



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGÜÍSTICOS**

PALOMA REIS SOARES

**O COCAR, A COROA E O CHAPÉU DE COURO:
DESDOBRAMENTOS DA HISTÓRIA SOCIAL LINGÜÍSTICA DA
FAMÍLIA KARIRI NOS SERTÕES-NORTE DA BAHIA**

Feira de Santana - BA
2025

PALOMA REIS SOARES

**O COCAR, A COROA E O CHAPÉU DE COURO:
DESDOBRAMENTOS DA HISTÓRIA SOCIAL LINGUÍSTICA DA
FAMÍLIA KARIRI NOS SERTÕES-NORTE DA BAHIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Estadual de Feira de Santana (PPGEL/UEFS), como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos.

Orientador: Prof. Dr. Edson Tosta Matarezio Filho

Feira de Santana - BA
2025

Ficha Catalográfica - Biblioteca Central Julieta Carteado - UEFS

S698c

Soares, Paloma Reis

O cocar, a coroa e o chapéu de couro: desdobramentos da história social linguística da família Kariri nos Sertões-Norte da Bahia / Paloma Reis Soares .
– 2025.

123 f.: il.

Orientador: Edson Tosta Matarezio Filho

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Feira de Santana,
Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, Feira de Santana, 2025.

1. Linguística. 2. Etnolinguística. 3. Línguas indígenas. 4. Família Kariri.
5. Sertões-Norte - Bahia. I. Matarezio Filho, Edson Tosta, orient.
II. Universidade Estadual de Feira de Santana. III. Título.

CDU 801.313.4

Daniela Machado Sampaio Costa - Bibliotecária - CRB-5/2077

TERMO DE APROVAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO


O COCAR, A COROA E O CHAPÉU DE COURO: DESDOBRAMENTOS DA HISTÓRIA SOCIAL LINGUÍSTICA DA FAMÍLIA KARIRI NOS SERTÕES-NORTE DA BAHIA

PALOMA REIS SOARES


Dissertação ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Estadual de Feira de Santana, área de concentração Linguagem e Sociedade, Linha de Pesquisa Variação e mudança linguística no português, como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos.

Aprovada em 23 de Abril de 2025.


BANCA EXAMINADORA:

Documento assinado digitalmente
 **EDSON TOSTA MATAREZIO FILHO**
Data: 15/06/2026 13:48:21-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Edson Tosta Matarezio Filho
Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)
Orientador

Documento assinado digitalmente
 **NORMA LUCIA FERNANDES DE ALMEIDA**
Data: 16/06/2026 18:11:58-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Norma Lucia Fernandes de Almeida
Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)
Examinador Interno

Documento assinado digitalmente
 **DANILO PAIVA RAMOS**
Data: 17/06/2026 19:28:13-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Danilo Paiva Ramos
Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)
Examinador Externo

Aos povos indígenas do Brasil, as raízes profundas dessa terra. Aos sertões da Bahia, a sua gente, a sua força arredia.

À terra vermelha, que se nutriu de mim e, com o passar das luas, manteve a minha família nutrida.

AGRADECIMENTOS

*Oh, na bata de feijão
mandaram me chamar
põe os homi pra bater
as mulher para biatar*

É nas tradições e nos modos de viver dos sertões-norte da Bahia que esta pesquisa se faz. Assim como na *bata de feijão* — em que muitas mãos se juntam na colheita, embaladas pelas cantigas que celebram o esforço coletivo — este trabalho também nasce do encontro, da partilha, da ação conjunta. Sozinha, eu nada planto. Nada colho. Afinal, fazer pesquisa é, como preparar a terra, um gesto de sabedoria paciente, entrega contínua, quase uma simbiose entre corpo, pensamento e território.

Uma investigação se desenvolve com muitas mãos — mãos que, dia após dia, cavucam o solo da memória, da história e da linguagem. É um esforço minucioso e compartilhado, porque, para que haja colheita, é preciso a força e a persistência de um *bataião*. E a cada linha escrita, carrego comigo o cuidado, o carinho e a presença de todas essas mãos que, de alguma forma, me ajudaram a erguer este trabalho.

Aos diversos povos indígenas que teceram — e ainda tecem — a rica tapeçaria dos sertões baianos, expresso meus mais sinceros agradecimentos. Vocês não apenas fazem parte da terra — vocês são a terra. Agradeço a Ângelo Kaimbé pelas orientações e pelo suporte; a Célio Kiriri, pelos encontros, pelas conversas e, sobretudo, pelo acolhimento generoso. Ao povo Kiriri, minha mais profunda gratidão por serem (re)existência viva e raízes ancestrais fincadas no coração dos sertões do norte da Bahia.

À Letícia Tumbalalá, agradeço pelo carinho, pela escuta generosa e pelo companheirismo acadêmico ao longo da caminhada — e, sobretudo, pelas trocas ricas e pelas discussões fundamentais sobre as ramas linguísticas das línguas indígenas fincadas neste chão que compartilhamos: o norte da Bahia.

À banca examinadora — Danilo Paiva Ramos e Norma Lúcia Fernandes de Almeida — agradeço pelas leituras atentas, pelas contribuições e pelo compromisso com o aprofundamento da temática. Ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos (PPGEL), que a força dos estudos linguísticos nos sertões da Bahia, e à Fundação de Amparo à Pesquisa (FAPESB), pelas possibilidades e pelo apoio concedido, deixo meu reconhecimento.

Ao grupo de pesquisa Mandacaru, Laboratório de Antropologia, por florescerem sob o luar dos sertões, minha gratidão por cada partilha e semente coletiva. E, com especial apreço, agradeço ao meu orientador, Edson, por ter uma conduta tão humana e sensível, por ser tão prestativo e atento, por fazer pesquisa com mãos na terra. Obrigada por tornar a antropologia um caminho possível — e fértil — para mim.

Aos professores do PPGEL, minha gratidão pela solicitude e orientações constantes. À turma da pós-graduação de 2023, obrigada por tornarem essa jornada mais leve e acolhedora. Ao Jacson Baldoíno Silva, agradeço pelas conversas acadêmicas sempre enriquecedoras, pelas revisões atentas, pelas solicitações generosas e pelas perspectivas abertas para futuros desdobramentos da pesquisa. Agradeço também a Luan Mendes e Matheus Araújo: caminhar junto de vocês desde a licenciatura foi, sem dúvida, um dos percursos mais bonitos que já trilhei. Tê-los por perto é, para mim, um verdadeiro prestígio.

Ao meu chão de barro vermelho, meu território afetivo, e ao meu avô, Zé Ricardo, que é memória viva das práticas culturais da roça, minha reverência. Ao meu pai, Manoel Soares — que é meu chão e meu coração —, agradeço por ser o elo que me sustenta com firmeza. À minha mãe, Maria Dolores, que, ao enterrar meu umbigo na terra do vô Ricardo, entrelaçou nossa existência de maneira indissociável, ofereço minha gratidão e carinho. À minha irmã, Laiane Soares — que não teme o facão e floresce no mandacaru —, agradeço por sua ajuda imprescindível na reta final desta escrita. Aos meus amores, Gal Soares e Davi Guilherme, obrigada por trazerem leveza aos meus dias e me ensinarem, em cada gesto, o sentido mais bonito de ser família.

Ao meu companheiro, Ananias Neto, sou profundamente grata por aliviar as tensões dos dias mais difíceis, sendo presença constante de afeto, paciência e apoio. À minha cunhada Polyana, agradeço por compartilhar comigo não apenas as angústias e conquistas acadêmicas, mas também um cuidado genuíno com meu bem-estar. À Zenilda, obrigada pelas orientações, pelas conversas profissionais e pelo apoio indispensável. E às crianças — Catarina, Arthur, Izabel e Beatriz — por iluminarem meus caminhos com sua alegria e carinho espontâneos.

Aos meus grandes e sinceros círculos de amizade, meu sincero agradecimento: à Viviane Lopes, por ter estado ao meu lado com generosidade nesta reta final, fazendo o impossível para que eu pudesse me concentrar; à Sthefanie, por uma amizade que se move pelo cuidado com o outro e por nunca deixar de acreditar em mim; à Clara, minha amiga-irmã de infância, por ter ajudado a moldar quem sou e ter sido apoio emocional mesmo à distância. E aos meus amores — Antônio, Flávio, Luany, Liz, Jeys, Alisson, Ana Carla, Adilson Bastos, Gessica, Thais e Wendley — deixo minha gratidão eterna, por estarem comigo com verdade e carinho.

Por fim, agradeço com o coração cheio de reconhecimento, a todas as pessoas que, de forma indireta, contribuíram para esta pesquisa — seja por se interessarem pelo tema, por compartilharem escutas e diálogos atentos ou por acreditarem na força multilíngue e multiétnica que pulsa nos sertões da Bahia.

Vocês podem até me arrancar dela como erva
ruim, mas nunca irão arrancar a terra de mim.
(Salustiana)

Itamar Vieira Jr.,
Torto Arado

RESUMO

Este trabalho investiga a história social linguística dos sertões-norte da Bahia, com foco nas línguas da família Kariri e nos efeitos do contato linguístico entre essas línguas e o português. A pesquisa parte da premissa de que os sertões, frequentemente retratados sob a ótica da escassez, constituem um território denso em diversidade étnica e linguística, marcado por (re)existências históricas. A imposição do português como língua da coroa, ao longo do processo colonizador, não se deu sobre o vazio, mas no encontro com as línguas do cocar. Com base na metáfora das “línguas do cocar” e do “chapéu de couro”, a pesquisa propõe compreender como as línguas indígenas foram silenciadas, transformadas ou integradas ao português disseminado nos sertões-norte da Bahia, sem empreender uma investigação estrutural, mas sim sobre os traços expressivos resultantes desse contato linguístico. A metodologia articula os fundamentos da História Social Linguística, que relaciona as mudanças linguísticas aos contextos históricos e sociais, com aportes da Etnolinguística, voltada à análise das relações entre língua, cultura e cosmologia dos povos indígenas. O estudo adota uma abordagem qualitativa, apoiando-se em revisão bibliográfica, através de análise de dados históricos e linguísticos sobre a presença Kariri na região. A pesquisa tem entre seus objetivos mapear vestígios linguísticos de base Kariri no português disseminado nos sertões do norte baiano, reafirmando o caráter multilíngue da região e confrontando narrativas de homogeneização cultural. Ao tensionar as representações político-ideológicas hegemônicas que descrevem os sertões como espaços monolíticos e desvinculados da presença indígena, o estudo amplia o debate sobre a permanência e a vivacidade das línguas indígenas no Nordeste, com ênfase na região norte da Bahia. Desse modo, reconhece-se que os sertões-norte da Bahia configuram-se como territórios historicamente marcados pela presença indígena, cujas experiências sociolinguísticas, longe de extintas, persistem na constituição das identidades regionais e nas práticas de linguagem, desafiando discursos hegemônicos de apagamento e uniformização cultural.

Palavras-chave: história social linguística; línguas indígenas; sertões-norte da Bahia; família Kariri; contato linguístico.

ABSTRACT

This study investigates the sociolinguistic history of the northern backlands of Bahia, focusing on the Kariri language family and the effects of linguistic contact between these languages and Portuguese. The research is grounded in the premise that the backlands, often portrayed through a lens of scarcity, in fact constitute a territory rich in ethnic and linguistic diversity, marked by historical (re)existences. The imposition of Portuguese as the language of the Crown, throughout the colonial process, did not occur in a vacuum, but rather through encounters with the “languages of the cocar.” Drawing on the metaphors of the “languages of the cocar” and the “leather hat,” the study seeks to understand how Indigenous languages were silenced, transformed, or integrated into the Portuguese disseminated throughout the northern backlands of Bahia. Instead of undertaking a structural investigation, it focuses on the expressive traces resulting from this linguistic contact. The methodology brings together the foundations of Historical Sociolinguistics—which relates linguistic change to historical and social contexts—and insights from Ethnolinguistics, which examines the relationships among language, culture, and Indigenous cosmologies. The study adopts a qualitative approach, relying on bibliographic research and the analysis of historical and linguistic data concerning the Kariri presence in the region. Among its objectives is the mapping of Kariri-based linguistic vestiges in the Portuguese spoken in Bahia’s northern backlands, reaffirming the region’s multilingual character and confronting cultural homogenization narratives. By challenging hegemonic political-ideological representations that depict the backlands as monolithic spaces disconnected from Indigenous presence, the study broadens the debate on the persistence and vitality of Indigenous languages in the Northeast, with an emphasis on northern Bahia. In doing so, it recognizes that the northern backlands of Bahia are historically shaped by Indigenous presence, whose sociolinguistic experiences—far from extinguished—continue to inform regional identities and linguistic practices, resisting hegemonic discourses of erasure and cultural uniformity.

Keywords: historical sociolinguistics; indigenous languages; northern backlands of Bahia; Kariri family; linguistic Contact.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 01** Povoações indígenas no sertão-norte baiano do século XIX. 31
- Figura 02** Disposição geográfica da língua Kariri-kipeá nos sertões-norte da Bahia. 46

LISTA DE QUADROS

Quadro 01	Periodizações da História Sociolinguística do Brasil	34
Quadro 02	Distribuição geográfica, étnica e missionária das línguas Kariri nos sertões da Bahia	45
Quadro 03	Periodizações da História Sociolinguística do Brasil	67
Quadro 04	A periodização da História Sociolinguística do Brasil: uma proposta de Lucchesi	71
Quadro 05	Prováveis lexias oriundas das línguas originárias dos sertões-norte baianos	106

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

LH -	Linguística Histórica
PB -	Português Brasileiro
PI -	Português Indígena
PE -	Português Europeu
CL -	Contato Linguístico
LGA -	Língua Geral Amazônica
LGP -	Língua Geral Paulista
LGSB -	Língua Geral do Sul da Bahia
LGK	Língua Geral Kariri
N.S -	Nossa Senhora

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	15
2 TERRA ÁRIDA, POVO ÁRIDO: POVOS INDÍGENAS E DESDOBRAMENTOS SÓCIO-HISTÓRICOS NAS ENTRANHAS DOS SERTÕES-NORTE DA BAHIA	20
2.1 TERRA ÁRIDA: O SERTÃO NO IMAGINÁRIO EUROPEU	21
2.2 ENTRADAS, DESCIMENTOS E AS ALDEIAS: O DESENVOLVIMENTO DAS MISSÕES EM TERRA ÁRIDA	25
2.2.1 Povo árido de língua travada: os “tapuia” nas missões dos Kariris	37
3 AS LÍNGUAS DA TERRA ÁRIDA ATRAVÉS DOS PERCURSOS LINGUÍSTICOS E ANTROPOLÓGICOS	51
3.1 LINGUÍSTICA HISTÓRICA	53
3.2 ETNOLINGUÍSTICA	57
3.3 PELAS SENDAS HISTÓRICAS: PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	60
3.3.1 Trajetória da pesquisa	60
3.3.2 Contexto e procedimentos	62
4 ENTRE O COCAR E A COROA: A RELAÇÃO DE CONTATO DAS LÍNGUAS INDÍGENAS COM O PORTUGUÊS	64
4.1 LÍNGUA ATRAVÉS DO TEMPO HISTÓRICO: A FORMAÇÃO SOCIOLINGUÍSTICA DO BRASIL	66
4.2 EFEITOS DO CONTATO ENTRE AS LÍNGUAS DO COCAR E A LÍNGUA DA COROA: ESTIGMATIZAÇÃO LINGUÍSTICA E POLÍTICAS COLONIAIS	75
4.2.1 O cocar e a coroa: desdobramentos entre o português indigenizado e as línguas encantadas	84
5 O CHAPÉU DE COURO: CULTURA E LÍNGUA DOS SERTÕES-NORTE E A PARTICIPAÇÃO INDÍGENA NA FALA SERTANEJA	93
5.1 DO COCAR AO CHAPEÚ DE COURO: AS LÍNGUAS VIVAS DOS SERTÕES-NORTE DA BAHIA	99
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
REFERÊNCIAS	118
ANEXO A - Mapa da distribuição das Aldeias Indígenas na Bahia	124

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A *terra árida* dos sertões-norte da Bahia, muitas vezes lida como sinônimo de escassez e silêncio, abriga uma densidade histórica e linguística que desafia os discursos homogeneizantes do território nacional. Neste chão, habitado por um povo igualmente forjado pela aridez – não no sentido de ausência, mas de (re)existência –, desenrolam-se desdobramentos históricos complexos que reconfiguraram profundamente as formas de viver, falar e de relacionar-se com o mundo. De tal modo, promoveu uma reconfiguração da história sociolinguística e formacional desse espaço, intrinsecamente ligado aos processos de expansão territorial, pela imposição da fé cristã e pelos conflitos em torno da posse dos territórios indígenas, conduzidos pelos chamados mandões da terra.

Nesse cenário, *a língua da Coroa* — a do colonizador — imposta como instrumento de dominação, não encontrou um vazio, mas a força ancestral das *línguas do cocar*. Mais adiante, surgiram também dessa relação as reinvenções que deram origem às *línguas do chapéu de couro*. Essas metáforas, que orientam a presente pesquisa, discorrem sobre os efeitos da imposição linguística e revelam nuances do contato linguístico que atravessaram — e ainda atravessam — os sertões, especialmente a região norte da Bahia, reafirmando-o como simultaneamente multilíngue e multiétnico. Por essa perspectiva, os sertões-norte configuram-se como uma subárea etnolinguística, cujas relações extrapolam o plano humano e se enraízam em uma cosmologia própria dos povos indígenas. Trata-se, também, de uma região marcada pela constituição de um imaginário ideológico fundado na alteridade radical forjada pela colonização, que opôs o “outro-nativo” ao “outro-português”.

Diante desse cenário, esta pesquisa dedica-se à investigação da formação socio-histórica e linguística dos sertões do norte da Bahia, com ênfase nas línguas da família Kariri. Parte-se da compreensão de que vestígios dessas línguas — especialmente em níveis imaginário-ideológicos e nas nuances lexicais — (re)existem nas sendas do tempo histórico. A atenção recai, particularmente, sobre as manifestações linguísticas resultantes do contato entre as línguas indígenas e o português, tanto no contexto de imposição promovida pelas agências coloniais quanto no encontro multilíngue que caracterizou a região. Busca-se compreender de que maneira esse contato influenciou a conformação do português disseminado nos sertões do norte da Bahia. Trata-se de um português atravessado por traços expressivos de origem indígena, cuja presença contribui para a constituição de um repertório linguístico e cultural singular — aqui simbolicamente representado pelo “chapéu de couro”, metáfora que expressa a síntese histórica e sociocultural dos sertões.

Esta pesquisa propõe um olhar panorâmico sobre as dinâmicas linguísticas dos sertões-norte da Bahia, a partir de uma abordagem que entrelaça história social linguística e fundamentos básicos da etnolinguística. Parte-se do pressuposto de que os processos sociais, históricos, político-ideológicos e culturais deflagrados a partir da colonização contribuíram para uma profunda reconfiguração do cenário linguístico da região. Busca-se compreender como as línguas da família Kariri, presentes nesse território antes e durante a expansão colonial, se relacionaram com o português — aqui entendido não apenas como língua de comunicação, mas como um projeto político e simbólico de dominação.

Ao investigar os efeitos desse contato linguístico e cultural, a pesquisa mobiliza as metáforas das *línguas do cocar* e da *língua da coroa* para representar, respectivamente, os saberes originários e os discursos coloniais. Com isso, pretende-se analisar não apenas os aspectos linguísticos em si, mas também os sentidos ideológicos e imaginários que sustentam a narrativa de homogeneização do território nacional e, por consequência, o apagamento da diversidade que os sertões historicamente abrigam. Interessa, portanto, (1) refletir sobre os principais mecanismos de imposição e silenciamento linguístico operados pelas frentes colonizadoras e missionárias, buscando compreender como esses processos contribuíram para o apagamento — incompleto e historicamente tensionado — das línguas indígenas nos sertões-norte da Bahia.

Ao mesmo tempo, busca-se (2) identificar possíveis ocorrências de elementos linguísticos — de natureza ideológica, lexical e sociocultural — associados às línguas da família Kariri que tenham (re)existido e, possivelmente, se integrado ao português da região, reconhecendo as continuidades e reconfigurações que marcam o repertório linguístico local. Quanto a esse aspecto, não se trata de descrever a parte estrutural do português falado nos sertões-norte da Bahia, tampouco sistematizar as características do chamado “português indigenizado”, mas analisar manifestações linguísticas que revelam conexões históricas com as línguas indígenas da região.

Desdobrando-se do objetivo anterior, busca-se (3) compreender, por meio dessas possíveis ocorrências, os vínculos entre linguagem e cosmovisão indígena, reconhecendo a língua como uma dimensão ontológica fundamental para os povos originários, que vai além da comunicação para expressar modos específicos de ver, sentir e organizar o mundo — especialmente no contexto ritualístico e simbólico. A partir dessas reflexões, pretende-se (4) reconhecer o caráter multilíngue da região, observando como esse multilinguismo se atualiza em novas roupagens: no português falado nos sertões-norte da Bahia, marcado por traços

indígenas; na ressonância cosmológica de um português indigenizado; e nas próprias línguas originárias que, embora historicamente silenciadas, reaparecem em rituais e iniciativas de revitalização linguística conduzidas pelas comunidades.

A presente pesquisa fundamenta-se na necessidade de revisitar a história linguística dos sertões baianos a partir de uma perspectiva que valorize a centralidade dos povos indígenas na constituição da cultura, da linguagem e do imaginário social da região. Embora historicamente silenciados pelos discursos oficiais e pela narrativa hegemônica da formação nacional, os povos indígenas exerceram papel estruturante nas práticas sociais e nas formas expressivas que caracterizam os sertões da Bahia.

