservam nos territórios dos Kipéas, Dzubukúas e Bultrins” (Pompeu Sobrinho, 1934, p. 296).

Sobre os nomes que representavam os grupos étnicos, Pompeu Sobrinho assegura que “[...] as ‘denominações tribais’ oferecem evidentemente parentesco linguísticos digno de nota: Karirí, Kariú, Karariú, Amariu, Guariú, Arariú, Kixariu, Irariú etc., donde resulta a raiz comum ‘ri’ ou ‘ari’; kó, lokoió, Xokó; Anacé, Guanacé, etc.” (Pompeu Sobrinho, 1934, p. 295). Diante desse exposto, comprova-se uma uniformidade do léxico em consonância com a descrição do Pe. Mamiani ao afirmar que na LK há uma predominância por palavras oxítonas, com acento agudo na ‘derradeira vogal’ (Mamiani, 1699, p. 5). Dessa forma, embora diversas etnias mantivessem o seu vernáculo em suas comunidades, haveria sim a LGK como a língua de intercurso, com lexias oriundas de matriz idêntica, com variações pouco diferenciadas, fato comum às línguas naturais.

[...] Sabe-se, porém, que a maioria das tribus tapuias do nordeste, sobretudo das que se assemelham a outros de origem kariri. O mais expressivo é Kebrobó, antiga denominação do local onde se instalou a velha capital do Jiauí, hoje cidade de Oeiras. Realmente, a palavra é homófona da que designa uma localidade pernambucana, à margem do rio São Francisco, em pleno domínio dos Karirís, da tribu Dzubukúa, - Kabrobó (Pompeu Sobrinho, 1934, p. 302).

Pela similaridade das lexias Kebrobó e Kabrobó referindo-se a espaços geográficos em que povos aguerridos fizeram suas histórias, cujo registro também é marcado como CROPOBÓ (guerra), na *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri* (1699) (Mamiani, 1699, p. 19), percebemos a extensão nos espaços geográficos do léxico *kiriri*, que

Com marcas de uma língua com maior visibilidade por toda região nordeste, como apresentada no mapa acima, que mantinha a comunicação entre essas etnias e se integravam a línguas da família linguística *Kiriri*.

[...] a exemplo do tupi no litoral, a língua cariri tornou-se a ferramenta que franqueava aos religiosos a interação com uma fração expressiva dos habitantes nativos no rio São Francisco, mesmo privando da identidade uma coletividade de povos a eles não aparentados. É natural que, em razão do mais intenso contato com os conquistadores, o registro histórico, linguístico e etnográfico desses povos tenha sido mais efetivo que de outros não falantes do cariri (Galindo, 2017, p. 62-63).

Vale ressaltar que o registro de línguas *Kiriri* não foi feito apenas por religiosos na missão de catequese, pois, em tempos do Brasil Império, o alemão Carl Friedrich Von Martius (1867), ao adentrar os sertões da Bahia para realizar pesquisas em línguas indígenas, interessou-se pelos ‘tapuias de línguas travadas’ e trouxe contribuições relevantes ao esboçar um quadro etnográfico de povos indígenas do sertão das Jacobinas com destaque para línguas *Kiriri* nesses espaços geográficos, “[...] Do Pedra-Branca e do Sabuyá foram-nos deixados dois pequenos vocabulários por Martius, **sendo que o do primeiro misturado com grande número de palavras do Kipeá**” (Rodrigues, 1948, p. 201, **grifo nosso**).

Mesmo reinando em todo nordeste e ter sido descrita e registrada em gramáticas e catecismos dos anos setecentos e início dos oitocentos, a família linguística *Kiriri* só passou a ser reconhecida e enquadrada, na linguística contemporânea, na década de 1980, quando o linguista Aryon Rodrigues em seus estudos mais aprofundados sobre o tronco Macro-Jê (1986) fez a sua inclusão, a leste das línguas do grupo Jê, situando-a como famílias independentes.

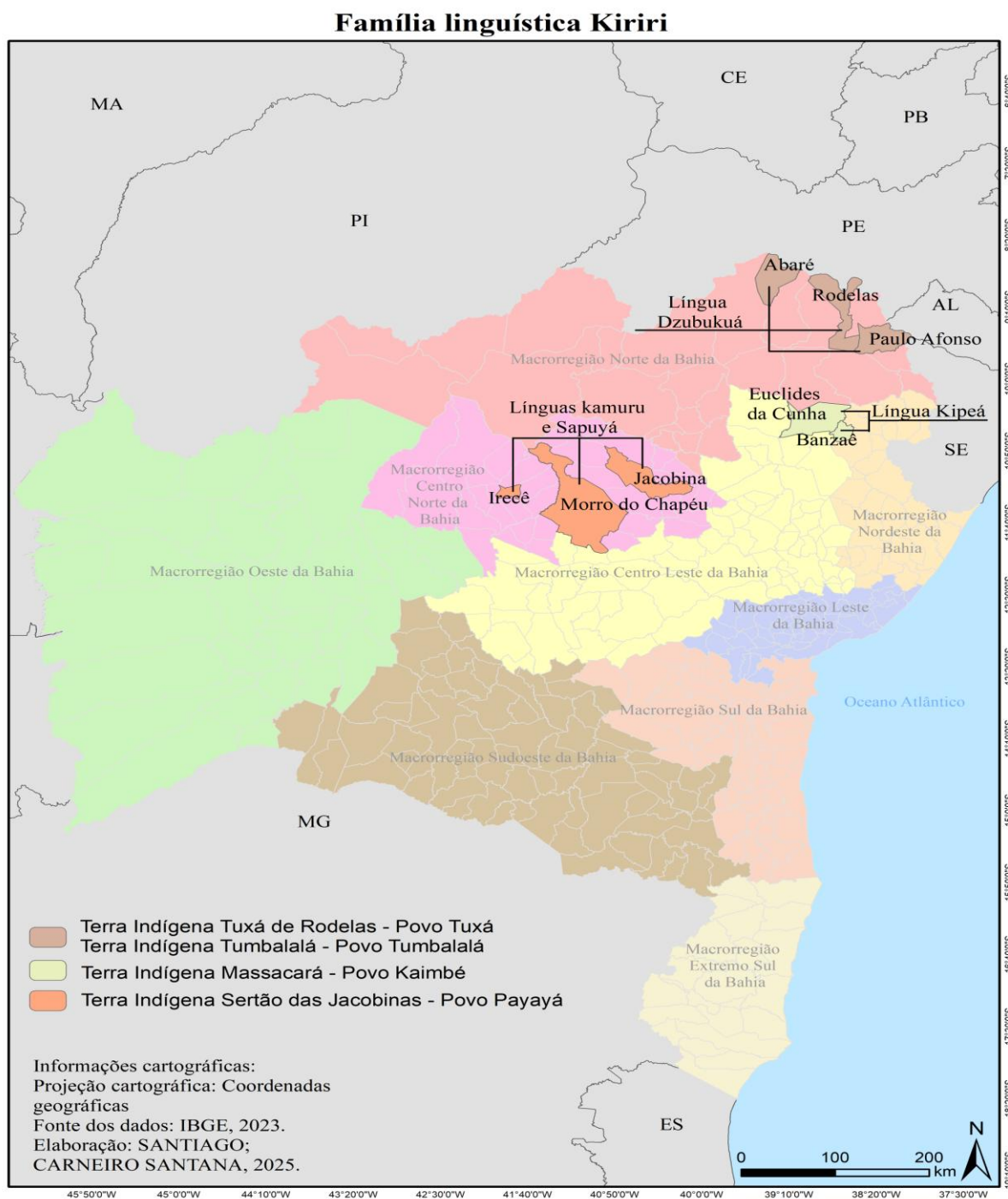
5.1.1 Mapeamento de línguas *Kiriri* na Bahia

Conforme estudos sobre a família linguística *Kiriri*, do semiárido baiano, apresentamos um mapa com informações sobre as quatro línguas identificadas, entre o século XVII e meados do século XVIII, destacando as regiões e as divisões dessas línguas, o que corresponde a uma vasta região que abrangia o norte, oeste e nordeste da Bahia, retificando a potencialidade de comunicação dessa língua e a presença de povos *kiriri* em toda essa área.

No mapa abaixo, buscamos fazer uma divisão das quatro línguas integradas à família linguística *Kiriri*, especificando cada região do sertão setentrional baiano. Segundo os relatos do Frei Bernardo de Nantes (1702), havia no norte da Bahia a predominância pela língua

Dzubukuá, fazendo fronteira com Pernambuco; nos estudos de Von Martius (1867) os povos indígenas que povoavam o centro oeste baiano no sertão das Jacobinas falavam as línguas *Sapoyá* e *Kamuru*; nos relatos do Pe. Mamiani (1699 e 1699) os falantes do *Kipeá* abrangia o nordeste da Bahia até aldeia do Geru, no oeste de Sergipe.

Figura 8: Mapeamento de línguas Kiriri na Bahia



Fonte: IBGE, 2023.

Elaboração: SANTIAGO; CARNEIRO SANTANA, 2025.

Ainda em consonância com os autores acima referenciados e pautada no artigo *Sôbre o Sistema de Parentesco dos Índios Kiriri* (Rodrigues, 1948), apresentamos no quadro 6: Lexias em línguas *Kiriri*, um comparativo de cognatos que mostram termos de parentesco entre as línguas *Kipeá*; *Dzubukuá*; *Sapoyá*; *Kamuru*.

Em busca de coleta de palavras que representassem os respectivos significados nessas quatro línguas, destacamos sete lexias a fim de fazer uma pequena amostra para análise: “[...] Embora a existência de cognatos seja uma importante pista para investigarmos o parentesco entre duas ou mais línguas, a determinação desse parentesco não privilegia esses dados como critério” (D’Angelis, 2022, p. 49).

Nessa perspectiva e, em consonância com o linguista Wilmar D’Angelis, entendemos que essa análise não seja o único critério para a confirmação dos dados, entretanto, por se tratar de um estudo de lexias de línguas que foram faladas até século XVIII, esses cognatos foram as fontes disponibilizadas pelos autores que viveram e conviveram com esses falantes, deixando aos interessados pela Linguística Histórica, um pouco de amostras de línguas faladas nos ermos sertões, com as quais nos apoiamos.

Quadro 6: Lexias em Línguas Kiriri

Lexia	Língua Kipeá	Língua Dzubukuá	Kamuru (Pedra-Branca)	Sabuyá
Pai	Padzú	Padzu	laikoh	paitzuh
Mãe	Dé	Dez	higgäh	hikgãeh
Filho	nhurae	Inhura	ingniurang	ginueléh
Filha	nhutidzí	nutedzi/nhutetsi	ingniutzüzü	oniutkütsih
Irmão (+ moço)	Byrae	Biran	buràn	g’ibuléh
Irmã (+ moça)	Byké	Bike	buccàh	puccoeh
Neto	Te	Diteke	nimbí	S/R

Fonte: Elaborado pela autora.

Considerando que o registro dessas línguas tenha sido feito por um italiano (*Kipeá*), um francês (*Dzubukuá*) e um alemão (*Kamuru* e *Sapoyá*), a representação gráfica aconteceria próxima à escrita latina e germânica, contudo, ainda assim, encontramos raízes comuns na maioria dessas lexias, com breve comentário para: i) PAI – que se mantém com o mesmo radical para o *Kipeá*, *Dzubukuá* e *Sapoyá*, apenas na língua *Kamuru* apresenta diferenças

(laikoh), mas preservando a raiz ‘ai’ que se apresenta no *sapoyá* (paitzuh); ii) Mãe – higgäh (*Kamuru*) e hikgãeh (*sapoyá*) com similaridade no radical (HIG/HIK); iii) Irmão caçula – que diverge, apenas, em *Sapoyá* (g'ibuléh); iv) Neto – que diverge em *Kamuru* (nimbí) e sem registro em *Sapoyá*.

Pela extensão do espaço geográfico do semiárido baiano, em que essas lexias se movimentavam, é impressionante observar a estrutura mórfica e os campos semânticos mantidos por elas, levando-nos a pensar sobre a possibilidade de que pelas aproximações e similaridades havia uma comunicação em LGK com uma base lexificadora da língua *Kipeá*. Esse fenômeno linguístico se deu por ter sido a língua que melhor atendia toda essa extensão; afinal, ela foi a base para construção da Gramática da Nação Kiriri, em 1699; e também o respaldo para outros pesquisadores, a exemplo de Von Martius, em seus escritos vocabulares, em 1867: “[...] foram-nos deixados dois pequenos vocabulários por Martius, sendo que o do primeiro misturado com grande número de palavras do *Kipeá*, extraídas da gramática do Pe. Mamiani” (Rodrigues, 1948, p. 201).

Assim, com base nas discussões apresentadas, poderíamos nos arriscar a dizer que o *Kipeá* foi a *Koiné* do semiárido baiano e fazendo-nos crer que o processo de tupinização, no semiárido baiano, poderia ter sido neutralizado pela LGK. Por isso, fazemos um destaque ao Pe. Lorenzo Hervás, que, ao ter acesso ao vocabulário em LK produzido pelo Pe. João de Barros, empenhou-se para fazer um pequeno vocabulário da LK "Vocabolario Poligloto" (1787), quando apresentou dados sobre divergências entre a língua Tupi e Kariri, contribuindo para o seu reconhecimento como a língua da Nação Kiriri. Esse pequeno glossário favoreceu à gramática da língua, o que nos dá mais indícios de que o *Kipeá/Kiriri* pode ter servido de base lexificadora para a LGK, uma vez que veiculou no semiárido baiano, no oeste de Sergipe, sul de Pernambuco e Piauí.

Em *Missionários, índios e sociedade colonial no nordeste da Bahia* (2019), Souza informa que no semiárido baiano, em especial na Aldeia de Natuba, em 1656, não havia ‘índios chamados de língua geral, Tupi’: “No arcebispado da Bahia, não há Índios de língua geral para se reduzirem a fé. Somente no sertão mais remoto há tapuias bárbaros de diversas línguas que vivem em ranchos e passam de um lugar para outro para comerem os frutos silvestres, que dão em vários tempos do ano” (ARSI, Bras. 3-1, fl. 300, *apud* Souza, 2019, p. 343). Essa fonte corrobora a nossa hipótese de ser a língua *Kipeá* a base lexificadora da LGK.

De forma generalizada, cronistas viajantes incluíam diversas etnias e respectivamente as suas línguas a um só grupo, o *Kiriri*,

[...] Ora, por diversos motivos, principalmente o desprezo dado pelo colonizador ao conhecimento da cultura indígena e os erros de interpretação dos documentos históricos, quase todas essas tribos do interior do Nordeste foram genericamente incluídas no grupo Cariri (Elias Borges, 1983, p. 26).

Dessa forma, supomos que a nomenclatura *kiriri* que abrangeu etnias e consequente família de línguas, foi a que prevaleceu pelo contingente de povos e também pela resistência da língua.

Conforme Mattos e Silva (2004), a probabilidade de uma Língua Geral Kiriri seria notória por se tratar de uma família de línguas que abrangia vários povos do nordeste, com ênfase no sertão baiano, mesmo por que “[...] a história da língua passa pela história demográfica de seus falantes” (Mattos e Silva 2004, p. 17). Nessa mesma vertente, Houaiss (1985) faz uma abordagem acerca das entradas dos bandeirantes paulistas para o interior do nordeste, questionando sobre a sobrevivência linguística pela qual tiveram que se apegar. Naquele contexto, para cumprirem as “suas missões”, como poderiam ter desempenho na comunicação se não fosse apegando-se a uma língua de consenso e mais falada daquele sertão? Nas entrelinhas dessas reflexões está o reconhecimento da língua que representava a grande nação de povos *Kiriri*.

A expressão "língua geral" indicava não apenas a língua de uso mais extenso numa região, como também a ampliação compulsória do seu uso em grupos não-falantes dessas línguas. Os principais meios de difusão dessas línguas foram as missões religiosas. No Brasil, esta política existiu de forma mais intensa nas regiões cuja produção econômica dependia da mão-de-obra indígena, como São Vicente e o Grão Pará. Um dos sinais da Língua Geral colonial é ser fixada pela escrita através de catecismos, dicionários e gramáticas. Estes últimos, além de ser o instrumento de aprendizado da língua por parte dos missionários, foram a expressão maior da idealização da existência de uma língua homogênea, comum a todos (Barros, 1996, p.194).

Nessa perspectiva, levando em consideração também o significado de ‘Língua Geral’, defendido por Aryon Rodrigues, para se referir a contextos demográficos marcados por usuários de uma língua de consenso; como também a produção escrita como fonte de documentação em língua *Kiriri*, a pesquisa não desconsidera a existência da LGK como a propulsora tanto da comunicação interétnica na Nação Kiriri, como também entre forasteiros que foram se achegando às entranhas do sertão.

6 A PRODUÇÃO SEISCENTISTA EM LÍNGUA KIRIRI

Nesta seção, apresentaremos o protagonismo das línguas *Kipeá* e *Dzubukuá* nas produções escritas dos séculos XVII e XVIII, *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri* (1699) e o *Catecismo Kiriri* (1698) do Pe. Luiz Vincencio Mamiani; *Catecismo da Língua Kariri* do Fr. Bernardo de Nantes (1706), como fruto do período de catequese, foram as primeiras obras escritas e publicadas pela imprensa ultramarina que registraram línguas da Nação Kiriri. Assim, à luz desses escritos, apresentaremos os mecanismos dessas línguas descritas nessas obras, como um dos objetivos dessa tese, por considerarmos como uma fonte de registros crucial para localizar e identificar o léxico dentre outros funcionamentos linguísticos que possam explicar a participação e marcas na formação da variedade do português do semiárido baiano.

6.1 LABORATÓRIO DE LÍNGUAS: NO CHÃO DAS ALDEIAS

A arte de catequizar grupos étnicos, em larga dispersão geográfica, e em meio a uma “[...] convivência pancultural e panlinguística muito mais ampla que a que até hoje tenha sido aventada” (Galindo, 2017, p. 96), foi crucial para a produção manuscrita de uma língua que prevalecesse em meio a esse caldeirão de línguas. Nessa engenhosa tarefa, elegeu-se a língua *Kipeá* como representante de fonte matriz para a produção escrita de uma gramática que representasse a Nação Kiriri. As estratégias políticas em nome da coroa portuguesa e da fé cristã estavam voltadas para o investimento de unificação de línguas, uma vez que para a postura de colonização linguística seria este o caminho possível para dirimir empecilhos no contato direto com povos de línguas autóctones do semiárido baiano.

Diante desse contexto, o investimento de produção bibliográfica em gramáticas e catecismos de línguas indígenas, contou com o apoio da Coroa Portuguesa e com a incumbência da Companhia de Jesus³² para realizar essa tarefa, uma vez que “[...] a implantação da normatização linguística se mostrava cada vez mais necessária, e, através dela, o Império português pretendia ‘civilizar costumes’ e ‘subjugar os rivais’” (Santos, 2017, p. 132). Assim, religiosos escribas embrenharam-se pelos ‘sertões de dentro’ empenhados na

³² A Companhia de Jesus - ordem religiosa fundada em 1534, por um grupo de estudantes da Universidade de Paris, liderado por Ignácio de Loyola (1491-1556), em luta pela contrarreforma, tinha como missão combater ideologias disseminadas pela nova ordem protestante e investir em uma educação de excelência, com autonomia para fundar colégios, seminários e universidades, também objetivava estabelecer regras disciplinares para a vida religiosa e, sobretudo, para missões de evangelização. Ver: (Carneiro Santana, 2021).

arte de dominar a língua do ‘outro’ e, ao mesmo tempo, com a produção da gramática e dos catecismos moldarem comportamentos para a ‘civilização’ da colônia, em uma visão hegemônica, racista e intolerante, ao considerar ‘os nativos da terra’ como seres pagãos, apegados a superstições e rituais satânicos.

No chão das aldeias, acontecia a catequese como estágios aos iniciados da ordem, pois era este ‘o lugar’ para provas espirituais e para vivências pedagógicas. Os aspirantes à ordem jesuítica, a partir do terceiro ano de curso, tinham como cumprimento de créditos a experiência de um mês nas aldeias e, em meio à imersão linguístico-cultural nessas comunidades ‘ágrafas’³³, na perspectiva ocidental, formulavam as primeiras escritas alfabéticas para registros da língua *Kiriri*: “[...] Na tradição católica, esses alfabetos tiveram uma circulação limitada. Às vezes, eram de domínio restrito dos missionários, com uma função erudita de documentar a cultura e a língua dos grupos nos quais atuavam os missionários” (Barros, 1996, p. 28).

Como laboratório vivo para descrição da língua ‘emblemática’, falada por indígenas sertanejos, o cenário das aldeias inspirou a produção escrita de catecismos e gramática em língua *Kipeá/Kiriri*:

[...] Conhecendo pois a necessidade que tem a Nação dos Kiriris nesta Província do Brasil de sogeitos que tenham notícia da sua língua para tratar de suas almas, não julguey tempo perdido, nem ocupação escusada, antes muito necessária, formar hua Arte com suas regras, & preceitos para se aprender mais facilmente (Mamiani, 1699, p. IV).

Nessas vivências surgiram as primeiras obras literárias em Língua *Kiriri* e, por sua vez, o protagonismo dos chamados *Nheengaíba*, fato que não poderia passar despercebido nesta pesquisa, uma vez que eles foram a fonte viva para a produção da escrita dessa gramática, o escopo para a pesquisa dos padres ‘linguistas’. A participação desses indígenas foi imprescindível para o registro do uso e dos costumes do povo que protagonizava as línguas *Kiriri* do semiárido baiano.

Vale ressaltar que o trabalho com o processo da escrita em língua *Kiriri*, bem como a coleta de dados, foi realizado por várias mãos, sobretudo, pelos que julgavam ser conveniente

³³ Atualmente, existem estudos que trazem reflexões sobre comunidades consideradas ‘ágrafas’, pois enxergam os grafismos como um sistema de comunicação escrita: “[...] a escrita sempre esteve presente nas culturas indígenas no Brasil na forma de grafismos feitos em cerâmica, tecidos, utensílios de madeira, cestaria e tatuagens” (Souza, 2001, p. 1).

o estudo dessa língua diferenciada. O Pe. João de Barros, por sua vez, deu a sua parcela de contribuição nessa produção colaborativa com manuscritos em língua *Kiriri*: “[...] antes de os estudos realizados pelo padre Mamiani ganharem a prensa e serem divulgados na Metrópole Portuguesa, o padre João de Barros já havia produzido um manuscrito, que, no entanto, não chegou a ser publicado” (Santos, 2017, p. 127).

Na *Relação de uma missão no Rio São Francisco* (1706), o Frei Bernardo de Nantes narra a visita do Pe. João de Barros, acompanhado por outro padre cuja origem era italiana, integrante da “boa ordem” e dotado “de grandes virtudes e de grandes predicados. Assim, o capuchinho descreve o encantamento desses religiosos visitantes pela maneira em que foram recepcionados e por ver a organização da Missão do Rio São Francisco (Nantes, [1706]1979, p.18).

[...] No ano de 1685, dois reverendos padres missionários jesuítas, dos quais um tinha pelo menos trinta anos de missão, vieram expressamente de setenta léguas de distância para visitar a nossa missão, em consequência do grande renome que havia conquistado (Nantes, 1709, p. 18).

Essa distância relatada pode ser conferida pelas ‘setenta léguas de distâncias’, referindo-se às Aldeias, Natuba, Saco dos Morcegos; esses missionários permaneceram por três meses na Aldeia Aracapá/Uracapá, às margens do Rio São Francisco, que tinha como liderança o Fr. Bernardo de Nantes, “[...] Ficaram um e outro tão edificadas com a piedade de nossos índios e com a boa ordem em que encontravam a nossa missão, a respeito da qual deram informações muito favoráveis ao senhor arcebispo da Bahia [...]” (Nantes, 1709, p. 19).

Além de constatarem a organização e a disciplina dos indígenas para os trabalhos, provavelmente, teriam dedicado momentos para analisar com mais precisão os aspectos da língua da Nação *Kiriri*, “[...] Um deles, chamado padre João de Barros, português, sabia perfeitamente a língua dos cariris, por haver permanecido muito tempo com eles em Canabrava e em Jacobina; o outro era italiano de origem e portador de grandes virtudes e de grandes predicados” (Nantes, 1709, p. 18). O fato curioso foi que após esse “intercâmbio” manuscritos sobre a língua Kipeá e Dzubukuá foram feitos e, anos depois, enviados para Portugal ao *atelier* de Miguel de Deslandes, em 1699, para serem impressos e retornados ao Brasil.

Nas entrelinhas desses relatos, presumimos que, em 1685, nos campos da Aldeia de Aracapá, em meio à visita técnica para apreciação e reconhecimento de sua organização, também tivesse acontecido o ‘Primeiro Encontro para estudos de línguas *Kiriri*’, pois seria

inevitável o contato entre os missionários que dominavam a língua Kipeá com falantes indígenas do Dzubukuá, originários desse lugar. E, provavelmente, em meio a essas análises comparativas, o Fr. Bernardo de Nantes tenha percebido variações entre as línguas *Kipeá* e *Dzubukuá* surgindo, por conseguinte, a necessidade de registrar esta língua com um vocabulário e um catecismo a fim de facilitar o trabalho da catequese ‘no novo Orbe’ em que ele liderava.

[...] como ha em Europa nações de diferentes linguas, com terem o mesmo nome, assim tambem as ha no novo Orbe, como são os Kariris do Rio de S. Francisco no Brasil, chamados Dzubucua, que são estes, cuja lingua he tao differente da dos Kariris chamados Kippeas, que são os para quem compoz o outro Katecismo, como a lingua Portuguesa o he da Castella (Nantes, [1709], s/p).

Dessa forma, o registro da língua *Dzubukuá* passa a ser validado pela necessidade de instruir os iniciados da ordem e outros religiosos que, por ventura, viessem a dar continuidade aos trabalhos nessas aldeias. Conforme os relatos feitos pelo próprio capuchinho em *A Relação de uma Missão no Rio São Francisco* (1706) houve o reconhecimento de seu trabalho pelas autoridades da época, o que garantiu, ao religioso, prestígios pelos bons serviços prestados e autorização para a publicação de suas obras:

[...] a monsenhor o marquês das Minas, governador, e ao reverendo padre provincial dos jesuítas e a todos os principais da cidade, que por isso me felicitaram, com muitos elogios. Monsenhor o arcebispo e monsenhor o governador escreveram à Corte de Portugal e ao nosso reverendo padre provincial, para lhes pedir maior número de missionários. E quando regressei a Lisboa, onde tive a honra de apresentar meus respeitos ao rei, este teve a bondade de me manifestar sua alegria e seu reconhecimento. Foram mesmo, com os seus louvores, até o ponto de dizerem da aldeia de Uracapé que ela parecia mais um convento de religiosos disciplinados do que uma assembléia de cristãos leigos, principalmente por causa de sua assiduidade à igreja e de sua inteira obediência ao padre missionário, que era como a de filhos bem nascidos para com os seus pais e suas mães (Nantes, 1709, p. 19).

Após anos de convivência com uma equipe de trabalho para registros da língua *Kipeá* e *Dzubukuá* surgiram obras escritas, as quais descreviam as línguas faladas por indígenas do semiárido baiano: i) a língua *Kipeá*, falada por povos que viviam nas aldeias Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos; ii) e a língua *Dzubukuá*, falada nas aldeias de Aracapé, Cavalo e Pambu. Essas obras saíram dos manuscritos e alcançaram a tecnologia da imprensa ultramarina, repercutindo em espaços além das Aldeias do Sertão, pois havia o fomento por

parte da Coroa Portuguesa para a “globalização do pensamento”³⁴ que perpassava pela censura da época para moldá-lo aos seus interesses: “[...] O controle do que era lido e distribuído na Europa e na América evidenciava os interesses políticos e religiosos que presidiam esta fiscalização” (Santos, 2017, p. 97), seria necessário inquirir cada publicação para detectar se o que estava nos manuscritos eram condizentes com as ideologias de quem as autorizavam.

Ao Ordinário da Diocese (1517) foram concedidos poderes para fiscalização das normativas para autorização das obras a serem publicadas e, também, para punição do descumprimento das determinações, configurando-se como a censura episcopal. Contudo, duas décadas depois, dois outros tribunais passaram a ter os mesmos poderes de censura, a Inquisição, a censura papal, e o Desembargo do Paço, a Censura Real (Santos, 2017, p. 98).

Os manuscritos passaram por severa fiscalização para atender aos interesses dos que detinham o poder e, em meio à aprovação para publicação, ainda que de forma ‘inconsciente’, tais publicações evidenciaram duas línguas ameríndias, a *Kipeá* e a *Dzubukuá*, faladas por povos indígenas do interior do Brasil. Com a publicação das obras *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri* (1699) de Pe. Luiz Vincencio Mamiani; *O Catecismo Kiriri* (1698) de Pe. Luiz Vincencio Mamiani; *Catecismo da Lingua Kariri* do Fr. Bernardo de Nantes (1706) houve o reconhecimento de créditos para Companhia de Jesus, para a Ordem dos Frades Menores, os capuchinhos, e para Coroa Portuguesa; e, em contrapartida, o engajamento desse trabalho possibilitou o “status” da família linguística *Kiriri*, identificando-a e diferenciando-a do léxico e da estrutura da língua Tupi, já registrada em gramáticas como *Arte de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil*, Pe. José de Anchieta (1595); *Arte da Língua Brasília* (1621), Pe. Luis Figueira.

Nessa ação de gramaticizar a língua da nação *Kiriri*, ainda que vista como “inferior” pelo olhar do colonizador, os autores dessas obras atribuíram:

[...] dados quantitativos ao elevar palavras utilizadas pelos falantes desse grupo, dados jurídicos ao apresentar a nação que falava a língua *Kiriri*, dados funcionais sistematizando a forma como essa língua era veiculada, a importância em aprendê-la para a conquista de seus objetivos e dados conflitantes quando a compara com a língua falada da costa *NHENGATU* e a língua *NHEENGAÍBA* falada pelos “bárbaros” e a própria língua portuguesa (Carneiro Santana, 2021, p. 16).

³⁴ Essa ‘globalização de pensamento’ surge no cenário dos impérios colonizadores para hegemonia eurocêntrica. Ver: (Gruzinski, 2014, p. 388).

Dessa forma, deixamos aqui o registro de que a partição de sujeitos cujos nomes não aparecem nos impressos – como o Pe. João de Barros, os padres Línguas, em destaque ao iniciado da ordem Manuel de Sampaio, estudioso da língua *Kiriri*, e os povos indígenas falantes do *Kipeá* e o *Dzubukuá* que atuaram como protagonistas ao fornecimento de dados para a constituição das regras da *Arte de Grammatica* e dos *Catecismos* - foram cruciais e têm um papel tão importante quanto daqueles que assinaram as obras impressas, “[...] Foi em Jeru que Mamiani preparou e corrigiu a *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri* e o *Catecismo Kiriri*, a partir das anotações do teólogo João de Barros” (Santos, 2011, p. 101).

As produções escritas em línguas *Kiriri* comprovaram a dimensão de falantes dos chamados *Nheengaíba* e suas resistências enquanto usuários desses idiomas. Pelas línguas faladas no semiárido baiano se repensou a catequese, percebeu-se a necessidade de registrar e publicar duas línguas de origem não tupi e assim reconhecer a Nação dos povos *Kiriri*.

6.2. A ARTE DAS GRAMÁTICAS

O Gênero textual ‘Gramática’ surge no mundo ocidental, por volta do século V a.C. na Grécia, como ato político para atribuir *status* de estado-nação a um povo. “Durante o império alexandrino, a língua grega tornou-se a ‘língua comum’ (koiné) de todas as regiões a ele subjugadas” (Lobato, 1986, p. 50). Nesse contexto, outros reinados buscavam institucionalizar um idioma que representasse um povo de um determinado lugar. Não foi diferente com a romanização da Península Ibérica, século II a.C., e consequentemente, a implantação do Latim na tentativa de uniformizar línguas e culturas diversificadas. Por esse viés, a gramática foi estruturada, no decorrer dos séculos, como a “a arte dos bons costumes”, no sentido de se compor um estilo de escrita e oralidade que ‘bem representasse’ a língua de uma pátria. Assim, estabeleceu-se um ‘molde’ de registro e estrutura da língua de gregos e romanos com uma equipe de filósofos como os retóricos Sócrates, Platão, Aristóteles e Varrão para a proposta dos primeiros manuais de Gramática Greco-Latina, tornando-se referência de base por toda a Europa e com extensão às colônias ‘conquistadas’.

Os discípulos de Loyola, detentores da cultura escrita, visionavam a uma conversão consciente dos nativos, para tanto, entendiam a necessidade do domínio da língua dos povos naturais da terra para que essa comunicação pudesse acontecer de forma direta, sem interferência de tradutores. Nesse contexto, buscaram empreender “a mais principal ciência” e

aprofundaram-se na pesquisa da língua nativa para construir as primeiras regras, conforme relata o Pe. Mamiani na introdução de sua obra:

[...] He verdade que como os naturaes della vivem sem regras, & sem ley, & delles se não póde alcãçar regra alguma de raiz, não parecia tão fácil poder acerta sem Mestre. Mas cõtudo procurei cõ o exercício de alguns anos da mesma língua, & com o estudo particular della, tirar os fundamentos, & regras mais certas, para que cõ ellas se formasse hua Arte fácil & clara, quanto bastasse para os nossos Missionários das Aldeias dos Kiriris aprender a língua (Mamiani, 1699, p. IV).

Em meio às vivências e a imersão linguístico cultural nas aldeias, nasce a *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri* (1699), assinada pelo Pe. Vicencio Mamiani Rovera. Trata-se de uma gramática descritiva da língua *Kiriri/Kipeá*, de cunho didático cujo intuito seria de preparar os iniciados da ordem ao domínio dessa língua para que mantivessem uma comunicação direta com povos Kiriri. Ao idealizar essa gramática descritiva, os envolvidos nesse processo de escrita, provavelmente, pensaram na utilidade que teria para a missão religiosa na Colônia - Brasil: “[...] essas gramáticas das línguas indígenas voltavam-se para uma motivação pedagógica e não por um ideal de preservação de uma língua, muito menos de nacionalidade” (Batista, 2005, p. 126). Dessa forma, empenharam-se para sistematizar uma língua ‘emblemática’ cuja finalidade seria dominar um povo para ‘Os bons Costumes’ da ordem católica ocidental.

Mesmo consciente de que uma gramática não conseguiria registrar toda a complexidade da ‘língua dos bárbaros’, com a colaboração de padres língua e a participação de indígenas, o Pe. Mamiani esmerou-se a fazer um manual prático do ‘uso’ dessa língua, sem a intenção de prescrever a ‘forma correta’ de se falar ou escrever a língua *Kiriri* “[...] Não duvido q faltarão algumas propriedades mais secretas, & algumas regras mais recônditas, que não se puderaõ ainda alcançarmas parece q nas regras geraes, q aqui ãe apontaõ, não haverá erro” (Mamiani, 1699, p. 12). Assim, o inaciano Vincencio Mamiani Rovera assumiu a autoria de uma gramática com registros vivos da língua *Kipeá* da comunidade da Aldeia de Natuba e Saco dos Morcegos, falada no século XVII, que se transformou em documento linguístico para esta análise.

Sobre gramática descritiva, Crystal (2000) dá a seguinte definição:

Uma gramática descritiva é, em primeiro lugar, a DESCRIÇÃO de uma LÍNGUA da forma como ela é encontrada em amostras da fala e da escrita (em CORPUS do material e/ou extraídas dos FALANTES NATIVOS). /.../

Na tradição mais antiga, a abordagem “descritiva” se opunha à abordagem PRESCRITIVA de alguns gramáticos, que tentavam estabelecer REGRAS para o uso social ou ESTILISTICAMENTE correto da língua (Crystal, 2000, p. 129).

Dessa forma, inspirado na gramática do *usus*, comprometido também com a *ratio*, elaborou-se um manual, no qual, não se concebia experiência que não fosse pautada por um experimento racional, mesmo porque seria imprescindível um sentido lógico para se materializar a ciência da linguagem de um povo. Pelo viés de uma ‘razão empírica’ cuja finalidade seria descrever sob o método formal a melhor estratégia de instrução aos iniciados da ordem, produziu-se a *Gramática da Nação Kiriri* “[...] uma gramática racional, fundamentada na filosofia que investiga os princípios reguladores ‘vera principia’ capazes de sustentar toda a gama de construções reunidas nos textos” (Lozano Guillen *apud* Cardoso, 1995, p. 149).

Conforme Auroux (1998), no procedimento pelo qual uma língua passa a ser descrita enquanto instrumento linguístico, torna-se inevitável o reconhecimento do seu contexto histórico, o que designa a gramatização devido ao processo de ‘instrumentação’ dessa língua em estudo pelo qual acontece a publicização do idioma enquanto conhecimento linguístico.

[...] la grammaire n’est pas une simple description du langage naturel, il faut la concevoir aussi comme un outil linguistique: de même qu’un marteau prolonge le geste de la main et le transforme, une grammaire prolonge la parole naturelle, et donne accès à un corps de règles et de formes qui ne figurent souvent pas ensemble dans la compétence d’un même locuteur (Auroux, 1998, p. 21)³⁵.

Assim, estudar o vernáculo da língua *Kiriri*, no intuito de materializá-la, proporcionou ao grupo de pesquisadores setecentistas uma ação de ir além do descrever essa língua natural, pois, para a produção escrita da obra foi imprescindível ampliar essa língua com vivacidade para fazer os encaixes e adaptações aos moldes do gênero proposto.

Mas cõtudo procurei cõ o exercício de algũs anios da mesma lingua, & com o ef tudo particular delia, tirar os fũdamentos, & regras mais certas, para q cõ ellas se formaſſe húa Arte facil & clara, quanto baſtaſſe para os noſſos Mibſſionarios das Aldeas dos Kiriris aprénder a lingua (Mamiani, 1699, p. IV).

³⁵ [...] a gramática não é uma simples descrição da linguagem natural, ela deve ser concebida também como uma ferramenta linguística: assim como um martelo estende o gesto da mão e o transforma, uma gramática estende a fala natural e dá acesso a um conjunto de regras e formas que muitas vezes não aparecem juntas na competência do mesmo falante (Auroux, 1998, p. 21).

Ao intitular a obra de Gramática da Nação Kiriri, o autor traz o reconhecimento de um povo enquanto ‘Nação’ uma vez que já eram povos mutuamente unidos por laços tanto materiais como espirituais e com total consciência de espaço territorial, geograficamente referenciado como ‘O País dos Tapuias’, tendo como identidade a língua *Kiriri*.

6.2.1 A Gramática da Língua Kipeá/Kiriri

Nesse ponto, faremos uma apresentação da única gramática que registra a língua da Nação Kiriri tendo como base lexificadora a língua *Kipeá*, veiculada pela parte nordeste do estado da Bahia e fortalecida por funcionar como a língua de contato entre as etnias da região e de estrangeiros que chegavam para adentrar o sertão baiano. Assim, à luz dessa gramática, trazemos um esboço para apresentar os mecanismos linguísticos descritos para essa língua e também para fazer comparações lexicais, por ser uma fonte de registros linguísticos cruciais para localizar e identificar o léxico e outros funcionamentos linguísticos da língua *Kipeá/Kiriri* que possam explicar influências e marcas na formação da variedade do português do semiárido baiano.

6.2.1.1 Arte de Gramática da Língua Brasília da Nação Kiriri

Em *O artigo definido e os numerais na língua Kirirí* (2012), o linguista Aryon Rodrigues apresenta a *Arte de Gramática da Língua Brasília da Nação Kirirí* como uma das poucas gramáticas que existem em línguas indígenas da América do Sul, afirmando que mesmo sendo complicada a sua estrutura por ter sido moldada aos padrões de uma gramática latina, a referida obra é bastante detalhada e traz uma perfeita ideia da sintaxe da língua do povo *Kiriri*.

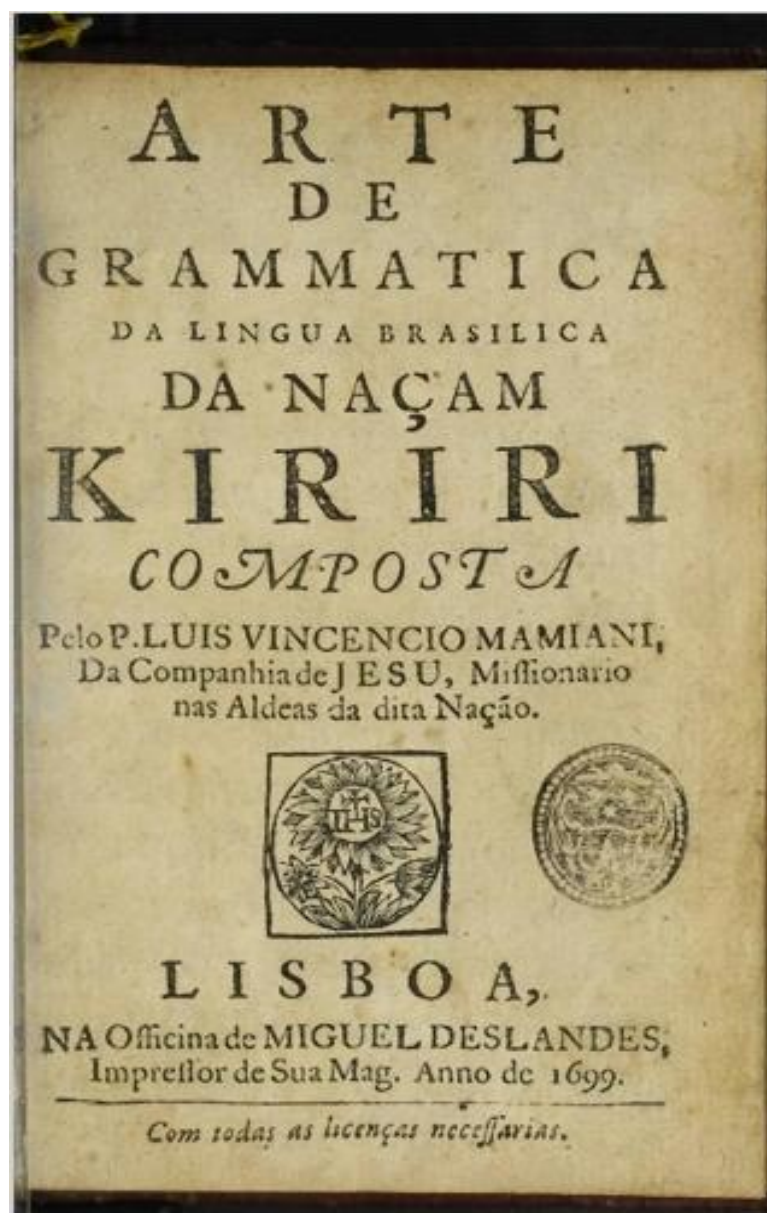
Nessa versão original, feita aos cuidados do tipógrafo Miguel de Deslandes, impressor da família real, em Lisboa, no ano de 1699, é apresentada uma gramática composta por 152 fólhos em texto tipografado, encadernado, com tinta preta, nomenclatura especializada, com suporte físico: 22,5 x 16 cm; e, possivelmente, escrita com tinta ferrogálica. Conforme Santos,

Na documentação consultada, não foi possível encontrar informações sobre como o referido padre aprendeu o Kiriri. Serafim Leite aponta a existência de um manuscrito elaborado pelo padre João de Barros, no período em que esteve como Superior na aldeia de Canabrava. Sabe-se que a função desempenhada pelos manuscritos nos tempos modernos é debatida por

alguns estudiosos, que tentam compreender o papel dos manuscritos mesmo após a difusão da impressa, bem como o papel que a escrita desempenha nas regiões de fronteira (Santos, 2014, p.50).

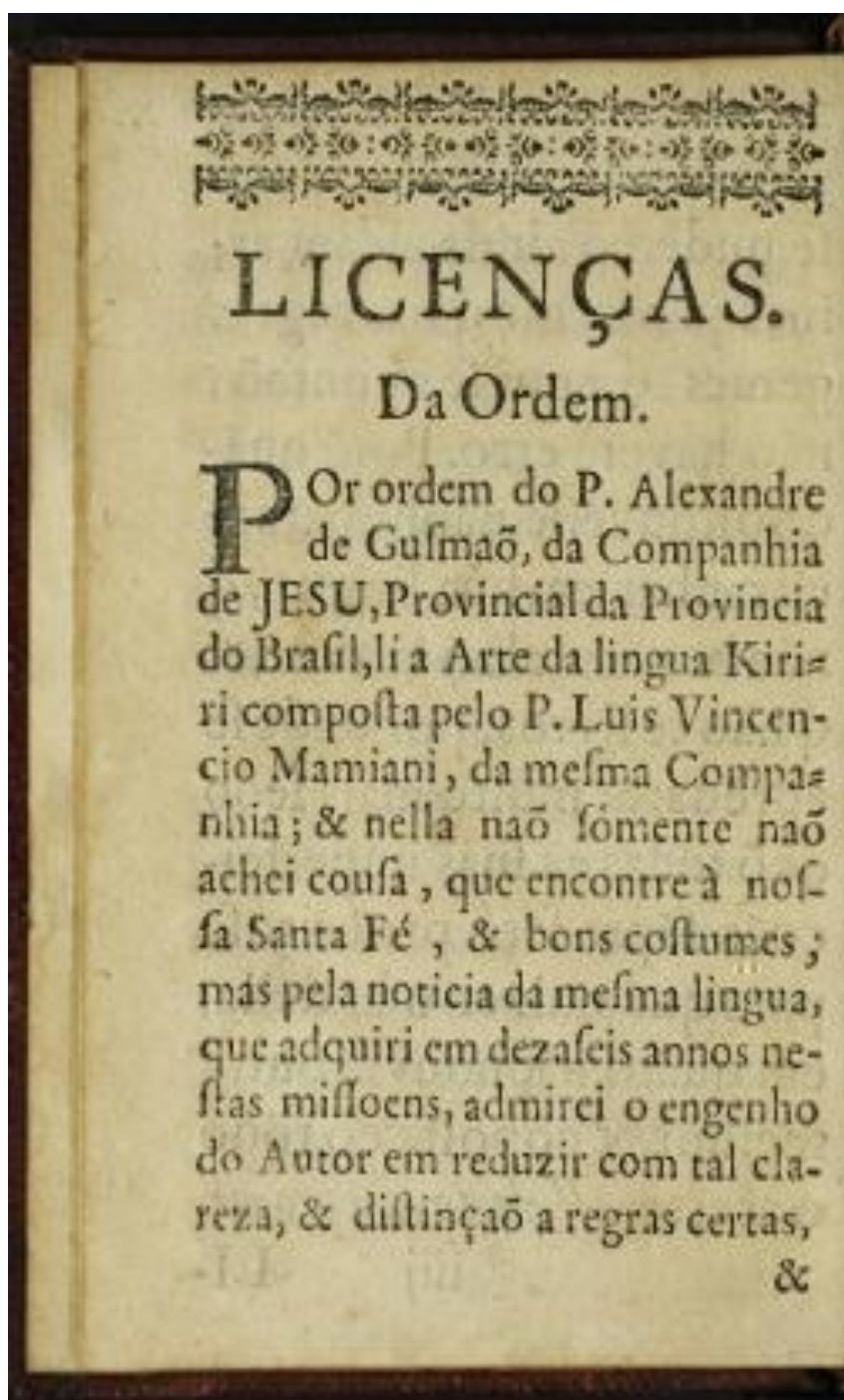
Na apresentação da gramática há o pedido de licença autorizado pelo Pe. Alexandre de Gusmão que compunha a Companhia de Jesus da Província do Brasil “[...] E em testemunho de verdade dei esta subscrita com o meu sinal, & sellada com o sello do meu officio, Dada no Collegio da Bahia aos 27 De junho de 1697” (Mamiani, 1699, s/n).

Figura 9: Capa de apresentação da Gramática em Kiriri



Fonte: Arte de Grammatica da Lingua Brasilica da Nação Kiriri (1699).

Figura 10: Licença da Ordem



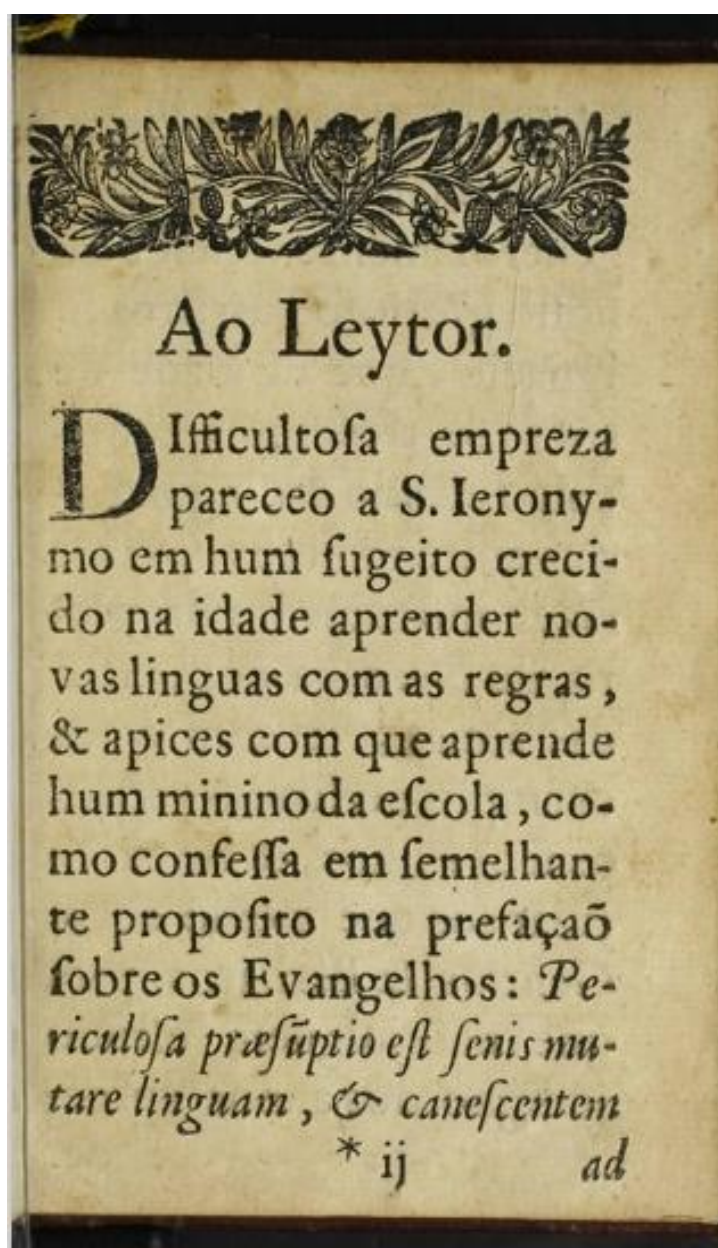
Fonte: *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri* (1699).

A ‘licença da ordem’ era o ato de permissão para a liberação da produção escrita da época, tradicionalmente necessária e assinada, apenas, por eclesiásticos que assumiam o papel de um comitê de ética, dando credibilidade e respaldo a trabalhos realizados pelos missionários. Nas primeiras páginas da gramática, o Pe. Mamiani apresenta uma nota ao leitor esclarecendo a dificuldade de se aprender uma língua ‘outra’ em fase adulta, em especial, a

Kiriri. Nessa página, podemos perceber detalhes acerca da obra como brasões e a nomenclatura especializada que preenchiem seus fólhos.

As oficinas tipográficas, que modernizaram os livros, traziam em seus impressos características e tendências da época: i) a presença de Esparluetes, elementos decorativos na parte superior com a determinação da ordem I.H.S. (Jesus Hominum Salvatori), marca comum das produções setecentistas, como também apresentação de monograma (alegoria da perfeição), que se apresenta nessa lauda com o destaque para a letra D.

Figura 11: Apresentação ao leitor



Fonte: *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri* (1699).

Nesse período, a produção escrita se apresentava em texto de parágrafo único e segmentado, com uso de sinais de pontuação, uso de escrita de palavras com S longo (J); letras dobradas; era também comum a utilização dos símbolos “&/E” usado como vogal E e como conjunção aditiva, utilizada após a vírgula; grafias como *tinhão*, *leys*, *vay*, *hum* (casos de grafia etimológica e de variação na representação da nasal); as primeiras páginas sem numeração e as demais em números romanos (aij); reclames em cada final de página (*caneſcentem–ad*).

Quanto à estrutura da obra, a gramática está organizada em duas seções: a primeira parte foi dedicada à ortografia, pronúncia, declinação dos nomes e conjugação dos verbos; na segunda parte, o autor destaca a estrutura sintática. Para cada caso descrito, o Pe. Mamiani se vale de uma exemplificação, fazendo uso do vocabulário da língua falada pelo povo *Kiriri*:

- Faz comparações com o castelhano – “[...] A quarta vocalidade, ou som do I, He de I carregado, ou consoante duplex, como usam os Castelhanos na silaba YO, e se introduziu também na escritura portugueza, como nestas palavras Mayor, Cayar: & por isso a escrevemos também nessa língua por Y sem accentto, v.g. Buyé, grande, Cayà, noite” (Mamiani, 1699, p. 4);
- Faz comparações com o francês – “[...] Quando o vocabulo acaba em A ou Æ ſem accentto, & ſem til, se pronuncia eſſa vogal a meya boca mal pronunciada como E Francez no fim da palavra: v.g. Pide, eſtà, Tekiébæ, não veyo” (Mamiani, 1699, p. 5);
- Fez uso do latim para se referir a certas categorias gramaticais – “[...] Os pronomes relativos Hic, Iste, Ipse, Ille, Is se são nominativo do verbo, explica-se com o artigo próprio da terceira pessoa do verbo, como se dirá, aonde se tratar dos verbos: v.g. Sucà, elle ama; Icoto, elle furta (Mamiani, 1699, p. 11).

6.2.1.1.1 Da Orthographia Pronúnciação, declinação dos nomes e conjugação dos verbos

Nessa primeira parte da obra, o autor apresenta um demonstrativo das letras que representam o campo fonético da língua *Kiriri*, sendo as seguintes:

A, Æ, B, C, D, J, E, G, H, I, Y, K, M, N, O, P, R, S, T, V, W, Z, til.

O Pe. Mamiani traz esclarecimentos quanto ao processo articulatório ao afirmar que nessa língua não existe a formação de ditongo entre vogais, pois cada vogal é pronunciada de forma individual, formando, assim, uma sílaba. Contudo, faz um adendo para certas palavras

com a pronúncia semelhante ao ditongo latino *Æ*, [...] para significar húa vogal entremeya entre, o A & E se pronuncia com hum som diferente das outras Vogais, ou como A fechado que participa da E, ou como E largo que participa do A. vg.; Inhurae, Filho (Mamiani, 1699, p. 2).

Para esclarecimentos sobre o sistema consonantal, Mamiani faz as seguintes considerações:

6.2.1.1.1.1. Apresenta a letra C que soará sempre áspero sobre as vogais A, O, U, como também em E, I, Y. Mamiani faz um adendo nessa parte ao comparar o som do C na língua portuguesa que soa de outra forma, então o autor diz que para evitar o erro (aos aspirantes da ordem) seria melhor usar a letra K ‘caracter Grego’ antes das vogais E, I, Y para soar de forma áspera como em: Kempe, fino; Kitçi, area. Ele também orienta o uso do ‘Ç’ ‘C com Zevra’, quando for seguido da consoante T como em: Tçate, cortar. Entretanto, nos demais vocábulos usam-se o S no lugar do Ç por ser mais natural ao “sibilo” dessa língua (Mamiani, 1699, 2).

6.2.1.1.1.2 Apresenta a letra D, com pronúncia branda “[...] D, às vezes, ãe pronuncia **tam brandanente**, que apenas ãe conhece: como neſſas palavras Ide, mây; Udje, legumes” (Mamiani, 1699, p. 2).

6.2.1.1.1.3 Quanto à letra G, atribui a característica de som áspero sobre todas as vogais, o que justifica ser sempre representado junto a letra H, um recurso da ortografia do italiano, língua materna do Pe. Mamiani. Quando, porém tem acento circunflexo será pronunciado de forma branda com aspiração na garganta, “que mal se enxergue”, como nas palavras: *Ghy*, cheirado; *Inghe*, criança; *Renghe*, velho. (Mamiani, 1699, p. 2-3).

6.2.1.1.1.4 A letra H terá sempre aspiração gutural tanto com vogais quanto com as consoantes, com exceção quando seguida por C e N porque soa como no Português nas sílabas Cha, Che, Nha, Nhe. Esta aspiração é muito usada nesta língua, por ser muito ‘guttural’, mas para evitar a multiplicidade desta letra em todas as palavras, que poderiam causar confusão, na escritura optou-se somente entre as vogais, como regra geral, assim com as consoantes T e P pedem uso com mais aspiração do que com as outras consoantes, “[...] as consoantes T & P, pedem mais ordinariamente a aspiaração do que as outras, como o ufo, & a praxe enſinarà melhor (Mamiani, 1699, p. 3).

6.2.1.1.1.5 Na descrição da letra I, Mamiani destaca que “nessa língua” ele soa com quatro ‘vocalidades’: duas de vogal e duas de consoantes (Mamiani, 1699, p. 3-4).

- ✓ No que diz respeito ao som do I vogal acontecerá como no português; esse é o primeiro som dos quatro;

- ✓ quanto ao I como vocalidade acontece como no Português como em, Jogo, Janela mas também com som mais brando como em *Adje*, quem; *Udje*, que.
- ✓ A terceira apresenta I, também vogal guttural, como apresentado pelo Pe. Anchieta na Arte da Língua Geral do Brasil, conhecido como I grosso representado pelo Y. Assim também no *Kiriri/Kipeá* ele iria adotar o Y (como representação desse som grosso), para diferenciar do I vogal central alta [0], ‘simplex’, para representar a escrita;
- ✓ *Kiriri/Kipeá* ele atribuiu o acento circunflexo *Ŷ* destacando como uma vogal alta posterior não arredondada, para diferenciá-lo de outro Y, aproximadamente palatal: *Mŷghŷ* – contas; *Pŷ* – capim (pronunciando com o som de I guttural e com os dentes fechados);
- ✓ A quarta vocalidade usa-se com som carregado, consoante duplex, como na língua castelhana a sílaba YO como Mayor; Cayar. Assim acontecerá na língua *Kiriri/Kipeá* como nos vocábulos: *Buyê*, grande; *Cayá*, noite.