A pesquisadora natural do município de Quijingue, no sertões-norte da Bahia, cultivou desde a infância uma relação profunda com as práticas culturais e os saberes tradicionais do meio rural sertanejo — como a “bata de feijão”, a produção artesanal em casas de farinha e os modos de convivência com a terra e os ciclos naturais. Essas experiências foram enriquecidas pelas memórias afetivas transmitidas por seu avô, que se reconhece como bisneto de uma mulher indígena e costumava compartilhar narrativas sobre os povos indígenas da região. Tais vivências e vínculos familiares desempenharam um papel central na formação de seu interesse pelo tema. Assim, a presente pesquisa emerge não apenas de uma inquietação acadêmica, mas também de uma motivação ético-afetiva e epistêmica, orientada pelo desejo de compreender os entrelaçamentos linguísticos, históricos e culturais que atravessam os sertões do norte da Bahia.

No município de Quijingue — localizado a menos de 80 km das aldeias indígenas Massacará e Mirandela —, a presença indígena se manifesta de forma contínua e significativa. O próprio nome da cidade, reconhecido pela população local como de provável origem indígena, somado aos relatos orais sobre a convivência com povos originários em comunidades vizinhas, constitui evidências concretas da permanência cultural indígena nesse território. Essas marcas desafiam a narrativa de homogeneização cultural e linguística imposta ao sertão e exigem uma escuta atenta às vozes historicamente estigmatizadas.

Foi nesse contexto que, em 2022, a autora realizou uma pesquisa de Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) com o objetivo de investigar possíveis lexias de origem indígena ainda presentes no vocabulário local. Por meio de entrevistas com pessoas idosas nascidas e criadas no município, buscou-se identificar termos que poderiam derivar de línguas indígenas anteriormente faladas na região ou resultar do contato sociocultural com povos indígenas, especialmente considerando a proximidade geográfica com territórios. A partir dessa

investigação, foi elaborado um glossário com os vocabulários coletados, acompanhado de análises etimológicas e socioculturais que discutem as relações históricas entre indígenas e não indígenas na região.

Metodologicamente, esta pesquisa adota a perspectiva da História Social Linguística (Mattos e Silva, 1999, 2004, 2008), que compreende os processos de mudança linguística como fenômenos intrinsecamente vinculados às condições históricas, políticas e sociais que moldam as práticas dos falantes ao longo do tempo. Trata-se de uma abordagem que permite contextualizar as transformações linguísticas nos sertões-norte da Bahia à luz das dinâmicas coloniais, dos mecanismos de dominação e dos processos de resistência cultural.

Em diálogo com essa perspectiva, mobiliza-se também o campo da Etnolinguística, cujas contribuições possibilitam correlacionar língua e cultura por meio da análise das práticas simbólicas, cosmológicas e identitárias que atravessam os modos de falar e de significar dos povos indígenas, especialmente os pertencentes à família linguística Kariri. Essa articulação entre história social linguística e etnolinguística é fundamental para compreender como os traços linguísticos e culturais desses povos não apenas persistem, mas se (re)configuram nos contextos contemporâneos.

A investigação pauta-se por procedimentos qualitativos, iniciando-se com uma revisão bibliográfica criteriosa de obras, dissertações, teses e estudos acadêmicos voltados à colonização dos sertões, às políticas linguísticas do período colonial, à atuação missionária, aos conflitos étnicos e à presença histórica dos povos Kariri na região. A análise dos dados será conduzida a partir de fichamentos temáticos e resumos analíticos, priorizando a identificação de traços linguísticos de origem indígena incorporados ao português local, bem como de elementos culturais ressignificados ao longo do tempo.

O arcabouço teórico se ancora em uma articulação entre a linguística histórica, a antropologia e a etnolinguística. Os estudos de Mattos e Silva (2004, 2008), combinados às reflexões de Conde Silvestre (2007) e Santos (2012), oferecem ferramentas para compreender os ritmos e rupturas das transformações linguísticas ao longo do tempo histórico. Por sua vez, os trabalhos de Gomes-Dias (2019), Durazzo e Bonfim (2023), Pompa (2003) e Araujo (2025) são fundamentais para pensar a interseção entre língua, cosmologia e territorialidade, evidenciando como as línguas indígenas atravessam os processos de formação sociocultural no Brasil. As contribuições de Gorete Neto (2022), Faraco (2016), Santos (2019), Santana *et al.* (2025) e entre outros ampliam esse debate ao problematizar os

discursos ideológicos e os regimes de silenciamento que incidem sobre os povos indígenas, suas línguas e saberes.

Dessa forma, ao iluminar os desdobramentos linguísticos e socioculturais da presença Kariri nos sertões-norte da Bahia, esta pesquisa propõe um olhar panorâmico sobre as linguagens do sertão, ancorado na história social e na etnolinguística. Trata-se de uma iniciativa que visa contribuir para os estudos sobre o contato linguístico, a diversidade etnolinguística e a memória das línguas indígenas, ao mesmo tempo em que tensiona os imaginários ideológicos construídos sobre o sertão como espaço monolítico, silencioso ou ausente de ancestralidade.

Este trabalho está estruturado em seis seções. Na primeira, são apresentados o problema de pesquisa, a justificativa e uma visão geral da proposta investigativa. A segunda seção, intitulada *Terra árida, povo árido: povos indígenas e desdobramentos sócio-históricos nas entranhas dos sertões-norte da Bahia*, oferece um panorama dos processos sócio-históricos vivenciados pelos povos originários ao longo da colonização, com ênfase nos sertões baianos. Por meio dessa abordagem, busca-se compreender os entraves político-ideológicos que moldaram a organização social da região, além de introduzir conceitos fundamentais para a compreensão dos desafios linguísticos e culturais enfrentados pelas línguas e pelos sujeitos que habitam esse território.

Na terceira seção, *As línguas da terra árida através dos percursos linguísticos e antropológicos*, delineiam-se os fundamentos teórico-metodológicos que sustentam a pesquisa. Apresenta-se também o contexto da investigação, bem como os procedimentos metodológicos adotados, com o intuito de explicitar os caminhos científicos trilhados ao longo da construção do trabalho. A quarta seção, *Entre o cocar e a coroa: a relação de contato das línguas indígenas com o português*, adentra o campo da história sociolinguística do Brasil, enfatizando os processos de mudança linguística provocados por fatores históricos que reconfiguraram a sociedade brasileira.

A partir dessa perspectiva, é possível visualizar a trajetória sociolinguística dos sertões-norte da Bahia, marcada pelas interações entre distintas culturas e línguas. Essas interações influenciaram de modo decisivo o desenvolvimento do português brasileiro e a constituição da estrutura social do país. Além disso, discute-se o papel das políticas linguísticas coloniais e seus efeitos estigmatizantes, refletindo sobre a aproximação simbólica entre o cocar e a coroa, entre o português indigenizado e as línguas encantadas.

Na quinta seção, *O chapéu de couro: cultura e língua dos sertões-norte da Bahia e a participação indígena na fala sertaneja*, analisa-se os efeitos ideológicos da colonialidade sobre os sertões, especialmente no que se refere à expansão da pecuária e aos conflitos decorrentes da expropriação de territórios indígenas. Tais processos desencadearam formas de estigmatização tanto para os povos indígenas quanto para os não indígenas da região. A seção também discute as aproximações linguísticas, socioculturais e cosmológicas presentes no contexto dos sertões-norte da Bahia, evidenciando a urgência de atenção às línguas indígenas e às suas expressões ritualísticas.

Por fim, nas *Considerações Finais*, são tecidas reflexões acerca das articulações entre as línguas do cocar e da coroa, destacando possíveis manifestações culturais e linguísticas que emergem das múltiplas línguas e variações que compõem o universo simbólico representado pelo chapéu de couro.

2 TERRA ÁRIDA, POVO ÁRIDO: POVOS INDÍGENAS E DESDOBRAMENTOS SÓCIO-HISTÓRICOS NAS ENTRANHAS DOS SERTÕES-NORTE DA BAHIA¹

Desvendar a terra árida, seus habitantes e suas dinâmicas socioculturais exige uma abordagem atenta e sensível, sobretudo ao investigar os acontecimentos históricos que moldaram essa região. Nesta seção, examinam-se os desdobramentos sócio-históricos do sertões-norte da Bahia, destacando a construção ideológica-imaginária que delineou esse espaço e sua população desde o período colonial.

O contato entre os colonizadores europeus e os povos indígenas teve implicações profundas, não apenas no reordenamento territorial e social, mas também nos processos linguísticos que emergiram dessa interação. A interseção entre diferentes línguas e práticas culturais reverbera no português falado na região, refletindo a complexidade dos encontros e desencontros que marcaram sua história.

A análise se debruça sobre os processos de catequização e colonização nos sertões, evidenciando os mecanismos que estruturaram a sociedade local e as formas de resistência dos povos indígenas. Além disso, discute-se como as estratégias coloniais e missionárias moldaram a vida nos sertões da Bahia, forjando um cenário de adaptação, silenciamentos e persistências que ainda ressoam no presente

2.1 TERRA ÁRIDA: O SERTÃO NO IMAGINÁRIO EUROPEU

*O país dos tapuias*² se estende até onde os olhos coloniais não podem ver. No limiar da compreensão do sertão como espaço, é a percepção do outro, o “outro-português”, que define este lugar, profundamente enraizado nas ambivalências da alteridade. Para além de um ambiente físico, o espaço é onde as relações sociais se desenvolvem e manifestam, e nas suas sendas, reflete o *modus vivendi*. Emaranhado a uma rede de conhecimentos (geográficos, históricos, linguísticos, sociais, antropológicos, econômicos e entre outros aspectos), e considerando o sistema de relações entre grupos humanos, tanto interna quanto externamente

¹ Parte desta seção foi publicada, em versão preliminar, no capítulo "*Terra árida, povo árido: desdobramentos sócio-históricos dos povos indígenas nas entranhas dos sertões-norte da Bahia*", de autoria de SOARES, Paloma Reis e MATAREZIO FILHO, Edson Tosta, no livro *Cultura e linguagem nos sertões baianos: narrativas afro-indígenas* (MATAREZIO FILHO, Edson Tosta; ARAÚJO, Silvana Silva de Farias; SANTOS, Gredson dos, orgs.), 1. ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2025, p. 23-50.

² Expressão de Roulox Baro, segundo Pompa (2003). Todavia, aqui se faz referência ao título, *país dos tapuias*, do segundo capítulo do livro *A Guerra dos Bárbaros: Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*, publicado por Pedro Puntoni em 2002.

articulados, cada fragmento espacial, é construído socialmente por meio das práticas e parâmetros de seus saberes, oriundo das relações de alteridade intergrupal (Neves, 2011).

O entendimento sobre o *Sertão*³ dependeu de um contexto espacial como referência e, também, de fatores distintos que influenciaram a sua definição, intrinsecamente ligados às dinâmicas sociais e históricas que o permeiam. Todavia, nos primeiros séculos da colonização, o sertão enquanto esse espaço sociocultural é construído por idealizações permeadas pelo desconhecido, composto como uma colcha de fuxicos, em outros termos, uma colcha de narrativas baseada entre as dicotomias do “eu” e do “outro”. Essa acepção advém da tese de Cristina Pompa (2003), quem discutiu muito bem o sertão enquanto um conceito móvel, a partir das noções de contraste entre o “civilizado/bárbaro”, “colonizador/indígena” e “sertão/litoral”.

Pelas vias marítimas, há 525 anos, os portugueses tiveram contato com um novo mundo. A costa litorânea da Bahia, cenário das primeiras interações, tornou-se a primeira concepção simbólica daquele lugar e do povo que o habitava. Além de ter como referência a si próprio, o colonizador português utilizou toda a construção imagética idealizada da costa e dos povos indígenas que ali viviam como parâmetro para o que estava além daquele espaço. Desse modo, o sertão, a incógnita que estava além do litoral, foi coberto pelos mistérios e idealizações que teceram a colcha de fuxicos.

É nas profundezas do interior que habita a barbárie. Os primeiros relatos de viagem retratam este imaginário-ideológico instituído: fruto da expansão de novos horizontes, constituído pela “descoberta” de um lugar selvagem, repleto de hostilidade e desordem, habitado por um povo que é reflexo desse espaço, “sem fé, sem lei e sem rei”, como descreveu Pero de Magalhães Gândavo no *Tratado da Terra do Brasil* (2008[1573]). A construção do terror localizado se dá pela contraposição espacial em relação ao litoral, construída por esses relatos, presentes, por exemplo, no *Tratado Descritivo do Brasil* (1587), de Gabriel Soares de Sousa, na *Carta de Pero Vaz de Caminha* (1500) e em outras crônicas do período, que reiteram o entendimento do sertão como “interior” e o “país da barbárie”. Para além desses relatos, os jesuítas corroboravam esse mesmo pensamento.

³ Nesta pesquisa, a palavra “sertão” pode ser articulada de duas maneiras distintas: (1) unidade identitária e histórica: Refere-se à visão do colonizador sobre o Sertão, destacando como esse espaço foi percebido e descrito pelos colonizadores, conferindo-lhe uma identidade e historicidade próprias; (2) delimitação geográfica: Refere-se a um espaço geográfico específico, como por exemplo, o sertão de Quijingue-BA. Quando for necessário atribuir um valor de pluralidade, o termo designado para tal será “sertões”.

Na primeira documentação jesuítica, que reflete o imaginário da época, **“sertão” é qualquer lugar distante da costa e ainda não povoado pelos portugueses**: em 1550 a definição aplicava-se aos arredores da cidade de Salvador. Paralelamente, porém, houve a penetração lenta dos sertões intermediários em entradas de reconhecimento missionário (Pompa, 2003, p.315, grifo meu).

Por outro lado, esse espaço também foi moldado pela influência do pensamento renascentista português, enveredado pela busca por horizontes distantes e pela ideia utópica de encontrar o El Dorado. Nesse contexto, acreditava-se que essa região escondia tesouros inestimáveis, como ouro e pedras preciosas, entre a aridez de suas terras e a exuberante beleza da natureza (Pompa, 2003). Além disso, a flora local era vista como um símbolo de riqueza por si só, comumente utilizada na produção de especiarias.

Por isso, o sertão é descrito por meio de imagens em oposição, representando ao mesmo tempo espaço vazio e lugar de riquezas, reino da barbárie e da selvageria e paraíso de liberdade: território vazio, o sertão é o espaço que, no pano de fundo, da nascente colônia, povoa-se de imagens, construídas a partir de elementos existentes no imaginário português e conforme às situações específicas criadas pela situação colonial (Pompa, 2003, p.200).

A partir dessa composição de significados ditados pelo contraste entre o “vazio e o lugar de riquezas”, entre o bárbaro e o civilizado, o sertão da Bahia é entendido como um espaço repleto de particularidades geográficas, antropológicas, econômicas, culturais que o colocam na conjuntura do estigma e exploração. Como brevemente exposto acima a respeito da conceituação de espaço, localidade e região, no que concerne os conhecimentos de Neves (2011), os fatores intervenientes de definição do *sertão* enquanto uma região são, acima de tudo, fatores coloniais ideológicos.

Dantas, Sampaio e Carvalho (1992) discutem que a delimitação das fronteiras regionais — ou seja, a definição de como se caracteriza e onde cada região se estabelece —, no que diz respeito ao Nordeste (entendido aqui como uma categoria histórica e geopolítica construída, cuja formulação como região reconhecível remonta ao século XX, conforme aponta Durval Muniz de Albuquerque Júnior em *A invenção do Nordeste*), originou-se tanto do processo construtivo da colonização quanto da noção de nacionalidade brasileira que emergiu no século XVIII. Ambos os fatores estão intimamente interligados ao processo histórico da marginalização do respectivo espaço que, segundo os autores, se intensificou após a descoberta das minas e o conseqüente deslocamento do polo econômico para o

Sudeste. Em suma, a marginalidade está inerente ao processo de formação do Nordeste e constitui a sua marca mais proeminente.

Nesse sentido, os sertões do Nordeste são também atravessados pela marginalização. Assim como acredita Pompa (2003), o imaginário-ideológico pautado numa alteridade radical, é o que, inicialmente, constrói o processo de marginalização dessa região e, junto com ela, marginaliza também os seus povos e, conseqüentemente, as suas particularidades socioculturais. Por isso, faz-se necessário ter ciência das primeiras imagens sobre o sertão, estas que se fazem eloquentes até hoje, mas integradas a narrativas diferentes.

Visto frequentemente como uma região periférica, os espaços sertanejos refletem as dinâmicas de poder e exclusão que marcaram a formação histórica e cultural do Brasil. Ao propor o encontro teórico entre Dantas, Sampaio e Carvalho (1992), Pompa (2003) e Neves (2011), destaca-se a relação entre a concepção de região, sertão e marginalidade, base para a construção ideológica desse lugar pelo olhar da colonização, em detrimento da perspectiva de quem o habitava há muito tempo. É essencial compreender essa relação para, desse modo, compreender a própria formação sociocultural e linguística dos sertões contemporâneos, assim como a sócio-história dos povos indígenas da região norte da Bahia, em específico.

À medida que a missão colonizadora avançava por caminhos áridos, intensificaram-se os conflitos de alteridade devido ao crescente contato com o multiculturalismo dos povos indígenas da região. Esses povos, apesar de sua grande diversidade étnica, sempre foram caracterizados por uma unidade histórica, linguística e etnológica marcada por uma condição de exclusão, amplamente evidenciada nas crônicas de descrição do Novo Mundo (Dantas, Sampaio e Carvalho, 1992). Diante disso, é imperativo revisar a história social desse espaço, considerando o entrelaçamento dos eventos históricos e sociopolíticos, assim como dos seus povos de raízes profundas, para nos aproximar do protagonismo indígena a respeito da formação desse espaço.

As relações sociais, políticas e econômicas moldaram cada pedaço do terreno rochoso dos sertões baianos. Este estudo visa analisar esse complexo de relações nas localidades que foram palco da catequização incisiva dos povos indígenas em espaços conhecidos como aldeias, especificamente na região norte da Bahia. A transmissão do dogma cristão e dos princípios de civilidade, sob a ótica do eurocentrismo, foi uma das ferramentas utilizadas para suprimir a "bárbarie" dos povos originários. Essa análise proporciona uma compreensão mais profunda das forças históricas que perpetuaram a marginalização, oferecendo subsídios

importantes para uma reavaliação crítica da história e das identidades indígenas no contexto brasileiro.

2.2 ENTRADAS, DESCIMENTOS E AS ALDEIAS: O DESENVOLVIMENTO DAS MISSÕES EM TERRA ÁRIDA

A percepção colonial sobre a terra invadida, denominada inicialmente como Ilha de Vera Cruz, era profundamente aterrorizante, pois implicava na construção de uma identidade desumanamente hedionda para o "outro-nativo". Em outras palavras, os povos nativos encontrados não foram reconhecidos como uma civilização; o pensamento eurocêntrico apenas destinava a si mesmo essa capacidade (Silva, 2000). Embora os primeiros cronistas tenham observado características de uma sociedade organizada e condizente com aquela realidade, eles a demonizaram por não corresponder aos parâmetros sócio-comportamentais da fé cristã. Para salvar a “alma” do povo daquela terra e instaurar os interesses da coroa portuguesa, quase cinquenta anos após o primeiro contato, desembarcaram os primeiros missionários da Companhia de Jesus.

Em 1549, a comitiva do primeiro governador-geral da colônia, Tomé de Souza, chegou ao Brasil. Junto com ele, veio Manuel de Nóbrega, encarregado de chefiar os padres jesuítas. E assim se inicia a história das missões, com a intenção de converter e civilizar os povos originários, em primeira instância, na zona do litoral. As primeiras ações em prol da catequização se sucederam com a instauração de unidades eclesiais. Segundo Pompa (2003, p. 295), “em 1551, o Papa Júlio II, com a bula *super specula*, constituiu a diocese da Bahia e, em 1553, a primeira província jesuítica do Brasil; nestes mesmos anos, 1551-53, deram-se as primeiras entradas de reconhecimento nos sertões de Pernambuco e da Bahia.”

Ao longo dos primeiros cinquenta anos, diversas tentativas de catequização dos nativos foram realizadas. No entanto, esse processo só se tornou eficaz após a convocatória da Companhia de Jesus, encarregada de ministrar e, principalmente, administrar a conversão e a propagação do cristianismo. Inicialmente, acreditava-se que esse objetivo poderia ser alcançado por meio do ensino da doutrina e pregação, de maneira semelhante ao que era praticado na Europa. Contudo, essa abordagem revelou-se inadequada. Mesmo aprendendo a língua da costa, os jesuítas enfrentaram dificuldades devido aos hábitos distintos e considerados hediondos dos indígenas do litoral. Com o intuito de exercer maior controle

sobre esses povos e seus costumes, a conversão dos nativos foi efetuada, essencialmente, através do aldeamento (Santos, 2012).

O ato de aldear consistia, basicamente, no agrupamento dos povos nativos, muitas vezes de etnias distintas, em um mesmo espaço territorial. Através dessa prática, os padres jesuítas disseminavam o dogma cristão, inserindo-se no cotidiano indígena. Nesse contexto, os missionários absorviam o conhecimento sobre os aspectos socioculturais e linguísticos das comunidades nativas, empregando essa perspectiva de conversão como meio de regulamentar seus costumes centrais, muitas vezes julgados como abomináveis pelo homem europeu, cristão e colonizador. Essa prática de catequese ajustou-se melhor às necessidades da cultura local, assim como aos interesses do projeto missionário, em que as aldeias desenvolveram, conforme Santos (2012), um grande papel pedagógico.

Os religiosos da Companhia de Jesus foram os primeiros que adotaram a prática de aldear ou reunir os índios com o objetivo de torná-los cristãos, sendo responsáveis pela criação das primeiras aldeias ou aldeamentos situados nas proximidades da cidade de Salvador, no século XVI, a partir do empenho conjunto do padre Manoel da Nóbrega e do terceiro governador-geral da colônia, Mem de Sá (Santos, 2012, p.43).

O modelo estrutural básico das aldeias consistia em três aspectos fundamentais, os quais fomentaram a ideia de poder nas mãos dos padres missionários: (1) a construção de uma igreja e da residência missionária no local escolhido para o estabelecimento da aldeia; (2) o processo de catequização, que envolvia a instrução na doutrina cristã seguida pelo batismo; e (3) o *descimento*, ou seja, o deslocamento de novos grupos indígenas para a povoação já estabelecida, com o objetivo de concentrar ali a catequese (Santos, 2012). Além disso, é crucial salientar que a disposição desse ambiente refletia um padrão visual que sugeria uma noção de controle. Ademais, ressalta-se que a oficialização da disposição de terra de uma légua em quadra para aldeias ocorreu somente com o Alvará de 23 de novembro de 1700, embora essa prática já tivesse sido antecipada em algumas missões no início do século XVII (Pompa, 2003).

O arranjo cotidiano dentro das aldeias não apenas impôs um novo conceito de mundo aos povos indígenas aldeados, mas também fragmentou seus costumes tradicionais. O nomadismo, um aspecto sociocultural fundamental desses povos, contrastava fortemente com a prática de permanecer em um único lugar por longos períodos. Como resultado, muitos indígenas se afastaram das aldeias, enquanto outros permaneceram para se proteger das violências perpetradas pelos curraleiros e bandeirantes.

Outros elementos da cultura indígena, como a antropofagia, a poligamia, o ato de guerrear e a devoção aos seus encantados, foram considerados pelos jesuítas como contrários aos princípios da civilidade cristã. É importante ressaltar, contudo, que tais práticas não eram universais entre todos os povos indígenas; assumir que todos os grupos compartilhavam essas características constitui uma generalização que ignora a diversidade sociocultural e cosmológica das diferentes etnias existentes no território.

Esse processo contribuiu para a desqualificação e marginalização de diversas expressões culturais indígenas, que passaram a ser vistas como incompatíveis com os valores da coroa portuguesa e do cristianismo europeu (Santos, 2012). Nesse contexto, a instituição dos aldeamentos indígenas funcionou como uma estratégia de disciplinamento e imposição cultural, promovendo a substituição de práticas socioculturais plurais por modelos considerados “civilizados” à luz da lógica colonial.

O aldeamento em si, a disposição das casas, a posição central assumida pela igreja (normalmente, tendo à frente um cruzeiro e uma enorme praça), a divisão da rotina entre as atividades produtivas e de aprendizado, tudo isso, para além dos conteúdos doutrinários e culturais transmitidos pelos missionários, contribuía para introduzir novos hábitos, novas concepções de tempo, espaço, moradia, família, trabalho, produção e sobrevivência. (Santos, 2012, p. 49)

Apesar dos jesuítas serem os principais responsáveis pela catequização no novo mundo, outras ordens missionárias também estiveram atuantes em solo brasileiro no período colonial. A primeira ordem que pisou nesse solo foram os franciscanos, em 1500, na condição de acompanhante da expedição de Pedro Álvares Cabral. Santos (2012) acredita que os missionários participaram das expedições do novo mundo na primeira metade do século XVI, mesmo que não haja registros a respeito.

No entanto, a efetivação dessa ordem é datada em 1585, a partir da construção do convento de Olinda. Ainda na metade do século XVI, sabe-se da presença e obras missionárias dos carmelitas e os beneditos, enquanto que os oratorianos, os mercedários e capuchinhos iniciaram suas obras a partir do século XVII. Todavia, as ordens que tiveram maior prevalência na atuação de obras missionárias foram os jesuítas e os capuchinhos (Pompa, 2003).

Destaca-se que, nos primórdios do século XVI, as primeiras aldeias foram estabelecidas próximas às instituições eclesiásticas na zona litorânea, onde havia maior incidência de paróquias, conventos, seminários, residências e províncias. No entanto, com as

especulações sobre a ambivalência do imaginário europeu quanto ao sertão, o país da barbárie e da abundância, iniciou-se a etapa de reconhecimento territorial chamada de "entradas", com a finalidade principal de realizar os descimentos, já mencionado, mas também impulsionadas pela busca de riquezas (ouro, metais, pedras preciosas), pela exploração da mão de obra indígena e pela abertura de rotas para o gado (Pompa, 2003; Santos, 2012).

De fato, muitas expedições de entrada no sertão - que tinham o múltiplo objetivo de contatar índios, prospectar metais e pedras preciosas e reconhecer o terreno – tiveram a participação de jesuítas, como ocorreu com a entrada liderada por Francisco Espinhosa, em que coadjuvou o padre jesuíta João Azpilcueta Navarro, entre 1553 e 1555 (Rego, 2016, p.84-85).

A partir de 1550, as expedições de apresamento, uma outra expressão para as “entradas”, eram obrigatoriamente acompanhadas por um padre, conforme estabelecido pela Lei de 1587, com o objetivo de converter os novos grupos indígenas encontrados ao longo do percurso, os quais, em seguida, eram transferidos para áreas mais próximas do litoral, em um processo denominado descimento (Pompa, 2003). Estas expedições eram lideradas por um sesmeiro ou sertanista, responsável por organizar e comandar o grupo, que incluía um contingente significativo de indígenas, utilizados para facilitar a navegação nos caminhos internos e proteger a expedição de possíveis ataques por parte dos “povos hostis” que habitavam essas regiões. As entradas e os descimentos representavam um ponto de convergência entre os interesses coloniais e missionários, estabelecendo uma conexão entre o Estado e a Igreja (Santos, 2012).

O contato entre sertanistas, missionários e os sertões da Bahia revelou encontros com grupos frequentemente descritos como beligerantes, selvagens e arredios em comparação aos povos Tupi, que eram predominantes na região costeira. Considerando que as primeiras aldeias foram estabelecidas nessa área, houve um contato inicial do processo colonizatório com o tronco Tupi, como discutido anteriormente. Rego (2016) destaca algumas dessas aldeias, como a vila de Espírito Santo de Abrantes, onde grupos tupinambás foram aldeados em 1558.

Além disso, na região das Jacobinas, estavam estabelecidos os Amoipiras, povo tupinambá conforme mencionado por Gabriel Soares de Sousa (1587), citado por Rego (2016, p.84). Por isso, em 1656, uma expedição jesuíta foi realizada ao sertão das Jacobinas com a intenção de descer esses povos para as aldeias do litoral, mas eles não foram encontrados. No entanto, durante a expedição, os jesuítas tiveram contato com os Sapóya e os Payayá, que se

mostraram pouco propensos quanto à conversão. Com este último povo, o Padre Antonio de Oliveira estabeleceu uma aldeia na região, onde dedicou-se à catequese por apenas três anos (Santos, 2012).

O Sexennium Litterarum relata a entrada no sertão das “jacuabinas” de dois sacerdotes e 110 índios aldeados em 1556. A entrada, que originariamente tinha o objetivo de alcançar os Amoipira “para além das cabeceiras do São Francisco”, não chegou até eles, pois no caminho foram encontrados os Payayá e outros grupos da “tapuia”, que povoavam os sertões da Jacobina (Pompa, 2003, p.319).

A execução das entradas e dos descimentos está intimamente ligada à fundação das aldeias nos sertões da Bahia. Esses dois eventos muitas vezes ocorriam quase simultaneamente, a ponto de suas distinções serem confusas devido à maneira como se desenrolavam. Com isso em mente, as expedições eram organizadas para alcançar os nativos do interior, onde, por meio de contato, eram persuadidos ou coagidos a se unirem aos padres e a se deslocarem para regiões mais próximas do litoral.

O processo de descimento representava essencialmente um esforço de conversão, pois ao chegar às aldeias, os indígenas eram expostos e submetidos aos ensinamentos e crenças do cristianismo. Dessa forma se consolidava o fluxo relacional entre as entradas, o descimento e a fundação das aldeias, três pilares essenciais do empreendimento missionário nos sertões.

Apesar de também ser possível encontrar grupos do tronco Tupi no interior dos sertões, assim como “povos mais arredios” na região litorânea, as distintas características culturais e linguísticas frequentemente resultavam em conflitos entre eles. Essas diferenças foram determinantes para a designação dos povos do interior como “tapuia”, como será discutido mais adiante. A fim de converter e “civilizar” os povos classificados como traiçoeiros, segundo os parâmetros coloniais, e também de minimizar os riscos durante o percurso até o litoral, as entradas e os descimentos impulsionaram o surgimento dos aldeamentos nos sertões, concebidos como espaços de controle, catequese e disciplinamento das populações indígenas.

No início do século XVII, o movimento de aldeamento catequético avançou para o sertão baiano. Embora a catequese fosse predominantemente jesuítica, dado que lhes foi concedido o poder temporal, as primeiras aldeias fundadas na região foram estabelecidas pelos capuchinhos. Demarquet (1991) destaca que os jesuítas escolheram locais no interior para suas missões, enquanto os capuchinhos franceses preferiram as margens do rio São

Francisco. Assim, quando os jesuítas iniciaram suas missões, estas se concentraram nas proximidades das aldeias capuchinhas, ergueram aldeias às margens da estrada que cruza a Bahia até o rio São Francisco (Bandeira, 1972).

Após a retirada dos holandeses do território de Pernambuco e regiões circunvizinhas, por volta de 1654, houve uma retomada da presença colonizadora no sertão das Jacobinas, como informa Rego (2016), visando a povoação desse espaço. Foi nessa área que os missionários jesuítas tiveram contato com os povos indígenas Tocós, Sapoyá e Payayá e, exatamente nesse contexto, os padres jesuítas Jacob Roland e João de Barro desempenharam um papel fundamental em prol da ocupação dessa região. Em 1666, foi organizada uma expedição conhecida como Missão das Jacobinas, durante a qual foram estabelecidas igrejas na região através do contato com diferentes grupos indígenas (Rego, 2016; Santos, 2012; Pompa, 2003).

Mais adiante, durante essa expedição, os jesuítas se depararam com uma aldeia sob a administração dos franciscanos, conhecida como Massacará. Rego (2016, p.85) ressalta o resquício de dúvidas sobre a localização dessa aldeia, pois, segundo as próprias palavras do autor não se sabe ao certo “se Massacará corresponde a Maraçacará ou se são núcleos distintos”. Próximo a essa localidade, fundaram uma aldeia dedicada a São Francisco Xavier, sob a liderança de João de Barros, onde se estabeleceram os indígenas Sapóyas. De acordo com Rego (2016), nesse aldeamento foram reunidos também os povos Separenhenupã e os Borcá, o que levou à posterior designação do núcleo como Aldeias dos Kiriris em Jacobina. Em suas correspondências, João de Barros demonstrou um entusiasmo palpável com a possibilidade de converter esses povos ao cristianismo. Essa aldeia, estabelecida em 1666, marcou a pioneira incursão da Companhia de Jesus aos sertões baianos, situando-se ao norte (Pompa, 2003; Santos, 2012).

Durante esse período, também foram estabelecidas as aldeias de Nossa Senhora da Conceição de Natuba, povo Kiriri, em acordo com Rego (2016) foi administrada temporariamente pelos inacianos, especificamente pelo pároco Mateus Falletto, mas foi o jesuíta Jacob Roland que construiu a primeira igreja. A aldeia Santa Tereza de Canabrava foi fundada por Jacob Roland e João de Barros em 1667, constituída também por indígenas Kiriri. Nossa Senhora da Ascensão do Saco dos Morcegos, habitada por indígenas Kiriri sob a tutela de Jacob Roland e João de Barros, sofria constantemente com as adversidades da seca. A migração tornou-se uma prática recorrente entre os povos estabelecidos na região, na busca por água e alimentos (Bandeira, 1972). Santos (2012) informa que, das cinco missões do

padre João de Barros, três delas, mencionadas anteriormente, somavam 3.900 indígenas, conforme as cartas anuais de 1690-1691.

Quanto à localização regional desses aldeamentos, os principais autores estudados concordam em certos aspectos e divergem, minimamente, em outros. Pompa (2003) acrescenta que as aldeias mencionadas estavam localizadas no sertão das Jacobinas, especificamente na região da bacia do Itapicuru e do submédio do São Francisco. Santos (2012) concorda que estas aldeias integravam a missão das Jacobinas. Rego (2016) detalha com precisão a contextualização territorial das missões do período colonial na Bahia. Em relação à nossa região de interesse, os sertões do norte baiano, Rego as divide em três grandes áreas: (i) Sertão das Jacobinas, Jeremoabo e regiões vizinhas; (ii) Zona do Rio Itapicuru e adjacências; e (iii) Rodelas e ilhas do São Francisco.

No contexto do Sertão das Jacobinas, Jeremoabo e regiões adjacentes, Rego (2016) descreve a divisão de uma subárea conhecida como Jacobina Velha, onde estava estabelecida a aldeia de São Francisco Xavier (1689). As aldeias de Itapicuru de Cima (1689), Jeremoabo e Senhor Bom Jesus da Jacobina (1689) também estavam localizadas nesta mesma área (i), assim como Massacará, que ficava mais próximo à região do Itapicuru.

Em relação às aldeias de Canabrava, Natuba e Saco dos Morcegos compunham as adjacências do rio Itapicuru, região (ii). E na região (iii) de Rodelas e ilhas do São Francisco era constituída pelas aldeias de Rodelas, Ilha de Zorobabé ou Sorobabé, Araxá ou Acará (Oacará) e Curumambá, conhecida como as "missões de Rodelas". Para facilitar a localização geográfica dessas referências, abaixo apresenta-se um recorte do mapa elaborado por Rego (2016), mostrando a posição de cada aldeia na região norte do estado da Bahia. Para ver o mapa completo sem prejudicar a qualidade da leitura, consulte o Anexo A.

Figura 1 - Povoações indígenas no sertão-norte baiano do século XIX



Fonte: Rego (2016, p.108)

Ao discutir os embates ocorridos no período colonial sobre a fundação das Aldeias dos Índios na Bahia, surge um momento de conflito. Com o surgimento dos aldeamentos no interior dos sertões baianos, especialmente após a expedição de 1666 e a subsequente instalação das aldeias, gerou-se um fervoroso debate no íntimo da Companhia de Jesus sobre o que era mais rentável naquela ocasião: descer os indígenas para as aldeias da zona litorânea ou mantê-los no sertão?

Entre os missionários “de campo” e os missionários “de colégio”, designações muito bem articuladas por Cristina Pompa, o debate era intenso. Aos que integravam a perspectiva de catequizar em campo, relatam as problemáticas nas práticas do ato de descer, pois havia muitos perigos durante o percurso e o deslocamento à força dos indígenas gerava adoecimento emocional, que impedia a integração a um novo ambiente. João de Barros escreveu uma primeira carta em 1667 para o Padre Antão Gonçalves, demonstrando a sua defesa em relação ao estabelecimento das aldeias nos sertões (Pompa, 2003). Na mesma posição, a carta intitulada *Sobre os frutos colectados na missão dos Tapuias pelo padre Roland*⁴, redigida pelo recém mencionado padre, com bastantes pontos críticos, questionamentos e paixão e, que levantava um tópico urgente: “*Questão: se os tapuias têm de ser tirados do sertão e levados para mais próximo do litoral ou não*. Por conta de uma defesa tão firme e apaixonada, a posição de Roland foi vitoriosa (Pompa, 2003, p.295-335; Santos, 2012, p.62-65).

As expedições se aventuravam pelos áridos caminhos dos sertões em diversas direções, mas a maioria delas enfrentava fracassos devido a uma série de obstáculos, como escassez de alimentos, doenças e ataques dos indígenas locais. Esses desafios resultaram em impactos significativos no sistema nativo, desencadeando conflitos internos entre os diferentes grupos indígenas, bem como epidemias que causaram uma drástica redução demográfica nessas populações. Estes pontos foram amplamente discutidos pelo Padre Jacob Roland em sua defesa pela reestruturação das comunidades nativas nas aldeias dos sertões de dentro (Pompa, 2003).

Em contraposição, mesmo aqueles que defendiam a continuação dos descimentos não tenham sido vitoriosos, os mesmos tinham notáveis razões para tomar esse posicionamento. Os missionários “de colégio” queriam defender as missões dos frequentes conflitos com a família Dias D’ávila, Casa da Torre, e sua fome pela terra, sendo este um dos

⁴ Carta transcrita na íntegra por Cristina Pompa em sua tese, p.77-79, no segundo capítulo *Terra de missão*.

principais motivos. “Nas terras de Garcia D’ávila estavam todas aquelas que já a partir dos anos 70 dos seiscentos passaram a ser chamadas de ‘as missões dos Kariris’”, nos ditos de Cristina Pompa (2003, p.320). Ainda segundo a referida autora, as aldeias que faziam parte das terras da família D’ávila seriam a aldeia do Boimé, Aldeia Coimbé (atual kaimbé), aldeia dos munguru S. Francisco Xavier, Santo Inácio e Santa Cruz. As demais aldeias Canabrava, Natuba e Saco não estavam nas terras do curraleiro.

Os conflitos entre a Casa da Torre e as missões estavam bastante acirrados e se intensificaram após o padre Jacob Roland solicitar ao rei três léguas de terra para as aldeias de Massacará, Itapicuru e Jeremoabo. A primeira era ocupada pelo povo Kaimbé, a segunda pelos Boimé, e a última pelos Munguru. Acreditando que isso constituía uma grave intromissão, a Casa da Torre ordenou a destruição dessas aldeias, que sofreram ataques resultando na queima e destruição de suas igrejas e residências. Entre elas, apenas a igreja de Massacará foi reconstruída e o aldeamento continuou.

Em consonância com a discussão estabelecida até aqui e para proporcionar uma compreensão mais objetiva da distribuição territorial das missões no período colonial nos sertões da Bahia, apresenta-se abaixo um quadro elaborado a partir do cruzamento das seguintes fontes: a tese de doutorado de Santos (2012), que fornece em anexo a relação das *Missões na Capitania da Bahia* (c. 1758); a dissertação de Ugo Maia, que apresenta os dados coletados por Willeke (1966) sobre a distribuição das aldeias na Bahia; a tese de Pompa (2003); o artigo de Rego (2016); e o trabalho etnográfico de Bandeira (1972). Esse quadro contextualiza as aldeias dos séculos XVI e XVII no sertão norte da Bahia, demonstrando a distribuição geográfica, a composição dos grupos étnicos, a ordem religiosa e demais informações pertinentes.

Quadro 01 - Aldeamentos coloniais na região norte dos sertões da Bahia durante o séc. XVII e XVIII.

Nome das missões	Ano de fundação	Ordem	Vila/Freguesia	Região	Povo	Nº da população
Itapicuru de cima ~ Itapicuru ~ N.S da Saúde do Itapicuru ~ S. Antonio do Itapicuru	1689	Jesuíta Franciscana	Vila de Itapicuru / F. de Nazaré	Itapicuru	Boimé	~ 80 casais
Massacará	1689	Franciscana	Vila de Itapicuru / F. de São João de Jeremoabo	Itapicuru	Kaimbé Kiriri	60 ~ 200 casais
São João do Jeremoabo	1702	Jesuíta	F. de São João de Jeremoabo	Jeremoabo	Munguru	-
São Francisco Xavier ~ S. Francisco das Jacobinas	1666	Jesuíta	-	Sertão das jacobinas, Jacobina Velha	Kiriri, Sapoyás, Separenhenupãs, Borcás, Cuparã.	-
Santo Inácio	-	Jesuíta	-	-	-	-
Santa Cruz	-	Jesuíta	-	-	-	-
Senhor do Bom Jesus da Jacobina~Bom Jesus da Glória	1689	Franciscano	Vila de Jacobina / F. Santo Antonio	Jacobina	-	100 casais
Santa Teresa de Canabrava~Santa Teresa	1667, reerguida em 1672.	Jesuíta	F. de São João de Jeremoabo	À esquerda do Rio Itapicuru, Pombal.	Kiriri	~ 100 casais

dos Quiriris						
N. S. da Conceição de Natuba	1667~70	Inacianos, Jesuíta.	Soire~Soure / F. Nazareth do Itapicuru	Itapicuru / Jacobinas	Kiriri	~ 110 casais
N.S. da Ascunção do Saco dos Morcegos	1667~70	Jesuíta	Vila de Mirandela / F. Santa Anna dos Tocanos	Itapicuru / Banzaê / Jacobinas	Kiriri	~ 90 casais
Rodelas	1672~1669~1697	Jesuíta Franciscano Capuchinha italiano	Pambú / F. Santo Antonio	Rio São Francisco	Porcá	-
Zorobebé ~ Sorobabé	1702	Jesuíta Capuchinha	Freguesia da N.S. de Conceição dos Rodelas	Rio São Francisco, Sertão do Cabrobó.	Tapuia Porcá Brancararus	-
Vargem	1687	Capuchinha	-		Nação Kariri, Brancararus, Porcá	-
Pambú	1677	Jesuíta, Franciscano, Capuchinha italiano e Carmelita.	Freguesia da N.S. de Conceição dos Rodelas	Rio São Francisco, Sertão do Cabrobó.	Nação Kariri, Tamaqueú	-
Caruruz	1698	Jesuíta	-	Rio São Francisco	-	-
Aracapá	1672~1702	Capuchinho, Franciscano, Carmelita	F. N. S. da Conceição dos Rodelas	Rio São Francisco, Sertão do Cabrobó.	Nação Kariri	-
Curral dos bois	1698~1702	Jesuíta,	-	Rodelas (margem	Guaimoré	-

		Franciscano.		esquerda do São Francisco)		
Cavalo	1687	Capuchinho	F. N. S. da Conceição dos Rodelas	Rio São Francisco, Sertão do Cabrobó.	Nação Kariri	-
Irupua ~ Ilha do Itapoá~ Irupua	1687	Capuchinho, Capuchinho italiano, Carmelitas descalços.	F. N. S. da Conceição dos Rodelas	Rio São Francisco, Sertão do Cabrobó.	Nação Kariri	-

Fonte: Adaptação de Andrade (2002); Bandeira (1972); Pompa (2003); Santos (2012) e Rêgo (2016).