6.2.1.1.1.6 Ao falar sobre a letra V, o autor diz que soará sempre como vogal.

Assim justifica-se dizendo que por haver vocábulos que concorrem com duas possibilidades ora com som de U vogal, como também com a vocalidade de V consoante. Então para que houvesse uma pronúncia com propriedade introduziu-se o W ‘dublú carácter estrangeiro’, pois pode ser pronunciado com ‘som misto de dois VV’, sendo o primeiro V líquido e o segundo V consoante, como em *Waré*, Padre (Mamiani, 1699, p. 4).

6.2.1.1.2 Sobre os diacríticos – ainda nessa primeira parte, o autor faz uma ressalva ao uso dos diacríticos que foram utilizados no levantamento lexical (Mamiani, 1699, p. 4-5).

- ✓ O til como marca de nasalização sobre algumas vogais: *Tupã*, Deos; *Hietçã*, eu.
- ✓ Sobre o acento agudo: “[...] usamos de dous accentos, hum agudo, & outro circunflexo. **O agudo para carregar a vogal:** v.g. *Sambé*, paga. Ordinariamente se acha na derradeira vogal **de todos os vocábulos dessa língua**” (Mamiani, 1699, p. 5, **grifo nosso**). O Pe. Mamiani faz uma observação quanto à tonicidade do léxico *Kipeá/Kiriri* que, em sua maioria, são compostos por palavras oxítonas e terminados em vogais. O autor ainda destaca que o acento agudo funciona para ‘carregar a vogal’ que sempre finaliza a palavra. Caberia, então, destacar o propósito do autor pelo uso do ‘acento agudo’, cuja função é de promover um som aberto à pronúncia das vogais {a}, {e}, {o}; assim, ele teria como finalidade informar a prosódia da

língua. Vale ressaltar que boa parte da acentuação que corresponde ao que o Pe. Mamiani chama de "acento agudo", graficamente está representada por um acento grave {`}, “Nunù” (língua) (p. 19), que também marca a tonicidade das palavras com som aberto.

Dessa forma, destacamos alguns exemplos:

Quadro 7: Marca de acento agudo no léxico Kipeá/Kiriri

Língua Kipeá	Língua Portuguesa
Có (p. 23)	Fogagem
Darãcré (p. 11)	Ele mesmo
Didohó (p. 11)	A si
Mamà (p. 19)	Teta
Nhikè (p. 19)	Avó
Necà (p. 19)	Cousa guardada
Sâmbá (p. 8)	Cagado (cágado)
Sucá (p. 8)	Ele ama
Tchocó, buiyó (p. 8) .	Muitos
Yacrorò (p. 19)	Língua
Waré (p. 5)	Padre

Fonte: *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri* (1699).

A tonicidade das lexias em língua Kipeá, chama-nos atenção pela sua contribuição na formação da variedade do português no semiárido baiano, tanto para comunidades indígenas quanto para comunidades não indígenas. A ocorrência desse fenômeno pode ser observado em registro da língua Kipeá, a exemplo, de expressões como: Padzu (pai) e Cradzò (boi) que, na tradução para a língua portuguesa, correspondem a dois monossílabos tônicos; entretanto, no uso da variedade do português do semiárido baiano ocorre o recurso do { ã } que as transformam em oxítonas:

- ✓ PADZ Û – Pai – [Pa’ĩ]
- ✓ CRADZÒ – Boi - [boy’ ã] ; [boi’zĩ]

6.2.1.1.3 Dos gêneros, números & casos dos nomes (Mamiani, 1699, p. 6).

Para a constituição dos nomes há uma predominância por palavras cuja estrutura silábica forma-se em CCV, uma das características de língua ‘travada’, tão destacada entre cronistas e religiosos da época.

Quadro 8: Predominância de estrutura silábica Kiriri/Kipeá

Língua Kipeá (registrada por Mamiani)	Língua Portuguesa
Ameprè (p. 21)	por culpa
Crabu (p. 15)	peito
Crocrá (p. 10)	seco
Cradzò (p. 64)	vaca
Cramemdi (p. 19)	caixa
Crodi (p. 19)	robusto
Crû (p. 19)	rabo
Ecrizdã (p. 21)	virilha
Icrikiêê (p. 83)	petição
Pacri (p. 7)	morrer
Prebù – Prenhè (p. 20)	fígado
Sacré (p. 29)	rasgar-se
Saipri (p. 33)	saltar
Woicracbahà (p. 30)	aboyar
Yacri (p. 33)	bocejar
Yacrorò (p. 16)	anzol

Fonte: *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri* (1699).

Nessa mesma seção, autor apresenta a estrutura da LK com uma única forma para os nomes no tratamento de gênero, caso e número, uma vez que essa diferenciação dava-se pelo contexto. “[...] Os Nomes nell’a língua não tem propriamente di[st]inção de generös, ou números, ou ca[so]s, mas o me[smo] nome sem mudança serve de ordinário ao genero ma[culino], feminino, ao numero [sin]gular & plural, & em todos os ca[so]s” (Mamiani, 1699, p. 6).

Sobre os casos o autor afirma que, na língua *Kipeá*, são marcados pela colocação do nome ou pelas preposições: o nominativo (sujeito), o genitivo (complemento determinativo ou de posse) se conhecem pela colocação: “[...] porque o nome, que se segue imediatamente ao

verbo sem preposição, he nominativo; ut, Sucá inhura do dipadzü, o filho ama a seu pay” (Mamiani, 1699, p. 8).

O Pe. Vicencio Mamiani buscou adequar a língua *Kipeá* à gramática latina, sobretudo no estudo dos casos, como se prescrevia nos modelos da gramática setecentista que se centrava nas declinações do Latim. Entretanto, não encontrou meios de igualar a estrutura da língua *kiriri* à mesma estrutura do latim e também da língua portuguesa, mesmo porque se tratava de uma língua proveniente de outra matriz que se distanciava da estrutura de línguas latinas. Assim, em sua descrição, o autor nos apresenta curiosidades acerca dessa língua considerada ‘emblemática’ (Mamiani, 1699, p. 7).

6.2.1.1.3.1 Registro de nomes sem variação enquanto à flexão de gênero, de número ou de caso. Como exemplo, cita o nome CRADZÓ, que a depender o contexto de uso da língua poderia funcionar como boi/vaca/ bois/ vacas (Mamiani, 1699, p. 7).

6.2.1.1.3.2 Presença de numerais e quantificadores para designar o número, com sentido de apenas designar um elemento ou vários elementos:

- ✓ Binhé cradzó (uma vaca)
- ✓ Buyó cradzó (muitas vacas)

6.2.1.1.3.3 Os morfemas, denominados de ‘partículas’, pelo autor, trazem funções distintivas quanto a sua posição ao nome, como se apresentam nos tópicos abaixo:

- ✓ Os qualificadores são marcados por morfemas **A** e **TE**, que significam “multidão”, no final do nome (utiliza-se para qualificar e quantificar pessoas).

O **A** “se usa com nomes de coisas que pertencem à gente”:

- ✓ Vinuá (muitos rapazes)
- ✓ Bechiêá (roças da gente) – no caso um genitivo – (ADN)

6.2.1.1.3.4 Já o morfema **TE** é utilizado para caracterizar e qualificar alguns nomes atribuindo-lhes grau de parentesco: No caso o morfema **TE**, usa-se também com alguns nomes de parentesco, e gente no plural.

- ✓ BÿrÆnTÉ (irmãos mais moços);
- ✓ ISETÉ (os principais das casas)
- ✓ TIDZITÉ (as mulheres)

6.2.1.1.4 Numerais

Conforme o Pe. Mamiani, a descrição numérica seria distinguida por algumas ‘partículas’ que dão ideia de multidão ou por ‘adjetivos numerais’, e por fim, pelo sentido do quantitativo no contexto da fala (Mamiani, 1699, p. 7-8).

Quadro 9: Numeração em Kiriri

Língua Kipeá	Língua Portuguesa
Bihè	(um)
Bihè bihè	(um e um)
Bihè crib□	(cada um)
Whacháni	(segundo/ dois)
Whachánidikiè	(terceiro/três)
Sumarã oróbae	(quatro)
Mÿ bihè misã saí	(cinco)
Mÿreprí bubihè misã saí	(seis)
Mÿreprí wacháni misã saí	(sete)
Mÿreprí wachanidikie misã saí	(oito)
Mÿreprí sumarã oróbae saí	(nove)
Mÿcribae misã saí	(dez)
Mÿcribae misã idehó ibÿ saí	(vinte)
Tcohó ou Buyò	(muitos)
Cribae ou cribunè	(todos)
Wohoyê	(todos)

Fonte: *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri* (1699, p. 8).

Assim, o autor traz à tona a revelação da língua *Kipeá* para uma relação numérica, buscando esclarecer, para os aprendizes dessa língua, a lógica desse quantitativo: ‘partículas’, ‘adjetivos numerais’ e o contexto da fala: *BIHÉ* representaria o quantitativo de UM; *MISÃ* representaria MÃO; *SAÍ* (dedo) dando a entender que esse processo de quantidade passaria pelo contar de dedos, acrescentado às mãos. Por isso, essa lógica numérica se estabiliza no DEZ e no VINTE, o que ultrapassa essa quantidade seria *TCOHÓ* ou *BUYÒ* (muitos/vários).

6.2.1.1.5 Das Declinaçoens dos Nomes, Verbos & Prepoziçoens pelos Pronomes

Nos registros do Pe. Mamiani, a língua *Kipeá* nos nomes e nos verbos não diversifica entre si, pois os nomes funcionam “com a mesma voz” para todos os casos e os verbos com a mesma terminação geral formam os tempos particulares (Mamiani, 1699, p. 12-13). Nessa gramática, o autor utiliza os termos ‘artigo’, ‘partículas’ para se referir aos morfemas agregados tanto aos nomes quanto aos verbos com a finalidade de marcar a posse e a classe gramatical de forma diferenciada. Mesmo reconhecendo essas especificidades linguísticas, coube ao autor fazer os ajustes na tentativa de aproximar a sistematização da língua às declinações e aos casos do Latim, ainda que para o próprio autor não as fossem.

Chamo Declinações, **não porque sejaõ declinações** dos casos nos nomes, ou de tempos, & modos nos verbos, mas porq **saõ quasi declinações** dos pronomes, ou possessivos, ou substantivos Compostos com os mesmos nomes, & verbos pelas tres pessoas em ambos os números, singular, & plural: & pela mesma razão, & por ser regra geral que abraça tão bem os verbos, se poem juntas (Mamiani, 1699, p. 13, **grifo nosso**).

Sendo assim, na Língua *Kipeá* tanto os substantivos quantos os verbos se manteriam com a mesma formatação e quem daria significado da classe gramatical, do gênero, do número e da pessoa do discurso seriam as ‘partículas’ a eles agregados, pois, são esses afixos que vão marcar se o verbo se encontra no modo indicativo, subjuntivo ou imperativo; como também o tempo verbal se presente, pretérito ou futuro. O Pe. Mamiani buscou equiparar a gramática da *Nação Kiriri* nos moldes da tradição de gramáticas latinas, mas ao perceber diversidades de ‘letra’ e ‘sílabas’ na construção de sentidos de posse da língua *Kipeá*, ele faz advertências minuciosas a fim de que os aprendizes pudessem compreender a estrutura gramatical dessa língua e os sentidos incorporados em suas ‘partículas’ no processo de interação com os usuários da língua do *Kipeá*.

E assim como na lingua Latina a diversidade das declinaçoens se tira da definição diversa ou do genitivo nos nomes, ou da segunda pessoa do singular nos verbos; de hum modo semelhante tambem nesta lingua tomamos a diversidade da primeira syllaba, ou letra, que serve de possessivo, ou de pronome na terceira pessoa no singular; porque estas terceiras pessoas são todas diversas ainda que em algumas das outras podem humas declinaçoens ser conformeas outras. (Mamiani, 1699, p. 16).

Para ilustrar e/ou facilitar a compreensão desse mecanismo linguístico, o Pe. Mamiani apresenta um quadro com definição da declinação dos nomes e dos verbos. Nesse quadro de

pronomes, ele traz o demonstrativo dos morfemas, em cinco declinações que, agregados aos nomes ou aos verbos, marcarão as pessoas do discurso.

Figura 12: Declinação de nomes e verbos

Divisão das Declinações dos Nomes, Verbos, & Preposições pelos artigos dos Pronomes.

Pessoas.	1.	2.	3.	Plur.	1.	1.	2.	3.
Pron.	Ego	Tu	Ille		Exclus.	Inclus.	Vos	Illi
Sing.	Meus	Tuus	Suus	Plur.	Nos	Nos	Vester	Sui
					Noster	Noster		
1. Declin.	Hi	E	I	Plur.	Hi de	Cu-a	E-a	I-a
2. Declin.	Hi	Ey	S	Plur.	Hi-de	C-a ou K-a	E-a	S a
3. Declin.	Hidz	Edz	Se	Plur.	Hid-de	K-a	Edz-a	Se-a
4. Declin.	Hi	E	Si	Plur.	Hi-de	Cu-a	E-a	Si-a
5. Declin.	Dzu	A	Su	Plur.	Dzu-de	Cu-a	A-a	Su-a

Fonte: *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri* (Mamiani, 1699, p. 15).

Sobre os demais casos (apelativo, acusativo), eles são regidos por morfemas que vão indicar a pessoa e a posse: “Hi, com a preposição que lhe convém posposta: ut, idio- hò, a mim; Hinhà, de mim e como se dirá nas Preposições” (Mamiani, 1699, p. 9). Em outros casos a construção do termo acontece com a preposição no meio do pronome “No plural exclusivo faz no Nominativo, & Genitivo Hietçade, nos, de nós & nos outros casos Hi-de, com a preposição que pede o caso no meyo, ut, Hidiohode, a nós; Hiembohode, conosco, Hinhade,

por nós” (Mamiani, 1699, p. 9). Outro aspecto interessante para a língua *Kipeá* é a representação de termos que funcionam com a mesma construção para contextos diferenciados.

6.2.1.1.5.1 Hi - cotó - EU furto (Pron. pes. e verbo de ação com transitividade direta)

6.2.1.1.5.2 Hi - cotó - MEU furto (Pron. possessivo e pronome substantivo)

6.2.1.1.5.3 Hi - padzu - Meu pai

6.2.1.1.5.4 Hi - padzu - Eu (sou) pai

Para Edelweiss (1958), na língua *Kiriri* nomes e verbos são identificados ou reconhecidos pelo tratamento uniforme que recebem ao contato com as pessoas gramaticais “[...] o padre Mamiani frisou que *hi kotó* tanto se traduz por *eu furto*, como por *meu furto* e *meu furto*” (Edelweiss, 1958, p. 23). Do ponto de vista desse pesquisador, a língua *kipeá*, do ângulo de suas partículas, classifica-se como língua de sentido primordialmente possessivo, chegando a categorizá-la como ‘possessivo-pronome’.

O próprio Edelweiss (1958), em suas análises, já propunha a predicação nominal ao estudar a descrição da língua *Kipeá* como língua de valor subjetivo, pois na sentença HI PADZU (eu pai) atribui-se o sentido de ‘Eu (sou) pai’ existindo no contexto um verbo elíptico ‘SER’ com valor subjetivo “[...] houve evolução mais nitidamente subjetiva em outra direção. Ao lado do arcaico sentido possessivo da partícula desenvolveu-se, com os substantivos designando pessoas ou personificações, o sentido subjetivo” (Edelweiss, 1958, p. 23-24).

Nessa análise, o vocábulo HI, homófono e homógrafo, vai funcionar em situações diferenciadas pelo contexto da fala. Dessa forma, sem sofrer alterações mórficas funciona como pronome pessoal, possessivo; como também para acompanhar verbos exercendo a função de pronomes oblíquos, adjetivos e substantivos, conforme o significado da sentença “[...] como se vê não há distinção mórfica entre os pronomes subjetivos primitivos e os oblíquos, nem entre estes e os (adjetivos) possessivos” (Edelweiss, 1958, p. 26).

Ainda na seção dos Pronomes, o Pe. Mamiani faz um destaque ao Pronome independente HIETÇÃ - (EGO /EU) afirmando-o como pronome substantivo com funções tanto no caso nominativo quanto no genitivo (Mamiani, 1699, p. 9). Baseada nos expostos do Pe. Mamiani, apresentamos proposições nossas, a fim de ilustrar a teoria defendida pelo inaciano sobre a independência do pronome HIETÇÃ.

HIETÇÃ UCÁ ERA TUPÃ (caso nominativo/pronome substantivo)

Eu amar casa Deus

(Eu amo a casa de Deus)

HIETÇÃ ERA TUPÃ (genitivo/adjunto adverbial de lugar)

Eu casa Deus

(Eu na casa de Deus)

(Eu [estou] na casa de Deus)

Nessas sentenças, percebemos que a língua *kipeá* não se constrói apenas com morfemas agregados aos nomes e verbos, pois mesmo com pronomes independentes esse mesmo processo de função diversificada também acontece.

A linguista Ivana Ivo³⁶, em comunicação pessoal, sugere uma reflexão cuidadosa sobre o funcionamento das chamadas “declinações” da LK, considerando a diversidade de funções das partículas, que claramente estão divididas em duas classes, com funções diversas como nas predicções nominais, nas formas de posse e na posição de objeto.

Assim, na formação da palavra KUPADZUÁ, a autora propõe a seguinte glosação:

Ku	padzu	Á
1PL.INCL	pai	PLZ

(Nosso pai)

No exemplo citado, as partículas ‘Ku’ e ‘A’ agregadas ao nome ‘PADZU’ formam um sintagma nominal, uma vez que os morfemas agregados ao nome *Padzu* atuam com função e classe gramatical determinada:

- i) {Ku-} – prefixo 1ª primeira pessoa plural inclusiva
- ii) {PADZU } – nome
- iii) {-A} – sufixo pluralizador

6.2.1.1.6 Verbos Regulares

Na língua *Kipeá*, os verbos, em suas vozes, apresentam-se como passivos e neutros, uma vez que em sua natureza lexical atuam na voz passiva e com significação própria, não

³⁶ Profa. Dra. Ivana Pereira Ivo - Instituto de Estudos da Linguagem/Departamento de Linguística/Área Línguas Indígenas - UNICAMP.

havendo, assim, verbos derivados de ativos como acontece em outras línguas (Mamiani, 1699, p. 26). Ao trazer os exemplos das formas Di (ser dado); My (ser levado), o autor revela que na constituição da língua *kipeá* esses verbos por si só dispensam ajuda de auxiliares e, sozinhos, eles realizam a função de voz passiva “[...] Não tem esta lingua verbo substantivo, que corresponda a Sum, Es; mas em lugar delle usaõ dos nomes substantivos, adjectivos, & que de nomes se fazem verbos, como se explicará na Syntaxe” (Mamiani, 1699, p. 26-27).

No caso dos verbos Neutros, eles nunca assumem a função de passivos, embora alguns apresentem função ativa “[...] pois todos os verbos desta lingua pedem preposição [...]” (Mamiani, 1699, p. 26). Dessa forma, como nenhum deles rege o acusativo sem uso de preposição, em sua constituição de raiz poderiam funcionar como verbos ativos.

Assim, passariam a funcionar como ‘ativos’ só que sem regência de preposição, daí a pertinência de ser denominado neutro. Ao tentar comparar o verbo UCÁ (amar) com a função que o mesmo exerce no latim (verbo ativo pelo fato de se transformar em passivo), o Pe. Mamiani constata que na língua *Kipeá* essa construção gramatical não existe. Dessa forma, a Gramática da Nação Kiriri revela especificidades da língua *Kipeá* ao afirmar que na maioria de suas ocorrências não existem verbos que atuam na voz ativa, o que justifica a análise de Larsen (1984) quando afirma que a língua *kipeá* é ergativa, por haver uma prevalência de atuação maior dos verbos na voz passiva. Ainda nessa seção, o Pe. Mamiani elenca perto de 70 verbos considerados neutros e pertencentes a esta primeira declinação, dentre os quais elencamos alguns no quadro abaixo.

Quadro 10: Relação de Verbos Neutros

Língua Kipeá	Língua Portuguesa
Æmburè	apressar-se
Babanthi	esperar
Bahè	enfadar-se
Banarè	temer
BÆiwi	chegar com a mão
Be	ter pavor
Betè	chegar com o corpo
Bidzoncrà	bocejar
Bÿ	correr
Bÿdzù	rever o liquor

Bytò	fornicar
Buhò	fartar-se
Cahà	desviar-se das flechas
Congò	queimar-se o corpo

Fonte: Elaboração própria (Mamiani, 1699, p 28).

Conforme a orientação dada pelo Pe. Mamiani, quem soubesse conjugar os verbos da língua *Kipeá* no presente do indicativo, saberia conjugar todos os outros:

As Conjugações dos Verbos neſſa lingua não ſe podem diſtinguir pela diverſidade que tenhaõ huns dos outros nos meſmos modos, & tempos porque todos os verbos quantos ha, ſe conjugaõ por hum eſtilo, & com a meſma terminaço em cada hú dos modos, & tempos & quem ſouber conjugar hum verbo, ſaberà conjugar a todos do meſmo modo (Mamiani, 1699, p. 27).

Nessa direção, essa gramática apresenta como molde verbos no tempo presente do modo indicativo de cada declinação, com os morfemas agregados diferenciados para a identificação do tempo e modo. Apresentamos nos quadros abaixo, a descrição dos tempos e modos verbais, segundo a orientação dada pela Gramática da língua da Nação Kiriri, e tomaremos como exemplo o verbo COTÒ, cujo sentido é Furtar.

Quadro 11: Proposta de Conjugação do Presente do Indicativo

Língua Kipeá	Língua Portuguesa
Hicotò	eu furto
Ecotò	tu furtas
Icotò	clle furta.
Hicotodè	nòs furtamos (exclusivo)
Cucotoà	(nòs e vòs) furtamos (inclusivo)
Icotòà	clles furtam

Fonte: Elaboração própria (Mamiani, 1699, p. 28).

Nessa descrição, a raiz do verbo COTÓ mantém-se intacta em todas as pessoas, apenas os morfemas diferenciam a pessoa do discurso e o tempo verbal; {HI}, {E}, {I} para marcar as pessoas do singular: {HI}, {DÈ}, {HI}, {À}, {É}, {À}, {I}, {À} para marcar as pessoas do plural.

Sobre as demais conjugações, além de se basear no presente do Indicativo, “[...] mudando somente os artigos dos Pronomes conforme a Declinação a que cada qual dos Verbos pertence” (Mamiani, 1699, p. 35). O Pe. Mamiani menciona sobre o acréscimo de ‘advérbios’ que farão o diferencial para o entendimento dos tempos verbais. Dessa forma, ele discorre em páginas os tempos verbais (pretérito perfeito, imperfeito, mais-que-perfeito e futuro), tomando como exemplo apenas a terceira pessoa do discurso; por isso, apresentamos uma proposta de ‘flexão idealizada’, pelo autor, aos moldes da gramática latina.

Quadro 12: Proposta de Conjugação do Pretérito Imperfeito do Indicativo

Língua Kipeá	Língua Portuguesa
Hicotòdocohò – eu furtava	Dorò Hicotò – eu furtava
Ecotòdocohò – tu furtavas	Dorò Ecotò – tu furtavas
Icotòdocohò – clle furtava	Dorò Icotò – clle furtava
Hicotòdocohòdè (nòs e vòs) – furtávamos (exclusivo)	Dorò Hicotodè – nòs furtávamos (exclusivo)
Hicotòdocohòà (nòs e vós) – furtávamos (inclusivo)	Dorò Hicotòdocohòà (nòs e vós) – furtávamos (inclusivo)
Ecotòà – vòs furtáveis	Dorò Ecotòà – vòs furtáveis
Icotòà – elles furtavam	Dorò Icotòà – elles furtavam

Fonte: Elaboração própria (Mamiani, 1699, p. 36).

Sobre o tempo Imperfeito do Indicativo, conforme o autor é constituído pelo Presente do Indicativo com o acréscimo de advérbios: Docohò ou Dorò (Então) (Mamiani, 1699, p. 36). Segundo a instrução, o advérbio ‘Dorò’ se coloca antes do verbo e o ‘Docohò’, depois, como apresentado no quadro acima.

- ✓ I cotò docohò
- ✓ Ele furtar então (ele furtava)

Quadro 13: Proposta de Conjugação do Pretérito Perfeito do Indicativo

Língua Kipeá	Língua Portuguesa
Hicotòcri	eu furtei
Ecotòcri	tu furtaste

Icotocri	clle furtou
Hiicotocridè	nòs furtamos (exclusivo)
Hiicotocrià	(nòs e vòs) furtamos (inclusivo)
Icotòcrià	elles furtaram

Fonte: Elaboração própria (Mamiani, 1699, p. 36).

A formação do tempo Pretérito Perfeito do Indicativo acontecerá com o acréscimo da sílaba ‘Cri’ (Mamiani, 1699, p. 89) que tem o significado de ‘já’ (advérbio de tempo), atribuindo o sentido de ação realizada:

6.2.1.1.6.1 I coto cri

6.2.1.1.6.2 Elle furtar já

6.2.1.1.6.3 Ele furtar já (Ele já furtou).

Na interpretação da sentença o advérbio de tempo já indica uma ação realizada, o que marca o sentido de um tempo passado com ação concretizada. Para marcar as pessoas do discurso no plural há o acréscimo dos morfemas A, & Dé.

6.2.1.1.6.4 Hi cotó cri dè

6.2.1.1.6.5 Nós roubar já nós

6.2.1.1.6.6 Nós já roubamos

Quadro 14: Proposta de Conjugação do Pretérito Mais que Perfeito do Indicativo

Língua Kipeá	Língua Portuguesa
Hiicotòridocohò	eu furtara
Ecotòridocohò	tu furtaras
Icotóridocohó	clle furtara
Hiicotòridocohodè	nòs furtáramos (exclusivo)
Hiicotòridocohoà	(nòs/vòs) furtáramos (inclusivo)
Ecotòridocohoà	vòs furtáreis
Icotòdocohoà	elles furtaram

Fonte: Elaboração própria (Mamiani, 1699, p. 36).

Para a formação do “O Plusquam perfeito” a escrita é realizada com a junção do advérbio Docohò e a ‘sílabas’ CRI, com o auxílio dessas partículas os usuários da língua expressariam a ideia de ação realizada em tempo bem distante.

6.2.1.1.6.7 I cotó cri docohó

6.2.1.1.6.8 Ele furtar já então

6.2.1.1.6.9 Ele já havia furtado

Para a formação do tempo futuro, a orientação apresentada pelo autor é de que esse tempo é formado pelo presente do indicativo com o acréscimo da partícula DI, tanto para marcar as pessoas do singular quanto do plural: advérbio posposto ao verbo, ajunta-se no final do verbo ou da sentença.

Quadro 15: Proposta de Conjugação do Futuro do Indicativo

Língua Kipeá	Língua Portuguesa
Hicotòdi	eu furtarei
Ecotòdi	tu furtarás
Icotòdi	clle furtará
Hicotodidè	nòs furtaremos (exclusivo)
Hicotodià	(nòs e vòs) furtaremos (inclusivo)
Ecotodià	vòs furtareis
Icotòà	clles furtarão

Fonte: Elaboração própria (Mamiani, 1699, p. 37).

6.2.1.1.7 Verbos Irregulares

Sobre os verbos irregulares, a gramática considera como tais, verbos que se ‘apartam’ das cinco declinações, comparando com a estrutura do latim, ‘[...] ou porque não recebem variedade nos artigos, ou porque em algum tempo, & modo tem alguma diverfidade dos outros’ (Mamiani, 1699, p. 47), e apresenta uma pequena relação desses verbos, como:

- ✓ Itu (começar ou estar fazendo)
- ✓ Nù (poder)
- ✓ SÆrÆ (querer)

- ✓ Te (vir)
- ✓ Wi (ir)
- ✓ Brocà (apressa-te)
- ✓ Wò (caminhar)

Para essa relação de verbos irregulares, chama-nos a atenção os considerados ‘totalmente’ defectivos: i) Brocà (apressar-se), conjugado apenas na segunda pessoa do imperativo Brocà - vem depressa; Brocaà, vinde depressa; ii) Wò (caminhar) que no exemplo dado atribui o mesmo sentido do verbo ‘WI’ (ir). No caso do verbo ‘WÓ’ será sempre conjugado com a partícula MODE ou MO. Para a análise do item (ii), voltamo-nos para o estudo da lexia ‘mode/mo’ que atua como auxiliar do verbo defectivo ‘Wò’, atribuindo-lhe a função de locativo e usado para perguntas e respostas.

Vale ressaltar que essas ‘partículas’ funcionam como preposições, pronomes e advérbios. Conforme Queiroz (2012), “[...] Ao referido pronome, também se cliticiza a adposição MO constituindo a forma mo=ande ‘(a) onde’, ‘para onde’, ‘donde’, sinalizando o caso locativo (LOC) em cláusulas interrogativas” (Queiroz, 2012, p. 222). Essa construção é bem apresentada na Gramática da língua da Nação Kiriri, (Mamiani, 1699, p. 49), conforme os exemplos abaixo³⁷:

6.2.1.1.7.1

mode ³⁸	e-	wõ ³⁹	tè ⁴⁰	Mamiani, 1699 p. 49
LOC	2P	ir	PRET	
(aonde foste/donde vieste?)				

6.2.1.1.7.2

mode	e-	wò ⁴¹	Mamiani, 1699 p. 49
LOC	2P	ir	
(para onde vais?)			