2.2.1 Povo árido de língua travada: os “tapuia” nas missões dos Kariris

Emaranhada na colcha de fuxicos, a narrativa colonial do Brasil evidencia uma profunda alteridade entre os povos tupi e *tapuia*, destacando-se nos primórdios da expansão. Essa diferença étnica e cultural resultou em conflitos e visões segregacionistas que, em certa medida, definiram os espaços territoriais dos habitantes da costa e do interior. A partir dessas distinções, construiu-se uma imagem simbólica dos povos dos sertões, marcados por sua ferocidade e resistência ao avanço colonial (Soares, 2025).

Os cronistas da época relatavam a dificuldade de acesso ao espaço sertanejo, enfatizando a hostilidade de seus habitantes, em contraste com o avanço do aldeamento dos Tupinambá da costa e destruição dos Caeté, colocando esses na posição de uma aliança conveniente (Pompa, 2003). Essa dicotomia entre os povos costeiros e os do interior reforçou a simbologia das relações espaço-indivíduo, marcada pelo uso do termo "tapuia" pelos povos de língua tupi para designar os habitantes dos sertões. Esse fenômeno contribuiu significativamente para a intensificação da alteridade e da rivalidade intrínseca ao processo de colonização.

A noção de *tapuia* constrói-se assim colada à noção de *sertão*, espaço do imaginário em que se desloca, cada vez mais longe, a alteridade bárbara que a conquista e a colonização vão incorporando aos poucos, em posição subalterna, ao mundo colonial. Ao passo que as aldeias de índios conquistados vão “descendo” para mais perto da palavra cristã dos missionários, os currais ou engenhos, os “tapuia” vão se afastando, nas serras inacessíveis ou, para usar as palavras de Jaboaão, “nas brenhas do centro dos sertões” (Pompa, 2003, p.229, *grifo meu*).

A relação *sertão-tapuia* configura-se como um conceito dinâmico, onde ambos representam uma humanidade em movimento. Pompa (2003) destaca “um nexos fisiológico” nessa relação. O movimento catequético dos jesuítas contavam com a intenção de preencher o "vazio" do sertão⁵, já que a colônia simboliza a plena povoação que visava domesticar seu povo considerado selvagem. Essa iniciativa de civilização revela uma alteridade absoluta entre o colonizador, o nativo da costa e o nativo do interior (Pompa, 2003). A concepção de uma região, portanto, é formada por um emaranhado de aspectos interligados na dinâmica relacional entre espaço e indivíduo. Através do fluxo de alteridade, solidifica-se a noção de um sertão feroz e de um povo igualmente feroz.

⁵ É importante lembrar que no contexto deste trabalho, a palavra *sertão* reflete a homogeneização promovida pela colonialidade, enquanto *sertões* destaca a diversidade e a heterogeneidade da região.

Porquanto, notou-se que os povos originários dos *caminhos de dentro*⁶ se diferenciavam culturalmente dos povos do litoral, a começar pela língua, a qual era diferente daquela falada pelos indígenas da costa, a então denominada *Língua Geral*, oriunda do tronco Tupi, utilizada para intermediar a relação com os indígenas em favor do avanço colonial e comercial. Segundo Rodrigues (2002), visualiza-se nos sertões baianos a presença da língua “*Nhengaíba* (referência de fala ruim, língua travada) e, em oposição, aos povos que falavam o *Nhengatu* (referência a uma boa fala) na Ilha de Marajó”, sendo a primeira atrelada ao tronco macro-jê, referindo-se às línguas faladas pelos indígenas do interior do estado.

Tôdas as outras línguas indígenas eram desprezadas pelos portugueses, como eram desprezadas pelos próprios TUPÍ, e ficaram incluídas num grupo geral, chamado TAPÚYA, que em TUPÍ quer dizer "inimigo, bárbaro" (Câmara Jr., 1965, p. 99).

É interessante notar que a designação de "fala ruim" foi inicialmente atribuída pelos habitantes da costa litorânea aos povos das entranhas dos sertões da Bahia. Mais tarde, essa percepção foi utilizada também pelo viés colonizatório. Isto posto, faz-se necessário a contribuição de Viveiros de Castro a respeito do uso dos etnônimos.

Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: **a objetivação etnômica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito** (Viveiros de Castro, 1996, p.125, *grifo meu*).

Em outras palavras, os etnônimos são frequentemente termos pejorativos devido a terem sido atribuídos por outros povos ou inventados pelos colonizadores. No caso aqui analisado, o termo destinado à língua contraposta ao Nhengatu possui uma carga desqualificadora. Se essa língua é considerada travada e de "fala ruim", ela não deveria ser considerada nos processos de comunicação. E assim, o Nhengaíba foi estigmatizado, assim como os seus falantes, *os tapuia*, conforme mencionado acima por Câmara Jr (1965). Esses grupos eram descritos, nas palavras de Leite (1945, p.572), como os “Tapuias de língua diferente”.

De acordo com Cardim (1625 [1977]), o Nhengaíba era visto como uma língua corrupta e travada, utilizada por povos indígenas que habitavam o semiárido baiano e que foram chamados de *tapuia*. Essa designação reforçava o estigma atribuído a eles,

⁶ Termo encontrado no trabalho de Santana e Mendes (2020), o qual é utilizado para caracterizar as regiões situadas longe da costa litorânea, o interior do estado. Segundo os autores mencionados, o termo “fora revelado pelo cronista Pero de Magalhães de Gândavo” e está disposto em AMADO, Janaina. Região, sertão, nação. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 1995.

retratando-os como bárbaros, arredios e selvagens. O termo *tapuia*, como já mencionado, foi atribuído pelos indígenas da costa, o qual marca as diferenças socioculturais e linguísticas em relação aos povos dos sertões. Viveiros de Castro (1996) observa que esse etnônimo, pertencente ao tronco Tupi, carrega o significado de “inimigo”. O *Dicionário Tupi (antigo) - Português* (1987, p. 278) define o vocábulo como “Bárbaro; Escravo. Tapúia (desprezível para o tupi, como inimigo)”.

A expressão *tapuio* é trazida por alguns dicionaristas, a exemplo do dicionário Houaiss, como uma denominação dada aos índios, pelos portugueses, de grupos que não falavam as línguas do tronco linguístico Tupi e que habitavam mais para o interior do país, pertencentes, naturalmente, ao tronco linguístico Macro-Jê (Cunha e Sousa, 2011, p. 46).

Rodrigues (1994) observa que, embora o termo “língua geral” fosse utilizado pelos colonizadores para se referir a línguas indígenas amplamente faladas em determinadas regiões, a língua dos Tupinambá — presente ao longo da costa atlântica, do litoral de São Paulo até o Nordeste no século XVI — não foi oficialmente designada como tal nos dois primeiros séculos da colonização. Esse uso restrito do termo evidencia como certos grupos indígenas foram integrados de forma diferenciada às políticas linguísticas coloniais.

O Tupinambá foi a língua dominante nos contatos entre portugueses e indígenas nos séculos XVI e XVII. Tornou-se a língua da expansão bandeirante no sul e da ocupação da Amazônia no norte, seu uso pela população brasileira, tanto no norte quanto no sul da colônia, era tão generalizado no século XVIII que o governo português chegou a emitir decretos proibindo seu uso. Conforme Rodrigues (1994) uma das consequências dessa proibição foi a incorporação, por parte do português, de um considerável número de palavras tupinambás. Em uma amostra de pouco mais de mil nomes populares de aves brasileiras, cerca de um terço, ou seja, aproximadamente 350 nomes, têm origem no tupinambá.

Nesse contexto, observa-se uma generalização que englobava todos os povos do interior do território que não falavam a língua geral ou idiomas do tronco Tupi, rotulando-os de forma homogênea e marginalizada (Dantas, Sampaio e Carvalho, 1992). Esse processo reflete a iniciativa colonial de transformar a diversidade cultural indígena, sobretudo a partir de meados do século XVII, em algo uniforme e estigmatizado.

Por essa razão, Santos (2012) destaca a dificuldade de identificar com precisão quais etnias compunham os chamados “povos arredios”. Contudo, é sabido que a maioria desses grupos pertencia à família Kariri. Taunay (1936, p. 11) também corrobora essa informação ao

afirmar que “ao interior do Nordeste habitavam as tribos genericamente designadas como Cariris”.

Os povos indígenas originários dos sertões baianos, pertencentes à família Kariri, foram amplamente documentados nos aldeamentos administrados pelos jesuítas. Registros importantes incluem obras como *Catecismo da Doutrina Cristã na Língua Brasilica da Nação Kiriri* (1698) e *Arte de Gramática da Língua Brasilica da Nação Kariri* (1699), ambas escritas pelo Pe. Mamiani. Os capuchinhos também contribuíram com documentações, como a *Relação de uma missão no Rio São Francisco* (1702) e o *Katecismo Índico da Língua Kariris* (1709), produzidos pelos irmãos Martin e Bernardo de Nantes, além de cartas anuais e outros documentos da época.

Quanto à integração da família Kariri ao tronco macro-Jê, pode-se dizer que eles são membros presumidos, conforme sugerido hipoteticamente por Rodrigues (1986). Além disso, Soares e Carvalho (2014, p. 551) afirmam que, em comparação com o Tupi, “o chamado tronco Macro-Jê apresenta um caráter muito mais hipotético, pois postula uma relação de ancestralidade comum para um conjunto de línguas e famílias linguísticas mais diversas e distintas entre si”. Em *Línguas Indígenas Brasileiras* (1986), Rodrigues apresenta conjuntos de aparentes cognatos que indicariam a conexão entre as línguas Jê e outras línguas ou famílias incluídas na proposta do agrupamento Macro-Jê (Soares e Carvalho, 2014).

A pluralidade linguística entre os chamados *tapuia* apresentava um desafio significativo para a conversão religiosa, que só poderia ser viabilizada por meio do uso da língua materna desses povos ou pela adoção de uma língua geral. Cardim ([1625] 1977) afirma que, para esse objetivo, seria necessário que alguns desses indígenas aprendessem a língua dos “filhos do mar”, pertencente ao tronco Tupi, para atuar como mediadores no processo de catequização. Inicialmente, alguns missionários empregaram a língua geral (Nheengatu) como instrumento nos esforços de conversão dos povos considerados “hostis”, mas, ao longo do tempo, passaram a utilizar as línguas maternas dessas comunidades para facilitar a comunicação e a integração.

Como designa, Martins de Nantes (1979 [1709], p.18) “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.” Assim, observamos a primeira indicação de contato linguístico entre a língua geral, o português colonial e as línguas dos *tapuia*, sugerindo a possibilidade de processos de transferência linguística e dentre outros devido ao intenso contato.

Martins de Nantes (1709, p. 18) afirma que “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 barbárie.” Essa declaração carrega uma forte carga pejorativa ao associar os povos indígenas a um estado de barbárie intrínseca, reproduzindo o discurso colonial que desqualificava culturas e línguas nativas ao colocá-las em oposição à “civilização” europeia. Esse olhar depreciativo não apenas reforçava a ideia de superioridade cultural dos colonizadores, como também justificava práticas de imposição linguística e cultural.

Nesse contexto, podemos identificar uma das primeiras evidências de contato linguístico entre a língua geral, o português colonial e as línguas dos povos denominados *tapuia*. Esse encontro, ainda que mediado por uma visão hierarquizante, sugere a possibilidade de processos decorrentes do contato linguístico, como transferências, empréstimos e hibridizações e demais possibilidades, devido ao intenso convívio entre essas diferentes comunidades linguísticas. Tal cenário revela a complexidade sociolinguística que emergiu do processo de catequização e da convivência forçada nos aldeamentos.

Tendo chegado antes de todos a essas nações, e cinco anos antes de qualquer outro missionário, **fiz um dicionário da língua cariri, uma arte ou rudimento da doutrina cristã e um modelo de exame para a 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, 1709 p.18, *grifo meu*)

O contato linguístico entre a língua geral e as línguas dos sertões, associado à necessidade de conversão dos indígenas, evidenciou a importância da criação de instrumentos catequéticos. Nesse contexto, foram produzidos gramáticas e catecismos bilíngues, redigidos em português arcaico e nas línguas indígenas faladas nos diferentes aldeamentos. Contudo, é importante destacar que as línguas registradas nesses materiais não representam fielmente as línguas originárias em sua forma viva e autônoma. Ao serem apropriadas pelo sistema colonial, essas línguas passaram a ser filtradas por categorias gramaticais e visões de mundo europeias, o que resultou em registros “contaminados” por noções socioculturais externas aos povos indígenas.

Além disso, toda língua carrega uma temporalidade própria — histórica, simbólica e situacional —, e os registros coloniais, ao fixarem certos usos linguísticos, desconsideram as dinâmicas vivas e mutáveis que caracterizam essas línguas em seus próprios contextos de uso. Os documentos produzidos pelo Pe. Mamiani foram elaborados durante sua estadia na Aldeia

do Geru e também utilizados nas aldeias Saco dos Morcegos, Canabrava e Natuba (Mecenas, 2018). Por sua vez, os textos do Pe. Bernardo de Nantes foram empregados nas aldeias Aracapá, Cavalo e Pambu.

A eleição de uma língua geral, acompanhada de um discurso depreciativo em relação às demais línguas indígenas faladas pelos povos “tapuia”, teve como efeito secundário a redução da multiplicidade linguística dos povos originários, que predominavam no interior da Bahia. As diversas línguas gerais brasileiras não eram utilizadas por um grupo homogêneo de falantes que compartilhassem uma base cultural comum. Contudo, essas línguas funcionavam como códigos supraétnicos, adotados por diversas etnias que, posteriormente, foram exterminadas ou forçadas a migrar para o interior (Bortoni-Ricardo, 2021).

De acordo com registros históricos e estudos sobre os povos indígenas do Nordeste, observa-se que uma parte significativa do grupo identificado como *tapuia* estava vinculada à família Kariri. No quadro 03 (ver acima), nota-se que a população de algumas aldeias no período colonial era registrada como *tapuia* ou *nação Kariri*, o que indica uma considerável mistura de etnias nos sertões. Essa designação aparece em aldeias como Aracapá, Pambú, Cavalo, Vargem, Sorobabé e Irupua. Em contrapartida, nas aldeias onde a fusão étnica era mais limitada, as etnias específicas eram claramente mencionadas, como se observa em S. Francisco Xavier, indicando a possibilidade de uma menor integração entre os grupos.

Segundo Nimuendaju (2017), Hohenthal (1960) e outras fontes mais contemporâneas (POMPA, 2003, p. 238), **a região do Submédio São Francisco, onde está situado o município de Rodelas e suas aldeias tuxá Dzorobabé e Aldeia Mãe, foi cenário de intensa circulação multiétnica e multilíngue, tanto durante o período colonial quanto antes dele** (Durazzo, 2021,p. 429, grifo meu)

É fundamental considerar as práticas de *entradas e descimentos*, expedientes de expansão e domínio territorial que tinham como objetivo a conversão forçada dos indígenas. Essas investidas não apenas promoviam o deslocamento compulsório de diversos grupos, empurrando-os ora para o litoral, ora para o interior, mas também desencadearam profundas transformações nas dinâmicas sociais e culturais das aldeias. O contato forçado, a dispersão territorial e a reorganização imposta resultaram em um intenso processo de miscigenação, impactando diretamente a preservação dos costumes tradicionais de cada povo.

Em decorrência das estratégias da colonialidade, todas as línguas pertencentes à família Kariri desapareceram ao que se refere ao seu uso vernacular⁷. No entanto, há registros das línguas Kipeá (ou Kiriri)⁸ e Dzubukuá, datados dos séculos XVII e XVIII (Rodrigues, 1986). Segundo Bandeira (1972), ao citar Bernardo de Nantes (1896), as aldeias de língua Kipeá se diferenciavam das aldeias de língua Dzubukuá, sendo essa distinção principalmente no campo linguístico.

Contudo, havia uma certa unidade cultural entre os grupos, como observado por Bandeira (1972) ao analisar os relatos de missionários em documentos da época. As "práticas proibidas", mencionadas nas narrativas, eram as mesmas entre esses dois grupos, o que evidencia essa similaridade cultural. No âmbito linguístico da família Kariri, os diferentes grupos étnicos falavam línguas específicas dessa família.

A família Kariri, anteriormente chamada de Nação Kariri, é composta por quatro línguas: Kipeá, Dzubukuá, Sapuyá e Kamuru. Novais-Carneiro e Almeida (2011), com base em Dantas, Sampaio e Carvalho (1992), indicam que os falantes do Kipeá se estendem até o Rio Salitre, os do Dzubukuá no médio São Francisco, os do Sapuyá (ou Sabujá) na região do Rio Paraguaçu, e o Kamuru, também conhecido como Pedra Branca (Bandeira, 1972), na região do Rio de Contas. Rodrigues (1986) localiza, de forma semelhante, o Kipeá (ou Kiriri, como ele próprio o denomina) no nordeste da Bahia e em Sergipe, e o Dzubukuá entre a Bahia e Pernambuco, próximo a Cabrobó.

Por Kiriri ficaram conhecidos grupos falantes da língua Kipeá estudada no século XVII pelo jesuíta Mamiani (1877) **habitantes das bacias do médio rio Itapicuru e do rio Real, nos confins dos atuais estados de Bahia e Sergipe;** e pela corruptela de Kariri (ou Cariri) se designa toda uma família de línguas dentre elas a Kipeá outrora com dispersão por vasta extensão do Sertão nordestino, da Bahia ao Ceará (Brasileiro e Sampaio, 2012, p.147, *grifo meu*).

Observa-se então que as quatro línguas que compõem a família linguística Kariri são linguística e culturalmente presentes em grupos étnicos distintos⁹. Como mencionado

⁷ Embora essas línguas sejam consideradas extintas do ponto de vista linguístico (UNESCO, 2003), este trabalho considera que elas continuam vivas, sendo faladas em contextos socioculturais e ritualísticos específicos, em um estado de adormecimento. Este ponto será abordado nas próximas seções, com base no conceito de "língua encantada" de Durazzo e Bonfim (2024).

⁸ Nos estudos de Aryon Rodrigues, o termo "Língua Kiriri" é utilizado para se referir também à língua Kipeá, devido ao fato de ela ser amplamente falada pelo povo Kiriri. Em razão do valor significativo de seu trabalho nas áreas linguística e antropológica, alguns estudos adotam a designação "língua Kiriri" para a língua Kipeá. Contudo, neste trabalho, opta-se por usar especificamente o nome da língua.

⁹ Durazzo e Bonfim (2024) abordam o adormecimento e o encantamento das línguas indígenas ancestrais do Nordeste, situando-as na dimensão dos "mais-que-humanos" e destacando sua manifestação em contextos de rituais como línguas encantadas, mantidas vivas pela cosmologia dos povos indígenas. Com base nessas

anteriormente, a língua Kipeá manifesta-se entre o povo Kiriri da Aldeia Mirandela (antiga Saco dos Morcegos) e, adicionalmente, entre o povo Kaimbé, Aldeia Massacará, na região do Rio Itapicuru, no nordeste da Bahia, bem como nas aldeias de Canabrava e Natuba (Azevedo, 1965; Bandeira, 1972; Rodrigues, 1986).

A língua Dzubukuá é atestada entre os povos da bacia do São Francisco (Nantes, 1896), frequentemente referidos como tapuias ou pertencentes à nação Kariri, conforme discutido anteriormente. Segundo Leticia Tumbalala (Santana, 2023, p. 13), “os tapuias’ falavam diversas línguas, entre elas o Dzubukuá, que também é reconhecida como pertencente aos Tumbalalá, no Pambu’. Além do povo Tumbalalá, outros grupos da região do rio São Francisco também são falantes do Dzubukuá, como os povos Tuxá e Truká. Segundo Durazzo (2021), embora Tuxá e Truká se reconheçam etnicamente como parte da nação Proká, indígenas aldeados pelos capuchinhos no sertão de Rodelas (ver Quadro 03), mas essa relação não se estende à esfera linguística.

É certo que a Ilha da Assunção, onde habitam os Truká, era missão estabelecida já na fronteira entre as aldeias e populações de Prokás e Kariris (NIMUENDAJU, 2017). Talvez por isso o vínculo histórico entre Ilha da Assunção e Rodelas, esta mais aproximada dos Proká e Brancararus, tenha permitido aos pesquisadores indígenas atuais estabelecerem relações de autoafirmação proká, quando étnica, e kariri, quando linguística (Durazzo, 2021, p.434).