³⁷ Regras de Glossação de *Leipzig Glossing Rules* (Bickel; Comrie e Haspelmath, 2015), adaptando-a ao uso da Regra 3: Rótulos de Categoria Gramatical, a qual estuda parte de morfemas com informações sobre os significados e propriedades gramaticais de palavras individuais.

³⁸ É apresentado na Gramática de Mamiani como advérbio de 1ª classe e que é posto no início da oração (Mamiani, 1699, p. 105).

³⁹ O autor apresenta ‘Wò’ (caminhar) como verbo defectivo (Mamiani, 1699, p. 49), auxiliado por MODE para atribuir sentido de lugar.

⁴⁰ Conforme Mamiani a partícula ‘te’ funciona como sufixo do verbo atribuindo significado de causa, modo, ou lugar, “[...] instrumento da acção significada pelo verbo, ou Jeja Paßivo, ou Neutro [...] Também Tam bém Je faz preterito, ou futuro, com as partículas deßjes tempos” (Mamiani, 1699, p. 42). Para o exemplo analisado, optamos pelo tempo pretérito.

⁴¹ Nesse exemplo o verbo atua no tempo futuro, mostrando a funcionalidade dos tempos verbais na língua Kipeá. Ver: (Mamiani, 1699, p. 42).

6.2.1.1.7.3

mo ⁴²	bechiê	hi-	Wò	Mamiani, 1699 p. 49
LOC	Roça	1P	Ir	

(vou para a roça)

A lexia ‘MODE’, é registrada na gramática da Nação Kiriri como um locativo, auxiliar do verbo, que direciona o locutor à pergunta, nos itens (i) e (ii); mas também na função de resposta, conforme o item (iii) atribuindo o sentido de lugar e também de finalidade (para), essa modalidade é advertida pelo autor: “[...] Wò, caminhar, também he Defectivo & não se ufa **jenaõ** em perguntas, & repostas” (Mamiani, 1699, p. 49, **grifo nosso**), nessas entrelinhas, o próprio autor esclarece outras possibilidades de comunicação como apresentado nos exemplos, por ele mesmo, em *Kiriri*.

Ao esclarecer a função dos advérbios, o Pe. Mamiani faz a seguinte afirmação:

OS Advérbios deſſa lingua ſe dividem em quatro Claſſes. A primeira he dos Advérbios, que ſe coſtumão pôr no principio da Oração. A ſegunda he dos Advérbios, que ſe uſaõ no fim, dos Nomes, & verbos, com os quaes fazem compoſiçãa. A terceira he dos Advérbios, que ſe coſtumão por depois de alguma palavra da oração. A quarta he dos Advérbios indifferentes” (Mamiani, 1699, 104-105).

O autor Edelweiss (1958, p. 36-37) relaciona a construção da língua *kipeá* como ‘um linguajar infantil’ ‘um estágio linguístico rudimentar’ por conta da constância mórfica que é reduzida a um tratamento único. Apesar de soar como uma observação depreciativa, por se tratar de uma língua indígena, essa análise corrobora com sinalizações já feitas e apresentadas pelo Pe. Mamiani através da Gramática da Língua Kiriri (1699).

6.2.1.1.2 Para a segunda parte da gramática “*Da Syntaxe, ou conftruição das Oito partes da oração*” (p. 50), o autor apresenta a estrutura da língua *Kipeá* em capítulos que se relacionam com nome, pronome, verbo, particípio, preposição, advérbio, interjeição e conjunção. Nessa ordem, o autor apresenta a função das partes gramaticais na perspectiva do uso da língua.

⁴² Nessa sentença, conforme a tradução do Pe. Mamiani (p. 42), a partícula ‘MO’ atribui o sentido de preposição (para) e na estrutura da língua, quando inicia a resposta da pergunta anterior (6.2.1.1.7.3).

Figura 13: Segunda parte da Gramática da Nação Kiriri



Fonte: *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri* (Mamiani, 1699, p. 50).

No último capítulo, intitulado “Syntaxe de todas as Partes da Oração entre */i*” (p.120), o autor conclui com a afirmação de que o USO dessa língua é que funcionará como “[...] a regra mais acertada de todas as outras regras” (p. 124).

Dessa forma, o autor finaliza a *Arte da Gramática da Nação Kiriri* com o ditado latino ‘*Usus te plura docebiti*’ (o uso te ensinará mais), reforçando a orientação a todos aprendizes de que a prática e a imersão na língua Kiriri garantiria o sucesso para o domínio da mesma. A *Gramática da Língua Kiriri* (1699), elaborada como guia de sobrevivência linguística aos iniciados da ordem, possivelmente pode ter atribuído uma sobrevida da língua *Kipeá* nos espaços do semiárido baiano com marcas linguísticas, e resquícios lexicais peculiares aos falantes do semiárido baiano.

Assim, a *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri* (1699) é finalizada com o ditado latino ‘*Usus te plura docebiti*’ (p.124), (o uso te ensinará mais), reforçando a orientação a todos os aprendizes de que a prática e a imersão na LK garantiria o sucesso para

o domínio da mesma. Esse gênero textual elaborado como guia de sobrevivência linguística aos iniciados da ordem evidencia o protagonismo da Língua Kipeá ao ser gramaticizada, pois os envolvidos para essa produção bibliográfica promoveram dados lexicais e morfossintáticos utilizados pelos seus usuários, como também dados jurídicos ao apresentar a *Nação* que falava a *Língua Kiriri*.

Ao analisar a gramática, observamos heranças dessa língua nos topônimos inseridos no contexto do semiárido baiano, evidenciando a relevância e preservação sócio-histórica dessa família linguística; como também dados lexicais e morfossintáticos, apresentados na Gramática da Nação Kiriri, revelando indícios de que a língua *Kipeá* tenha participação nesse processo histórico da variedade do português falado no semiárido baiano.

Nesses feitos, a *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri* (1699), traz em seus registros um legado linguístico do *Kipeá*, língua que protagonizou a “arte de doutrinar” nas aldeias do semiárido baiano e que reinou, por séculos, nesses espaços geográficos.

6.3 A ESCRITA DOS CATECISMOS – NOS MOLDES DOS ‘BONS COSTUMES’

[...] conquistar a adesão das gentes da realeza, da nobreza e do povo, três meios foram determinantes para os jesuítas: o confessionário, o sermão e o catecismo. Este último, tradicionalmente baseado no discurso oral, e por ser necessário a todos, desde a mais tenra idade, vai merecer da parte dos Padres da Companhia uma especial atenção (Vaz, 2017, p. 25).

Com o respaldo da Igreja Católica, o gênero textual catecismo, também conhecido como cartilhas, se valia para moldar comportamentos, sobretudo, de povos conquistados em nome da ‘fé cristã’, com estratégias de linguagem simples e direta elaborada por questionários que traziam perguntas e respostas já direcionadas aos campos ideológicos dessa igreja; acrescido com estratégias inovadoras, para a época, a fim de reforçar “[...] a eficácia da mensagem, nomeadamente, a teatralização pública com “bandos de meninos”, percorrendo as cidades cantando as verdades da Fé e as orações associadas” (Vaz, 2017, p. 25). Dessa forma, envoltos pela tecnologia da escrita impressa, esses manuais doutrinários eram destinados e adaptados às sociedades ágrafas que tinham na oralidade a manutenção da gramática de suas línguas.

Em meio a lutas da reforma protestante e contrarreforma católica, os movimentos reformistas exerciam uma importância fundamental para o poder político instituído no século

XVI, com lideranças que comungavam com a corrente filosófica dos *huumanitas*⁴³, dentre os quais se destacavam Martinho Lutero, Calvino e Erasmo (para igreja protestante); Francisco Xavier e Frei Bartolomeu dos Mártires (para a igreja católica). Essas lideranças produziam o manual de instruções de ensino para a catequese a fim de doutrinar massas, tendo o catecismo como orientação para sermões e todos os rituais litúrgicos: missas solenes, enterros, auto-de-fé, peregrinações e outros (Vaz, 2017).

As obras que saíram dos manuscritos e alcançaram a tecnologia da imprensa ultramarina foram assinadas pelo Pe. Luiz Vincencio Mamiani e pelo Frei Bernardo de Nantes. Nesse período (1698 a 1709), foram produzidos os livretos em língua *Kipeá* e em língua *Dzubukuá*, respaldados pela censura da Igreja Católica e da Coroa Portuguesa que deram aos autores a liberdade para fizeram adaptações das práticas ‘pagãs e selvagens’ aos costumes cristãos através da catequese dos ‘bárbaros do sertão’, o que seria para esses religiosos uma difícil tarefa. Dessa forma, através de supostos diálogos entre Deus, pai da criação e dos homens, esses religiosos apresentaram elementos da cosmogonia e escatologia cristãs (Monteiro, 2001), e mediante a postura eurocêntrica demonizou a crença e os costumes tradicionais do povo *kiriri*.

A missão desses religiosos não era apenas conhecer a língua ‘emblemática’ dos indígenas que adentravam o sertão, mas também compreender a estrutura de suas regras gramaticais e os campos semânticos entrelaçados em seus morfemas. Seria imprescindível, aos mestres jesuítas e franciscanos, saber diferenciar pequenas partículas carregadas de significados, para alcançar as mentes e, assim, moldar o comportamento dessa população aos costumes cristãos europeus. As línguas *Kipeá* e *Dzubukuá* protagonizaram a produção escrita dos catecismos do semiárido baiano.

6.3.1 Catecismo na Língua Kipeá

[...] Pela notícia da mesma língua, que adquiriu em 16 anos nestas missoens, admirei o engenho do Autor em reduzir com tal clareza, e distinção e regras certas. E próprias hũa língua não só por si mesma, mas pelo modo, mas pelo

⁴³ Para a filosofia, o humanismo foi uma corrente intelectual iniciada no século XV que concebia o ser humano como o arquiteto do mundo. A partir desta perspectiva antropocêntrica, inspirada por trabalhos feitos durante a Antiguidade Clássica greco-romana, diminuía-se a relevância cultural do teocentrismo que dominava a sociedade europeia desde a Idade Média. Com o movimento intelectual, o Humanismo desconsiderava a alegação do método escolástico de ser um meio de pensamento crítico, valorizando em seu lugar a racionalidade. De acordo com o pensamento humanista, seriam os seres humanos a suprema criação divina, sendo assim capazes de sintetizar conhecimento por si próprios. Desta forma, o ser humano era, ao mesmo tempo, uma criatura e um criador do mundo, podendo assim agir como o arquiteto de sua existência (Cotrim, 2016, p. 193-194).

modo bárbaro. E fechado, que usam os naturaes em a pronunciar, muito mais dificultosa [...] (Na missão de Nossa Senhora do Socorro, 27/05/1697 – João Mattheus Faletto).

Nesse contexto surge *O Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri* (1699) assinado pelo Pe. Ludovico Vincenzo Mamiani Della Rovere⁴⁴, impresso aos cuidados da oficina de Miguel Deslandes, ano de 1699, em Lisboa. A obra se apresenta com texto tipografado, possivelmente, com tinta ferrogálica e encadernado em tinta preta; nomenclatura especializada; formado por 236 fólios; com uma média de 14 linhas escritas por fólio; suporte físico de 22,5 x 16 cm⁴⁵.

Trata-se de um catecismo bilíngue (Português e *Kipeá*) dividido em três partes: i) a primeira dedicada às orações; ii) a segunda aos mistérios; iii) a terceira às instruções. Nessa ordem, o autor faz uma adaptação da base cristã para os ouvintes indígenas, baseados em diálogos com perguntas e suas respostas prontas, através desses diálogos a comunidade aldeada enquadrar-se-ia em um possível mundo cristão, apta ao batismo das ‘santas águas católicas’ e ‘embranquecida pela fé e moldes da civilização europeia’.

Com a edição *fac-similar* do catecismo da Doutrina Cristã da Língua Brasilica da Nação Kiriri, felicita-se a Biblioteca Nacional pela oportunidade que se lhe proporciona, de oferecer aos estudiosos da Língua americana um livro raríssimo e precioso, que por essa forma se faz a todos acessível (Garcia, 1942, p. XXIX).

O ‘precioso’ livreto apresenta as estratégias de doutrinação que foram realizadas por mais de vinte e cinco anos, pelos religiosos da Companhia de Jesus e, nesse caso específico, o investimento espiritual aos povos não Tupis. Conforme o relato do Pe. Mamiani, em ‘Carta ao Leytor’, eles penetraram os ‘Certões’ interiores da Colônia-Brasil para ‘reduzir ao rebanho de Christo’, povos considerados insubservientes e vulgarmente chamados de *Kiriri*.

Ao falar sobre a necessidade de um catecismo para ‘persuadir’ povos de línguas difíceis, o Pe. Mamiani justifica o procedimento dessa catequese, no semiárido baiano, na língua dos *Kiriri*, “[...] aos gentios da fé de Christo é a notícia de suas línguas tam necessária, que o mesmo Christo a quis communicar com hum prodígio aos primeiros missionários do mundo, que foraõ os apóstolos, pareceo que já em tempo de fé cõ por um catecismo também

⁴⁴ O Pe. Ludovico Vincenzo Mamiani Della Rovere, natural da cidade de Pésaro, na Itália, integrante da Companhia de Jesus, foi enviado para as missões no Brasil, em 1684, com trinta e dois anos, no intuito de catequizar e apaziguar conflitos entre sesmeiros, curralheiros e indígenas, foi designado a atuar nas aldeias do sertão, dentre elas: Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos, na capitania da Bahia (Leite, 1940).

⁴⁵ Disponibilizado pela Biblioteca Digital Curt Nimuendajú – línguas e culturas indígenas sul-americanas.

na língua Kiriri” (Mamiani, 1699, s/p). Há, nessa passagem feita por Mamiani, o desafio para analisar, compreender e sistematizar essa língua “[...] como atègora não houve quem quizeſte, ou pudeſſe tomar eſſa obra a seu cargo, Eu, ainda que o mínimo de todos, por mandado dos meus Superiores aceitei eſte difficultoſo aſſumpto para utilidade dos novos miſſionários, & para o bem de tantas almas” (Mamiani, 1699, s/p).

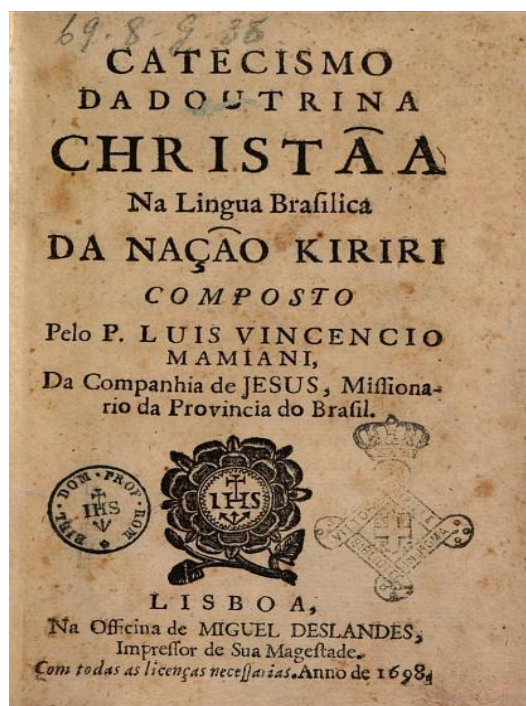
Esse processo de catequese esteve voltado a uma política linguística eurocêntrica, pois, “[...] nas escolas de primeiras letras, ou “aulas de ler, escrever e contar” [...] ensinava-se a ler Português e Latim, não Tupi ou Tupinambá” (D’ Angelis, 2007, p. 8). A sistematização das línguas indígenas, para o aprendizado de sua escrita, reservou-se ao conhecimento de religiosos e leigos interessados, menos ao povo que a mantinha viva.

Apropriando-se de uma didática persuasiva, o objetivo maior dos catecismos era de impor uma pedagogia de deveres e regras “[...] Manda também que não demos credito às observâncias vãs & abusões dos nossos avós; porque havemos de crer em hum só Deos” (Mamiani, 1698, p. 84-86). No diálogo, abaixo, o “mestre” esclarece para o “discípulo”, de forma mais detalhada, o que lhe desagrade:

Curar os doentes com assopro; curar de palavra, ou com câtigas; pintar o doente de genipapo, para q não seja conhecido do diabo, & o não mate; espalhar cinza á roda da casa aonde está hum defunto, para que o diabo dahi não passe a matar outros; botar cinza no caminho, quando se leva hum doente, para que o diabo não va atraz delle; esfregar húa creança com porco do mato & lavala com Aloá, para que, quando for grande, seja bom caçador, & bom bebedor; não sahir de casa de madrugada, nem á noite, para não se topar com a bexiga no caminho; fazer vinho, derramalo no chão, & varrer o adro da casa para correr com as bexigas. De todas as abusões dos Feiticeiros: de adivinhar as cousas futuras: de dar credito a agouros: de botar feitiços para matar o próximo, de dar credito a sonhos: & de todas as festas supersticiosas (Mamiani, 1698, p. 84-86).

Para compreender os registros da língua *kipeá* na Oração do Pai Nosso, foi imprescindível a consulta à *Arte de Gramática da Língua Brasília da Nação Kiriri*, do Pe. Luís Vicêncio Mamiani, para decifrar morfemas e lexias de múltiplos sentidos, a exemplo do léxico “Dó”, “Bo” muito repetido nas orações do texto e com funções diferenciadas: vocativo, advérbio, artigo.

Figura 14: Catecismo de Mamiani



Fonte: Pe. Luis Vincencio Mamiani (1698).

Figura 15: Oração do Pai Nosso em Língua Kipéá

2 *Catecismo da Doutrina Christã*
marádé, mó idzé Pa- migos em nome do
dzú, Inhurá dehé, Padre, & do Filho,
Espírito Santo mó- & do Espírito San-
dehé. Amen JESU. to. Amen JESU.

Padre Nosso.

BO cupadzúá di- **P**adre nosso, que
bári mó arákié, celtas nos Ceos;
dó netsówonhé adzé santificado seja o teu
inháá; dó dí ecan- nome; venha a nós
ghité hidyodé; dó o teu Reyno; seja
mó mó acaté mó radá, feita a tua vontade
mó mó arákié; dó assim na terra como
dí hiamítédé ená hi- no Ceo; o paó nosso
diohodé dó ighy; dó de cada dia nos dá
prieré mó hibuân- boje, & perdoanos
ghetédé; mó mó spri as nossas dividas, af-
hiréJé dó dibuân- fim como nós per-
gherí hiaidé; dó di- doamos aos nossos
kyé ená hihēbupidé devedores; & não
nóiumarā anhi; dó nos deixes cair em
nunhé hietgādē ená tentação; mas livra-
bóburété. Amen nos do mal. Amen
JESU. JESU.

Fonte: Catecismo do Pe. Mamiani (1699, p. 2).

Vale destacar também o artigo do linguista Aryon Dall'Igna Rodrigues (2012), *O artigo definido e os numerais na língua Kirirí: Vocabulários Português-Kirirí e Kirirí-Português*, no qual se encontram registrados 860 vocábulos na parte português-Kirirí e 800 na parte Kirirí-português. Ainda assim, para algumas palavras registradas nas orações do texto, não foi possível encontrar um significado correspondente. Na arte de traduzir as sacras orações da ordem católica para o *Kipeá*, os inacianos buscaram adequar não apenas palavras correspondentes à língua *Kipeá*, sobretudo aos campos ideológicos e espirituais que os separavam, por isso, a necessidade de fazer adaptações nas questões semânticas para que os objetivos da ‘verdadeira conversão’ surtisse efeito.

6.3.2 O Catecismo em Língua Dzubukuá

Tendo chegado antes de todos a essas nações, e cinco anos de qualquer outro missionário, fiz um dicionário da língua cariri, uma arte ou rudimento da doutrina cristã e um modelo de exame para confissão, e traduzi a vida de alguns santos, elaborando cânticos espirituais sobre os mistérios da fé empregando o tom dos hinos, cujo canto é mais agradável para facilitar aos missionários o uso de sua linguagem (Nantes, [1706]1979, p. 18).

Outro missionário que também se destaca com a produção escrita em língua *Dzubukuá* é o Frade Capuchinho Martin Bernardo de Nantes, que chegou ao Brasil em 03 de agosto de 1671, para atuar nas Missões da Colônia Brasil e para pregar o evangelho entre povos que eram referidos como “selvagens”. O religioso conviveu com as aldeias da Nação *Kiriri*, por 16 anos, e depois regressou para a Europa (Revista da Academia Cearense. Tomo VII, ano 1902). Em seus relatos, o capuchinho descreve cenas dos primeiros encontros com os *Kiriri*,

Depois de dois meses ou pouco mais de estada, a divina providência me proporcionou os meios de continuar a minha viagem, para fundar uma missão entre os cariris. [...] Tendo chegado cerca de meio-dia à capela de Pambu, construída pelos portugueses toda de taipa. [...] chegado a Pambu, fomos descansar à sombra, para tomar a nossa refeição sob uma espécie de abrigo coberto de palha, e feito expressamente para a proteção de suas assembléias. Preparávamos as nossas refeições, que não consistiam senão de um pouco de carne seca, que em pouco tempo se cozinhava, e de farinha de mandioca. Chegou então um homem honesto, português, chamado Francisco Rodrigues. Pouco depois veio um mulato chamado Felipe da Costa, homem inteligente, e em seguida um índio chamado Tapicuru; ficaram todos surpreendidos e contentes quando me viram, nunca havendo encontrado um capuchinho. O português me perguntou o motivo de minha presença. Declarando-o, ele manifestou toda a sua alegria e me pediu para que me instalasse na ilha de Pambu, bem defronte, onde havia uma bonita aldeia de

cariris. Garantiu-me que todos os habitantes do rio teriam muita alegria com a minha presença e que, de sua parte, tudo faria para me ajudar. O mulato desejava também que eu ficasse mais perto de sua casa e que fosse estabelecer-me na ilha de Uracapá, onde havia uma bonita aldeia, a quatro léguas acima de Pambu. Tapicuru teve uma conversa demorada com o índio que eu havia levado da Paraíba, e que lhe disse muitas coisas favoráveis a meu respeito e lhe fez entender que era um grande benefício e grande felicidade para eles, sob vários aspectos, o contar com eles um missionário. Deu-lhe pormenores dos benefícios que os índios da Paraíba estavam usufruindo. Esse índio me comunicou, através do meu companheiro da Paraíba, que gostaria que eu conhecesse a aldeia de Uracapá, que era a mais antiga e a maior de todas elas, o que o mulato me confirmou com entusiasmo. Comecei então, em nome de Nosso Senhor, no fim do mês, a chamar os índios para a igreja, ao som de um pequeno sino. Vieram sem demora [...] Comecei a ensinar-lhes o sinal da cruz, servindo-me, para isso, do índio que fora comigo. Ensinei-lhes depois o Pater, a Ave, o Credo* e todas as rezas de um cristão, sucessivamente, em língua portuguesa, não havendo ainda aprendido a deles; era, de resto, o que faziam os portugueses, entre os quais me encontrava (Nantes, [1706]1979, p. 35-38).

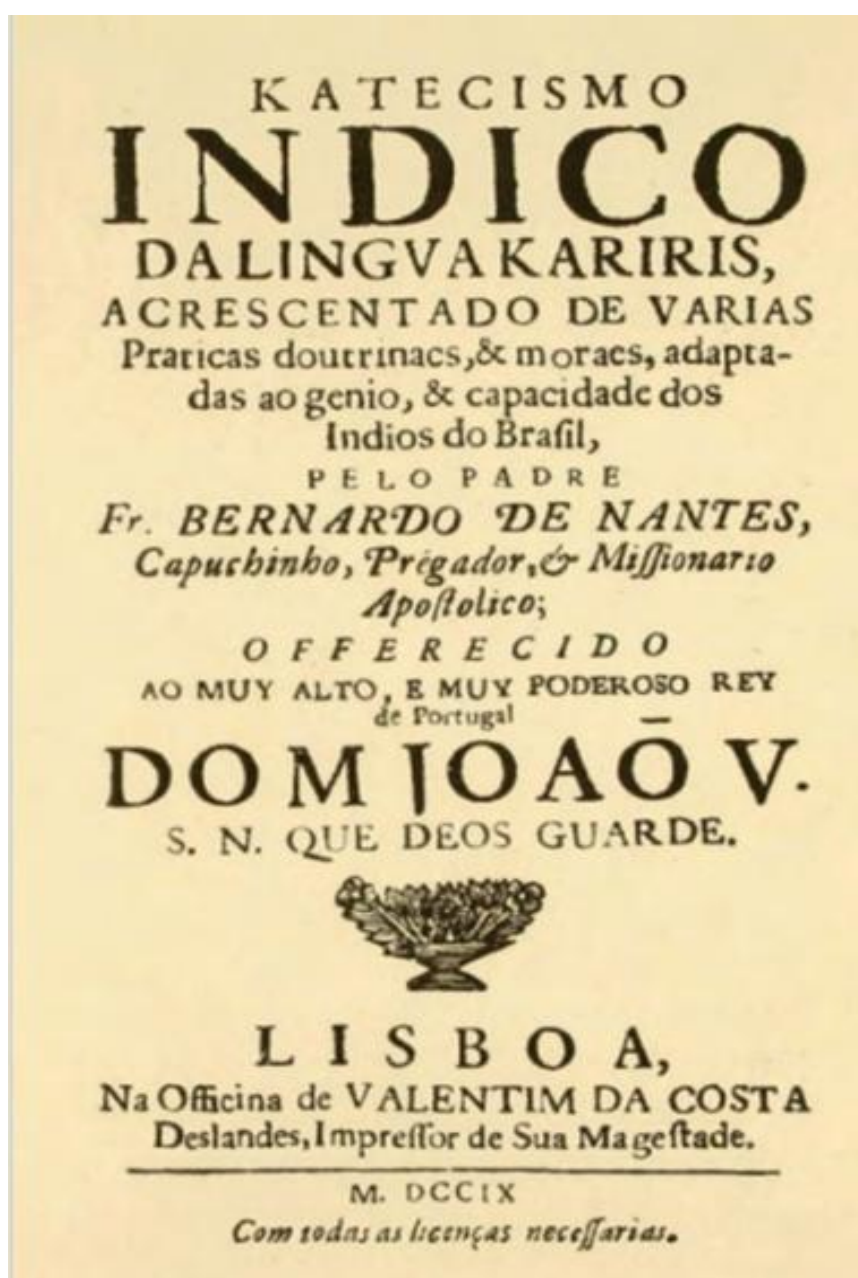
Como fruto de um trabalho de catequese nas aldeias Aracapá, Cavalo e Pambu que situavam no extremo norte baiano, o frade Bernardo de Nantes, em suas vivências, ressaltou que todos os envolvidos na missão da catequese se empenhavam ao aprendizado da língua falada pelos povos que vivam às margens do rio São Francisco, “[...] todos os nossos missionários entre os cariris se empenharam em aprender a sua língua, sem o uso da qual era impossível transformá-los em verdadeiros cristãos, pois que é natural do bárbaro a barbaria” (Nantes, [1706]1979, p. 18).

Nesse mesmo intuito de conhecer a língua de povos autóctones para moldar os seus comportamentos à luz da ‘civilização europeia’, houve mais uma produção literária da família linguística *Kiriri*, dessa vez com o protagonismo da língua *dzubukuá*. Nessa versão *fac-similar* impresso aos cuidados de Julio Platzmann, em Leipzig, B.G. Teubner, 1896; buscamos para análise um texto tipografado, encadernado, com tinta preta e com a apresentação de uma nomenclatura especializada constituída por um número médio de 14 linhas escritas por fôlio e totalizando ao final do catecismo 390 fôlios. Em sua constituição a obra apresenta um suporte físico de 22,5 x 16 cm; possivelmente com impressão de tinta ferrogálica.

Na obra aparecem alguns elementos que caracterizam os impressos da época, como o destaque para a capa que apresenta o título em letras maiúsculas, com módulo grande e com a justificativa de modelo de catecismo adaptado ao povo *Kiriri*, ‘acrescentando de várias práticas doutrinárias e morais adaptadas ao gênio e capacidade dos índios do Brasil’, pois sem essa metodologia eles não alcançariam os seus objetivos; outra característica é a dedicatória

‘ao muy alto, e poderoso rei de Portugal’ em letras garrafais apresentando a autoria, a ordem religiosa, a filiação, dados sobre a impressão da obra com local, numeração romana para identificar o ano de publicação (M.DCCIX); Vinhetas e florões compõem os adereços do fôlio para marcar a influência do tipógrafo com destaque a algumas palavras em caixa alta como: INDICO, DOM JÕAO V, LISBOA, revelando o trabalho habilidoso e experiente do copista cujo nome não é informado; Fio simples (final do fôlio); Abreviaturas – Fr. (Frade) e S.N. (Nosso Senhor), e com a grafia que evidencia as tendências dos impressos setecentistas.

Figura 16: Katecismo Indico da Língua Kariri



Fonte: Frei Bernardo de Nantes (1709).

Muito mais que cumprir a missão de evangelizar os ‘gentios da Terra’ houve por parte do Pe. Martinho de Nantes, o interesse pelos estudos da língua que identificava povos da etnia *Kiriri*, havia um olhar para a diversidade dessa família linguística *Kiriri*, a exemplo da língua *dzubukuá* - falada pelos indígenas das aldeias de Aracapé, Cavalo e Pambu.