Além das informações disponibilizadas por Novais-Almeida (2011) sobre a localização das línguas Sapuyá e Kamuru, Azevedo (1965) registra que a língua Sapuyá foi documentada na região sul da Bahia, enquanto a Kamuru foi identificada na Aldeia de Pedra Branca, também no estado. Ambas foram documentadas por Martins de Nantes em 1867. Além disso, em 1818, ele compilou uma lista de 100 a 150 palavras dessas línguas, cuja localização atual permanece desconhecida (Azevedo, 1965, p. I-III). Para facilitar a compreensão da distribuição dessas línguas entre os respectivos povos, territórios e registros coloniais pesquisados por diversos autores, apresenta-se a Tabela 01 a seguir.

reflexões, esta pesquisa reafirma a vivacidade dessas línguas, tema que será aprofundado em outra seção. Conforme Durazzo (2021, p.431) “Apesar de não possuírem a língua ancestral, como a chamam, ativa no registro cotidiano e linguisticamente fluente, os Tuxá afirmam possuir, sobretudo em contextos rituais, a *língua da ciência* (DURAZZO, 2019).”

Quadro 02 - Distribuição geográfica, étnica e missionária das línguas Kariri nos sertões da Bahia

Família Linguística Kariri	Localização	Povos	Registro	Aldeias missionárias
Kipeá	Bacia do Itapicuru até o Rio Salitre	Kiriri Kaimbé	Pe. Mamiani (1698,1699)	Saco dos morcegos; Canabrava; Natuba e Massacará
Dzubukuá	Bacia do Rio São Francisco	Tumbalalá Tuxá Truká	Bernardo de Nantes (1702) Martinho de Nantes (1979, 1709)	Aracapá; Pambú; Rodelas; Cavalo; Irupua; Vargem etc
Kamuru (Pedra Branca)	Região do Rio de Contas; Amargosa – Ba	–	Martins de Nantes (1867)	Aldeia Pedra Branca
Sapuyá (Sabujá)	Região do Rio Paraguaçu; Sul da Bahia	–	Martins de Nantes (1867)	–

Fonte: adaptado de Bandeira (1972); Santana (2023), Durazzo (2021); Novais-Carneiro e Almeida (2011); Dantas, Sampaio e Carvalho (1992).

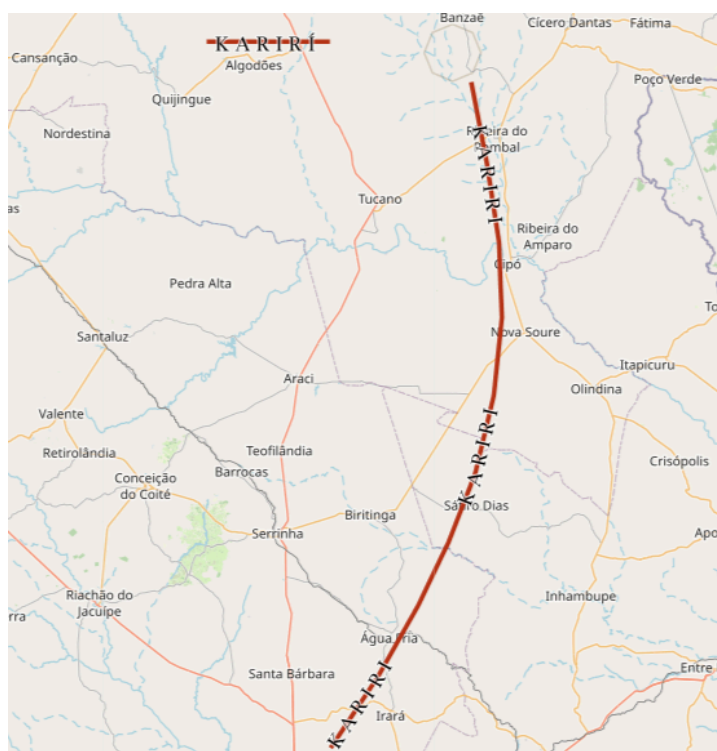
Dentre os povos e línguas mencionados na tabela acima, apenas as línguas Kipeá e Dzubukuá, localizadas especificamente na região norte dos sertões da Bahia, foram concentradas nas aldeias missionárias dos Kariri, como já mencionado anteriormente. Se houve algum contato linguístico com as demais línguas que compõem a família Kariri, até o momento, isso não foi devidamente explorado em estudos, tampouco há registros que documentem tal interação. Além disso, não há indícios de que tenha ocorrido um contato direto com essas línguas.

No entanto, não se pode descartar a possibilidade de interação entre as línguas originárias dos sertões-norte da Bahia e outras línguas da mesma família ou até de diferentes grupos linguísticos. Considerando a dinâmica já discutida dos processos coloniais, os contatos linguísticos são plausíveis, especialmente devido às intensas migrações e deslocamentos forçados que os povos indígenas enfrentaram nos dois primeiros séculos de colonização. Essas condições criaram cenários propícios para trocas culturais e linguísticas entre diferentes comunidades.

Os cruzamentos intertribais deverão ter existido, pois não só havia em Canabrava outros Karirí, como em Massacará os Kaimbé, além de aldeamentos existentes em Jeremoabo e outras localidades. Remanescentes de outras tribos poderão ter se misturado aos Karirí, vez que no sertão da Bahia apenas Mirandela e Massacará resistiram até nossos dias. A miscigenação continuou se processando acrescida de elementos de raças branca e negra (Bandeira, 1972, p.31).

Nesse cenário, a distribuição da família Kariri na região norte da Bahia, conforme representada no *Mapa Etno-Histórico do Brasil* (1944)¹⁰, de Curt Nimuendaju, oferece uma perspectiva visual valiosa. Esse registro contribui para a compreensão do enraizamento das línguas indígenas no solo fértil dos sertões baianos. No mapa, Nimuendaju descreve a distribuição geográfica das línguas Dzubukuá, Kamuru e Sapuyá, associando-as à família Kariri, com a inscrição "Dzubukuá-Kariri", por exemplo. No entanto, para a língua Kipeá, ele adota uma abordagem diferente. Nas áreas onde essa língua é manifestada, Nimuendaju se limita a classificá-la genericamente como "Kariri", sem especificar a língua. Abaixo, apresenta-se um recorte do mapa que ilustra a distribuição geográfica da língua Kipeá.

Figura 02 - Disposição geográfica da língua Kariri-kipeá nos sertões-norte da Bahia.



Fonte: Mapa Etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes por Curt Nimuendajú (1944)

¹⁰ Para visualizar a localização geográfica das línguas Sapuyá, Kamuru e Dzubukuá, consulte o mapa online disponível no site <http://mapa-nimuendaju.eita.coop.br>, pesquisando pela família Kariri.

Entre as aldeias onde se falava a língua Kipeá, majoritariamente habitadas por indígenas da etnia Kiriri, apenas Massacará e Mirandela permanecem (re)existentes. Sobre esta última, Bandeira (1972) sugere que o povo Kiriri, anteriormente aldeado em Canabrava, migrou para Mirandela em decorrência dos ataques promovidos por colonos e pelo governador-geral, os *mandões da terra* (Silva, 2011). Esses ataques estavam relacionados aos conflitos e guerras motivados pela disputa territorial, pela rota do gado e pelo interesse na escravização dos indígenas.

2.3 ENTRE CONFLITOS E GUERRAS: OS MANDÕES DA TERRA

A (re)ocupação do interior da Capitania da Bahia acompanhou as antigas rotas de boiadas, consolidando-se com a expansão da pecuária. Conforme Carneiro et al. (2017, p.15), uma das trilhas mais antigas desse movimento atravessava Pombal, no Itapicuru, e Jeremoabo, no Vaza Barris, até alcançar o rio São Francisco, sendo conhecida como o "caminho do gado". Esse deslocamento impulsionou um processo de (re)ocupação territorial que, ao longo dos séculos XVII e XVIII, estruturou-se com a implantação de currais e grandes fazendas, intensificando a exploração dos recursos naturais e a expropriação das terras indígenas.

A introdução do gado na região, ainda no governo de Tomé de Souza (1549-1552), antecedeu a monocultura canavieira, evidenciando o papel central da pecuária na interiorização da colonização (Lobão e Silva, 2013, p.98 apud Neves, 2009). A pecuária extensiva favoreceu a formação de currais e a mobilidade dos vaqueiros, que percorriam vastas áreas a cavalo para manejar o gado criado solto. Em razão das condições adversas dos sertões, como solos pouco férteis e baixa disponibilidade de infraestrutura para lavouras de grande porte, essa prática tornou-se predominante, exigindo pouca mão de obra especializada e promovendo um modelo de exploração baseado na ocupação dispersa do território (Lobão e Silva, 2013, p.99). Assim, o avanço das boiadas não apenas impulsionou a colonização do interior, mas também consolidou a estrutura latifundiária e aprofundou a apropriação dos recursos naturais e das terras indígenas, redefinindo as dinâmicas socioeconômicas da região.

A estrutura fundiária nos sertões baianos foi fortemente influenciada pelo sistema de sesmarias, que favoreceu a concentração fundiária nas mãos de poucas famílias, especialmente as dos D'Ávila e dos Guedes de Brito. Esses grupos consolidaram extensos domínios territoriais, impulsionados pela pecuária e pelo controle das rotas de deslocamento do gado. Os D'Ávila, por meio da Casa da Torre, expandiram suas terras na margem esquerda

do rio São Francisco, estendendo seus domínios por mais de 260 léguas ao longo do curso fluvial e por mais de 80 léguas em direção ao norte. Já os Guedes de Brito concentraram-se na margem oposta, ocupando vastas áreas até o rio das Velhas, onde estabeleceram 106 fazendas de gado apenas na borda direita do São Francisco (Lobão e Silva, 2013, p.98-99).

As populações indígenas enfrentaram um impacto direto da expansão colonial, marcado pela perda de seus territórios e pela violência associada a essa ocupação. Como aponta Demarquet (1991, p. 17), “aquele que habitava o interior também foi alcançado pelas frentes pioneiras que se instalaram em busca de terras para o gado.” A pecuária, responsável pela (re)ocupação dos sertões, não apenas transformou a paisagem, mas também alterou as relações sociais e econômicas da região, aprofundando os processos de expropriação e estigmatização das populações originárias.

No norte e oeste dos sertões baianos, a agropecuária de subsistência consolidou-se como a principal atividade econômica, sustentando a dinâmica produtiva regional até os dias atuais (Lobão e Silva, 2013, p. 101). No entanto, o avanço da pecuária, impulsionado pelo sistema de sesmarias, intensificou a expropriação de terras indígenas e a destruição de aldeias. Sob o comando da Casa da Torre, diversas comunidades indígenas foram atacadas, resultando na queima de igrejas e moradias. Entre as aldeias que resistiram, destaca-se Massacará, do povo Kaimbé. Em contrapartida, Itapicuru, habitada pelos Boimé, e Jeremoabo, dos Munguru, foram completamente destruídas. Outras aldeias, como Saco dos Morcegos e Canabrava, também sofreram forte pressão territorial, sobretudo devido à expansão da pecuária promovida pelos senhores da Casa da Torre, que detinham vastas concessões de terras na região.

A aldeia de Saco dos Morcegos, atual Mirandela, foi uma das quatro fundadas na região pelo jesuíta português João de Barros para reunir os Kiriri e, como as demais, sofreu as pressões e disputas ocasionadas pela célere expansão da pecuária, comandada pelos senhores da Casa da Torre, sesmeiros das terras. Objetivando por fim aos constantes conflitos entre os senhores de terras e os religiosos na administração das aldeias, em 1700 o rei de Portugal, por solicitação destes últimos, destinou, através de um alvará, uma "légua em quadra" de terras a todas as aldeias missionárias dos sertões com mais de cem casais. Isto é, uma légua de sesmaria, que corresponde a uma área definida por um raio de 6.600 m, do centro a todas as partes (Brasileiro; 1999; p.174).

Além da pressão territorial dos grandes proprietários, os colonos buscavam explorar a mão de obra indígena, intensificando o deslocamento e a desestruturação dos povos indígenas dos sertões-norte da Bahia. Parte das terras da antiga aldeia de Saco dos Morcegos – cerca de

12.320 hectares – foi negociada pelos próprios indígenas, muitas vezes devido à miséria e ao abandono pelo Estado. Em outros casos, a posse das terras foi usurpada por posseiros e pequenos fazendeiros, forçando a dispersão dos Kiriri para áreas menos atrativas, com terrenos de declive acentuado e menor interesse econômico (Brasileiro, 1999).

A (re)ocupação dos sertões baianos esteve marcada por intensas disputas territoriais e pela consolidação do poder das oligarquias locais, que, além do domínio econômico, exerceram forte influência política e social. As atividades produtivas da região sempre estiveram submetidas a esses grupos dominantes, bem como à liderança de figuras religiosas de grande influência, como Antônio Conselheiro. O fundador do Arraial de Canudos tornou-se um símbolo de resistência à ordem republicana, sendo considerado uma ameaça ao governo por sua oposição aos impostos excessivos e à estrutura de poder vigente (Lobão e Silva, 2013, p.102).

Em Canudos, dizem, pereceram importantes líderes religiosos e os derradeiros falantes da língua nativa, enfraquecendo a prática dos rituais e, acima de tudo, comprometendo a comunicação com os "encantados", seres sobrenaturais que desempenham papel crucial em seu sistema de crenças. Ao lado da língua, o ritual "cururu", hoje referido pelos informantes mais idosos como base "religiosa" do grupo, foi enterrado junto aos velhos kiriris mortos em combate (Brasileiro e Sampaio, 2012, 150)

A Guerra de Canudos (1896-1897) representou não apenas uma devastação material para os habitantes do sertão, mas também perdas culturais significativas para os Kiriri e dentre outros povos indígenas. Durante os confrontos, acredita-se que importantes líderes religiosos do grupo foram mortos, assim como os últimos falantes da língua nativa. Esse extermínio comprometeu profundamente as práticas rituais dos Kiriri, uma vez que a comunicação com os "encantados" – seres espirituais fundamentais para sua cosmologia – se enfraqueceu com o desaparecimento da língua indígena. Entre as tradições impactadas, destaca-se o ritual do "cururu", considerado pelos anciãos como a base religiosa do grupo, o qual teria sido extinto junto aos Kiriri mortos nos combates (Bandeira, 1972).

A ocupação dos sertões, portanto, não pode ser reduzida a uma consequência "natural" da expansão colonial. O processo foi atravessado por enfrentamentos e resistências, especialmente por parte dos povos indígenas, cujos modos de vida foram sistematicamente ameaçados pelo avanço pecuarista. A chegada do gado não apenas reconfigurou a paisagem econômica da região, mas também impôs transformações culturais e linguísticas, resultantes do contato entre diferentes povos. Esse período também foi marcado por choques com

movimentos sociais e religiosos, como o liderado por Antônio Conselheiro, que questionavam a estrutura fundiária e as desigualdades promovidas pelo modelo colonialista e latifundiário.

3 AS LÍNGUAS DA TERRA ÁRIDA ATRAVÉS DOS PERCURSOS LINGUÍSTICOS E ANTROPOLÓGICOS

O território brasileiro, desde muito antes da colonização, já era marcado por uma complexa e densa rede de interações linguísticas, refletindo a diversidade étnica dos povos originários que habitavam essas terras. Com a chegada dos colonizadores europeus, especialmente os portugueses, essas dinâmicas passaram a ser profundamente atravessadas por processos de imposição cultural e linguística. Ainda que os agentes coloniais tivessem plena consciência da pluralidade étnico-linguística existente, buscaram silenciar essa diversidade por meio de uma política de padronização e homogeneização linguística, promovendo o português como língua da civilização, da fé e da obediência.

Para compreender a constituição do português brasileiro, portanto, é imprescindível revisitar sua trajetória sócio-histórica à luz dos processos de contato, conflito e apagamento que marcaram — e ainda marcam — o uso das línguas indígenas. Mais do que recuperar o percurso histórico da língua portuguesa, trata-se de reconhecer as múltiplas vozes que, mesmo diante das violências coloniais, resistiram, transformaram e continuam a reinventar essa língua em territórios como o sertão-norte da Bahia, onde o português falado carrega marcas profundas de etnicidade, memória e resistência.

No âmbito da pesquisa em curso, busca-se ampliar a compreensão das línguas indígenas, considerando sua intersecção com a história do português brasileiro, afinal ambas histórias dividem trajetórias que se inter cruzam até certo ponto, como demonstra os estudos e reflexões propostas por Mattos e Silva no livro *Ensaio para uma sócio-história do Português Brasileiro (2004)*. Como reforça a própria autora, “se faz necessário conhecer como se passa o processo de contato sócio-histórico e linguístico entre as línguas indígenas e língua portuguesa” (Mattos e Silva, 2004, p. 16).

A complexa interação entre o português europeu, as línguas dos povos originários e dos povos africanos demanda uma análise cuidadosa das dinâmicas de contato entre essas línguas. Essa análise nos permite compreender como o português brasileiro emergiu como uma língua dinâmica, heterogênea e profundamente influenciada pelo contexto histórico e cultural de formação dispostos em diversas condições sociopolíticas e históricas nos mais de 500 anos desse país.

No ensaio "A sócio-história do Brasil e a heterogeneidade do Português Brasileiro", é apresentada uma análise significativa da trajetória do português, enfatizando a importância de

compreendê-la dentro de um contexto social multilíngue, que, por sua vez, remodela seus aspectos linguísticos. Nesse sentido, Mattos e Silva (2004) examina as diversas perspectivas sobre a sócio-história do Brasil, as quais se refletem na heterogeneidade desse português.

O referido ensaio inicia destacando a significativa contribuição de Serafim Leite e A. Houaiss para a compreensão da história externa do Português Brasileiro. Serafim Leite, ao se posicionar contra as teses "indianófilas e africanófilas" e defender a predominância do português, marcou o início da reconstrução sócio-histórica da língua. Apesar de sua ênfase na "vitória" do português, seu trabalho foi fundamental nesse processo. Por outro lado, o trabalho de Houaiss (1985) contextualiza o Português Brasileiro dentro de um cenário multilíngue e multidialetal. Ele descreve as dinâmicas demográfico-linguísticas em termos de "sucessivas distribuições" dos falantes (Mattos e Silva, 2004, p. 31-33).

Para uma compreensão abrangente do Português Brasileiro em suas manifestações orais e escritas, é essencial seguir as perspectivas delineadas por Houaiss (1985) e investigar cuidadosamente algumas problemáticas. Neste trabalho, direcionamos nossa análise e reflexão para a primeira delas, que envolve o "levantamento exaustivo de depoimentos diretos e indiretos sobre todos os processos linguísticos ocorridos desde o início da colonização, englobando os estudos históricos a partir do século XIX até os dias atuais". Ao nos depararmos com essa questão, torna-se clara a relevância fundamental de compreender e reconstruir a sócio-história do Brasil e da língua portuguesa, seguindo a ideia de Houaiss de que "o português nasce com diversidade" (Houaiss, 1985, apud, Mattos e Silva, 2004).

A percepção do *multilinguismo generalizado*, termo consolidado pela grande pesquisadora Mattos e Silva, resguarda em si a história social do povo brasileiro e seu aspecto linguístico desde os primórdios da colonização. Por meio de estudos demográficos, mostra-se que, no século XVI ao século XVIII, a maioria dos habitantes em território brasileiro eram os indígenas e africanos, enquanto os portugueses estavam em menor número. Esse fator demonstra que, nesse período, havia uma grande pluralidade linguística. No entanto, em tempos atuais, esse multilinguismo não é mais generalizado, ele é localizado.

Portanto, o contexto sociolinguístico do Brasil é marcado por um paradoxo linguístico, como define Simas e Lucchesi (2020), ao mencionar que 98% dos brasileiros falam a língua portuguesa e 2% falam em cerca de 180 línguas indígenas e 50 línguas de imigração. Ou seja, ainda mantemos essa característica do multilinguismo, a qual, segundo Matos e Silva (2004), também é responsável por caracterizar a língua portuguesa do Brasil, que possui particularidades distintas do português europeu.

Diante desse cenário, nos vem o questionamento: o que aconteceu na história linguística do Brasil para que o multilinguismo deixasse de ser generalizado e passasse a ser localizado? Além disso, quais foram os fatores sócio-históricos e culturais que marcaram as diferenciações linguísticas do que compreendemos ser hoje o português brasileiro? Para então obter respostas a esse respeito, é necessário investigar profundamente os encontros e desencontros, com os maiores detalhes possíveis, do contato massivo entre línguas no que concerne à história da formação do Brasil.

Para isso, em conformidade com os princípios da Linguística Histórica (LH), que destaca a ideia de que as línguas não são estáticas, mas estão em constante transformação, buscamos compreender os processos dinâmicos que as afetam. As línguas estão sempre em movimento, moldadas pela capacidade do homem de dar significação a partir da sua construção histórica, nesse sentido, como afirma Costa (1996, p. 51) “A língua não é, como muitos acreditam, uma entidade imutável, homogênea, que paira por sobre os falantes. Pelo contrário, todas as línguas vivas mudam no decorrer do tempo e o processo em si nunca para.”