[...] como ha em Europa nações de diferentes linguas, com terem o mesmo nome, assim tambem as ha no novo Orbe, como são os Kariris do Rio de S. Francisco no Brasil, chamados Dzubukuá, que são estes, cuja lingua he tão differente da dos Kariris chamados Kippeas, que são os para quem se compoz o outro Katecismo, como a língua Portuguesa e he da Castelhana (Nantes, 1709, s/p).

Mesmo adaptados ao contexto sócio-histórico do Brasil - Colônia, esse catecismo foi marcado pelos moldes dos padrões latinos, pelo mercado tipográfico europeu e pelo Conselho Ultramarino Português que julgava toda produção bibliográfica antes de sua publicação: “[...] acrescentado de Varias Praticas doutrinaes, & moraes, adaptadas ao gênio, & capacidade dos Índios do Brasil” (Idem, s/p). A arte da doutrina se traduzia em uma gama de intolerância religiosa e cultural, a qualquer atitude proveniente dos povos indígenas. Dessa forma, pela tortura física e psicológica, os povos *Kiriri* mesmo sem entender o porquê de tantos pecados, eram levados à conversão, em nome da fé cristã.

Não espereis, que eu vos pergunte, dizei de vós mesmo os vossos pecados: não dexarei com tudo de vos ajudar a memória. Depois que disser o que lembra, vou lhé perguntando. [...] lembrarei mais por ventura dos abusões de vossos antepassados? Não terieis cantado o **waiwca** (que he câto sepersticioso), ou outras cantigas de Pagãos? Pintaste-vos por vêtura de Jenipapo, ou de Urucu? Fostes cantar o Soponha? (he cantar dissoluto, & barbaro quando banqueteaõ.) Toldaste vos de vinho nelle? Lembraste-vos de vossos deoses, Badze, Wanaguidze, & Politão? Fostes fazer vossa confissão antiga ao mato? (Nantes, 1709, p. 129-130).

As tradições culturais e em especial os cantos e rituais sagrados a exemplo do endocanibalismo (rito funerário) são relatados pelo Fr. Bernardo de Nantes como ‘superstições’ e costumes demoníacos; a condenação aos atos considerados ‘pagãos’ como liberdade entre casais de separação ou constituição familiar com outro parceiro, ato interpretado como poligamia “[...] abandonava facilmente a sua mulher para tomar outras; essa liberdade era recíproca” (Nantes, 1709, p. 44). O que também chocava o olhar do estrangeiro colonizador era a liberdade sexual que tantos os homens quanto às mulheres tinham sem os pudores de uma ‘civilização cristã europeia’ “[...] não são poucas as que se oferecem aos homens para o mal, se neles percebem qualquer fraqueza, ou se podem esperar

proveito, pois não têm nem vergonha natural, nem temor de Deus” (Nantes, 1709, p. 43-44). A formatação de uma família matriarcal em que a obediência dos maridos e filhos se centrava na mulher; a liberdade das crianças de praticarem “atos falhos” e não serem castigados pelos pais, estimulava esses religiosos a fazerem os devidos ajustes, no livreto, para correções e a integração desses povos aos “bons costumes”.

A imposição da fé cristã, na proposta catequética, foi mantida nas brenhas do sertão, também por missionários capuchinhos, os quais demonizavam a crença dos naturais do sertão, descrevendo-os como atos ‘ridículos’ e ‘supersticiosos’,

Depois de um século de catequese com os Tupi do litoral, portanto, Jesuítas e capuchinhos chegaram entre os “Tapuia” do sertão, no século XVII, esperando um “conhecimento vago e confuso” de Deus, a poderosa ação de Satã, mediante os “rituais gentílicos” e a presença de “feiticeiros”, os “maiores contrários” dos padres, conforme a expressão de Nóbrega. Foi isso, obviamente, que eles ‘encontraram’ e descreveram, mas não só. O cotidiano das aldeias que aparece nas cartas do sertão, mostra um universo simbólico muito mais ‘denso’, desvendando teias de significações em processo permanente de ajuste e negociação, no confronto contínuo entre os costumes “gentílicos” e simbologia cristã. As descrições missionárias da “religião tapuia” dizem respeito principalmente aos Kariri, Payayá, “Moritises”, todos da região das Jacobinas (cartas jesuíticas), e aos Kariri, Kracuí e Kulepó do São Francisco (relações capuchinhas). Nas descrições, as notícias a respeito das “crenças” dos Kariri são extremamente vagas. Parcialmente, podemos atribuir esta fragmentariedade ao fato de que os missionários se recusam a descrever as crenças “ridículas” de seus índios antes da conversão. Em parte, porém, a fragmentação está no olhar do observador que, para identificar uma “religião”, procura – e não acha – algo parecido com os “deuses” do paganismo clássico, o contraponto necessário do monoteísmo cristão (Pompa, 2003, p.14).

Dessa forma, os livretos revelavam o contexto das aldeias, por isso era importante aos religiosos fazerem adaptações nos questionários dos catecismos para alcançarem o objetivo de ‘civilização desses gentios’ pela doutrina e batismo da igreja católica. Vale ressaltar que essas produções bibliográficas foram sistematizadas por religiosos europeus, o que nos faz compreender que por maior esforço desses estudiosos em línguas, a sistematização das línguas *Kipeá* e *Dzubukuá* poderia não acontecer de forma fidedigna, mesmo porque era uma “[...] produção literária (catecismo) versada pelo olhar de um missionário europeu e para apreciação de quem estivesse à altura de sua ‘linhagem’, desconsiderando os valores socioculturais dessa comunidade de falantes autóctones” (Carneiro Santana, 2020, p. 88).

A oração do Pai Nosso, texto essencial para os catecismos da ordem católica, também merece o nosso destaque por apresentar a estrutura da língua *Dzubukuá* e suas marcas que a diferenciam do *Kipeá*.

Em *Um Estudo Gramatical da Língua Dzubukuá, Família Karirí*, Queiroz (2012, p. 381) apresenta um estudo profícuo da gramática dessa língua baseado nos escritos deixados pelo capuchinho Bernardo de Nantes (1709); estudos de Adam (1896), Borges (1977) autores, estes, precursores no registro e análise da estrutura da língua Dzubukuá. Em sua pesquisa, Queiroz (2012, p. 381) afirma que na dinâmica morfossintática da língua em questão foram verificados processos gramaticais de reduplicação e nominalização, como também uma estruturação sintática constituída por verbos (VOS – VSO) havendo mobilidade para os elementos (sujeito e objeto) desde que sempre posposto ao verbo.

Figura 17: Oração do Pai nosso em Língua Dzubukuá

R. Padre noſſo, que eſtàs no Ceo, Santificado ſeja o teu nome, Venha a nós o teu Reyno,	R. Kupadzua nhin- ho dibbali mo arâ- què, donetſoa onad- ce, dohanacſlèa and- zenne, duca adôo dſeho wohôye dô- Seja
<i>da lingua Kariris.</i> 59	
Seja feita a tua von- tade, Affim na terra, co- mo no Ceo; O paõ noſſo de cada dia nos dà hoje, E perdoanos noſſas dividas; affim co- mo nõs perdoamos aos noſſos devedo- ros, E naõ nos deixes ca- hir em tentaçãõ; Mas livranos de mal. Amen Jeſu.	nanhe hidommo- dè bo imwj lac- cedde do anunhiu; do Innea búye do amuiquede mo rad- da, mono Innea búye do amuique- de mo hémwj.dod- di enna hyammit- tedè moenaham, docabbi enna hi- dôodè mo hibuan- gatedè anhiēj, mo- no wo hicabbidè do dibuangali hiē- iddè dopecrodce ladcedde ho Ihen- coddhete nienwo, donunhie Iadced- de bo Ibulète bam- modi Bopadzu nhinho.

Fonte: Catecismo do Frade Bernardo de Nanes (1709, p. 58-59).

6.3.3 Comparativo das Orações em Línguas Kipeá e Dzubukuá

Dzubukuá

Kupadzua nhinho dibbali mo arãqué
 Do netsoa onadce do hanaclèa andzenne
 duca adôo dseho wohôye
 Do nanhe hidommodè bo hémwj
 Iadcedde do anunhiu
 Do innea búye do amuiquede mo rada,
 mono Innea búye
 do amuiquede mo hémwj
 Do di enna hyammitèdè moenaham
 Do cabbi enna hidôodè mo hibuangatedè
 anhyëj, mono wo
 hicabbidè do dibuangali hiëiddè
 Do pecrodse Iadcedde bo ihencoddete
 nienwo
 Do nunhie Iadcedde bo ibulète bamodi
 bo padzu ninho

(Nantes, 1709, p. 58-59)

Kipeá

Bo cupadzuá dibarí mó arãkié
 Dó netsówonhé adzé inháá
 Dó dí ecanghité hidyodé
 Dó moró acátè mó radá moró mó
 arãkié
 Dó dí hiamĩtèdé ená hidiohodé dó ighy
 Dó prieré mó hibuânghtëdé
 Moró siprí hirédé dó dibuângerí
 hiaídé
 Dó díkyé ená hihêbupidé nó sumará
 anhi
 Dó nunhé hietcâdé ená bó burété

Amen Jesu

(Mamiani, [1699], p. 2)

Como integrantes da família Kiriri, as duas línguas apresentam características comuns, por se manifestarem como aglutinadoras, pois tanto no *Kipeá* quanto no *Dzubukuá* a constituição do nome permite unir marcas pronominais de posse que atribuem sentidos a uma frase nominal. Como ocorre na primeira lexia da Oração do Pai Nosso nas duas línguas:

6.3.3.1 – Língua Kipeá

Bo	cu	-padzû	-á
VOC	1INCL	pai	PLZ
(Oh, nosso pai)			

6.3.3.2 – Língua Dzubukuá

Ku-	Padzu	-á
1INCL	Pai	PLZ
(Padre Nosso)		

Assim, pela análise das glossas apresentamos um estudo comparativo com lexias da Oração do Pai Nosso nas línguas *Kipeá* e *Dzubukuá*. Para tanto, obtivemos o seguinte quadro:

Quadro 16: Semelhanças e diferenças lexicais do Kipeá e Dzubukuá

Língua Kipeá	Língua Dzubukuá	Sentido
A (pluralizador)	À (pluralizador)	A todos nós
Amĩtê	Ammite	Comida
Arâcrè ~ arancrè	Anaclé	Ter vergonha respeitar
Buânghê	Buangate	Maldade
Burètè	Ibulète	Mal
Canghité	Nanhe	Reino
Cupadzûá	Kupadzua	Nosso pai
Dibári	Dibbali	Existir
Do ighy	Moenaham	Hoje
Inhá	Onadse	(Ser)
Moarâkié	mrâqué/hémwj	No céu
Moro	Mo	Assim como
Na	Enna	Dar
Uca	Uca	Amar
dimókiéhóri (p. 47); diniókiéhóri (p. 48); duniorí (p. 5, p.152, p. 220, p. 223). ⁴⁶	Ninho	Criador/criar
tçôhó / tsôhó	Dseho	Gente
SR	Wohôye	Tudo/todos
Cunè	Kune, cûne, cunne	Onde/ por ventura

Fonte: Elaboração própria. Catecismos (Nantes, 1701) e (Mamiani, 1699).

Ao compararmos o registro dado às lexias, no quadro acima, observamos aproximações na escrita e significados iguais para a maioria das palavras apresentadas. Contudo, percebemos alguns registros em língua *Dzubukuá* sem correspondência na língua *Kipeá*, o que reforça a ‘tese’ de Bernardo de Nantes ao justificar a necessidade de escrever um catecismo em *Dzubukuá* por se tratar de outra língua. Assim, chama-nos a atenção os vocábulos *dseho* (gente); *wohôye* (tudos/todos); e, em especial, a lexia *nhinho* (criar/ criador) por ser um reforço de sentido para a lexia *padzu* que é registrada nos dois catecismos com o

⁴⁶ O Pe. Mamiani apresenta essas lexias para uma equivalência de sentido ao verbo CRIAR.

significado de ‘pai’. Em contrapartida, para o registro da língua *Kipeá* apenas o léxico padzu foi utilizado para atribuir o sentido de um pai maior e sagrado, um ser divino ‘Deus’.

Algumas curiosidades dessa análise comparativa merecem nossos comentários como o morfema sufixal ‘A’ que na língua *kipeá* funciona como designativo do plural como forma agregada a nomes de coisas; O léxico Adjé/adjé (*kipeá*) funciona com o significado de caça (Mamiani, 1699, p. 123), mas também como pronome relativo ‘quem’ (Mamiani, 1699, p. 3, 56, 99).

Segundo Ivo (2025), o termo *Anaclé*, foi traduzido por Lucien Adam (1897) com as seguintes definições ‘ter vergonha’, ‘respeito’, ‘honra’ (Adam, 1897, p. 78). Para um sentido equivalente foi registrado pelo Pe. Mamiani com a grafia parecida e sentido igual, pois a forma em *Kipeá* é: arâcrè ~ arancrè ‘ter pejo (vergonha)’ (Mamiani, 1699, p. 11, 17).

A mesma ocorrência é observada no quadro 16 com as lexias - *Burètè/ Ibulète* (Mal); *Dibári/ Dibbali* (existir). Segundo o linguista D’Angelis (2025)⁴⁷, essas lexias apresentam uma relação direta de /r/ em *Kipeá* com /l/ em *Dzubukuá*, ponto em comum por se tratar de duas consoantes líquidas, ainda que sejam palavras línguas independentes *Kipeá* / *Dzubukuá* da família linguística *Kiriri*.

6.3.4 Percepções sobre as lexias ‘Cunè’, ‘quedde’ e ‘nhinho’

6.3.4.1 Lexia *Cunè* – essa lexia é registrada na gramática da Nação *Kiriri* como ‘cunè’ advérbio de 3ª classe, que na tradução para o português foi atribuído com o sentido de ‘por ventura ou talvez’, funcionando como valor hipotético: “[...] Advérbios da terceira Claſſe* Os Advérbios seguintes não fe ufam no principio da Oraçaõ, mas ſempre lhes ha de preceder algũa palavra. [...] *Cunè*: Por ventura, Talvez. Fortaſſe” (Mamiani, 1699, p. 109). Queiroz (2012, p. 223), em sua tese sobre a língua *Dzubukuá*, apresenta a lexia ‘Kune’ com valor hipotético (por ventura, talvez), mas auxiliado com o pronome ‘Ande’ (interrogativo e com função de locativo), baseado na gramática do Pe. Mamiani. No catecismo da língua *Dzubukuá*, Nantes apresenta a lexia com variação na grafia ‘cunne’ ‘cune’, ‘cũne’ e, em sua tradução não aparece o termo ‘por ventura, talvez’, mas sim ‘quem, aonde, de qual, que’, conforme veremos nos exemplos, abaixo, para análise.

Nas sentenças abaixo, transcrevemos trechos do catecismo do Fr. Bernardo de Nantes para fazermos algumas reflexões. No intuito de utilizar uma estratégia didática, procedemos

⁴⁷ Em comunicação pessoal.

da seguinte forma: i) na primeira linha a transcrição das orações destacadas no catecismo de Nantes, em língua *Dzubukúá*; ii) na segunda, a tradução feita por Nantes (doravante TN).

6.3.4.1.1

Na de⁴⁸ cunne Christaõ du- habbeonhelj? (Nantes, 1706, p. 81)

TN - (quem são os cristãos que satisfazem bem?)

Supomos que pelo fenômeno da diacronia o auxílio dessa partícula interrogativa ‘de’ tenha delegado ao ‘cunne’ também a função interrogativa, como é natural na variação do português brasileiro. Nessa tradução, o autor (TN) utiliza o pronome ‘quem’ como relacional e interrogativo e sem valor hipotético para a pergunta.

6.3.4.1.2

Moan -dé⁴⁹ cunne pebaa no nhinho? (Nantes, 1706, p. 5)

TN - (Aonde lhes fez Deus a morada?)

NP - Como Deus fez a morada?

Nessa tradução, o autor (TN) não apresenta valor hipotético para a pergunta, mas sim um sentido de lugar (LOC).

6.3.4.1.3

Moan -dé cunne⁵⁰ pebaa no nhinho? (Nantes, 1706, p. 5)

TN – (quem nos fez a nós?)

Nessa tradução, o autor (TN) utiliza o pronome ‘quem’ como relacional e interrogativo e sem valor hipotético para a pergunta, ao contrário, é uma pergunta afirmativa.

⁴⁸ Mamiani explica a utilização da partícula ‘de’, sem acento sempre, no final de verbos para manter a ‘elegância nos verbos’ (p.114).

⁴⁹ Mamiani explica a utilização da partícula ‘dé’, com acento sempre, para fazer perguntas. (p.114).

⁵⁰ Mamiani apresenta a lexia ‘cunè’ como advérbio de 3ª classe, que em suas traduções apresentam-se como ‘por ventura ou talvez’, funcionando com valor hipotético. (p.109). No catecismo de Nantes a lexia apresenta variação na grafia ‘cunne’, mas funciona com o mesmo sentido na tradução de Nantes.

6.3.4.1.4

Hamâplé -de cunne? (Nantes, 1706, p. 2)

TN – (para quem nos fez?)

Nessa tradução, o autor (TN) utiliza a expressão ‘para quem’ com o sentido de finalidade e também relacional, mas valor hipotético. A pergunta é afirmativa.

6.5.1.4.5

i -dôo -de Cunne k- nhíquea Eva? (Nantes, 1706, p. 5)

TN – (De que fez Deos noſſa primeira mãy Eva?)

Nessa tradução, o autor (TN) apresenta o ‘cunne’ acompanhado da partícula interrogativa ‘de’ que realiza a função interrogativa, sem valor hipotético.

6.5.1.5.6

Widde cûne⁵¹ ku-êa quieho doihi Bo kumanhea dahandá? (Nantes, 1706, p. 3)

TN – (que couſas devemos fazer agora na terra, primeiro que vamos lá?)

Nessa tradução, o autor (TN) apresenta o ‘cûne’ acompanhado da partícula interrogativa ‘de’ que realiza a função interrogativa, sem valor hipotético.

6.3.4.1.7

Ande cunne du-nínho-li aránqué, radda, i-ddeho wohôye? (Nantes, 1706, p. 3)

TN – (quem He que fez o Ceo, a terra, & as mais criaturas?)

Nessa tradução, o autor (TN) utiliza o pronome interrogativo ‘quem’ também com função relacional, mas sem valor hipotético, pois a pergunta é afirmativa. De acordo com os exemplos apresentados, não se observa, em nenhum caso, o ‘cunne’ com valor hipotético. No questionário da catequese esse termo aparece, na maioria das vezes, iniciando a pergunta.

6.3.4.2 **Lexia Kedde** – registrada no Catecismo de Nantes como ‘Kedde’, ‘quedde’ e também na gramática de Mamiani como, “[...] Kidè; porventura, Talvez. Fortè. Eſte advérbio ſempre ſe uſa no fim da Oração :ut, Morè ſite mo hierà kidè, Talvez que venha logo para minha caſa.

⁵¹ No catecismo é apresentada a grafia da lexia ‘cûne’ e ‘cunne’ para o sentido e função gramatical (por ventura, talvez).

Às vezes, je ufam ambos os advérbios Cune,&Kidè juntos:ut, Morè fete cunè Kidè” (Mamiani, 1699, p. 109). Nas traduções do catecismo de Nantes, o ‘quedde’ aparece no início das perguntas como uma hipótese para uma reflexão sobre Deus enquanto ser divino e sua criação; na tradução do *Dzubukuá* para o português o frei atribuiu o sentido de ‘por ventura’, ‘pelo menos’, como nos exemplos extraídos do catecismo de Nantes (1709, p. 2).

6.3.4.2.1

I tsoho quedde⁵² dutsoho- li⁵³ Nhinho de-hem bo i- tsoho banran

TN – (Houve por ventura alguém, que fize[ss]e também a Deus para começar a ser?).

6.3.4.2.2

wánquie-ba⁵⁴ quedde dwrio -li ku- Padzu -a nhinho do inhino wohôye?

TN – (Houve pelo menos alguém ‘q ajudasse a deos no[ss]o Senhor a crear todas as criaturas?)

6.3.4.3 **Lexia ‘nhinho’** – na primeira linha da oração do Pai Nosso em *Dzubukuá* aparece uma sentença:

‘Bo	padzu	nhinho’
Oh	Pai	Criar/criador

Ambos os religiosos buscaram adequar lexias que promovessem uma aproximação ao significado dos termos na língua portuguesa. Assim supomos que, o termo *nhinho*, utilizado pelo Fr. Bernardo de Nantes, tenha sido necessário para que os usuários da língua *Dzubukuá* compreendessem o grau de superioridade para a palavra ‘Deus’, já que nessa língua a lexia ‘nhinho’ apresenta-se com o sentido de ‘criar/criador’ que acompanha o nome PADZU para qualificar e intensificar o sentido de um pai superior “pai criador”, atribuindo uma carga de afetividade maior, o que seria mais viável para compreender o ser santificado de ser ‘Deus’ ou ‘Jesus’, referência maior da igreja católica. Nesse aspecto, chama-nos atenção a resistência católica-cristã sobre a lexia *Badzé* (Deus do fumo), que era para o povo Kiriri uma entidade superior e reverenciada em seus cultos sob a direção dos seus pajés, o que poderia se igualar ao “Deus da fé cristã”. Ao mesclar valores do Cristiano com a fé dos povos Kiriri, possivelmente, o Fr. Bernardo de Nantes e o Pe. Mamiani não admitiram em sua tradução o

⁵² Embora na tradução de Nantes esteja como ‘por ventura’ como dúvida ou valor hipotético, em nossa análise, na oração, ‘quedde’ assume uma posição de ADV de lugar ‘houve onde?/em que lugar alguém que fizesse’.

⁵³ Afixação do sufixo {-di}, marca de tempo passado, ao próprio verbo. Ver: (Queiroz, 2012, p. 134).

⁵⁴ Afixação do sufixo {-ba} como marca de tempo futuro e modo subjuntivo na primeira pessoa (SFP1) Ver: (Queiroz, 2012, p. 130).

Badzé, pois na interpretação desses religiosos tratava-se de culto ao paganismo, obras de feitiçarias, superstição ou atos ridículos,

Eles dizem que seu deus *Badzé* (assim chamam sua divindade) morava no céu e um dia desceu na terra para visitá-los, como prova de sua afeição. Eles, de sua parte, receberam-no com gentileza e trataram logo de fazer uma festa; por isso foram à caça, pequenos e adultos, mataram uma grande quantidade de javali e outra caça e voltaram lá pelas cinco horas, com muita caça. Depois de assada, ofereceram o primeiro prato a seu deus *Bazdé*, que não gostou e, depois de ter se queixado com eles, os deixou e voltou rapidamente ao céu levando, para castigá-los, todos os javalis da mata. Apesar de tristes, eles não deixaram de comer sua caça. Alguns dias depois, empurrados pela fome, voltaram à caça, mas não acharam nada; resolveram então subir para o céu por uma árvore muito alta. Entraram no céu por um buraco e começaram a caçar, tanto que em pouco tempo ficaram providos de caça. Contentes por sua boa sorte, tentaram descer pelo mesmo caminho, com medo de ser surpreendidos a roubar. Mas seu deus *Badzé*, tomando conhecimento de sua ousadia, mandou as formigas tirarem a terra de baixo da árvore, que desta maneira caiu. Os caçadores, privados de sua escada, resolveram amarrar seus cintos uns aos outros para deslizar até a terra, pedindo ao primeiro que, chegando na terra, os avisasse, sacudindo a corda feita de cintos. Ele prometeu, mas vendo que a corda era curta demais, a sacudi para pedir que a alongassem. Eles, pensando que ele tivesse chegado no chão, começaram a deslizar um atrás do outro, tão precipitadamente que a corda quebrou por causa do peso e eles caíram todos na terra, com uma queda tão forte que quebraram braços, mãos e pés. É por isso, dizem, que temos braços, mãos e pés com tantas dobras e articulações (Nantes, [1709], 1896, p. 129-130).

A arte da tradução envolve todo um contexto em que o significado pretendido, chegue ao público-alvo. Pensamos que tenha sido dessa forma, nesse período de catequese, com quem estava com a incumbência de levar os preceitos da igreja católica, aos corações de uma nação compreendida como ‘incrédulos na fé cristã’.

O processo de tradução já é problemático até entre línguas aparentadas pertencentes à mesma família ou ao mesmo tronco, portanto com afinidades tipológicas, históricas e culturais. Mas esses problemas se tornam mais complexos no caso das línguas indígenas, que são línguas distantes das europeias, carregadas de conceitos étnicos, que não têm necessariamente correspondências nas culturas ocidentais. Portanto, a tradução não está relacionada somente à tipologia linguística, isto é, como conseguir efeitos de sentido com ordenamento das partes da oração tão diferentes, mas apresenta obstáculos de ordem cultural, quase intransponíveis, na busca de termos equivalentes (Freire, 2009, p.324).

Assim, a tradução da língua *Kipeá* e *Dzubukuá* em determinadas lexias e sentenças feita por detentores da cultura escrita, seria uma aproximação de sentidos a dois mundos

distintos que buscasse atender a visões de cosmologia e costumes adversos que separavam Europa/América.

Nesse aspecto, as lexias ‘mode’, ‘cuma’, ‘nhinho’, ‘quedde’ apresentadas nos tópicos acima com uma tradução para os iniciados da ordem, falante da Língua Portuguesa (doravante LP), teria o mesmo sentido para os falantes do *Kipeá* ou *Dzubukuá*? De acordo com o que pensamos, essas lexias poderiam valer mais que esse sentido traduzido e caberiam também para outras proposições e contextos.

7 LEXIAS EM LÍNGUAS *KIRIRI* AFINCADAS NO SEMIÁRIDO BAIANO

Nesta seção, elucidaremos topônimos considerados como léxico das línguas da família *Kiriri*, com recorte no semiárido baiano, tendo como fonte os estudos do geógrafo Teodoro Sampaio ([1885] 1987); também os registros das línguas *Kipeá* e *Dzubukuá* nas obras seiscentistas/setecentistas dos religiosos Pe. Mamiani de Rovere (1698, 1699) e do Fr. Bernardo de Nantes (1709) para respostas sobre a hipótese de que a catequese realizada em línguas da família *Kiriri*, nas aldeias dessa região, tenha proporcionado a ‘sobrevida’ dessa família linguística mesmo com a intervenção, de forma oficial, da língua portuguesa. Apresentaremos lexias que resistiram ao tempo em detrimento de outras e deixaram suas marcas linguísticas na variedade do português do semiárido baiano. Nessa perspectiva, faremos uma exposição de dados lexicais arraigados nos espaços geográficos que foram protagonizados pelos usuários da língua *Kiriri*, reconhecendo-os como um ‘patrimônio vocabular’ para os estudos da língua.

7.1 RAÍZES LINGUÍSTICAS EM *KIRIRI*

A palavra sempre foi o vetor de comunicação para qualquer comunidade humana; só por ela, a ação de denominar e ser denominado se realiza com marcas históricas afincadas na raiz do léxico de uma língua, na qual se revelam os aspectos socioculturais do lugar. Além de exercer o poder na tramitação dos sentidos entre seus falantes, a palavra situa e identifica o grupo que a profere; ainda que se dispersem por diáspora, genocídios, glotocídios, os resquícios lexicais de uma língua permanecem pela história do lugar de quem os falou. Esse entrelaçamento de aspectos linguísticos e culturais é revelado no léxico e trazem o reflexo interétnico do lugar, “[...] fundamentos para a análise da língua em sua relação com fatores extralinguísticos, mormente os relacionados com a formação étnica e social da sociedade” (Isquierdo, 2009, p. 44).

A pesquisa sobre o léxico indígena do semiárido baiano revela que o investimento da política linguística pela ‘tupinização’, no intuito de unificar a língua, nos idos do Brasil colônia, corroborou para os estudos do étimo de línguas indígenas brasileiras voltados ao Tronco Tupi, pois era a base lexificadora da língua geral paulista e amazônica, e se destacava para os “[...] estudos dos étimos, de provável origem Tupi, usados no Português, principalmente aqueles relacionados com a toponímia, a fitonímia e a zoonímia, imprescindíveis a caracterização e descrição ambiental do Novo Mundo,” (Borges, 1983, p.

26). Além da preferência em estudar e trazer listas de nomes de origem Tupi para o português do Brasil, aconteceram por parte de pesquisadores equívocos na interpretação de documentos históricos “[...] infelizmente dentro do prisma modelar da tradicional gramática latina, incapaz de explicar cabalmente as complexas estruturas polissintéticas dos idiomas americanos” (Elias Borges, 1983, p. 26), o que contribuiu para o encaminhamento generalizado de lexias não Tupi, a se encaixarem no grupo da ‘tupimania’.

Nessa tendência, lexias indígenas de outros troncos linguísticos passaram despercebidas e quando registradas nos dicionários destacavam-se como origem desconhecida ou controversa. Contudo, a resistência da chamada língua *Nheengaíba* despertou a atenção para os estudos lexicais de línguas indígenas do interior do Nordeste que se encaixavam de forma generalizada a um grupo maior de falantes da língua *Kiriri*⁵⁵. Dessa forma, estudos sobre línguas que não pertenciam ao tronco tupi, foram acontecendo a passos lentos e com poucos registros em dicionários.

Reconhecendo os estudos passados pela diversidade da língua de povos indígenas do Nordeste, temos as contribuições do linguista francês Lucien Adam (1897), do historiador Capistrano de Abreu (1928); do filólogo Pompeu Sobrinho (1937 a 1950); do geógrafo Irineu Joffily ([1892] 1950); o amerigenista Armando Levy Cardoso (1961) que já apresentavam reflexões sobre incompatibilidades entre ‘Tupis e Cariris’, bem como a presença do léxico *Kiriri* no português brasileiro. Contudo, foi o tupinólogo Teodoro Sampaio com a publicação de *O Tupi na Geografia Nacional* ([1885] 1987) quem revelou lexias de origem não Tupi e contribuiu para a visibilidade do léxico *Kiriri* no interior do nordeste.

[...] no interior, porém, as denominações tapuias prevalecem, designando as aguadas, e as feições mais salientes da região. **As montanhas e as chapadas se designam, em grande extensão, pelo nome Cariry**⁵⁶, do povo mais numeroso (sic) que outrora as possuiu. Os rios do interior, que não alcançam diretamente o mar, donde lhes podia vir a denominação tupi, proveniente do litoral, tem nomes tapuias: Maceió, Chitroá, Priáca, Quebrangulo, Capiá, Pariconia, Cafuchy, nas Alagoas; Moxotó, Ororobá, Chocó, Tacaratu, Orocó e Ibó, em Pernambuco; Piancó, Gurunhem, Catolé, Bodo-congó (sic), na Paraíba; Gramació, Caicó, Mipibu e Patu, no Rio Grande do Norte; Quixeramobim, Quixadá, Quixelo; Quixosso, Quinquilerá, Coco cy, Sitiá,

⁵⁵ Segundo Elias Borges, poucas línguas chamadas ‘tapuias’ foram razoavelmente estudadas e divulgadas no século passado. Entretanto, a maior parte da região interiorana do nordeste era ocupada por inúmeras outras etnias, que falavam outras línguas completamente diferentes, entre elas Aimorés, Pataxós, Massaracás, na Bahia; Fulniós em Alagoas e Pernambuco; e, principalmente, Tarairiús, no Rio Grande do Norte, Ceará e na Paraíba. Ver: (Borges, 1983).

⁵⁶ Conforme Galindo (2017), o povo Kiriri, por terem um contato mais intenso com os conquistadores, tenha sido referência genérica enquanto povo e língua “[...] esse pensamento apenas transporta o genérico Tapuia para o domínio do Cariri, escondendo uma rica diversidade de povos do semiárido” (Galindo, 2017, p. 63).

Coronzo, Quipá, no Ceará; Jaicós, Gurguea, Longá, no Piauí; Amanage, Codó, Timbira, Apinagé, no Maranhão (Sampaio [1885] 1987, p. 71, **grifo nosso**).

Ainda pelo olhar de Teodoro Sampaio, em 1885, no interior do sertão nordestino, região que revestia um aspecto áspero devido às secas periódicas, a sobrevivência humana era incerta o que contribuiu para que ‘levas dos conquistadores’ desistissem da caatinga por não encontrar solo fértil ou riquezas minerais que justificassem uma permanência para as suas cobiças; por essa falta de expectativa, eles apenas passavam e especulavam a região, porém não tinham intenção de permanecer nesse lugar inóspito. Diante desse fato, os chamados Tapuias, que atuavam como os senhores do sertão, e já conviviam com as situações climáticas da região, sobrevivendo com a biodiversidade da caatinga, permaneciam em seu *habitat*, “[...] só o gentio adaptado aí permanece como que protegido pela própria inclemência do solo” (Sampaio [1885] 1987, p. 72), o isolamento desses povos, genericamente referenciados como falantes de línguas *nheengaíbas*, garantiu o fortalecimento de seus vernáculos, pois nessas áreas “O tupi aí não penetra, como não penetra o português” (Sampaio [1885] 1987, p. 72), ou seja, por séculos, os ‘senhores do sertão’ reinaram e promoveram o entrelaçamento da ação de nomear aspectos da geografia local com seus reflexos, garantindo os resquícios lexicais como legado linguístico das línguas *Kiriri*.

[...] na zona sertaneja do Norte, onde dominam as caatingas, e o solo é árido, pedregoso e pouco visitado pelas chuvas, os nomes Xique-Xique, Quipá, Quipapá, Mandacaru, revelam os lugares em que medram as cactáceas com o seu aspecto de tristeza e desolação. Na mesma zona, encontram-se ainda localidades com os nomes Jurema, Quixaba, Umbu ou Imbu, Juá, Umburana, Mangaba e os seus derivados: Quixabeira, Umbuzeiro, Juazeiro e Mangabeira, traduzindo o aspecto da caatinga propriamente dita, pelos tipos dos seus vegetais (Sampaio [1885] 1987, p. 145).

Além da contribuição de Teodoro Sampaio para os estudos do léxico *Kiriri*, documentos setecentistas que registraram essa família linguística, já apresentados no capítulo 5, tornam-se testemunhos de lexias que fortalecem a nossa pesquisa e revelam o protagonismo da língua *Kiriri* nos nomes de rios, cidades, serras, entidades, fazendo-se valer como um “[...] complexo inventário de todas as ideias [...]” (Sapir, 1961, p. 45). Esses dados lexicais tornam-se um ‘patrimônio vocabular’ para os estudos linguísticos e estão arraigados nos espaços geográficos que foram protagonizados por usuários de línguas *Kiriri*, “[...] esse patrimônio constitui um tesouro cultural abstrato, ou seja, uma herança de signos lexicais herdados e de uma série de modelos categoriais para gerar novas palavras” (Biderman, 2001, p. 12).

Para as ciências da língua como a Filologia e Linguística Histórica, os topônimos revelam o histórico de grupos humanos que coexistiram em um determinado lugar, e é nessa busca etimológica que o testemunho de existências remotas se aflora. Segundo Seabra (2006), as representações externas que trazem sentido ao léxico pela ação de nomear, garante, nesse processo, a ‘cristalização do nome’. Dessa forma, esses nomes cristalizados perpassam gerações e, ainda que sofram mudanças ou alterações morfossintáticas, eles mantêm o sentido do contexto em que foram criados.

Segundo Sampaio (1885), no semiárido baiano percorrendo as áreas do Rio São Francisco, de Paulo Afonso, de Canudos, de Monte Santo e adentrando-se pela ‘região ingrata pela inclemência do céu’ da Bacia Elevada do Vaza-Barris, até chegar aos ‘trechos esparsos e mais deprimidos’ da Chapada Diamantina, o léxico *Kiriri* foi batizado para testemunhar povos e línguas que protagonizaram suas histórias em seus pátrios territórios:

Aí, nesse trecho do pátrio território, aliás dos mais ingratos, onde outrora se refugiaram os perseguidos destroços dos Orizes, Procás e Cariris, de novo aparecem, designando os lugares, os nomes bárbaros de procedência tapuia que nem o português, nem o tupi logrou suplantar. Lêem-se, então, no mapa da região, com a mesma frequência dos acidentes topográficos, nomes como Pambu, Patamoté, Xingó, Bendegó, Propriá, Cumbe, Massacará, Cocorobó, Tragagó, Canché, Chorrochó, Quincunca, Cochó, Centocé, Açuruá, Xique-Xique, Jiquié, Sincorá, Catulé ou Catolé, Mucujê, Juciapé, Gagau, Orobó, Procá, Cocobocó e outros igualmente bárbaros e estranhos (Sampaio [1885] 1987, p.72, **grifo nosso**).

Nesse arrolamento de lexias apresentadas por Sampaio, como de origem *Kiriri*, podemos destacar características descritas na ‘*Arte de Gramática da Língua Brasileira da Nação Kiriri*’ sobre a prosódia da maioria dessas palavras “[...] O agudo serve para carregar sobre a vogal [...] ordinariamente se acha na derradeira vogal de todos os vocábulos dessa língua” (Mamiani, 1699, p. 5). Em nossa análise, a maioria desses topônimos, mencionados por Sampaio, encaixariam-se nessa ressalva do Pe. Mamiani: Açuruá, Bendegó, Canché, Catulé ou Catolé, Centocé, Chorrochó, Cocobocó, Cocorobó, Cochó, Jiquié, Massacará, Orobó, Patamoté, Procá, Propriá, Sincorá, Tragagó, Xingó, já que todas são oxítonas com a marca de acento agudo que caracteriza a pronúncia aberta de todas elas.

Apresentamos no mapa *Topônimos com étimos provenientes de línguas Kiriri* a localização dos lugares, possivelmente, nomeados pelos povos que integravam a Nação *Kiriri* e que deram o prestígio merecido às lexias que denominam acidentes topográficos do nosso semiárido.

Figura 18: Topônimos com étimos provenientes de Línguas Kiriri



Fonte: IBGE, 2023.

Elaboração: SANTIAGO; CARNEIRO SANTANA, 2025.

A análise feita é de que nomes que representam regiões cujos antepassados se comunicavam em *Dzubukuá* (norte baiano); *Kamuru* e *Sapoyá* (noroeste baiano) foram mais preservados, talvez por estarem mais localizados nas ‘brenhas do sertão’, onde a presença da língua portuguesa tenha chegado mais tarde, favorecendo a resistência dessas línguas nessas áreas geográficas; já na parte nordeste, cujos antepassados falavam o *Kipeá*, língua de base lexificadora para a Gramática da Nação Kiriri, os registros são menores, o que nos leva a pensar que devido à localização ser mais próxima da costa baiana tenha promovido contatos mais diretos com curraleiros e fazendeiros na rota do gado “[...] depois que o gado, invadindo as caatingas áridas e, entranhando-se no deserto, abriu as veredas e guiou o vaqueiro até as várzeas onde se assentaram as primeiras fazendas” (Sampaio, [1885] 1987, p.72), mesmo porque junto a essa invasão veio a imposição da língua portuguesa na perspectiva de colonização linguística. Entretanto, essa ação não foi suficiente para banir de tudo a toponímia *Kiriri* “[...] assim se explica como alguns vestígios da sua língua perduraram nas denominações dos lugares, recordando a raça dos vencidos” (Sampaio, [1885] 1987, p.72).

Conforme Carneiro *et al* (2020, p. 111), na região do Baixo-Médio São Francisco, circularam dezenas de línguas indígenas, evidenciando um ambiente linguístico e multidialetal. Nesse período colonial, a língua portuguesa era apenas uma das línguas faladas e de forma minoritária. Ainda, conforme as autoras, havia uma presença significativa de indígenas falantes da L1 (crianças e adultos); indígenas que dominavam mais de uma língua; europeus que falavam língua indígena; interação linguística entre brancos e mestiços possivelmente bilíngues; língua portuguesa falada como L2 ou L1 por mamelucos e outros mestiços.

Para uma melhor contextualização, apresentamos, no quadro abaixo, topônimos referendados por Teodoro Sampaio (1885) como nomes ‘bárbaros e estranhos’ e provenientes de povos que falavam línguas Kiriri, no semiárido baiano. Conforme Borges (1983), Teodoro Sampaio faz menção de Topônimos como procedentes de povos ‘Cariris’, “[...] E, mais adiante, citando novamente **os Cariris**, na descrição de partes da Bahia” (Borges, 1983, p. 27, **grifo nosso**). Por esse viés, colocamos em tópicos:

- i) **Lexia** – para apresentar nomes como procedentes do ‘Cariri’ e a fonte bibliográfica;
- ii) **Dados Históricos** – para contextualizar as lexias apresentadas e indicar, pela região, povos que habitaram o lugar;
- iii) **Língua** – para indicar, possivelmente, as línguas *Kipeá*, *Dzubukuá*, *Sapoyá* ou *Kamuru* que eram faladas nessas regiões, já sinalizadas na Figura 8 – Mapeamento de línguas Kiriri na Bahia (Seção 5, p. 79).

Quadro 17: Lista de Topônimos do Semiárido Baiano em Línguas Kiriri

LEXIAS VIVAS	DADOS HISTÓRICOS	LÍNGUA
1. BENDEGÓ (Sampaio ([1885] 1987, p. 72).	O etnotopônimo Bendegó foi denominado pelo reconhecimento do lugar em que caiu um meteorito, às margens do Rio Bendegó, em 1784, no sertão da Bahia, município de Uauá. De acordo com manuscritos históricos, o meteorito Bendegó foi achado em 1784, provavelmente no mês de junho, conforme ofício dirigido pelo governador da Bahia, D. Rodrigo José de Menezes, ao Secretário de Estado da Marinha e do Ultramar, Martinho de Mello e Castro, que determinou sua imediata remoção para Salvador a fim de ser enviado a Portugal. Entre 1784 e 1787, pelo menos três tentativas de transporte da massa de ferro, como o meteorito era conhecido na época, não lograram sucesso, haja vista seu avantajado peso e dimensões que permitiram apenas deslocá-lo cerca de 200m, do local do achado até o leito do Rio Bendegó, onde permaneceu por 103 anos aguardando remoção. Nesta época, a meteorítica ainda não tinha se estabelecido como ciência e, a maioria dos cientistas não acreditava na existência de rochas vindas do espaço. As perspectivas levantadas quando da descoberta do Bendegó sugeriam a existência de uma valiosa jazida de minério de ferro. Tais	<i>Kipeá</i>

	suspeitas foram descartadas pelo Capitão-Mor do Itapicuru, Bernardo Carvalho da Cunha, encarregado da remoção do meteorito que não encontrou quaisquer indícios de mineralização de ferro na área do achado, classificando a massa como "um aborto da Natureza" haja vista ser completamente estranha à geologia local. Em 1819, o meteorito foi visitado por Spix e Martius, naturalistas austríacos em viagem de estudos pelo Brasil, os quais enviaram amostras para Munique (Lahmeyer 1938). É importante destacar que no início do século XIX os estudos dos meteoritos recebiam cada vez mais atenção das instituições europeias, tendo o Bendegó contribuído para se estabelecer a natureza, composição e estruturas petrográficas dos meteoritos férreos. Este interesse crescente motivou D. Pedro II a ordenar a remoção do meteorito para a sede da Corte. Em 15 de junho de 1888 o Bendegó chegou ao Rio de Janeiro, sendo recebido pessoalmente pela Princesa Isabel, cientistas e nobres do II Império do Brasil. Machado de Assis o homenageou com uma crônica (Gledson 1990) publicada na Gazeta de Notícias em 27/05/1888, no Rio de Janeiro, descrevendo a reunião da Câmara de Vereadores da Bahia onde se discutiu o embargo da saída do meteorito da província da Bahia. Importante registrar o papel político-social do meteorito Bendegó à época	
--	--	--

	de seu traslado da Bahia para o Rio de Janeiro e subsequentes ações dos dirigentes do Museu Nacional em relação a esse visitante do espaço. (Carvalho, 2010) A Região habitada por povos <i>Kiriri, Kaimbé, Mongurus, Moritizes</i>.	
2. CANCHÉ (Sampaio ([1885] 1987, p. 72).	Distrito vinculado ao município de Jeremoabo, mesorregião do nordeste da Bahia. A região era primitivamente habitada pelos indígenas muongurus e cariacás, descendentes dos tupinambás. Há notícias de que, no início do Século XVII, uma religiosa fundou aldeamento em derredor de uma ermida dedicada à Nossa Senhora de Brotas, dando lugar à catequese dos índios de Jeremoabo e das regiões vizinhas, promovida pelos padres João de Barros e Jacob Roland. Chegado à Bahia com Tomé de Souza em 1549, Garcia d'Ávila exerceu grande influência no desbravamento do nordeste baiano, capturando indígenas e fundando currais para criação de gado bovino. Do rei D. João III recebeu Garcia d'Ávila, já Senhor da Casa da Torre, grande sesmaria calculada em 60 léguas quadradas, que percorreu com suas bandeiras. Jeremoabo é palavra indígena que significa, entre outras coisas, “plantação de abóboras”, de que havia grande cultura, mantida pelos índios. JEREMOABO (BA). In: ENCICLOPÉDIA dos municípios brasileiros.	<i>Kipeá/Dzubukuá</i>

	Rio de Janeiro: IBGE, 1958. v. 20. p. 373-374. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv27295_20.pdf. Acesso em: 23 jul. 2024. Região habitada por povos <i>Kiriri</i>, <i>Mongurus</i> e <i>Moritizes</i>.	
3. CATOLÉ “Não parece de procedência tupi; é vocábulo do sertão com que se denomina a palmeira (<i>Atalea humilis</i>). Alt. Catulé, Caculé, Cacolé”. (Sampaio ([1885] 1987, p. 220).	Os catolés ou cocos-babões são pequenos frutos comestíveis de palmeiras do gênero <i>Syagrus</i>, popularmente conhecidos como licuri. Eles nascem em cachos com cerca de 50 unidades, têm polpa amarela e adocicada. Os coquinhos também emprestam o nome à comunidade de fecho de pasto que preserva a vegetação nativa há mais de um século, em Correntina, no oeste baiano. A área que serve para a solta de pequenos rebanhos de gado, base da economia dos fideiros, nos períodos de estiagem, é um oásis que contrasta com o desmatamento feito pelos empresários da região para aumentar a área de produção. Também conhecida como Catulé, Caculé, Cacolé. CATOLÉ. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikipédia, 2023. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Catol%C3%A9. Acesso em: 31 de jul. 2025. Região habitada pelo povo Payayá.	<i>Sapoyá/</i> <i>Kamuru</i>
4. CENTOCÉ (Sampaio [1885] 1987,	O nome Sento-Sé tem sua origem de uma tribo indígena chamada Centocé. Os primeiros povoadores foram portugueses vindos de lavouras	<i>Dzubukuá</i>

p. 72 e 176). (Ramos, 2000, p. 42).	de cana-de-açúcar e edificaram engenhos. Em 1719 foi construída uma capela dedicada a São José da Barra, e em 1752 teve como seu primeiro vigário o Pe. Domingo Alves de Souza, feita a correção gramatical passa a ser chamado e escrito como o arraial de Sento-Sé. Por muitos anos imperou o coronelismo. Em 06 de julho de 1832 um decreto provincial criou o município de Sento-Sé, em 21 de novembro de 1883 foi confirmada a emancipação política com a presença do presidente da província Joaquim José Pinheiro Vasconcelos. No ano de 1930, Sento-Sé sofre a pressão de revoltosos e a população é maltratada com pancadas e prisões, novamente em 1932 Sento-Sé passa por momentos difíceis, Lampião passa pelo distrito de Américo Alves no povoado de Quixaba e faz o povo tremer de pavor, depois de assaltar o comércio vai embora e pernoita na Gruta da Palmeira. Alguns tempos depois a cidade volta a sua normalidade com a pesca e a agricultura de subsistência. Com a necessidade de gerar mais energia elétrica para o Nordeste, faz-se necessário submergir algumas áreas próximas ao Rio São Francisco, a barragem de Sobradinho era inevitável. (Coelho, 2009) Procedência linguística: <i>kariri</i>. Étimo: <i>centucê</i>. Nome x história do local: Assim como muitos municípios baianos, originou-se de uma aldeia indígena, no caso, a aldeia dos índios Centucê, estabelecida à margem	
--	---	--

	direita do rio São Francisco. A primeira feitoria portuguesa aí estabelecida já tinha esse nome; em torno dela foi se formando uma progressiva aglomeração urbana. O município foi criado por Decreto Imperial de 1832, desmembrado de Pilão Arcado. Em 1926, a sede foi transferida para o arraial de Aldeia, recebendo a denominação de Manuel Vitorino, retomando o antigo nome em 1934, embora com grafia alterada para Sento Sé. Em 1974, com a construção da barragem de Sobradinho, sua sede foi transferida e o município recebeu o nome de Nova Sento Sé, posteriormente reduzido. Histórico dos nomes: Centucé (s. XVII) > Manuel Vitorino (1926) > Sento Sé (1934) > Nova Sento Sé (1974) > Sento Sé. 1827 (Status político: povoado), 1890 – Nome: Centucé. 1940 1970 – Nome: Sento Sé” (Ramos, 2000, p. 42).	
5. CHORROCHÓ (Sampaio [1885] 1987, p. 72).	Surgiu como uma pequena povoação formada por casebres, integrando o município de Curaçá. Em 1877, quando o povoado de Chorrochó já possuía uma feira semanal, por ali passou o líder messiânico cearense, Antônio Conselheiro, que construiu um cemitério e uma igreja. Tempos depois, o povoado foi crescendo com novos agrupamentos populacionais. Esse município foi criado com território desmembrado de Curaçá, por Lei Estadual de 22.08.1919. Foi extinto em 1924, sendo novamente anexado a	<i>Dzukukuá</i>

	Curaçá. A povoação de Chorrochó surgiu na primeira metade do século XIX, na fazenda de mesmo nome, originalmente pertencente a Francisco Alves de Carvalho, José de Sá e Antônio de Sá Araújo. Em 1842, esse povoado era constituído de oito casas e era habitado por algumas famílias e seus agregados e escravos, dentre as quais estava a família Pires de Carvalho, de Belém do São Francisco. Nas décadas seguintes, pessoas vindas de localidades próximas, acompanhadas de suas famílias, se fixaram no povoado de Chorrochó e seus arredores. Em 1876, Chorrochó recebeu sua primeira escola, sendo nomeado para a cadeira de professor o Sr. Evaristo Cardoso Varjão Patte, natural de Uauá. Por meio de Ato de 20 de setembro de 1891, Chorrochó foi elevada à categoria de distrito, ainda pertencente a Curaçá. Em 1906, esse distrito também passou a ser distrito policial. Durante os tempos do Cangaço, o atual município de Chorrochó foi visitado por Lampião em 28 de julho de 1928, quando este chegou ao arraial de Várzea da Ema. A Lei estadual nº 510, de 12 de dezembro de 1952, desmembrou de Curaçá os distritos de Chorrochó e Ibó, para compor o novo município de Chorrochó, o qual foi instalado em 12 de setembro de 1954, com a posse de seu primeiro prefeito, Eloy Pacheco de Menezes.	
--	---	--

	Em 1962, os distritos de Abaré e Ibó foram desmembrados de Chorrochó para formar o novo município de Abaré. Região habitada por povos Tumbalalá, Truká, Proká, Pankararu. CHORROCHÓ. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2025. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Chorroch%C3%B3. Acesso em: 31 de jul. 2025.	
6. COCHÓ (Sampaio ([1885] 1987, p. 72 e 223).	Mais conhecido como Cochó do Malheiro, desde o século XIX, foi reconhecido como povoado do município de Seabra, na Chapada Diamantina/BA. Apesar de não se ter muita documentação sobre o início do povoado, ligado àquela época ao município de Lençóis, presume-se que a sua ocupação e desenvolvimento se deu pela criação de gado e pelo garimpo de minérios da região (diamante, ouro e depois carbonato). À época, o povoado possuía o maior mercado de gado e era uma região de grande poder aquisitivo, com lojas, feiras e casarios em estilo neogóticos. Apesar de não ser rico em minérios como as cidades da vizinhança, sua boa localização garantiu ao povoado que usufrísse da riqueza gerada ao seu redor. Era trânsito para as tropas de boiadeiros, tanto que Francisco de Paula Ribeiro, conhecido como o Coronelzinho de Cochó, implementou uma pousada para atender estes viajantes. Assume-se também que a família de Paula Ribeiro, portugueses, foram os pioneiros a chegarem em	<i>Sapuyá/ Kamuru</i>

	Cochó de Malheiros no início do século XIX. COCHÓ. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2022. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Coch%C3%B3_do_Malheiro. Acesso em: 31 de jul. 2025. Região habitada pelo povo <i>Payayá, Sapoyá, Tocó</i>.	
7. COCOROBÓ (Sampaio [1885] 1987, p. 72).	Nome atribuído a um Açude localizado ao norte da Bahia. Sua principal função é fornecer água para irrigação e consumo humano na região árida da caatinga, especificamente na região de Canudos. O reservatório abrange parte das áreas que um dia foram ocupadas pela cidade de Canudos, historicamente conhecida por ser o cenário da Guerra de Canudos, ocorrida entre 1896 e 1897. O Açude de Cocorobó está localizado na região de Canudos, ao norte da Bahia, aproximadamente 410 km de Salvador, capital do estado. Sua construção teve início em 1951 como parte do projeto Vaza Barris, visando à formação do lago artificial de Cocorobó. O objetivo primário do projeto era a irrigação de 460 hectares de terras, controle de enchentes, apoio à piscicultura e abastecimento de água para a nova cidade de Canudos. A propriedade da barragem pertence ao Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS). O reservatório submergiu as ruínas da antiga cidade	<i>Dzubukuá</i>

	de Canudos, local da Guerra de Canudos (1896-1897). Este foi aparentemente um esforço deliberado para apagar as memórias da supressão de uma revolta popular pelo exército republicano em 1896-97. No entanto, o Parque Estadual de Canudos, criado em 1986 ao sul da barragem, preserva os principais locais da guerra. A finalidade declarada do parque é tornar impossível o esquecimento dos mártires liderados por Antônio Conselheiro. COCOROBÓ. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2024. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Coch%C3%B3_do_Malheiro. Acesso em: 31 de jul. 2025. Região habitada pelo povo <i>Tuxá, Proká, Pankararus, Akroás</i>.	
8. MASSACARÁ (Matsakarά/Matçakara), Sampaio ([1885] 1987, p. 72).	Aldeia indígena do povo Kaimbé que pertence ao município de Euclides da Cunha, semiárido baiano. Conforme Souza (1996), ocupa imemorialmente uma área de terra do sertão baiano, precisamente entre as bacias do rio Itapicuru e do Vaza Barris. Tendo por centro de seu território a Igreja da Santíssima Trindade de Massacarά, fundada por missionários jesuítas em 1639, foram vítimas de usurpação de suas melhores terras pelos fazendeiros regionais, além de serem explorados pela mão-de-obra semiescrava por um longo período. No final do século	<i>Kipeá</i>

	XIX, o governo provincial, objetivando liberar as terras que lhes pertenciam à exploração dos grandes fazendeiros, extinguiu-se a Missão dos índios de Massacará. Dispersos em unidades familiares, com relativa autonomia política, os Kaimbé somente retomaram o processo de organização enquanto grupo étnico na década de quarenta deste século, quando no bojo da luta pela terra viram-se pressionados a assumir a identidade Kaimbé para legitimar suas reivindicações territoriais (Souza, 1996). Segundo dados da FUNAI de Paulo Afonso (2011), as festas e rituais entre os Kaimbé incluem a dança do Toré (não havendo uma data específica para sua realização), a zabumba (semanalmente) e a dança do boi do arará em período de festas ou visitas na comunidade. (FUNAI-P.A, 2011).	
9. MOCUGÊ (Sampaio ([1885] 1987, p. 72).	Mucugê é um dos mais antigos municípios da Chapada Diamantina, localizado em uma região originalmente habitada por indígenas. Nasceu bem próximo da nascente do Rio Paraguaçu e às margens do rio que também recebeu o nome da fruta Mukuié/Mucujê (planta bastante incidente na região). Sua ocupação como comunidade teve início no fim do Século XVIII, no local chamado Fazenda Riachão Mucugê. O crescimento do processo de povoação se deu na década de 1840, quando o	<i>Kamuru</i>

	tropeiro Cazuza do Prado encontrou no leito do Rio Mucugê, jazidas de diamantes jamais encontradas na Bahia, fato que gerou uma corrida sem precedentes atraindo pessoas de diversos lugares dando origem ao ciclo diamantífero no Estado. Iphan (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1400/. Acesso em: 31 de jul. 2025. Região habitada por povos <i>Payayá, Sapoyá, Tocó</i>.	
10. OROBÓ (Worobó) (Sampaio ([1885] 1987, p. 72 e 176).	A Serra do Orobó encontra-se inserida nos municípios de Ruy Barbosa e Itaberaba, a 315km de Salvador. Possui uma área total de 7.397 ha. A Área de Relevante Interesse Ecológico Serra do Orobó é uma unidade de conservação, criada em 2002, que abrange uma área de 7.397 hectares. A ARIE Serra do Orobó possui representantes de três grandes biomas: a mata atlântica, a caatinga e o cerrado, os quais possuem grande diversidade biológica e características específicas. Tem como objetivo garantir a preservação das florestas e o curso dos riachos, além de disciplinar as atividades produtivas ali desenvolvidas, garantindo o uso racional das águas. A Área de Relevante Interesse Ecológico Serra do Orobó é aberta a visitação, onde os visitantes podem fazer trilhas. Possui pontos de	<i>Kipeá</i>

	visitação como o Dedo de Deus, a Cachoeira do Fascínio, o Morro Dois Irmãos e a Serra Selada. SERRA DO ROBÓ. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2023. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%81rea_de_Relevante_Interesse_Ecol%C3%B3gico_Serra_do_Orob%C3%B3. Acesso em: 31 de jul. 2025.	
11. PAMBU (Sampaio [1885] 1987, p. 72 e 176).	Aldeamento das missões Franciscanas que agregava povos Tumbalá, Truká, Pankararu e <i>Kiriri</i>. A primeira penetração no território se deu em 1562, pelo Padre Luis da Grã, em missão de catequese. A bandeira de Belchior Dias também contribuiu para o desbravamento das terras, penetrando no sertão baiano, fundando a povoação Pambu. Distrito criado com a denominação de Pambu, em 1714. Elevado à categoria de vila com a denominação Pambu, pelo Decreto de 06-06-1832, desmembrado de Juazeiro. Sede na povoação de Pambu. Instalada em 17-05-1834. Pela Lei Provincial n.º 488, de 06-06-1853, vila de Pambu passou a denominar-se Capim Grosso. Reinstalada em 1854. Elevado à condição de cidade com a denominação Curaçá, pelo Ato n.º 59, de 10-08-1890. Em divisão administrativa referente ao ano de 1911, o município aparece constituído de seis distritos: Curaçá, Ibó, Chorrochó, Patamuté, Várzea da	<i>Dzubukuá</i>