3.1 LINGUÍSTICA HISTÓRICA

Tendo em vista que a história de uma língua reflete a sua história social e os aspectos político-ideológicos de seus falantes, esta pesquisa adotará a Linguística Histórica (LH), especialmente a vertente da História Social Linguística, como base para a investigação dos povos e línguas indígenas no norte dos sertões baianos. O objetivo é explorar a sócio-história desses povos, analisando como os processos histórico-políticos transformaram a paisagem linguística da região, pesando a intervenção do “outro-civilizado” em meados do séc. XVI ao XVIII, isto significa, três séculos de contato entre os povos considerados “arredios” e a região norte da Bahia.

Dessa forma, a LH é uma ferramenta imprescindível para notar as mudanças estruturais da língua em decorrência do tempo e, também, para compreender a história social que cada língua possui. Nessa perspectiva, será utilizada para pesquisa a vertente *stricto sensu* da Linguística Histórica que, segundo Mattos e Silva (1999), “[...] se concentra na mudança linguística no tempo, levando em consideração fatores intralingüísticos ou estruturais e fatores extralingüísticos ou sócio-históricos” (Mattos e Silva, 1999, p.151). Em vista disso, para compreender a Linguística Histórica e de que forma esta teoria percebe a linguagem como fenômeno que se transforma com o tempo. Mattos e Silva (2008) declara que

Tradicionalmente, define-se a linguística histórica como o campo da linguística que trata de interpretar mudanças — fônicas, mórficas, sintáticas e semântico-lexicais — ao longo do tempo histórico, em que uma língua ou uma família de línguas é utilizada por seus utentes em determinável espaço geográfico e em determinável território, não necessariamente contínuo. (Mattos e Silva, 2008, p.8).

Ao adotar os princípios da História Social Linguística, na perspectiva de Mattos e Silva (2008), esta pesquisa busca compreender como as transformações linguísticas ocorrem ao longo do tempo, considerando não apenas as mudanças internas da língua, mas, sobretudo, os fatores sociais e históricos que as condicionam. Trata-se, portanto, de estudar as línguas em relação aos seus falantes, situados em contextos geográficos e territoriais específicos — que podem se expandir ou fragmentar, mesmo sem continuidade territorial. A História Social Linguística, nesse sentido, investiga a interação entre o desenvolvimento das línguas e as condições históricas e socioculturais em que são utilizadas.

Portanto, por meio dessa abordagem teórica, será possível evidenciar as transformações linguísticas vivenciadas pelas línguas indígenas — em especial as pertencentes à família Kariri — decorrentes do contato com a língua falada por diferentes grupos étnicos, missionários e colonizadores portugueses nos sertões do norte da Bahia, conforme registrado em documentos da época. Com isso, busca-se também revelar mais um aspecto sócio-histórico relevante para a constituição da identidade local e, de modo mais amplo, para a compreensão das dinâmicas culturais e linguísticas dos sertões-norte baianos.

Desse modo, se, para o historiador, é possível escrever uma história social ou cultural sem ter de escrever uma história da língua que a sociedade ou o indivíduo historiado fala, o mesmo não se aplica ao linguista-historiador, pois, para escrever a história social ou cultural de uma língua, tem, inevitavelmente, de escrever a história da sociedade ou do indivíduo que a fala [...] (Nobre, 2015, p.25)

Através de uma investigação sócio-histórica, será possível compreender a resistência, organização e legado dos povos originários na região norte dos sertões da Bahia, porquanto foi no interior do estado que ocorreram os primeiros aldeamentos indígenas com a intenção de converter e “civilizar”. Nesse sentido, é preciso retomar a história da organização das primeiras comunidades indígenas, desse modo, entenderemos os seus conflitos que refletem na sua configuração atual, assim como sua participação histórica e linguística para a formação social da Bahia.

Conforme exposto por Conde Silvestre no livro *Sociolinguística Histórica* (2007), a Linguística Histórica investiga o desenvolvimento das línguas ao longo do tempo, concentrando-se nos modos de mudança e nas condições que a propiciam. Para tal, utiliza a comparação entre manifestações textuais da mesma língua ou de variedades afins pertencentes a períodos diferentes. O objetivo é compreender os fatores que explicam essas mudanças, além de buscar uma representação e explicação de forma universal.

Neste estudo, destaca-se o capítulo "Problemas y principios", que enfatiza a dependência da sociolinguística histórica na recuperação de fatos linguísticos do passado a partir dos textos que sobreviveram. Faz-se uso dos princípios e métodos propostos por Conde Silvestre, com especial atenção aos problemas relacionados ao material linguístico histórico. O linguista-historiador deve estar atento às dificuldades de lidar com informações fragmentadas e frequentemente desconectadas da produção real dos falantes, situação agravada pela preservação dos dados linguísticos, que distanciam os textos da realidade da língua falada e do contexto em que foram gerados.

Neste sentido, a sociolinguística histórica estende sua metodologia aos dados históricos, estabelecendo uma correlação entre a variação manifestada nos documentos preservados e determinados fatores sociais condicionantes. De acordo com Conde Silvestre (2007), os princípios metodológicos na sociolinguística histórica envolvem a construção e a utilidade do material linguístico histórico, a reconstrução do contexto social e a investigação do estilo. A Linguística Histórica contribui para a formação de corpora linguísticos ao selecionar textos representativos, realizar análises diacrônicas e desenvolver ferramentas específicas. Além disso, promove o alinhamento temporal, identifica mudanças linguísticas e integra perspectivas sociolinguísticas.

A reconstrução do contexto social é fundamental e se divide em duas vertentes: a investigação do estilo, que revela as mudanças linguísticas e os usos da linguagem em diferentes contextos sociais, e a contribuição da História Social, que contextualiza essas mudanças em um quadro mais amplo de transformações sociais. Para esta pesquisa, essas duas vertentes são essenciais. Afinal, essa interseção entre linguística histórica e história social enriquece a compreensão das complexas relações entre linguagem e sociedade ao longo do tempo, permitindo uma análise mais profunda da evolução da língua (Conde Silvestre, 2007, p.41-43).

Considerando os aspectos extralinguísticos, baseamo-nos nos princípios da História Social Linguística, conforme proposto por Mattos e Silva (2004). Essa abordagem explora a

interseção entre a língua e a sociedade, reconhecendo sua conexão intrínseca e levando em conta suas transformações ao longo do tempo histórico. Ao adotarmos essa perspectiva, torna-se evidente a impossibilidade de dissociá-las. No que se refere à realidade brasileira, à história social linguística do Brasil, destaca a importância de considerar não apenas a língua portuguesa, mas também as línguas indígenas, africanas e europeias presentes no país.

Esse Português no Brasil é marcado desde o período colonial por cinco fatores importantes para sua interpretação: (1) a demografia histórica do Brasil do século XVI ao XIX, (2) a mobilidade populacional dos africanos no Brasil colonial e pós-colonial, (3) a escolarização ou a sua ausência do século XVI ao XIX, (4) as reconfigurações socioculturais, políticas e linguísticas ao longo do século XIX (Mattos e Silva, 2004, p. 125). Isto posto, é essencial a tentativa de interpretação do passado sócio-histórico-linguístico do Brasil por meio desses fatores, a fim de compreender a natureza heterogênea, variável, plural e polarizada do português brasileiro contemporâneo.

A aproximação ao processo sócio-histórico da origem e formação do português brasileiro revela uma história marcada por silenciamentos e esquecimentos. Desde os primeiros momentos da colonização, o Brasil foi caracterizado por um multilinguismo generalizado, com portugueses, diversas etnias indígenas e africanas convivendo no nordeste do país durante o primeiro século de colonização.

Posteriormente, esse multilinguismo tornou-se mais localizado em determinadas regiões do território brasileiro (Santos, 2019). As políticas linguísticas implementadas no Brasil, notadamente as do Marquês de Pombal em 1757, aliadas à ação da escola, contribuíram para consolidar o português como língua nacional. Estudos demográficos, como demonstra o trabalho de Mussa (1991), revelam uma significativa diminuição das populações indígenas em decorrência de processos genocidas, ao mesmo tempo em que se observa um aumento da população africana, impulsionado pelo ciclo do açúcar e pela intensificação do tráfico transatlântico de escravizados durante o século XVII. Esse redesenho demográfico intensificou o contato linguístico entre o português e as línguas indígenas, bem como entre o português e as diversas línguas africanas trazidas pelos povos escravizados, consolidando o cenário de plurilinguismo e assimetria que marcou a formação linguística do Brasil colonial.

Por meio dos fatos históricos e linguísticos abordados na seção anterior, pode-se notar que essa concepção foi utilizada como um dos mecanismos coloniais, Nascimento (2019, p. 44-45) diz que “o sistema perverso de colonialidade, que produziu no Ocidente séculos de escravidão negreira e dizimação dos povos originários de cada lugar onde se colonizava, não

se deu fora, mas dentro dos sistemas linguísticos”. Diante disso, é crucial reconhecer que muitas narrativas ainda aguardam redescoberta, reconstrução e análise aprofundada, incluindo a história do Português Brasileiro. Essa língua, tão multifacetada e diversa, carrega consigo as marcas dessas complexas interações históricas, da mesma forma que a história das línguas indígenas do Brasil ao longo dos séculos.

3.2 ETNOLINGUÍSTICA

A língua, enquanto fenômeno dinâmico, sofre transformações ao longo do tempo e do espaço, sendo influenciada pelas interações sociais, pelos sujeitos que a utilizam e pelos contextos históricos e socioculturais em que se insere. Nesse sentido, a língua não apenas reflete a realidade social, mas também atua como um agente ativo na sua constituição. Mikhail Bakhtin (1997) já enfatizava essa relação dialética ao afirmar que os sujeitos modificam a língua, assim como a língua modifica os sujeitos. Dessa forma, a linguagem não é um elemento neutro, mas sim um campo de embates simbólicos permeado por relações de poder.

Se, por um lado, o sujeito se submete à língua, por outro, a língua muda por meio do sujeito e das convenções criadas através da língua que não são autoconscientes. Por isso, as línguas têm sujeitos por trás delas. De outra forma, as línguas não são neutras e sempre são atravessadas por processos de poder, como os próprios sujeitos (Nascimento, 2019, p. 20).

Dessa forma, a língua pode ser usada como um projeto de poder, inclusive com a intenção de subjugar povos em detrimento de outros. Por meio dos fatos históricos e linguísticos abordados na seção anterior, pode-se notar que essa concepção foi utilizada como um dos mecanismos coloniais, quanto a isso Nascimento (2019, p.44-45) diz que foi “o sistema perverso de colonialidade, que produziu no Ocidente séculos de escravidão negreira e dizimação dos povos originários de cada lugar onde se colonizava, não se deu fora, mas dentro dos sistemas linguísticos.” Isso evidencia que a colonialidade não se limitou a estruturas externas, mas se enraizou nas línguas, atuando na produção de sentidos, na exclusão de vozes e na imposição de narrativas dominantes.

Nesse contexto, torna-se indispensável compreender a relação entre língua, povo e cultura — três elementos profundamente interligados que sustentam uma visão etnológica e linguística mais ampla. A língua, ao mesmo tempo em que reflete a cultura de seus falantes, também participa ativamente na construção de sentidos, valores e visões de mundo. Língua e

cultura, portanto, são produto de uma relação mútua. A cultura se expressa e se transmite por meio da linguagem, enquanto a língua se molda a partir das práticas culturais dos grupos que a utilizam. Assim, a interação entre esses aspectos fundamenta a relação entre linguagem e sociedade. Como observa Boas, “o indivíduo vive dentro de sua cultura, e a cultura é vivida por seus indivíduos” (Araujo, 2025, p. 335, citando Boas, 2000, p. 09). Essa perspectiva reforça a ideia de que as práticas linguísticas não são neutras, mas constituem espaços dinâmicos de disputa e afirmação cultural, marcados pelas histórias sociais de seus falantes.

De acordo com Araujo (2025, p. 333-334), o reconhecimento de que cada ser humano interpreta a realidade a partir da cultura em que está inserido tornou-se um aspecto central nos estudos antropológicos no final do século XIX e início do século XX. Esse entendimento levou à formulação de abordagens que explicam a cultura pela língua, evidenciando como as características linguísticas estão intrinsecamente ligadas às visões de mundo e aos costumes dos falantes. Nesse sentido, "um povo vê a realidade através das categorias de sua língua, mas a sua língua se constitui com base em sua forma de vivenciar o mundo" (Araujo, 2025, p. 342).

Os estudos da linguagem e cultura, segundo Araujo (2025), têm Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf como os principais representantes que buscaram aproximar a Linguística e a Antropologia, contribuindo para o avanço da Sociolinguística e da Etnolinguística. A Etnolinguística, portanto, estabelece um diálogo essencial entre esses campos, analisando os processos pelos quais as identidades étnicas são construídas e expressas linguisticamente. Nesse contexto, Franz Boas e Bronisław Malinowski desempenharam um papel fundamental ao estabelecer as bases de uma linguística de cunho antropológico (Gomes-Dias, 2019).

A etnolinguística, portanto, traça um paralelo relacional entre língua e cultura, buscando compreender as percepções de identidades étnicas e as variáveis que surgem nos processos da linguagem. E por notar essa estreita vinculação que Boas e Malinowski desempenharam um grande papel quanto à fundação de uma linguística de base antropológica (Gomes-dias, 2019).

somente se fará Etnolinguística (ou Linguística Etnográfica) se o objeto de estudo for a linguagem, e se forem tratados os fatos linguísticos enquanto determinados pelos “saberes acerca das coisas”. Ao contrário, caso o objeto de estudo seja a cultura, e se forem tratados os saberes enquanto manifestados pela linguagem, ou, em sentido mais limitado, se a linguagem for tratada enquanto uma manifestação cultural, far-se-á uma Etnografia Linguística ou Etnografia da Linguagem. (Gomes-dias,

2019, pág. 332, grifo meu)

Com base nessa distinção, é importante destacar que esta dissertação não se fundamenta em uma pesquisa etnográfica de campo. No entanto, os aportes conceituais da antropologia e da etnolinguística foram essenciais para conferir profundidade à investigação proposta — especialmente no que diz respeito à relação entre linguagem e cosmopolítica. Isso porque, nas manifestações linguísticas das línguas indígenas, é possível acessar dimensões da cosmovisão desses povos: modos de pensar, viver e interagir com o meio social, que compreende não apenas a organização material da vida, mas também a dimensão espiritual que atravessa e orienta suas relações com o mundo. Nesse sentido, a linguagem emerge como território de expressão de mundos diversos, nos quais a palavra não separa, mas conecta existência, memória e espiritualidade.

No contexto desta dissertação, a Etnolinguística se apresenta como uma abordagem fundamental para compreender as dinâmicas socioculturais que estruturam a história social linguística dos povos e línguas indígenas dos sertões norte da Bahia. A interação entre as línguas indígenas e o português não apenas moldou a configuração linguística da região, mas também participou significativamente de sua formação sociocultural. Dessa maneira, a análise etnolinguística permite explorar os processos históricos de contato linguístico e suas consequências para a constituição da identidade e das práticas comunicativas dos grupos que habitam essa região. Ao reconhecer a língua como um elemento central nas dinâmicas de poder e resistência, esta pesquisa contribui para a compreensão mais ampla dos impactos da colonização na diversidade linguística e cultural do sertões-norte baianos.

Tanto a linguística como antropologia trabalham com conceito de “área” para se referir ao balanço entre diversidade e características compartilhadas em regiões de intenso contato entre povos e línguas. Na linguística areal (Bartoli, 1925), são enfatizados os traços linguísticos em comum entre línguas sem parentesco genético entre si como resultado da convivência multilíngue (Durazzo e Bonfim, 2023, p.130).

Nesse contexto, como discutido na seção anterior, a região norte dos sertões da Bahia revela uma intrincada rede de relações históricas e linguísticas que envolveram, ao longo do tempo, povos indígenas de distintas origens étnicas, bem como populações africanas e europeias. O processo de colonização e suas consequências engendraram múltiplas formas de contato, convivência e resistência, cujos desdobramentos resultaram em configurações socioculturais e linguísticas singulares.

Tal panorama permite compreender essa região como uma subárea etnolinguística, cuja complexidade histórica e cultural demanda atenção específica por parte dos estudos linguísticos e antropológicos. Essa concepção, ancorada na linguística areal proposta por Bartoli (1925) e discutida por Durazzo e Bonfim (2023), enfatiza que, em contextos de contato prolongado entre línguas não aparentadas geneticamente, emergem traços linguísticos comuns, resultantes da convivência multilíngue.

No caso específico dos sertões norte-baianos, as interações interétnicas e a presença contínua de cosmovisões indígenas — muitas vezes articuladas à territorialidade e à espiritualidade — reforçam a pertinência desse enquadramento. O aspecto aqui abordado, portanto, diz respeito à intrínseca relação entre língua, cultura e sociedade, cuja compreensão só se torna possível a partir do encontro entre os saberes da antropologia e da linguística.

Parte-se da compreensão de que as línguas do chapéu de couro são constituídas a partir do entrelaçamento das línguas do cocar com a língua da coroa. Essa relação histórica e política de contato e tensão deixou marcas que ultrapassam o nível lexical, manifestando-se também em dimensões socioculturais, pragmáticas e discursivas. Tais marcas seguem reverberando nas práticas comunicativas cotidianas dos falantes sertanejos, refletindo modos específicos de pensar, viver e se relacionar com o mundo — modos esses profundamente atravessados por memórias linguísticas e cosmopolíticas indígenas, mesmo quando silenciadas ou invisibilizadas no discurso hegemônico.

3.3 PELAS SENDAS HISTÓRICAS: PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

3.3.1 Trajetória da pesquisa

O princípio dessa pesquisa nos leva a percorrer os caminhos de uma mata fechada, rumo aos *sertões de dentro*¹¹ e aos mistérios atribulados a este lugar que, desde o primeiro contato com o *outro-português*, foi idealizado como inóspito e ao mesmo tempo cheio de riquezas. Ao abrir as sendas, como se fosse uma prosa sertaneja, fiz e refiz muitos caminhos para chegar a essa jornada. O seu início se deu no seio familiar. Em meio às histórias da terra e do cultivo, nasce uma alma curiosa, surpreendentemente, uma futura pesquisadora. Encontro-me a explorar os antigos caminhos da região norte dos sertões da Bahia, a fim de

¹¹ Expressão utilizada por Capistrano de Abreu para descrever a região que segue o curso dos rios São Francisco e Itapicuru (Pompa, 2003, p. 201).

entender a história social da família linguística Kariri em meio à difusão do português brasileiro e seus parâmetros culturais.

Assumi esse percurso no mestrado em Estudos Linguísticos, vinculado à linha de pesquisa Variação e mudança linguística no português, do Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos (PPGEL) pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), a fim de compreender com mais profundidade a sócio-história da região de que venho e dos povos que a constituíram. Inicialmente, minha pesquisa tinha como objetivo dar continuidade ao trabalho desenvolvido no Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) da minha licenciatura em Letras com Língua Inglesa, a respeito da participação da língua falada pelo povo Kiriri na formação do léxico disseminado no português brasileiro falado no município de Quijingue-BA. Queria abordar esse tema e, também, realizar uma viagem de campo para a aldeia indígena de Mirandela, localizada na região de Banzaê, na Bahia, com a intenção de conhecer presencialmente as vivências sociais e linguísticas dos indígenas Kiriri do sertão baiano e, assim, encontrar correlações linguísticas e culturais entre a população quijingueense e o povo Kiriri.

No entanto, para uma pesquisa de mestrado, o escopo inicial revelou-se demasiado amplo. Compreender os parâmetros sócio-históricos e linguísticos tanto de Quijingue quanto de Mirandela, a fim de encontrar correlações, mostrou-se inviável. Assim, um novo recorte foi estabelecido: o estudo passou a focar na história social e linguística do povo Kiriri. Viagens exploratórias de campo foram realizadas à Mirandela. A primeira ocorreu em 11 de novembro de 2023, durante a celebração da reconquista e demarcação do território Kiriri, um momento de consciência e luta. A segunda visita ocorreu em 2 de fevereiro de 2024, com o propósito de apresentar a pesquisa em andamento e, se possível, obter a autorização necessária. Infelizmente, não foi possível reunir todas as lideranças locais para a apresentação da pesquisa e, conseqüentemente, obter a autorização necessária, o que levou a uma nova reformulação do projeto.

Desse momento em diante, a pesquisa passou a ser exclusivamente bibliográfica, concentrando-se no estudo da íntima relação linguística e cultural da família Kariri com o sertão baiano, por meio de uma abordagem sócio e etno-histórica atrelada à linguística, a fim de compreender a participação dessa família na formação do português brasileiro disseminado na fala do sertanejo e como esse aspecto se relaciona com os parâmetros culturais.

3.3.2 Contexto e procedimentos

Esta pesquisa adota uma abordagem interdisciplinar com o intuito de investigar a sócio-história dos povos indígenas dos sertões da Bahia, com ênfase na região norte, desde o período colonial até os dias atuais. O objetivo central é compreender a participação desses povos na formação sociocultural e linguística da região, articulando aspectos históricos, culturais, linguísticos e cosmopolíticos. Para isso, optou-se por uma metodologia exclusivamente bibliográfica, de caráter qualitativo e descritivo-interpretativo, que permite a análise aprofundada das relações entre linguagem, sociedade e cultura, tal como preconizado pelos estudos da História Social Linguística e da Etnolinguística.

A natureza bibliográfica da pesquisa não se limita à revisão de literatura como mera consulta de fontes secundárias, mas se configura como um processo analítico de seleção, leitura e interpretação crítica de obras fundamentais ao campo. A escolha por esse caminho se justifica tanto pela densidade teórica já acumulada quanto pela complexidade da temática, que exige o cruzamento entre diferentes campos do conhecimento, notadamente a Linguística, a Antropologia e a História. Essa confluência é essencial para abordar a intrincada relação entre língua, cultura e sociedade presente nos sertões baianos — relação que, como defendido por Durazzo e Bonfim (2023), pode ser devidamente compreendida a partir de uma perspectiva de área etnolinguística.

O projeto foi previamente submetido à apreciação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP/UEFS) via Plataforma Brasil, recebendo dispensa de avaliação pela CONEP (Comissão Nacional de Ética em Pesquisa), conforme Parecer nº 6.854.733, emitido em 28 de maio de 2024.

A primeira etapa consistiu no levantamento bibliográfico de obras relevantes ao escopo da pesquisa. Foram consultados livros, artigos acadêmicos, teses e dissertações que abordam a história dos sertões baianos, com especial atenção ao processo de colonização, às políticas linguísticas e aos conflitos territoriais que afetaram os povos indígenas entre os séculos XVI e XXI. A seleção das fontes baseou-se nos seguintes critérios:

- a) Trabalhos acadêmicos na área de História, com foco na História da Bahia, incluindo o semiárido, a colonização e a história dos povos indígenas;
- b) Trabalhos acadêmicos de cunho antropológicos e etnográficos realizados em territórios indígenas dos sertões da Bahia, especificamente na região norte;
- c) Trabalhos acadêmicos em estudos linguísticos envolvendo as línguas dos sertões indígenas da Bahia, história sociolinguística do Brasil, mudança e variação do

português brasileiro, contato linguístico e português popular brasileiro em regiões rurais.

A partir desse levantamento, os dados foram sistematizados por meio de fichamentos e resumos analíticos, os quais possibilitaram o mapeamento de temas recorrentes e padrões históricos e linguísticos emergentes. A análise dos dados seguiu os princípios da História Social Linguística, voltada à reconstrução dos contextos de uso e contato entre línguas, e da Etnolinguística, que privilegia as relações entre língua, território e cosmovisão. Por esse viés, foi possível identificar traços da Família Linguística Kariri no português falado atualmente no sertões-norte baianos, bem como elementos discursivos e pragmáticos que refletem a persistência de saberes e memórias indígenas.

Na etapa seguinte, procedeu-se à discussão das particularidades linguísticas e históricas dos povos indígenas da região, com base na literatura analisada. Essa discussão compreende desde os primeiros registros coloniais até os reflexos contemporâneos, buscando evidenciar as continuidades, rupturas e ressignificações vivenciadas por essas comunidades ao longo dos séculos. Por meio dessa trajetória analítica, visou-se demonstrar como a presença indígena modelou aspectos centrais da cultura e da linguagem locais, deixando marcas que vão além do léxico — alcançando estruturas, sentidos e modos de falar que ainda ressoam nas práticas cotidianas dos falantes sertanejos.

Por fim, esta investigação propõe a construção de um panorama histórico-linguístico que evidencia os impactos da colonialidade sobre os povos indígenas da região, ao mesmo tempo em que regularmente e valoriza sua resiliência cultural e linguística. Parte-se da ideia de que o português brasileiro falado no norte dos sertões da Bahia apresenta traços que resultaram do contato com línguas indígenas, conformando uma subárea etnolinguística singular dentro do cenário nacional. A seção a seguir aprofunda essa discussão com base nos dados levantados e na fundamentação teórica apresentada anteriormente.

4 ENTRE O COCAR E A COROA: A RELAÇÃO DE CONTATO DAS LÍNGUAS INDÍGENAS COM O PORTUGUÊS

“As línguas são realidades com história” (Faraco, 2016, p.09). E através da história das línguas é possível conhecer os agentes e os princípios formadores do complexo cenário linguístico brasileiro. A língua portuguesa é a terceira língua europeia mais falada no mundo. Dentro desse contexto, o Brasil destaca-se como a maior nação falante dessa língua, com 85% dos lusófonos concentrados em seu território (Faraco, 2016). Um fato curioso é que esse panorama não foi uma constante, pois, retornando aos primórdios da colonização, nota-se uma vasta presença de línguas nativas pertencentes a grupos étnicos distintos em detrimento da língua recém-chegada.

No princípio, o multilinguismo era generalizado. Hoje, porém, a hegemonia da língua portuguesa é um fato incontestável. A paisagem sociolinguística do Brasil se transformou drasticamente desde o desembarque do “outro-civilizado”, fato que nos faz levantar questão sobre o percurso sócio-histórico que levou essa língua a ocupar uma posição tão dominante, especialmente quando consideramos a pluralidade étnica e linguística das raízes profundas do país em questão. Faraco (2016) destaca que, embora o português seja hegemônico, ele não é homogêneo, pois resguarda em si, como já autenticado por Houaiss (1985), a rica diversidade do seu nascimento.

Ao passo que o português se torna hegemônico, as diversas línguas dos povos originários tornam-se localizadas. E não somente elas, as línguas africanas, que eram faladas em alguma medida durante o período colonial, e as línguas dos imigrantes, que chegaram ao Brasil no século XIX, também se restringem a certas comunidades. Ao tracejar a história linguística do Brasil, podemos compreender a transição do multilinguismo generalizado para o localizado, conforme definido por Mattos e Silva (2004).

Nos dias atuais, a diversidade linguística no Brasil é marcada pela (re)existência de aproximadamente a 180 línguas indígenas, com maior concentração na região amazônica e no planalto central¹². No entanto, há controvérsias em relação ao número de línguas indígenas estabelecido no Brasil. Lideranças indígenas questionam esse número com base na vivência

¹² De acordo com os dados mais recentes do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), referentes ao Censo Demográfico de 2010, o Brasil possuía 305 etnias indígenas que falavam 274 línguas distintas. Entretanto, os resultados detalhados do Censo Demográfico de 2022 ainda não foram divulgados, o que impede a atualização precisa desses números no momento.

cotidiana das línguas e na definição do que é considerado uma língua durante os levantamentos dos censos demográficos.

Desde os primeiros contatos entre povos indígenas e colonizadores portugueses, passando pela chegada de africanos e pelas imigrações de diversos grupos europeus, esses eventos histórico-políticos deixaram marcas profundas na constituição sociocultural do Brasil. Essas influências se enraizaram também na diversidade linguística, que se tornou solo fértil para o surgimento de inúmeras variantes das línguas faladas em território brasileiro. Esse contexto ressalta a complexidade de definir e quantificar essas línguas, uma vez que muitas delas foram moldadas por acontecimentos no decorrer do tempo histórico, assim como por projetos sociopolíticos de dominação. Em meio a tantas mudanças e variações, é importante considerar também as transformações provocadas pela política de (re)existência de seus falantes.

Isto posto, o contato linguístico entre essas línguas, ocorrido em diferentes graus de intensidade, foi fundamental para a formação do diversificado e multidialetal português brasileiro. Esse processo também deu origem a variações como o português afro-brasileiro e o multiétnico português indígena, refletindo um amplo gradiente de interações linguísticas ao longo dos 524 anos de história do Brasil.

Para visualizar essas transformações linguísticas, é essencial revisitar a história sociolinguística do Brasil, moldada por uma complexa rede de condições e interações ao longo do tempo. Nesse cenário, fatores como o contato entre "as línguas do cocar" e "a língua da coroa" durante a formação da colônia portuguesa no território brasileiro desempenharam um papel crucial na configuração do repertório linguístico e das dinâmicas culturais da sociedade colonial — papel que continua a influenciar a diversidade linguística até os dias atuais.

À vista disso, exploraremos a história sociolinguística do Brasil para compreender os processos que culminaram em uma virada linguística — um ponto de inflexão que reflete mudanças significativas na distribuição e no uso das línguas entre os falantes, moldado por eventos históricos determinantes. Observando essa conjuntura em uma perspectiva macro, torna-se possível identificar fases sociolinguísticas que revelam transformações linguísticas em contextos específicos. Já em uma perspectiva mais restrita, as dinâmicas históricas podem produzir efeitos distintos na paisagem sociolinguística.

Na região norte dos sertões da Bahia, manifesta-se uma complexa rede de interações linguísticas, com particularidades únicas derivadas de fatores históricos e culturais

específicos, que diferenciam essa área das dinâmicas observadas no restante do país. Compreender o cenário linguístico dessa região exige uma perspectiva que revise os processos histórico-políticos responsáveis pelas transformações linguísticas que moldaram, e ainda moldam a região. Somente assim poderemos entender a profundidade das raízes languageiras desse espaço. Para isso, vamos explorar os caminhos históricos e linguísticos do Brasil, que servirão como alicerce para nossa análise.

4.1 LÍNGUA ATRAVÉS DO TEMPO HISTÓRICO: A FORMAÇÃO SOCIOLINGÜÍSTICA DO BRASIL

Conforme previamente discutido, a história sociolinguística do Brasil oferece uma visão abrangente dos processos linguísticos e históricos que moldaram a realidade plurilíngue do país. Nesse cenário, a imposição da "língua da coroa portuguesa" em contraste com as "línguas do cocar" evidencia a subalternização das línguas originárias por meio das estratégias coloniais. As narrativas que emergem desses processos históricos demonstram como os eventos da colonização transformaram a diversidade linguística. Esses eventos levaram linguistas a investigar o contexto histórico para entender as transformações que impactaram a distribuição das línguas entre os falantes desde os primeiros séculos de colonização.

Nesse contexto, destacam-se pesquisadores que formularam periodizações para compreender quais processos sócio-históricos (ou extralinguísticos) foram essenciais para as mudanças linguísticas e, conseqüentemente, para a formação sociolinguística do Brasil ao longo do tempo até o cenário atual. Entre eles, podemos citar Serafim da Silva Neto (1951 [1950]), Marlos Pessoa (2003), Tânia Lobo (2003) e Volker Noll (2008), cujas obras se alinham em certos aspectos, mas divergem em outros. Para enriquecer a análise das diferentes propostas de periodização da história sociolinguística brasileira, Dante Lucchesi, em seu trabalho *A Periodização da História Sociolinguística do Brasil* (2017), explora as contribuições dos estudiosos, citados anteriormente, destacando suas visões e críticas. Lucchesi ressalta, com especial atenção, a importância de reconhecer a pluralidade linguística do Brasil, frequentemente negligenciada em abordagens que falham em capturar a complexidade do panorama sociolinguístico do país.

As propostas apresentadas no quadro abaixo estão organizadas em fases, cada uma representando uma *virada* linguística em períodos históricos específicos. Isso indica que os momentos de mudança sócio-histórica exercem uma influência significativa nos padrões linguísticos, afetando sua disposição entre os falantes. Essa estrutura possibilita uma

visualização sistemática e concisa das ocorrências histórico-linguísticas ao longo do tempo. Para facilitar uma visão geral dessas propostas, o quadro a seguir apresenta as periodizações discutidas, oferecendo uma visão comparativa e instigante das ideias desses estudiosos.

Quadro 03 - Periodizações da História Sociolinguística do Brasil

Ordem	Autor	Proposta	“Virada” linguística
1º	Serafim da Silva Neto (1950)	<p>(i) Primeira fase: de 1532, início da colonização portuguesa, até 1654, data da expulsão dos holandeses do Brasil;</p> <p>(ii) Segunda fase: de 1654 até 1808, data da chegada da corte portuguesa ao Brasil;</p> <p>(iii) Terceira fase: de 1808 até a atualidade (no caso, 1951, data da publicação de sua proposta).</p>	<p>(i) Menor presença dos portugueses e expulsão dos holandeses;</p> <p>(ii) Diminuição do multilinguismo indígena em decorrência da influência linguística dos brancos e negros;</p> <p>(iii) Hegemonia da Língua Portuguesa demonstrada pela divisão social: a elite composta pelos brancos e os marginalizados compostos por indígenas, negros e mestiços.</p>
2º	Marlos Pessoa (2003)	<p>(i) Primeira fase: da divisão do país em capitânias hereditárias, em 1534, até a descoberta do ouro em Minas Gerais e a modernização do Estado português, com as reformas pombalinas, em 1750;</p> <p>(ii) Segunda fase: de 1750 a 1922, dividida em três subfases: I. de 1750 a 1808, com a transferência da família real para o Brasil; II. de 1808 a 1850, com o fim do tráfico negreiro; III. de 1850 a 1922, com a eclosão do Movimento Modernista.</p> <p>(iii) Terceira fase: a partir de 1922, o fim do domínio das oligarquias e o surto industrial.</p>	<p>(i) Variedades regionais e multilinguismo;</p> <p>(ii) <i>Formação do português comum brasileiro. I</i> - a “fermentação” desse português II - a sua “efetiva” formação III - a sua “estabilização”;</p> <p>(iii) A criação de uma língua literária, vinculada aos fenômenos sociais da formação do Estado Nacional e do processo de urbanização.</p>
3º	Tânia Lobo (2003)	<p>(i) Primeira fase: até 1850: multilinguismo generalizado; não urbanização; não escolarização e não</p>	<p>(i) e (ii) - A transição do multilinguismo para um predominante unilinguismo, a evolução de um país rural para</p>

		<p>estandardização linguística;</p> <p>(ii) Segunda fase: após 1850: multilinguismo localizado; urbanização; escolarização e estandardização linguística.</p>	<p>urbano, o aumento da alfabetização e a padronização da língua.</p>
4º	Volker Noll (2008)	<p>(i) De 1500 a 1550, fase inicial: traslado da língua portuguesa para o Brasil;</p> <p>(ii) De 1550 a 1700, primeira fase formativa: formação das primeiras características da língua portuguesa no Brasil;</p> <p>(iii) De 1700 a 1800, fase diferenciadora: formação do português brasileiro, diferenciação das variedades europeia e brasileira;</p> <p>(iv) De 1800 a 1950, fase de desenvolvimento da escrita e do ensino: introdução da impressão tipográfica e da imprensa, implantação do ensino público oficial e criação do ensino superior; diferenciação progressiva da norma europeia;</p> <p>(v) De 1950 ao presente, fase de nivelção: evolução dos meios de comunicação, introdução da televisão, urbanização progressiva.</p>	<p>(i) e (ii) Processo de consolidação e transformação da língua portuguesa no Novo Mundo;</p> <p>(iii) processo de constituição do português brasileiro, com destaque as suas partículas diferenciadoras das outras línguas portuguesas.</p> <p>(iv) processo do desenvolvimento e consolidação dos compêndios escritos e da escolarização;</p> <p>(v) nivelamento do português brasileiro impulsionado pelos meios de comunicação de massa e forte urbanização.</p>

Fonte: Adaptado de Lucchesi (2017, p.351-357)

As propostas de periodização apresentadas enfrentam problemas que, em certa medida, as afastam da realidade sociolinguística e histórico-cultural do Brasil. A primeira periodização sugerida por Serafim da Silva Neto (1950) reflete o viés de sua tese, que defende a “vitória” da língua portuguesa em detrimento das influências “africanófilas” e “indianófilas”. A principal crítica aos estudos desse autor é a ausência de reconhecimento das línguas africanas e indígenas na formação do português brasileiro. Além disso, Lucchesi (2017) destaca a inadequação na datação final da fase (i) (1534 – 1750), apontando que a transição histórica não é devidamente considerada. Nesse contexto, Pessoa (2003), com o apoio de Lobo (2003), também questionam a escolha do marco da expulsão dos holandeses, argumentando que a presença holandesa no Brasil, limitada a apenas 24 anos, não foi

significativa o suficiente para provocar mudanças estruturais nos parâmetros linguísticos do país (Lucchesi, 2017).

Já a proposta de Marlos Pessoa (2003) também apresenta problemáticas. No que se refere à fase (i), a delimitação temporal não condiz com o evento histórico em questão, pois, segundo Lucchesi (2017), a descoberta das minas ocorreu no final do século XVII, ou seja, mais de 50 anos antes do período indicado por Pessoa. Além disso, Lobo (2003), citada por Lucchesi, critica a delimitação do multilinguismo na periodização de Pessoa, observando que o Brasil tinha um contingente significativamente maior de africanos nos séculos XVIII e XIX, o que deveria ser considerado de forma mais robusta na análise linguística.

A terceira periodização pensada por Tânia Lobo (2003) apresenta uma proposta concisa, dividida em dois períodos bem definidos. No entanto, a principal crítica à sua abordagem está na dificuldade de delimitar com precisão as transições entre os processos linguístico-históricos desses dois extremos. Lobo escolheu o ano de 1850 como marco divisório, associando-o à proibição do tráfico negreiro e aos impactos da urbanização e alfabetização. No entanto, Lucchesi (2017, p. 353) argumenta que, "embora a efetiva proibição do tráfico negreiro tenha eliminado a principal fonte de multilinguismo no Brasil, isso não significa seu completo desaparecimento." Ele também aponta que 1930 seria uma datação mais adequada para marcar os efeitos da urbanização e da escolarização, uma vez que esses processos ganharam força somente a partir desse período.

No que se refere à proposta de Noll (2008), Lucchesi identifica dois problemas principais: a fragilidade do embasamento teórico e um impasse epistemológico. No que diz respeito à fundamentação teórica, Noll baseia-se em dois princípios que Lucchesi considera inadequados: "(i) a língua evolui em função de sua estrutura interna, seguindo uma deriva; e (ii) o português não foi afetado pelo contato entre línguas no Brasil" (Lucchesi, 2017, p. 354). Para Lucchesi, o principal equívoco de Noll foi aderir à dicotomia entre crioulização prévia e deriva secular. E levanta crítica quanto a falta de uma compreensão adequada dos efeitos do contato linguístico no Brasil.

Lucchesi esclarece que, mesmo que a pidginização/crioulização do português tenha ocorrido de forma localizada durante o período colonial e o Império no Brasil, isso não significa que a aquisição do português pelos povos africanos e indígenas, assim como a nativização dessa variedade entre seus descendentes como segunda língua, por mais de três séculos, não tenha influenciado as variedades do português falado por esses grupos até hoje. Esse cenário configura, como o referido autor reitera, um processo de *transmissão linguística*

irregular de tipo leve, resultando em uma simplificação morfológica que caracteriza o português popular brasileiro (Lucchesi, 2017).

No que diz respeito ao problema epistemológico, Noll (2008) argumenta que os processos linguísticos se estendem por décadas, o que, segundo ele, torna inviável datá-los com precisão. Por essa razão, Noll opta por utilizar divisões de século e meio século. No entanto, Lucchesi (2017, p. 355) contesta essa abordagem, afirmando que "se os eventos históricos têm uma data, os processos sociais a eles relacionados, como as mudanças linguísticas, se estendem não apenas por décadas, mas por séculos." Lucchesi também critica Noll por desconsiderar o multilinguismo ao definir esses períodos com base em divisões temporais rígidas. Embora Noll mencione a transição da língua portuguesa, Lucchesi destaca que, durante o período mencionado por Noll, a presença de portugueses no Brasil era limitada, tornando a análise pouco representativa da complexidade linguística que envolvia o contato entre diversas línguas na época.

Após analisar as diferentes propostas de periodização de diversos autores, Lucchesi, em seu artigo de 2017, identificou pontos de convergência e críticas recorrentes. Um dos principais pontos de divergência está nos limites da primeira fase sociolinguística do Brasil, marcada pelo multilinguismo, especialmente no que diz respeito à sua datação final. Os teóricos anteriores não estabeleceram marcos temporais que enfatizem adequadamente a transição do multilinguismo para a homogeneização linguística. Por outro lado, em relação à fase final, que abrange o processo de industrialização e urbanização, bem como a influência dos meios de comunicação de massa, os autores demonstram uma convergência considerável. Além disso, Lucchesi ressalta que, apesar das divergências na definição das fases iniciais, todos concordam quanto à importância dos fatores socioeconômicos e tecnológicos na última fase da periodização sociolinguística do Brasil.

Por fim, deve-se destacar a convergência entre Pessoa e Noll, ao estabelecer uma fase final, determinada pelo processo de industrialização e urbanização, com atuação proeminente dos meios de comunicação de massa. Para Pessoa, essa fase se iniciaria em 1922; para Noll, em 1950, em sua escala de semi-séculos. **A proposta dicotômica de Lobo também não consegue deslindar essa fase apropriadamente.** E Silva Neto, não tinha como perceber as mudanças que ainda estavam ganhando corpo, quando ele formulou sua proposta, em 1951. (Lucchesi, 2017, p.357, grifo meu)

Após uma análise detalhada das propostas anteriores de periodização sociolinguística do Brasil, Lucchesi apresenta sua própria proposta, fundamentada nos princípios do

Paradigma Variacionista, inserido na Teoria da Variação Linguística (Weinreich; Labov; Herzog, 1968). Seu objetivo é correlacionar os processos linguísticos e sociais, sublinhando a relevância do fenômeno da homogeneização linguística. Nesse cenário, o português foi imposto como língua hegemônica, em detrimento do diversificado "mosaico linguístico", como o autor denomina, que predominava nos primeiros anos do período colonial (Lucchesi, 2017}0.

Em sua proposta de periodização, Lucchesi considera as interações linguísticas e as circunstâncias históricas desde antes da colonização, quando o Brasil era caracterizado por uma vasta pluralidade étnica e um multilinguismo generalizado. Esse cenário, ao longo de séculos de processos históricos e socioculturais, culminou em um processo de homogeneização linguística. Com base em uma análise socio-histórica abrangente, o autor destaca os principais processos sociolinguísticos de cada período, como a expansão do tupi ao longo da costa brasileira, o multilinguismo que se seguiu, a gradual homogeneização e, por fim, o nivelamento linguístico.