	Ema e Barro Vermelho. Prefeitura Curaçá. Disponível em: https://curaca.ba.gov.br/historia/. Acesso em: 31 de jul. 2025.	
12. PATAMUTÉ (Sampaio [1885] 1987, p. 72).	A Romaria da Gruta de Patamuté é uma manifestação cultural e religiosa, tradicional na cidade de Curaçá/BA. A gruta é de formação rochosa natural com cento e vinte metros de largura, quarenta e quatro metros de profundidade, vinte e dois metros de altura e há presença de estalactites. No centro da gruta há um altar com a imagem do Sagrado Coração de Jesus, onde os devotos podem colocar velas, ofertas e ex-votos. O acesso à gruta se dá através de uma escadaria. Ocorre anualmente nos dias 31 de outubro e 01 de novembro, em homenagem ao Sagrado Coração de Jesus. A organização da romaria é feita pela Paróquia de Curaçá, pela Prefeitura Municipal, com o apoio do IRPAA, Mata Branca e Curaçá. (Souza, 2014). PATAMUTÉ. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2021. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Romaria_da_Gruta_de_Patamut%C3%A9. Acesso em: 31 de jul. 2025. Região habitada pelo povo <i>Akroá, Pankararu, Proká, Tumbalalá, Tuxá</i>.	<i>Dzubukuá</i>
13. PROPRIÁ	Propriá teve origem no princípio do século XVII, quando foi instalada	<i>Kipeá</i>

(Sampaio [1885] 1987, p. 307).	uma missão jesuíta para catequese dos índios. O município, que comandava administrativamente várias cidades da região do rio São Francisco, era conhecido na época como “Urubu de Baixo” e pertencia a Cristóvão de Barros, conquistador de Sergipe, que doou em 9 de abril de 1590 ao filho dele, Antônio Cardoso de Barros. Diante da privilegiada localização às margens do rio São Francisco, que proporcionava um rápido progresso, Urubu de Baixo foi elevada em 18 de outubro de 1718, a Sede de Freguesia de Santo Antônio de Urubu de Baixo, desmembrada da Vila-Nova do São Francisco. A região de Santo Antônio de Propriá, situada no Baixo São Francisco, faz fronteira com o estado de Alagoas. No início do século XX, de 1889 a 1910, Propriá possuía como vizinhos Vila Nova, Aquidabã e Porto da Folha. O Baixo São Francisco desse período equivalia, basicamente, a região de Propriá, Vila Nova e Aquidabã, regiões interligadas por vácuos e ralos povoamentos. A região de Santo Antônio de Propriá, no período de estudo em questão, de 1888 a 1910, era de uma extensão territorial superior à de hoje. Os municípios de Cedro de São João, Telha e Amparo do São Francisco faziam parte da região que correspondia à Propriá nesse período. (Lima, 2023)	
---------------------------------------	---	--

	Região habitada pelo povo <i>Pankararus</i> , <i>Proká</i> , <i>Tuxá</i> .	
14. SINCORÁ “Os nomes Jequié, Sincorá e Cochó ou Goyó, que, em língua tapuia, significam respectivamente: <i>onça</i>, <i>fome</i> e <i>rio</i>, pela sua estrutura aproximada do tupi também podiam ser filiados a esta língua”. (Sampaio ([1885] 1987, p. 72 e 176).	A Serra do Sincorá é uma cadeia de montanhas inserida no contexto geológico da Chapada Diamantina, sendo marcada pela presença de extensas coberturas de idades proterozoicas no Cráton do São Francisco. A distância de Salvador é de cerca de 450 km, com acesso pela BR-324 até a cidade de Feira de Santana, depois pela BR-116 até a saída para a BA-052 (Estrada do Feijão) até Ipirá e BA-233 até Itaberaba onde toma-se a BR-242 até a região, seguindo, então, por rodovias estaduais até as respectivas sedes dos municípios. Também abriga o Morro do Pai Inácio e as cidades históricas de Lençóis, Palmeiras, Mucugê e Andaraí, constituindo importante sítio geológico, paleontológico e ecológico. A Serra foi o núcleo central da exploração diamantina, em corrida que se iniciou na década de 1840, gerando o afluxo de dezenas de milhares de exploradores em busca de diamantes que, tendo aflorado a partir de kimberlitos, por aluvião foram levados aos leitos dos rios. Além do Parque Nacional da Chapada Diamantina, a Serra abriga o Projeto Sempre Viva, da prefeitura municipal de Mucugê, que possui o Museu Vivo do Garimpo. A Serra teve seu nome incorporado ao título dado por Pedro II do Brasil a Francisco Gomes de Oliveira - primeiro e único Barão do	<i>Kamuru</i>

	Sincorá. Fazendeiro, o barão foi o responsável pela emancipação da "Vila Agrícola de Nossa Senhora do Alívio do Brejo Grande", atual Ituaçu. Também natural de Ituaçu, o cantor e compositor Moraes Moreira inspirou-se na infância vivida na Chapada para seu último disco, <i>Ser Tão</i>, de 2018, e veio a integrar a Academia Brasileira de Literatura de Cordel, onde ocupou a Cadeira (Oliveira, 2025). Região habitada por povos Payayá, Sapoyá, Tocó.	
15. XINGÓ (Sampaio ([1885] 1987, p. 72).	Cânions do Rio São Francisco ou Cânion de Xingó está localizado no norte da Bahia. O Cânion do Rio São Francisco é o 5º maior cânion navegável do mundo. Com 65 km de extensão possui paredes rochosas de até 50 metros de Altura e em alguns pontos a profundidade chega a 190 metros. O seu ponto Inicial começa na Cachoeira de Paulo Afonso e termina próximo a Usina de Xingó, localizada na cidade de Paulo Afonso/BA, a imensa cachoeira chamou a atenção de muitos aventureiros, cientistas e autoridades no Século XIX, entre eles o explorador Richard Burton e o imperador Dom Pedro II. (Araújo, 2021, p. 70-71) Região habitada pelo povo <i>Akroás</i>, <i>Pankararus</i>, <i>Proká</i>, <i>Tumbalalá</i>, <i>Tuxá</i>.	<i>Dzubukuá</i>
16. XIQUE-XIQUE “Não é voz tupi”. (Sampaio ([1885] 1987,	Município da região norte, situado à margem direita do rio são Francisco, que abriga um porto de grande importância para economia da região do estado da Bahia. O lugar recebeu esse fitotopônimo por estar associado à	<i>Kamuru</i>

p. 72 e 349).	abundância de cactos nomeados por indígenas de Xique-Xique, que representou o lugar mesmo com a chegada de ‘colonizadores’ na região. De acordo com a divisão regional vigente desde 2017, instituída pelo IBGE o município pertence às Regiões Geográficas Intermediária de Irecê e Imediata de Xique-Xique-Barra. Até então, com a vigência das divisões em microrregiões e mesorregiões, fazia parte da microrregião de Barra, que por sua vez estava incluída na mesorregião do Vale São-Franciscano da Bahia. XIQUE-XIQUE. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2023. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Xique-Xique. Acesso em: 31 de jul. 2025. Região habitada pelo povo <i>Payayá</i>.	
---------------	---	--

Nessa busca de nomes e localizações, observamos o legado de povos que mantiveram nesses espaços um pouco de sua história, tendo como maior relevância a preservação sócio-histórica de suas línguas. Essas lexias resistiram ao tempo e, com estudos mais aprofundados, podem documentar a família linguística *Kiriri* com registros que revelem a ‘crônica de um povo’. Dessa forma, pensamos que em cada escolha realizada houve a intencionalidade do grupo, pois, ao selecionar cada lexia, eles se basearam em suas vivências, em suas ideologias e em suas fontes culturais (Dick, 1990). Cada lugar nomeado trouxe consigo a história do lugar, a flora, açudes e cânions, a etnia de um povo e, conseqüente, a língua que o representava. Assim, esses espaços geográficos foram nomeados com:

- i) **fitotopônimos**- Xique-xique, Catulé, Cochó, Mucugê, Pambu, Propriá;
- ii) **historiotopônimos** – Chorrochó, Canché, Patamuté;
- iii) **hidrotopônimos** – Xingó, Cocorobó;
- iv) **etnotopônimos** – Sento Sé, Massacará;
- v) **metereotopônimos** – Bendegó;
- vi) **geomorfotopônimo** – Orobó, Serra do Assurá, Sincorá.

Apresentamos, abaixo, no quadro 18, mais lexias em línguas *Kiriri* que constam na produção escrita setecentista como: *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri* (1699) e o *Catecismo Kiriri* (1698) de Pe. Luiz Vincencio Mamiani; O livro *Relação de uma Missão no Rio São Francisco* (1706) e o *Catecismo da Língua Kariri* do capuchinho francês Bernardo de Nantes (1709). Daremos destaques a esses nomes por eles terem afincados no tempo, por permanecerem vivos e inseridos no contexto das comunidades indígenas e rurais do semiárido baiano. Para tanto, achamos pertinente fazer a abonação do uso dessas lexias no cotidiano rural do semiárido baiano, por trazerem as marcas linguísticas de povos que, em tempos pretéritos, protagonizaram a história dessa região.

Quadro 18: Lexias, em Línguas Kiriri, em uso no semiárido baiano e com registros em obras setecentistas

LEXIAS	SIGNIFICADO	DADOS HISTÓRICOS	ABONAÇÃO
1. Aracapá/Ouracapá (Nantes ([1706] 1979, p. 16). (Galvão, 1908, p. 32). (Couto, 1996, p. 73).	Contingente de indígenas que deu nome a uma Ilha.	Aracapá ou Ouracappa representa um contingente de indígenas e foi registrado pelo Frei Martinho de Nantes, na ilha da Assunção do Rio São Francisco. Conforme o autor, o Roteiro de 1738, publicado por José Antônio Gonçalves de Melo, traçado ao longo do vale do Ipojuca, apresenta Aracapá situada a seis léguas de Cabrobó e a dez léguas de Coripós e a uma légua de Orocó. No Dicionário Coreográfico, Histórico e Estatístico de Pernambuco, de Sebastião de Vasconcelos Galvão, 1908, o vocábulo Aracapá é definido como Ilha, localizada no rio São Francisco, entre os estados de Pernambuco e da Bahia, na altura do município de Cabrobó. Relata-se que fora uma aldeia de índios ‘Cariris’, da qual se encontram notícias positivas de sua existência. Em 1674, como se vê de uma patente passada pelo Visconde de Barbacena, Governador Geral do Brasil, em 29 de agosto daquele ano, conferindo ao índio Tomé de Urará o posto de	“Na Semana Santa, desde a quarta-feira até o sábado, nos reunimos todos os missionários numa aldeia escolhida alternadamente, conquanto de preferência em Uracapá, por ser mais cômoda, estando situada no meio das outras, e sendo a mais antiga na cristandade e a melhor regulada; vêm portugueses de vinte e trinta léguas de distância; todas as

		capitão dos Cariris da ilha de Aracapá. Em 1724 era esta aldeia dirigida por um missionário capuchinho, como consta de uma carta do Vice-Rei do Brasil, Vasco Fernandes Cesar de Meneses, dirigida em 14 de novembro daquele ano ao Padre Frei Agostinho, capuchinho missionário da Aldeia de Aracapá, sobre negócios da mesma Aldeia, conforme se vê do competente registro. Em meados do século XVIII ainda existia a aldeia de Aracapá, de índios da nação Cariris, e pertencia ao termo do sertão de Cabrobó, em Pernambuco, como refere D. Domingos de Loreto Couto na sua obra Desagravo do Brasil e glórias de Pernambuco. Loreto Couto registra a presença da aldeia de Aracapá. (Liv. III, p. 76). Noutra passagem de sua obra se refere ao índio Leandro da Silva, "natural da aldeia de Aracapá, sertão do Cabrobó, da nação cariri, filho do insigne Martinho da Silva, capitão-mor dos índios da mesma nação". (Liv. VI, n. 123).	cerimônias são executadas com muita devoção. Praticam-se disciplinas durante três noites seguidas, tanto os portugueses como os próprios índios, pois que fazem voluntariamente tudo o que vêem fazer. Assim esse tempo santo decorre santamente e com muita devoção. (Relação de Nantes [1706]1979, p. 16). ‘Tamo indo pra Ihla de Aracapá.’
--	--	---	---

2. Aribá (Mamiani, 1699, p. 24).	Prato de cerâmica.	Na Gramática da Nação Kiriri essa lexia é registrada como prato ou para comer o que se guarda. No semiárido baiano é usado para se referir a um prato grande de barro. O interessante a ressaltar é que tanto na escrita, na pronúncia e no significado essa lexia se mantém como foi registrada no século XVII. Em conversa com a linguista Norma Almeida, ela me informou que, atualmente, o povo Tumbalalá (Abaré/BA) pronuncia ‘aribé’, mantendo o mesmo significado de ‘prato grande de barro’; assim, observamos uma mudança fonética/fonológica.	‘Pra esse tanto de comida, só um aribá não vai dá!’ “O aribé grande custa 45 reais” (A. Ceramista Tumbalalá).
3. Badzé (Nantes, [1709], 1896, p. 129-130). (Elias Borges, 1986, p. 30). (Pompa, 2003, p. 352). Leite, 2000, p. 298-299.		O Pe. Mamiani registra essa palavra com o significado de fumo, na língua <i>kipeá</i>; o Frade Bernardo de Nantes traz um registro, na língua <i>Dzubukuá</i>, de uma entidade ‘Deus’ adorado nos rituais xamânicos, comum em todas as Aldeias, o ‘Varakidran/Varakidã’. No rito Varakidran Badzé é uma entidade agregada ao próprio fumo ou a ação provocada por ele, que com seus poderes, revelava ao grupo de adoradores o que estava por vir para a Nação <i>Kiriri</i>. Conforme registros de Serafim Leite (2000), no cotidiano	‘Tá afim de um baseado?’

		das Aldeias acontecia a celebração do ritual xamânico Varakidran, que envolvia indígenas de várias etnias e, até mesmos os aldeados já considerados ‘cristãos’ pelo batismo da ‘Santa Igreja Católica’. Nesse relato, o autor descreve toda veneração dos indígenas ao rito: “Ergue-se em terreno largo e aberto, uma cabana maior do que as outras, cercada por todos os lados com muitos paus e palha, das quais pendiam muitas esteiras tecidas de folhagem nova. No centro da cabana colocava-se uma cabaça ôca e sêca e com vários orifícios, que êles, notadamente rudes, tinham por uma cabeça humana. Debaixo dela acendiam fogo com lenha verde. O fumo subia pela cabaça e saía pelos orifícios em direcções diversas. Os mais velhos da Aldeia punham-se à roda dela, e entre êles o Pagé principal, a quem os Varakidrenses chamam Pai. Todos êles chupam o fumo de tabaco, de tubos ou cachimbos de barro, que guardam com diligência para êste dia; ao mesmo tempo abrem a bôca e sorvem o fumo que sai daquela cabaça furada, ou Ídolo. Até que ficam como tontos e embriagados.	
--	--	---	--

		Enquanto isto se passa dentro da Cabana, no terreiro os moços mais robustos, todos emplumados de várias côres, e com riscas negras no corpo, andam à roda das esteiras, que fecham a cabana, em danças desordenadas e gritaria desentoada. Os chefes da dança e do côro, trazem cabaças vazias e furadas diante do rosto, e usam flautas de osso de certas aves, mais para sibilar do que tocar, cujos ossos têm em grande estima, e guardam com grande veneração, durante o ano. Desta maneira se estende a festa por três ou quatro dias, até que saem da cabana os velhos ébrios do fumo e concluem a festa com os seus vaticínios. Voltam-se para a gente que està á roda, e começam a predizer o futuro, com mentiras que os ouvintes têm por mais verdadeiras do que a própria verdade: se o ano há-de ser de sêca ou de abundância; se hão-de apanhar muita caça ou pouca; se os ares hão-de ser salubres ou mortíferos para o corpo; se hão-de morrer velhos ou novos; e outros oráculos como êstes, que ninguém dos que os ouvem põe em dúvida” (Leite, 2000, p. 298-299). Conforme, Elias Borges (1986), esse ritual também	
--	--	--	--

		conhecido como ‘O rito da Cabana Sagrada dos índios Cariris’, foi proibido pelos missionários que nele viam vinculações com o Diabo e possível fuga dos índios a ação catequética. O mesmo autor, afirma que o vocábulo BASEADO, ainda do domínio da gíria, já apresenta registros nos dicionários mais modernos da língua portuguesa. Assim, o léxico BASEADO seria um cruzamento entre o BADZE como base do radical para o nome e também para o sentido do ritual xamânico ao Deus BADZÉ que era adorado por meio da fumaça inalada pelo fumo, em reverência ao Deus Badé (em língua <i>Kiriri</i>) e Tidzé (em <i>dzubukuá</i>). Elias Borges (1983), em sua conclusão define o léxico Baseado como ‘cigarro que contém Bazé’ que está associado a fumo forte de má qualidade que leva o seu consumidor a estados delirantes ou a contatos com o sobrenatural, o significado de Baseado estaria mais próximo aos efeitos entorpecentes da atual Cannabis. Em suma, Badzé, palavra Cariri, significando o fumo ou o Deus do fumo, deve ter dado origem a Bazé (fumo de má qualidade), o	
--	--	--	--

		Baseado, a Banzé, ou Banzé-de-Cuia e Banzeiro (confusão, festa ruidosa, pancadaria), todas essas lexias registradas nos dicionários. Para Cristina Pompa (2003, p. 352), quando se percebe que, nos catecismos escritos em língua kariri pelos franceses, o nome de Deus é ‘Tupã’, enquanto Badzé (personificação tapuia da fumaça do tabaco, entendida como um veículo de comunicação entre as esferas humana e supra-humana) é chamado de ‘Pai Grande’. Buscava-se, tal como foi feito entre os Tupinambá, conexões entre as “crenças” dos tapuias e as tradições judaico-cristãs, na esperança de se confirmar a tese da unidade do gênero humano e a visão dos índios como o <i>genius angelicum</i>, que deveria ser convertido para que se pudesse chegar ao fim dos tempos, tal como descrito pelas profecias milenaristas que tanto influenciaram o projeto evan gelizador na América. Em uma perspectiva diacrônica, essa lexia sofreu modificações fonéticas ocorridas por séculos, pelo rotacismo BADZÉ/BAZÉ que conforme Pompeu	
--	--	--	--

		Sobrinho (1950) e Elias Borges (1983), entrou para o léxico da língua portuguesa, a partir da língua Cariri falada no Nordeste e registrada como Badè/Badze/ Baze que permanece com a sua raiz preservada.	
4. Bocó (Mamiani, 1699, p. 25 e 65). (Cardoso, 1961, p. 81-82).	Algibeira, Utensílio, bolsa feita da fibra do crauá.	No contexto do semiárido baiano ‘Bogó’ é comumente usado para se referir a uma pequena bolsa, um alforje de caçador. Em visita à Aldeia Massacará (2019), quando perguntamos ao vendedor de uma das barracas de produtos artesanais o nome de uma pequena bolsa de fibra têxtil vegetal, visualmente similar ao sisal, recebemos a resposta de que seria “Bogó”. Em meio ao processo diacrônico, observamos que a mudança ocorrida nessa lexia, “Bocó”, documentado por Mamiani e “Bogó” falada em todo semiárido baiano, aconteceu pelo vazamento da consoante velar encontrada na última sílaba. Semanticamente a semelhança se mantém, uma vez que, segundo Mamiani, A diferença entre “Bogó”, encontrado na aldeia, e “Bocó”, documentado por Mamiani, é apenas a vocalização da consoante velar, encontrada na última sílaba. Semanticamente, a	‘Oxe, pega ai teu bogó que é pra mode botá as codorna’.

		semelhança se mantém, uma vez que, segundo Mamiani, o equivalente da língua portuguesa para bocó é algibeira que, segundo o dicionário Michaelis Online, é um “Pequeno saco ou bolso cosido na parte externa ou interna da roupa; bolso, sacola”.	
5. Cayê (Mamiani, 1699, p. 180). (Nantes, 170, p. 201).	Cumprimento.	A expressão BOEDU CRAÊ foi observada em visita à Aldeia Massacará, 2019, quando um morador adulto da aldeia contava histórias de sua vida. Na situação rotineira relatada, essa expressão foi citada como uma saudação entre dois homens, logo que se encontraram. Mamiani, em sua escrita, traz o registro de Cayê, categorizada como o equivalente em língua <i>Kipeá</i> para ‘manhã’. Os ruídos de comunicação e alterações morfológicas ao longo do tempo podem justificar a diferença na escrita entre os termos, mas o que nos leva a acreditar que são semelhantes, além da escrita similar, é o traço semântico, uma vez que o termo catalogado na aldeia foi descrito como uma saudação cotidiana e o Cayê, de Mamiani, é descrito como ‘manhã’, em português. Assim, desconfiamos que Boedu Craê possa ser um equivalente	‘Boedu craê! A cuma é a gamela?’

		<i>Kiriri</i> ao “Bom dia”, da língua portuguesa. Há registro no catecismo de Nantes (1709) como ‘boeddo bûye’ (p. 201), com o significado de colinas.	
6. Coprobó (Mamiani, 1699, p. 19). (Pompeu, 1934, p. 302)	Guerra.	Essa lexia apresenta similaridade com KEBROBÓ/CABROBÓ que se refere à localização ‘sertão do Cabrobó’ e também a uma antiga denominação de povos <i>Kiriri</i>, os quais eram povos temidos por serem aguerridos. De forma diacrônica, pelo processo do rotacismo, naturalmente ocorreu a mudança de COPROBÓ/KEBROBÓ para CABROBÓ. Assim, Cabrobó é uma cidade pernambucana situada na divisa com o norte da Bahia. Essa lexia, já incorporada ao Português do Brasil e de Portugal é registrada também com outros sentidos como apresentada por dicionário Michaelis Online. “Indivíduo à toa, muito pobre, de pé no chão”, registrada de forma pejorativa, talvez por um racismo velado a indígenas nordestinos. Conforme Pompeu Sobrinho (1934), o léxico Kebrobó refere-se a uma antiga denominação onde se instalou a velha capital do Jiauí, hoje cidade de Oeiras. Realmente,	‘Ele é de lá dos cabrobó dos Judas’ (de onde Judas perdeu as botas). ‘Conheci a cidade de Cabrobó’. ‘Menina, foi um ‘cripopó’ retado na reunião de professores’.

		a palavra é homófona da que designa uma localidade pernambucana, à margem do Rio São Francisco, em pleno domínio dos Karirís, da ‘tribo’ Dzubukúa, - Kabrobó. Segundo a linguista Norma Almeida (2025)⁵⁷, a lexia ‘cripropó’ era comum, em municípios do semiárido baiano, visitados por ela para coletada de entrevistas para a Coleção Amostras da Língua Falada no Semiárido Baiano, para se referir à ‘confusão’ ou ‘briga generalizada’. Consideramos esse depoimento como um fato curioso, já que o sentido da palavra comunga com o detectado na Gramática da Nação Kiriri ‘Cropobó/ guerra’. Supomos que tenha acontecido um processo de mudança fonética/fonológica, já que tanto o sentido da palavra quanto a localização desse município pertencia a falantes do <i>Kipeá/Kiriri</i>.	
7. Cotò (Mamiani, 1699, p. 18; 24; 28).	COTÒ – Virote (Mamiani, 1699, p. 18).	Na Gramática da Nação Kiriri essa lexia é apresentada com três significados: nome de um animal – Virote (p. 18); a ação de comer algo que se guarda (p. 2); e também	‘Aquele homem do braço cotó’.

⁵⁷ Professora Plena do Departamento de Letras e Artes da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS/BA).

	COTÒ – Comer que se guarda (Mamiani, 1699, p. 24). COTÒ – Furtar (Mamiani, 1699, p. 28).	como um verbo – roubar – (p. 28). Palavra já dicionarizada que não sofreu mudança em sua escrita, porém foi acrescida de significados: no semiárido atribuiu-se a alguma mutilação da parte do corpo humano; Parte restante de membro do corpo humano.	
08. Waiuca (Nantes, [1709], 1896, p. 129-130).	Bebida ritualística.	Waiuca/Anjúká – a relação dessa lexia abordada no catecismo de Nantes tem o mesmo sentido para todas as aldeias visitadas: Tumbalalá, Massacrá, Mirandela, por se tratar de uma bebida sagrada utilizada para os dias de encontro na ‘casa de reza’ em rituais sagrados. Interessante é perceber que esse mesmo conceito é apresentado por Nantes como uma bebida ritualística, e no Katecismo, o significado é referente a um “[...] câto supersticioso” o Waiuca, ritual visto, pelo olhar dos religiosos, como ato satânico. “Não espereis, que eu vos pergunte, dizei de vós mesmos os vossos pecados: não deixarei com tudo de vos ajudar a memória. Depois que disser o que lembra, vou lhe perguntando. [...] lembrarei	Estudantes indígenas da UEFS, de etnias do semiárido baiano, usam esse termo como a da bebida sagrada usada por seus povos, feitos da Jurema, por isso, inclusive, que o Centro de Memória dos Povos Indígenas do Nordeste, situado na UEFS, se chama Anjúká. Foi o nome escolhido pelos

		mais por ventura dos abusões de vossos antepassados? Não teríeis cantado o waiwca (que he câto supersticioso), ou outras cantigas de Pagãos?” (NANTES, [1709], 1896, p. 129-130).	estudantes indígeas, em reunião com essa finalidade, argumentando que eles tinham essa bebida ritualística em comum.
--	--	---	--

Ao fazer essas análises, detectamos 16 lexias situadas no mapa da Bahia apresentadas como procedentes de línguas *Kiriri*, já registradas em dicionários; e também 08 lexias em línguas *Kipeá* e *Dzubukuá*, documentadas nas produções bibliográficas, dos séculos XVII e XVIII, que atravessaram o tempo e se mantiveram vivas no contexto do semiárido baiano. Conforme vimos, todos os topônimos mencionados por Teodoro Sampaio situam-se em localizações ainda habitadas em territórios de povos indígenas ou que, em tempos pretéritos, foram cenários para a política dos aldeamentos que, por conseguinte, tornaram-se vilas e municípios. O que também nos chama atenção é a constituição desses nomes que, apesar da mudança ocorrida pelo tempo, permaneceram, em sua maioria, como palavras oxítonas, marcas da língua *kipeá*, conforme descrição na Gramática da Nação Kiriri (Mamiani, 1699, p. 5), o que representa a herança dessa língua em, praticamente, todas as lexias analisadas.

Outro aspecto que não podemos desconsiderar é o fato de que os religiosos que conviveram com esses povos confirmaram, em seus documentos, que a língua dos chamados ‘tapuias’ falada por toda essa região semiárida, não era proveniente de povos Tupi do litoral; da mesma forma o tupinólogo Teodoro Sampaio quando apresenta topônimos registrados em línguas *kiriri*. Assim, esses dados fundamentam o legado dessa língua, pois todas essas lexias apresentadas estão vivas no contexto do semiárido baiano, destacando a resiliência linguística dos ‘senhores do sertão’.

Nessa perspectiva, compreendemos que o léxico de uma língua carrega a história ancestral de um povo, por isso, enquanto existirem palavras em movimento e inseridas no contexto de uma comunidade de falantes, podemos aboná-las como vivas. Talvez o tempo e estudos pautados na Linguística Histórica e na Sócio-História da Língua venham comprovar que a permanência da Nação Kiriri em seus sertões com suas vivências, rituais xamânicos, casas de rezas, cânticos em rodas de *Toré* tenham contribuído para resistência desses resquícios lexicais e pela sua participação no português brasileiro do semiárido baiano.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa em Linguística Histórica é assim, um desvendar de segredos arrolados em indícios e papéis antigos que foram esquecidos no tempo. A cada descoberta uma conquista com possibilidades de certezas para se montar um mosaico de hipóteses levantadas. Assim aconteceu com a A ARTE DE LETRAR O KIRIRI: O PROTAGONISMO DE LÍNGUAS INDÍGENAS NO PORTUGUÊS DO SEMIÁRIDO BAIANO, um caminhar construído entre mãos, olhares e direcionamentos.

Por esse viés, pensamos, de forma positiva, que elevar o estudo sobre línguas indígenas consideradas extintas é de grande valia para o patrimônio cultural linguístico. Dessa forma, ao longo dessa pesquisa, pudemos perceber o impacto da família linguística Kiriri nos espaços geográficos do semiárido baiano e a complexidade de suas línguas por carregarem uma rica diversidade em seus aspectos morfossintáticos, como também nos sistemas de pensamento e saberes ancestrais que, pelas dinâmicas de políticas linguísticas, foram invisibilizadas e marginalizadas em todo processo sócio-histórico, situando-se como línguas minorizadas.

Mesmo com todos esses agravantes, ainda assim, as suas marcas linguísticas sobreviveram ao tempo como testemunhas de povos e cenários que compuseram o árido sertão. Nas produções escritas em línguas *Kiriri* foram comprovadas a dimensão dos chamados *Nheengaíba* e suas resistências enquanto usuários desses idiomas. A partir do contexto sócio-histórico e das entrelinhas dos textos dessa época, revela-se a hipótese de uma língua geral Kiriri que abrangeu uma vasta extensão geográfica e funcionou como a língua de intercurso em todo semiárido baiano. Além disso, dados históricos apresentaram a resistência dessa língua ‘emblemática’ para a mudança de estratégia linguística no período da catequese, o que gerou contribuições para a formação da variedade do português do semiárido baiano.

Nessa perspectiva, acreditamos que a Língua Geral Kiriri tenha sido realizada no contexto colonial do semiárido baiano: i) primeiro, pela necessidade de se fazer um manual linguístico de sobrevivência para quem fosse atuar na catequese com os povos do sertão; ii) segundo, pelo fato de que a coroa portuguesa não autorizaria três publicações em língua *Kiriri* se não houvesse o reconhecimento de uma língua de consenso validada pelos missionários encarregados pelas ‘Missões dos Caminhos de Dentro’; iii) terceiro, se a publicação da gramática da língua *Kiriri* tinha como objetivo descrever a língua *Kipeá*, logicamente, era ela, a língua que se destacava dentre as

demais e, assim, a base lexificadora da LGK, pois nas análises dos escritos setecentistas, o Pe. Mamiani faz um tratamento igual *Kiriri/Kipeá* e também a gramática buscou atender a língua que era falada por uma maioria, a que seria compreendida na vasta região no semiárido baiano.

Nesses feitos, *Arte de Grammatica da Lingua Brazilica da Nação Kiriri*, do padre jesuíta italiano Luiz Vincencio Mamiani (1699); o *Catecismo Kiriri* (1698), do padre jesuíta italiano Luiz Vincencio Mamiani; o *Catecismo da Língua Kariri*, do capuchinho francês Bernardo de Nantes (1709), construídos em seus manuscritos nas aldeias do sertão baiano, tornaram-se publicações pioneiras em línguas NÃO TUPI.

Os resultados apresentados mostram a riqueza das línguas *Kipeá*, *Dzubukuá*, *Kamuru* e *Sapoyá* que integram à família linguística *Kiriri*. Nessa direção obtivemos 24 achados lexicais que foram classificados da seguinte forma: i) dezesseis topônimos apresentados como provenientes de línguas *Kiriri* que se encontram registrados em mapas da Bahia, Sergipe e Pernambuco; ii) oito lexias vivas registradas nas obras do Pe. Vincencio Mamiani (1699) e do Fr. Bernardo de Nantes (1709) e que se mantêm em uso nas comunidades indígenas visitadas e no semiárido baiano.

Nas lexias analisadas - que representam a história do lugar, a flora, açudes, *cânion*, a etnia de um povo como *Açuruá*, *Bendegó*, *Canché*, *Catulé* ou *Catolé Centocé*, *Chorrochó*, *Cocobocó*, *Cocorobó*, *Cochó*, *Jiquié*, *Massacará*, *Orobó*, *Patamoté*, *Prochá*, *Propriá*, *Sincorá*, *Tragagó*, *Xingó* – percebemos que a prosódia dessas palavras se mantém como oxítonas e marcadas com acento agudo na última vogal, conforme a descrição da língua *Kipeá*, feita pelo Pe. Mamiani “[...] O agudo serve para carregar sobre a vogal [...] ordinariamente se acha na derradeira vogal de todos os vocábulos dessa língua” (Mamiani, 1699, p. 5).

Outro aspecto que não podemos desconsiderar é o fato de que os religiosos que conviveram com esses povos confirmaram, em seus documentos, que a língua dos chamados ‘tapuias’ falada por toda essa região semiárida, não era proveniente de povos Tupi do litoral. Assim, esses dados fundamentam o legado dessa língua no contexto do semiárido baiano.

A resistência no campo lexical fortalece a nossa afirmação sobre a família linguística *Kiriri* como protagonista e influenciadora na formação da variedade do português brasileiro falado no semiárido baiano, tendo a Gramática da Nação *Kiriri* e os catecismos como pioneiros nesses registros lexicais e revelando o legado linguístico de línguas que reinaram por séculos nesses espaços geográficos.

Essas marcas reforçam heranças dos ‘Tapuias do sertão’ com participação no português do semiárido baiano, seja no sotaque sejam nos resquícios lexicais, o que afirma a resistência de um povo que atuou como ‘Senhores’ ao protagonizar a história de uma língua em eras de um Brasil colonial. Sendo assim, essa tese ressalta a resistência dos povos indígenas do Nordeste, em especial, do semiárido baiano, pela luta de autoafirmação e pelo processo de revitalização de suas línguas.

A pesquisa revelou também que, apesar dos glotocídios, essas línguas não desaparecem. Elas resistem de várias formas, sobretudo, na oralidade do povo que habita o sertão; nos rituais das casas de rezas; nos programas de revitalização de línguas indígenas e nas suas práticas culturais. Essa resistência é impulsionada pela força das comunidades indígenas, que se organizam em busca da valorização e proteção de suas línguas.

Enfim, ‘O *Kiriri* é, antes de tudo, um forte, um Hércules Quasímodo’, ao parafrasear Euclides da Cunha, que conheceu de perto a força e resiliência do povo sertanejo, entendemos que a língua *kiriri* é uma fortaleza em sua resistência por se preservar em suas lexias e deixar marcas e participação na língua que um dia foi do colonizador; um Hércules, na mesma interpretação euclidiana, ao compararmos a extensão dessa família linguística em todo interior da região nordeste; Quasímodo, por ter sido referenciada como língua de ‘bárbaros’, ‘feia e arrevesada’. As suas marcas persistiram ao tempo e na efervescência de estudos em línguas indígenas, ela desvendará muito mais dos seus segredos e da sua essência ancestral que sempre moveu a ‘Nação dos *Kiriri*’.

9 REFERÊNCIAS

- ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial & Os caminhos antigos e povoamento do Brasil*. 5ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963. p. 158-259.
- ADAM, Lucien. *Matériaux pour servir à l'établissement d'une grammaire comparée des dialectes de la famille Kariri*. Bibliothèque Linguistique Américaine, tome XX. Paris: J. Maisonneuve, libraire éditeur, 1987.
- ALMEIDA, Norma Lúcia Fernandes. *Léxico do/no Sertão/Semiárido Baiano: pegadas do glotocídio, contatos e resistências*. Revista Sociodialeto. Volume 15. N. 43, 2025. P. 1-22.
- ALMEIDA, Norma Lúcia Fernandes; CARNEIRO, Zenaide Novais. Amstras de língua falada no Semiárido Baiano. FAPESP – UEFS. Eduesf. 2008
- AMADO, Janaina. *Região, sertão, nação. Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 8, n.15, 1995.
- ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões I Quadrimestre de Maio a Setembro de 1554*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.
- ANTONIL, André João. [1711] *Cultura e opulência do Brasil*. Lisboa: Oficina Real Deslandesiana. Edição fac-similar com prófácio de José Antonio Gonsalves de Mello. Recife: Imprensa Universitária da UFPE, 1969. 3ª ed. Horizonte: Itatiaia; São Paul, Edusp, 1982.
- ARAÚJO, Alysson de Melo. *Destinação Xingó: Abrangência Territorial e a Ação dos Agentes da Turistificação*. Dissertação de Mestrado, UFAL, 2021.
- ARAÚJO, Gracielli Fabres de. *Caminhos da Galícia: o léxico no semiárido baiano*. Dissertação de mestrado, PPGEI- UEFS, 2015.
- ASSUNÇÃO, 2016 Assunção, P. (2017). O COLÉGIO JESUÍTICO DA BAHIA: ENTRE A SUA FUNDAÇÃO E A INVASÃO HOLANDESA. *Revista De Estudos De Cultura*, (6), 65–80. <https://doi.org/10.32748/revec.v0i6.5947>.
- BARROS, Maria Cândida D. M. *Notas sobre a política jesuítica da língua geral na Amazônia (séculos XVII-XVIII)*. In: FREIRE, José Ribamar Bessa & ROSA, Maria Carlota (Orgs.). *Línguas gerais: política lingüística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2003.
- BARROS, Maria Cândida. A Língua Geral como Identidade Construída *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 39 nº 1, 1996.
- BATISTA, Ronaldo de O. As linguas difficultosas e os linguas peritos. *Artes de Gramática jesuíticas no Brasil colonial dos séculos XVI e XVII* Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP, 2002.

BORGES, José Elias Barbosa. *Influência da língua cariri no português do Brasil. Educação e Cultura*, ano III, n. 10, João Pessoa: Secretaria da Educação e Cultura do Estado da Paraíba, 1983.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das Grandezas do Brasil*. 3. ed. Notas de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife: Massangana, 1997. [000970374.Dialogos_grandezas_Brasil.pdf](https://doi.org/10.000970374.Dialogos_grandezas_Brasil.pdf).

BUENO, F. da Silveira. *A gramaticalização do idioma*. In: ____ *A formação histórica da língua portuguesa*. 2.ed. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1958.

CALVET, Louis-Jean. *El proceso colonial a nível lingüístico*. In: *Lingüística y colonialismo: Breve tratado de glotofagia*. 1.ed. – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

CARDIM, S. J. Fernão. [1583-90]. *Tratados da terra e da Gente do Brasil*. Transcrição edição e notas de Ana Maria de Azevedo, Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses. 1997.

CARDOSO, Gabriel Novais. *Um para vocês, muitos pra gente: breve ensaio sobre inter e intra-etnicidade entre o povo Kiriri*. Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, December, 2018.

CARNEIRO-SANTANA, Rejane Cristine; SOUZA, Emília Helena Portella Monteiro de. *O impacto da ratio studiorum nas aldeias do sertão*. Revista Instrumento: Rev. Est. e Pesq. em Educação, Juiz de Fora, v. 23, n. 4, p. 904-922, set./dez. 2021.

CARNEIRO-SANTANA, Rejane Cristine; MENDES, Luan Oliveira. *O Legado Linguístico dos Tapuias no Sertão Baiano*. Léngua & Meia, Brasil, n.11, v. 2, p. 81-96, 2020.

CARVALHO, Wilton Pinto de. *O Meteorito Bendegó: História, Mineralogia e Classificação Química*. Dissertação (Mestrado) – Curso de Pós-Graduação em Geologia Instituti de Geociências da Universidade Federal da Bahia, p. 4 e 5. 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/21488>. Acesso em: 30 de jul de 2025.

CATOLÉ. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2023. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Catol%C3%A9>. Acesso em: 31 de jul. 2025.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. *Os Tupis e os Tapuias de Eckhout: O declínio da imagem renascentista do índio*. Varia História, Belo Horizonte, vol. 24, nº 40: p.591-612, jul/dez 2008.

CHORROCHÓ. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2025. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Chorroch%C3%B3>. Acesso em: 31 de jul. 2025.

COCOROBÓ. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2024. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Coch%C3%B3_do_Malheiro. Acesso em: 31 de jul. 2025.

COELHO, Jackson. *História do Município de Sento-Sé*. 2009. Disponível em: <https://www.redegn.com.br/ckfinder/userfiles/files/Historia%20do%20Municipio%20de%20Sento.pdf>. Acesso em 30 de julho de 2025.

CONDE-SILVESTRE, Juan Camilo. *Sociolingüística Histórica. Volume 87 de Biblioteca románica hispánica: Manuales*, 3. Gredos, 2007. Universidade da Califórnia, em Berkeley.

COCHÓ. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2022. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Coch%C3%B3_do_Malheiro. Acesso em: 31 de jul. 2025.

COUTO, H. H. *Introdução ao Estudo das Línguas Crioulas e Pidgins*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1996.

CRYSTAL, D. *Dicionário de linguística e fonética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

D'ABBEVILLE, Nicholas Sanson. *Le Bresil, dont la coste est possedée par les Portugais et divisée en quatorze capitaineries [sic]...* Paris, 1657.

D'ANGELIS, Wilmar R. *Os Tapuias, ecos do passado em Macro-Jê. Polifonia*. Cuiabá-MT, vol.27, n.48, p. 01 a 223, out.-dez, 2020.

D'ANGELIS, Wilmar R. *Tronco Macro-Jê, suas famílias e línguas*. IN: *Introdução às línguas indígenas do Brasil: agrupamentos e famílias linguísticas maiores política e educação escolar indígena*. Paulo Henrique de Felipe, Angel Humberto Corbera Mori (org.), Jackeline do Carmo Ferreira. – Campinas: Mercado de Letras, 2022.

D'ANGELIS, Wilmar R. *Como nasce e por onde se desenvolve uma tradição escrita em sociedades de tradição oral*. São Paulo: Campinas: Editora Curt Nimuendajú, 2007.

DANÇA dos Tarairiu (Tapuias). In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural, 2025. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obras/94513-danca-dos-tarairiu-tapuias>. Acesso em: 01 de dezembro de 2025. Verbete da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-77

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no Rio Amazonas*. Anais da Biblioteca Nacional , vol. 95 (2 vols.), Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.1975.

DANTAS, Beatriz Góis; SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras, CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. *Os povos indígenas no Nordeste Brasileiro: Um esboço histórico*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras: SMC / FAPESP, 1992.

DIXON, R. M. W. 1999. Arawá. Em: R. M. W. Dixon & Alexandra Y. Aikhenvald (eds.), *The Amazonian languages*, 293-306. Cambridge: Cambridge University Press.

DIETRICH, Wolf. *Tupian Languages*. Oxford Research Encyclopedia of Linguistics. 2008. Disponível em: linguistics.oxfordre.com/view. Acesso em 10/07/2018.

ECKHOUT, Albert Buvelot, Quentin, ed. *Albert Eckhout: een Hollandse kunstenaar in Brazilië*, Haia: Koninklijk Kabinet van Schilderijen Mauritshuis, 2004.

EDELWEISS, Frederico G. *Três Códices Brasileiros da Universidade de Coimbra*. Livraria Brasileira Editora. Rio de Janeiro, 1969.

EDELWEISS, F. G. *O Caráter da Segunda Conjugação Tupi e o desenvolvimento histórico do predicado nominal nos dialetos Tupi-Guaranis*. Salvador, BA: Livraria Progresso Editora, 1958.

FANON, Frantz. *Racismo e Cultura: em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969.

FARGETTI, Cristina M. *Tronco Tupí, suas famílias e línguas*. IN: Introdução às línguas indígenas do Brasil. Agrupamentos e famílias linguísticas maiores política e educação escolar indígena. Paulo Henrique de Felipe, Angel Humberto Corbera Mori (org.), Jackeline do Carmo Ferreira. – Campinas: Mercado de Letras, 2022.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Língua Geral Amazônica: a história de um esquecimento*. In: FREIRE, José Ribamar Bessa & ROSA, Maria Carlota (Orgs.). *Línguas gerais: política lingüística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2003.

FUNARI, Pedro Paulo; PIÑON, Ana. *A temática indígena na escola: subsídios para os professores*. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

GALINDO, Marcos. *O Governo das Almas: a expansão colonial no país dos tapuias (1651-1798)*. São Paulo: Hucitec, 2017.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil* / Pero de Magalhães Gândavo. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

GÓMEZ, Antonio Castillo; SÁEZ, Carlos. *Paleografía versus Alfabetización. Reflexiones sobre Historia Social de la Cultura Escrita*. Labor Histórico, Rio de Janeiro, 2 (1): 164-187, jan. | jun. 2016.

GONÇALVES, Carlos Walter. *Apresentação da edição em português*. IN: LANDER, Edgardo. (Org) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino americanas*. Coleção Sul, CLACSO, Cidade Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005.

GRUZINSKI, Serge. *Babel no século XVI. A Mundialização e Globalização das Línguas*. In.: THOMAS, Werner; STOLS, Eddy; KANTOR, Iris, FURTADO, Júnia (Org.). *Um mundo sobre papel*. Livros, Gravuras e Impressos Flamengos nos Impérios

Português e Espanhol (século XVI- XVIII). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. p. 388.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa*. Elaborado pelo Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

Iphan (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1400/>. Acesso em: 31 de jul. 2025.

ISQUERDO, NA. *O caminho do rio, o caminho do homem, o caminho das palavras...* In: RIBEIRO, SSC., COSTA, SBB., and CARDOSO, SAM., orgs. *Dos sons às palavras: nas trilhas da Língua Portuguesa* [online]. Salvador: EDUFBA, 2009, pp. 42-59. ISBN 978-85-232-1185-1. Available from SciELO Books.

IVO, Ivana. *Características Fonéticas e Estatuto Fonológico de Fricativas e Africadas no Guarani-Mbyá*. Dissertação. UNICAMP. CAMPINAS- SP. 2014.

JEREMOABO (BA). In: ENCICLOPÉDIA dos municípios brasileiros. Rio de Janeiro: IBGE, 1958. v. 20. p. 373-374. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv27295_20.pdf. Acesso em: 23 jul. 2024.

LABOV, William. *Sociolinguistic patterns*. (Conduct and Communication, 4.) Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

LARSEN, T. *Case and Subjetchood in Kipeá Kirirí*. BLS, nº10, 1984.

LEITE, Serafim (ed.). *Novas Cartas Jesuíticas (De Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo VIII. São Paulo: Edições Loyola. [1938] 2004.

LEITE, Serafim (ed.). *Novas Cartas Jesuíticas (De Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

LEITE, Serafim. *Páginas de História do Brasil*. Companhia Editora Nacional. São Paulo - Rio de Janeiro – Recife [1928], 1937.

LIMA, Bruna Santos. “*Vivia sobre si*”: *histórias dos libertos da região do Santo Antônio de Propriá: (1888-1910)*. São Cristóvão, 2023. Monografia (licenciatura em História) – Departamento de História, Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2023.

LOBATO, Lúcia Maria Pinheiro. *Sintaxe Gerativa do Português da teoria padrão à teoria da regência e ligação*. Editora: Vigília, Belo Horizonte, 1986.

LOUKOTKA, Čestmír. *Classification of South American Indian languages Los Angeles*: University of California, 1968.

MAGALHÃES, J. V. C. *O Selvagem*. Rio de Janeiro: Typografia da Reforma, 1876.

MAMIANI, Luiz Vincencio. [1699]. *Arte de Grammatica da Lingua Brasilica da Naçam Karirí*. 2 ed. Rio de Janeiro: Bibliotheca Nacional, 1877. p. IV-V. (Edição fac-similar).

MAMIANI, Luiz Vincencio. 1942 [1698]. *Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Karirí*. Rio de Janeiro: Bibliotheca Nacional. (Edição fac-similar).

MARIANI, Bethânia. Colonização Lingüística. Língua, Política e Religião no Brasil (Séculos XVI a XVIII) e nos Estados Unidos da América (Século XVIII). Campinas, Pontes, 2004.

MARQUILHAS, Rita. *Filologia oitocentista e Crítica Textual*. In: ALVES, Fernanda Mota et al. (Orgs.) *Filologia, memória e esquecimento*. Act. 20, Lisboa: Húmus, 2010. p. 355 - 367.

MARTELOTTA, M. E. *Gramaticalização e lexicalização*. In. MARTELOTTA, M. E. *Mudança linguística – uma abordagem baseada no uso*. São Paulo: Cortez, 2011.

MARTINS, Andérbio Márcio Silva; CABRAL, Ana Suelly Arruda Câmara; MIRANDA, Maxwel Gomes; COSTA, Lucivaldo Silva da; CAMARGOS, Lidiane Szerwinsk. O Tronco Macro-Jê: hipóteses e contribuições de Aryon Dall'igna Rodrigues. *Fragmentum*, n. 46, Jul./Dez. 2015.

MARTIUS, Karl Friedrich Philip Von. *Glossaria linguarum Brasiliensium: glossarios de diversas lingoas e dialectos, que fallao os Indios no imperio do Brazil*. Erlangen: Druck von Jange, 1863.

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. *Uma compreensão histórica do português brasileiro: velhos problemas repensados*. In: CARDOSO, Suzana Alice Marcelino; MOTA, Jacyra Andrade; MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia (Org). *Quinhentos anos de história linguística do Brasil*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo (BA), 2006.

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. *Ensaio para uma sócio-história do português brasileiro*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. *Português brasileiro: raízes e trajetórias*. São Paulo, 1993.

MELATTI, Júlio César. *Índios do Brasil*. 9. ed. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2014, p. 57.

MENEZES, Carolina; PEREIRA, Cleonilson; VIEIRA, Maria Regiane; PINTO, Maurício. *Memórias do Baixo Sul*. Projeto de Pesquisa Baixo Sul da Bahia: Território, Educação e Identidades, contemplada pelo Programa de Apoio à Pós-Graduação do IF Baiano (Edital Nº 103/2021, Chamada Interna PROPE Nº 05/2021 – PROAP). Valença/BA. Acesso em: <https://memoriasdobaixosul.com.br/lugares/orobo/>.

MICHELIS. *Moderno dicionário da Língua Portuguesa*. São Paulo; Melhoramentos, 1998.

MIDE, Luiz Gustavo Lopez. *O Conceito de Nação no Pensamento Social Brasileiro. Almanaque de Ciência Política*, Vitória, vol. 6, n. 2, pp. 01-18, 2022.

MIRA MATEUS, Maria Helena. *Se a língua é um factor de identificação cultural, como se compreenda que uma língua viva em diferentes culturas?* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Rio de Janeiro, Outubro de 2001.

MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores*. Campinas, Agosto de 2001.

MONTEIRO, John M. *Negros da Terra – índios de bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOSELEY GL, Arntz A. *The context of a noxious stimulus affects the pain it evokes*. Pain, 133(1). 2007.

NANTES, Bernardo de. *Catecismo da lingua kariris: acrescentado de varias praticas doutrinaes, & moraes, adaptadas ao genio, & capacidade dos indios do Brasil*. Edicção fac-similar. Leipzig, [1709] 1896.

NANTES, Martinho de. *Relação de uma missão no Rio São Francisco*. Tradução e comentário de Barbosa Lima Sobrinho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979[1706]. (Brasiliana, Volume - 368).

NOBRE, Wagner Carvalho de Argolo. *Introdução à História das Línguas Gerais no Brasil: processos distintos de formação no período colonial*. Dissertação de mestrado. UFBA, Salvador/BA, 2011.

NIEUHOFF, Joan. *Memorável Viagem Marítima e Terrestre ao Brasil* (1682).

OLIVEIRA, Leandro Vilar. *Guerras Luso-holandesas na capitania da Paraíba (1631-1634): um estudo documental e historiográfico*. Dissertação de mestrado. UFPB, Paraíba, 2016.

OLIVEIRA, Ramon Borges Nolasco. *Inventário e interpretação do patrimônio geológico da proposta de Geoparque Serra do Sincorá, Bahia, Brasil*. 2025. 137 f. Dissertação (Mestrado em Geologia) - Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia, Salvador (Ba), 2025.

PATAMUTÉ. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2021. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Romaria_da_Gruta_de_Patamut%C3%A9>. Acesso em: 31 de jul. 2025.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)*. In: História dos índios no Brasil / organização Manuela Carneiro da Cunha. São Paulo: Companhia das letras Secretaria Municipal de Cultura: 1992.

PETRUCCI, Armando. *La ciencia de la escritura: primera lección de Paleografía*. Buenos Aires, Fondo Cultura Económica, 2002.

POMPA, Cristina. *O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena*. Novos Estudos. São Paulo, n. 64, 2002.

POMPA, Cristina. Cartas do Sertão: a catequese entre os Kariri no século XVII. Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 7, volume 14 (1 e 2): 7-33 (2003).

POMPEU SOBRINHO, Thomas. *Kariris*. Revista de Philologia e de História, tomo II, fascículos III e IV. Rio de Janeiro: Livraria Leite Editora, 1934.

PRADO, J. F. de Almeida; SILVA, Nizza da. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. 2.ed. Editora: Agir, 1977.

Prefeitura Curaçá. Disponível em: <https://curaca.ba.gov.br/historia/>. Acesso em: 31 de jul. 2025.

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec-EDUSP; FAPESP, 2002.

QUEIROZ, José Marcio Correia de. *Um Estudo Gramatical da Língua Dzubukuá: Família Karirí*. Tese (Doutorado em Linguística). Departamento de Letras/ Centro de Artes e Comunicação (CAC). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. 4 ed. São Paulo: Loyola, 2002.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas*. São Paulo: DELTA, 1994.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *Notas sobre o sistema de parentesco dos índios Kiriri*. Revista do Museu Paulista. São Paulo, 1940. Disponível em: Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai www.etnolinguistica.org. Acesso em: 18 de mar. 2024.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Classificação nominal em Karirí. Revista Brasileira de Linguística Antropológica, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/rbla.v6i1.21055>. Acesso em: 25 de jul. 2025.

RODRIGUES, Ulisdetede Souza. *AbeÁfrica*: revista da associação brasileira de estudos africanos, v.02, n.02, Abril de 2019.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *Línguas indígenas brasileiras*. Brasília: Laboratório de Línguas Indígenas da UnB. 2013. Disponível em: <http://www.laliunb.com.br/>. Acesso em 15 de mar. 2014.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *O artigo definido e os numerais na língua Kiriri*. Revista Brasileira de Linguística Antropológica, Volume 4, Número 2, Dezembro de 2012.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *Para o Estudo Histórico-Comparativo das Línguas Jê*. Revista Brasileira de Linguística Antropológica, Vol 4, n 2, dez de 2012.

RUGENDAS, Johann Moritz Rugendas. *Voyage Pittoresque Dans Le Brésil*. 1827 (Fascicule XII, p. 11-31). Disponível em: https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Rugendas_-_Aldea_des_Tapuyos.jpg. Acesso em: 20 de jul. 2025

SAMPAIO, Teodoro. [1885-1937]. *O tupi na geografia nacional*: introdução e notas de Frederico G. Edelweiss. 5. Ed. São Paulo: Editora Nacional. Brasília: INL, 1987. SAMPAIO, Theodoro. *O Tupi na Geographia Nacional*. Memória lida no Instituto Histórico e Geographico de São Paulo. São Paulo: Typ. da Casa Eclectica, 1901.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Editora: Almedina Brasil. Coimbra, 2010.

SANTOS, Sólon Natalício Araújo de. *Conquista e Resistência dos Payayá no Sertão das Jacobinas: Tapuias, tupi, colonos e missionários (1651-1706)*. 2011. 217 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

SANTOS, Sólon Natalício Araújo de. *Tradução e mediação: interações sociais entre colonos e os 'tapuias' no Sertão das Jacobinas (1656-1697)*. Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas, v. 14, n. 25, jul./dez. 2013.

SEKI, Lucy. *Línguas indígenas do Brasil no limiar do século XXI*. Impulso, vol.12, n. 27, (edição sobre os 500 anos do Brasil). Piracicaba: UNIMEP, 2006, pp. 233-256.

SANTOS, Ane Luíse Silva Mecnas. *Conquistas da fé na gentildade brasílica: a catequese jesuítica na aldeia do Geru (1683-1758)*. Dissertação de Mestrado, UFPB. Campina Grande - PB, 2011.

SERRA DO ROBÓ. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2023. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%81rea_de_Relevante_Interesse_Ecol%C3%B3gico_Serra_do_Orob%C3%B3. Acesso em: 31 de jul. 2025.

SOUZA, Everton Sales. *Missionários, índios e sociedade colonial no nordeste da Bahia*: Natuba, séculos XVII e XVIII, Universidade Federal da Bahia/CNP. Revista de Índias, 2019, vol. LXXIX, ISSN: 0034-8341.

SOUZA, Hirão Fernandes Cunha. *O português kiriri: Aspectos fônicos e lexicais na fala de uma comunidade do sertão baiano*. 200 f. Dissertação (Mestrado em Língua e Cultura). Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

SOUZA, Jorge Bruno Sales. *Etnicidade entre os Kaimbé de Massacará*. UFBA, 1996.

SOUZA, Gabriel Soares de. [1587] *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Nacional. Coleção Brasiliana, 117, 1987.

SOUZA, Gilvanda Vicente de. As cisternas de placa no sítio Patamutê: o paradoxo do abastecimento na zona rural. 2014. 56f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Geografia) - Centro de Formação de Professores, Universidade Federal de Campina Grande, Cajazeiras, Paraíba, Brasil, 2014.

SOUZA, Lynn Mário Trindade Menezes de. De estória à história: a escrita indígena no Brasil. *Revista da Biblioteca Mário de Andrade*, v. 59, p. 69-72, 2001.

STAND, Hans. *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens. (1548-1555)*. Tradução: Pedro Susseckind. – Rio de Janeiro: Dantes, 1998.

THEVET, André. *Les Singularitez de la France Antarctique* [1557] 1997, p. 125) edição crítica moderna de Frank Lestringant. ed., Le Brésil d'André Thevet. *Les singularités de la France Antarctique, Éditions Chandeigne, 1997*.

TORRES, Antônio. *Meu querido canibal*. 1ª ed. Ed. – Rio de Janeiro: Record, 2000.

URBAN, Greg. *A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

VASCONCELOS, Simão. *Crônica da Companhia de Jesus*. Vol. I. 3. ed. Petrópolis: Vozes/Brasília; INL, 1977.

VIEIRA, Padre Antonio [1608]. *Sermão do Espírito Santo*. Poeteiro Editor Digital Projeto Livro Livre, São Paulo, 2016.

XIQUE-XIQUE. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2023. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Xique-Xique>>. Acesso em: 31 de jul. 2025.

WAGNER, Thierbuch. [1641] Conferências Zacharias Wagener e o seu "Thierbuch". WINFORD, D. *The structure and status of pidgins e creoles*. Vol. 19. Creole Language Library, John Benjamins Publishing Company, 1997. N.º 57 Janeiro-Março 1964 Vol. XXVIII — REVISTA DE HISTÓRIA — Ano XV.