Esses aspectos são cruciais para uma compreensão mais profunda da formação sociolinguística do Brasil. A proposta de periodização de Lucchesi é apresentada de forma sintética no quadro a seguir, oferecendo uma visão clara da evolução dos fenômenos linguísticos e sociais que moldaram o panorama linguístico brasileiro.

Quadro 04 - A periodização da História Sociolinguística do Brasil: uma proposta de Lucchesi

1000 a 1532	1ª Fase: Tupinização da costa	Povos tupis expulsam povos primitivos, tornando o tupi e o tupinambá as línguas mais faladas no litoral brasileiro.
1532-1695	2ª Fase: Multilinguismo generalizado	Baixa densidade demográfica da sociedade colonial faz com que o português conviva com as línguas gerais indígenas e línguas francas africanas. No interior do país, ocorrem eventualmente processos de pidginização/crioulização do português, e centenas de línguas indígenas se conservam nas tribos não contatadas.
1695-1930	3ª Fase: Homogeneização Linguística	Imposição do português como língua hegemônica, restringindo fortemente o multilinguismo.
1695-1808	<i>Primeira vaga de aportuguesamento</i>	O ciclo do ouro promove o afluxo maciço de colonos portugueses e escravos africanos, com o primeiro surto de urbanização do Brasil: avanço da língua

		portuguesa no sudeste, e em outras regiões, com a pecuária.
1808-1850	<i>Segunda vaga de aportuguesamento</i>	A vinda da Corte portuguesa e a Independência política aprofundam o processo de urbanização, com o avanço e a normatização da língua portuguesa. Liberação da imprensa, criação de escolas secundárias e superiores, e de associações científicas.
1850-1930	<i>Terceira vaga de aportuguesamento</i>	Fim do tráfico negreiro acaba com a maior fonte de multilinguismo; imigração maciça de europeus e asiáticos diminui a polarização sociolinguística; normatização purista e lusitanizante se aprofunda; grande contingente de imigrantes portugueses favorece a lusitanização da língua.
1930 até hoje	4ª Fase: Nivelamento linguístico	Industrialização e urbanização promovem a difusão da norma urbana culta, apagando as marcas do contato na norma popular; a norma culta se afasta do padrão lusitanizado; porém, concentração de renda mantém a polarização sociolinguística e fomenta o preconceito linguístico.

Fonte: Lucchesi (2017, p.375-376)

Antes de prosseguir, é pertinente refletir sobre o uso dos termos “povos primitivos” e “tribos”, empregados por Lucchesi (2017) ao se referir aos povos da costa expulsos pelos Tupi em sua proposta de periodização. Ainda que o autor possa recorrer ao termo “primitivos” no sentido de “primeiros” ou “anteriores”, é importante considerar que, em se tratando de determinados grupos étnicos e do contexto de colonialidade que historicamente incide sobre eles, o uso dessas expressões pode gerar ambiguidades e reproduzir representações marcadas por preconceitos. O termo “tribo”, embora amplamente difundido, carrega certas conotações pejorativas e simplificadoras, razão pela qual seu uso requer atenção. Assim, mesmo sem intenção depreciativa, essas categorias demandam cautela, uma vez que, nos estudos contemporâneos, são consideradas imprecisas e redutoras da diversidade e historicidade desses sujeitos.

Ao analisar as primeiras fases da periodização proposta por Lucchesi (2017), é importante observar que a história sociolinguística do Brasil não começa com a chegada dos colonizadores europeus. Na verdade, essa trajetória se estrutura muito antes, a partir das movimentações geográficas e da organização dos povos indígenas, especialmente dos grupos pertencentes ao tronco Tupi, cujas línguas se espalharam ao longo da costa brasileira. Dessa

forma, a primeira fase sociolinguística do Brasil é protagonizada pelas populações indígenas, com destaque para as línguas Tupi. Esse entendimento desafia a narrativa eurocêntrica que coloca os colonizadores como os iniciadores da ocupação territorial e do desenvolvimento sociocultural no Brasil. É crucial ressaltar que essas terras sempre foram habitadas antes da chegada dos portugueses.

A segunda fase, correspondente aos primeiros momentos da colonização, é marcada pela predominância de falantes de línguas indígenas e africanas, dado o número reduzido de colonizadores europeus. Nesse contexto, *as línguas do cocar*, juntamente com as africanas, exerceram uma influência maior do que o português colonial, *a língua da coroa*, na paisagem sociolinguística da época, gerando uma série de efeitos de contato linguístico. No entanto, esse cenário foi gradualmente alterado pelas práticas sociopolíticas impostas pelo processo colonial, como a escravização de povos indígenas e africanos, a catequização forçada e a drástica redução populacional resultante de diversas estratégias genocidas.

No início da colonização, ocorre uma divisão essencial que molda a história sociolinguística do Brasil. A língua dos colonos é transmitida regularmente aos seus descendentes, um processo conhecido como transmissão geracional regular, que abrange cerca de um terço da população da época. Os outros dois terços da população, compostos por indígenas e negros, foram forçados a adquirir o português de forma precária. Essa aquisição incompleta é então transmitida aos descendentes desses grupos, caracterizando a transmissão geracional irregular (Lucchesi, 2017).

A transmissão geracional desempenha um papel crucial nas mudanças linguísticas. Portanto, acredita-se que as variedades de português adquiridas pelos nativos diferem significativamente das transmitidas pelos descendentes dos colonos. Devido à estreita convivência entre colonos, escravizados e outros grupos, é possível que o processo de transmissão irregular tenha influenciado a língua do grupo dominante. Com base nas palavras de Lucchesi (2017), é fundamental destacar dois processos distintos: (1) a transmissão geracional irregular, que ocorreu entre os descendentes de negros e indígenas, e (2) o contato dialetal, que envolveu os filhos dos colonos portugueses. Ambos os processos contribuíram para as mudanças linguísticas no Brasil (Lucchesi, 2017).

Através dos variados processos de transmissão linguística, a então denominada Terra de Santa Cruz testemunhou o surgimento de fenômenos como as línguas gerais indígenas, as possíveis línguas crioulas, a criouliização e pidginização do português, além de variantes do português brasileiro e dos diversos portugueses indígenas. Esses processos ocorreram, em

grande medida, devido ao contato com a língua do “outro-colonizador”, destacando-se especialmente no interior do Brasil durante o período colonial. Nesse contexto, ressalta-se a análise de Lucchesi, que enfatiza a presença desses fenômenos no interior; para os fins deste estudo, este “interior” é compreendido como os sertões, conforme a lógica colonial que será explorada com mais profundidade na quarta seção desta dissertação.

As duas fases destacam a complexidade do cenário linguístico no Brasil colonial, caracterizado pelo multilinguismo em que línguas indígenas e africanas desempenharam papéis centrais na configuração da paisagem sociolinguística. Visto que as dinâmicas linguísticas podem se estender por séculos, é possível afirmar que esse contexto continua a influenciar a diversidade linguística brasileira. A partir dessa análise ampla da história sociolinguística do Brasil, evidencia-se a complexidade linguística das regiões sertanejas, onde o contato entre línguas indígenas, africanas e o português colonial originou importantes processos de variação e mudança linguística.

Faraco (2016) observa que as línguas estão profundamente conectadas aos contextos histórico-políticos das sociedades em que são faladas. Nesse sentido, a periodização proposta por Lucchesi articula de maneira consistente a interconexão entre processos linguísticos, socioculturais, políticos e econômicos, revelando como essas camadas, em conjunto, integram o fazer histórico. Lucchesi entende que a dimensão linguística é inseparável das camadas sócio-históricas, reconhecendo a língua como um reflexo das dinâmicas sociais e culturais que moldam a trajetória de uma sociedade.

A análise de Lucchesi oferece uma reflexão profunda que desafia a visão tradicional do Brasil como um país monolíngue, avançando além de uma percepção simplista da diversidade linguística brasileira. Ele evidencia a complexa multiplicidade de línguas e variantes no país, ao mesmo tempo que sublinha a polarização dessa realidade, distinguindo entre as variantes da classe dominante e as dos grupos historicamente explorados e marginalizados. Mesmo diante dessa divisão, Lucchesi ressalta a importância do contato, da interação e da influência mútua entre essas esferas linguísticas, destacando como elas se inter-relacionam e moldam a paisagem linguística brasileira (Lucchesi, 2017, p. 377).

Este estudo proporciona uma visão aprofundada da formação sócio-histórica do Brasil, revelando a complexidade de seu cenário linguístico e a intensa interação entre diversas línguas. A análise destaca tanto a relação entre o português brasileiro e as línguas indígenas quanto a transformação de um contexto plurilíngue em um cenário de hegemonia linguística, onde outras línguas foram gradualmente marginalizadas. Compreender essa intrincada rede de

influências, que moldaram e ainda moldam a paisagem linguística brasileira, permite uma percepção mais completa das dinâmicas sociolinguísticas que permeiam a realidade brasileira.

No que tange à periodização de Dante Lucchesi (2017), as fases sociolinguísticas que focalizam a interação entre as “línguas do cocar” e a “língua da coroa” são especialmente relevantes para este estudo. Dado que se trata de uma investigação sócio-histórica que busca compreender a manifestação linguística das línguas indígenas na região norte dos sertões da Bahia, tanto durante o período colonial quanto em sua continuidade nos processos linguísticos atuais, concentramo-nos na análise da segunda e terceira fases sociolinguísticas propostas por Lucchesi (2017). Estas fases correspondem, respectivamente, ao multilinguismo generalizado, de 1532 a 1695, e à homogeneização linguística, de 1695 a 1930. Acreditamos que essas fases fornecem subsídios importantes para entender as dinâmicas linguísticas nos sertões do norte da Bahia, pois evidenciam o forte contato linguístico, o estabelecimento de políticas linguísticas, a adaptação social de povos de etnias distintas, a composição de (re)povoações interioranas e outros aspectos. Emaranhados nesses fatores, encontramos uma complexa rede de línguas que se entrelaçaram, encantaram, protegeram, nomearam localidades e aspectos da natureza, preservando a dinâmica singular da região.

4.2 EFEITOS DO CONTATO ENTRE AS LÍNGUAS DO COCAR E A LÍNGUA DA COROA: ESTIGMATIZAÇÃO LINGUÍSTICA E POLÍTICAS COLONIAIS

Toda língua é resultado do contato entre diferentes línguas. No entanto, as línguas, em si, não entram diretamente em contato, “são os povos, ou os indivíduos falantes de línguas que entram em contato” (Savedra; Christino; Spinassé; Araujo, 2021, p.). E esse contato é profundamente moldado pelo ambiente em que se estabelece, seja físico ou social, o que possibilita o surgimento de fenômenos linguísticos como empréstimos e interferências (Peixoto, 2020). É nesse cenário que ocorre a interação entre línguas ou variedades de uma mesma língua. Vale destacar que “o tipo e a intensidade do contato podem variar de acordo com a perspectiva histórica, geográfica e política” (Santos, 2019, p. 3-4).

Dada a flexibilidade das línguas, que se adaptam às particularidades mencionadas e às necessidades de seus falantes, conclui-se que os traços das transformações resultantes do contato linguístico podem permanecer evidentes mesmo muito tempo após o processo de mudança. Esse fenômeno ocorre em função de uma série de fatores e condições, mas, como destaca Rodrigues (1986), ele se dá porque todas as línguas compartilham princípios e propriedades comuns, tendo como objetivo final a comunicação prática.

No entanto, essas línguas estão sujeitas a diversos fatores que envolvem mudança, instabilidade e variação, os quais determinam uma forte tendência à constante alteração devido à necessidade de ajuste mútuo entre os indivíduos de uma mesma comunidade social. Esse ajuste das propriedades comuns da língua é adaptado à necessidade fundamental da comunicação, bem como às necessidades de cada indivíduo dentro de uma sociedade (Rodrigues, 1986).

Em meio à alteridade entre o cocar e a coroa, manifestam-se suas línguas, cujo contato gera efeitos linguísticos que transcendem um período específico e se estendem ao longo dos séculos, transformando profundamente a realidade social. Nesse cenário, entre o “outro-colonizador”, ávido representante da coroa, e o “outro-nativo”, composto por grupos originários multiétnicos e multilíngues, forma-se um ambiente de interação. Durante o período de colonização, as línguas indígenas entraram em contato com a língua portuguesa, em um contexto físico e social moldado pelas normas e imposições desse processo, deixando marcas profundas e duradouras.

Considerando a necessidade fundamental de comunicação, surge então uma grande diversidade de variantes e modalidades linguísticas, fruto do intenso contato entre línguas. No contexto deste estudo, focamos nas “línguas do cocar” e na “língua da coroa”, que, desde o período de colonização, geraram efeitos linguísticos que influenciaram e moldaram comportamentos socioculturais, linguísticos e políticos. Nesse contexto, o contato entre as próprias línguas indígenas foram intensificadas pela organização missionária, principalmente, ao agrupar povos distintos em um mesmo território.

Dessa forma, infere-se que esse contexto histórico provocou uma série de efeitos linguísticos que demandam uma análise cuidadosa. Conforme aponta Gorete Neto (2022, p. 216), a primeira fase da colonização promoveu a “integração do indígena à sociedade, a partir de três instrumentos: o aldeamento, a catequese e a escolarização. Aspectos que geram o deslocamento linguístico.” Esse deslocamento não se restringe apenas ao campo da língua, mas está intrinsecamente ligado ao deslocamento territorial, utilizado como estratégia colonial para adentrar os sertões, expandir o domínio português e submeter os indígenas classificados como “tapuia” ao processo conhecido como *descimento*. Trata-se, portanto, de um processo que implicou não apenas a remoção física dos povos indígenas, mas também um deslocamento simbólico, resultando na gradual diluição de suas línguas e culturas diante do contato intenso e assimétrico com o português colonial.

As línguas gerais de base indígena emergiram como resultado das interações linguísticas e sociopolíticas forçadas entre a coroa portuguesa e os povos indígenas, no contexto do projeto de dominação colonial. Mattos e Silva (2008), na subseção intitulada *Línguas Gerais Indígenas no Brasil Colonial*, do capítulo *De fontes sócio-históricas para a história social linguística do Brasil: em busca de indícios*, analisa esse fenômeno ao destacar como o contato entre o português colonial e as chamadas "línguas do cocar" possibilitou o surgimento das línguas gerais. Em suas reflexões, a autora enfatiza que tais línguas se constituíram em contextos de contato com diferentes graus de assimetria, permitindo compreender múltiplas situações de influência mútua entre os idiomas envolvidos.

Nos primeiros séculos de colonização, a língua dos nativos da costa litorânea do Brasil vivia em situação de hegemonia. Mesmo durante os processos de intervenção catequética, a língua nativa era mais comum do que o português, devido ao número reduzido de colonizadores nesse contexto. Para atender aos interesses da coroa portuguesa, visando à conversão religiosa e ao domínio civilizatório, os portugueses tiveram que se ajustar linguisticamente à língua dos nativos (Bortoni-Ricardo, 2021). A partir desse contato, surgiu a "língua brasílica", de base tupinambá no contexto da costa do Brasil, falada por indígenas e missionários. Essa língua emergente foi usada como intermediária nas dinâmicas comerciais e cristãs.

Por ter sido falada na grande área do território que viria ser o Brasil, essa língua da colonização também pode ser referida como uma "língua franca", ou seja, aquela que é adotada para comunicação geral e que se baseia em uma das línguas vigentes na comunidade, mas sofre influência das demais (Bortoni-Ricardo, 2021, p.19, grifo meu).

A língua franca utilizada pelos portugueses e espanhóis no início de sua interação com os indígenas é conhecida atualmente como língua geral. O princípio da catequese adotada pelos jesuítas, utilizavam as línguas locais como veículo para transmitir os ensinamentos cristãos, este aspecto demonstra-se como uma situação de contato que, conseqüentemente, fortaleceu a necessidade de uma língua de intercuro para os fins coloniais. As línguas de base tupi, como amazônica e a paulista, eram difundidas de maneira heterogênea em diferentes aldeamentos e entre grupos étnicos diversos, predominantemente de forma oral e sem um controle sistemático de escolarização, resultando em uma aquisição linguística imperfeita. (Mattos e Silva, 2004; Rodrigues, 1986)

No que diz respeito à Língua Geral Paulista (LGP), o historiador John Manuel Monteiro — especialista em história indígena no Brasil e autor do livro *Negros da Terra:*

índios e bandeirantes nas origens de São Paulo (1994) — sugere que a variedade linguística falada na região poderia ser percebida como um português colonial “corrompido pelos barbarismos africanos e indígenas” (Monteiro, 1994, p. 164). Em outras palavras, tratava-se de um português modificado pelo intenso contato com línguas indígenas e africanas.

Chama a atenção, contudo, o uso do termo “barbarismos” para se referir a esse contato linguístico, pois ele carrega consigo uma carga ideológica que ecoa antigos estigmas coloniais. A escolha do vocábulo remete à colcha de fuxicos, mencionado na primeira seção desta dissertação, que historicamente recaiu sobre os povos indígenas dos sertões. Nesse contexto, o termo “tapuia” — amplamente utilizado durante o período colonial — assumia a conotação de bárbaro, arredio e hostil, marcando simbolicamente o indígena não aliado como o outro incivilizável, o que reforça a visão hierárquica e eurocêntrica imposta às línguas e culturas indígenas. Além de não reconhecer a língua geral como uma possível língua indígena.

Segundo as palavras da própria Mattos e Silva (2004, p.127), ela enxerga esse português indicado por Monteiro como um dos antecedentes do “português geral brasileiro”, uma das bases do português popular. Ainda a respeito da língua geral paulista, Nobre (2015), em concordância com Rodrigues (1996), argumenta que ela não pode ser considerada crioula devido à continuidade na transmissão dessa língua pelas mulheres indígenas Tupi-guarani para os primeiros descendentes mestiços. Desse modo, ocorreu uma transmissão linguística contínua entre gerações.

Já a Língua Geral Amazônica (LGA) emergiu em um contexto linguístico peculiar, caracterizado pela interrupção na transmissão linguística entre gerações, quando os jesuítas começaram a catequizar os povos “tapuia”, a partir de 1653, na Amazônia colonial, impondo o tupinambá como segunda língua sobre a diversidade linguística existente. Em acordo com Nobre (2015), esse cenário propiciou a pidginização/crioulização da língua, que posteriormente evoluiu para o Nheengatu. Após a expulsão dos jesuítas em 1759 e a integração do Estado do Maranhão e Grão-Pará ao Estado do Brasil em 1823, o Nheengatu foi influenciado pela língua portuguesa devido ao bilinguismo, assumindo a forma que conhecemos atualmente (Nobre, 2015).

No contexto das línguas gerais, o tupinambá assumiu um papel significativo, marcado pelo bilinguismo tupinambá/português, resultando em alterações estruturais em ambos os sistemas linguísticos. Os indígenas frequentemente experimentavam o bilinguismo, utilizando o português em conjunto com a língua geral e, em alguns casos, também línguas indígenas

e/ou africanas. Esse uso da língua geral frequentemente resultava em um português simplificado ou falado de maneira não convencional, influenciado pelas características linguísticas das línguas indígenas e africanas, caracterização minimamente esperada em situações de contato linguístico (Mattos e Silva, 2004).

A situação de bilinguismo mencionada por Nobre (2015) tem origem nas relações estabelecidas entre mulheres indígenas e colonizadores portugueses. Dessa convivência, nasciam os chamados *mamelucos*, termo utilizado no período colonial para designar os filhos de indígenas com europeus. Embora amplamente empregado à época, *mameluco* carrega uma carga pejorativa e classificatória, refletindo a lógica racializante do sistema colonial. Essas crianças aprendiam a língua materna das suas mães, como L1 (primeira língua/materna), configurando assim o que o autor denominou como *contexto sem interrupção de transmissão linguística entre gerações*. Quando essas crianças atingiam idade suficiente para ajudar no trabalho laboral passaram a conviver com seus pais, por essa via, aprendiam o português como L2 (segunda língua/adicional) e tornavam-se bilíngues (Nobre, 2015).

Essa situação de bilinguismo dos mamelucos resultou em mudanças linguísticas mútuas, tanto na estrutura do português (devido ao contato com o sistema do tupinambá), quanto na estrutura do tupinambá (devido ao contato com o sistema do português), resultando em transformações estruturais em ambas as línguas. É a esse tupinambá dos mamelucos do Sul da Bahia, modificado estruturalmente, devido à situação de bilinguismo com o português, que se passou a chamar de “língua geral” nas Capitânicas de Ilhéus e de Porto Seguro. (Nobre, 2015, p.18)

Com base nesse pressuposto, Nobre (2015) concluiu, em sua tese de doutoramento, que durante o período colonial, desenvolveu-se no sul da Bahia, especificamente em Ilhéus e Porto Seguro, uma Língua Geral do Sul da Bahia (LGSB) moldada pelos aspectos sociopolíticos e culturais dessas regiões. Ele reitera que conforme a colonização da região avançava e a interação entre portugueses e tupinambás se estendia por cerca de três séculos, a população miscigenada crescia, consolidando a mudança estrutural e estabelecendo a língua geral como a variedade colonial do tupinambá na região.

Além disso, outras línguas gerais poderiam ter surgido do contato entre as línguas indígenas e o português em áreas específicas. Um exemplo mencionado por Mattos e Silva (2004) é a Língua Geral Kariri (LGK), que aparentemente foi difundida nos interiores sertanejos do nordeste brasileiro. Esta ideia é respaldada pelo pensamento de A. Houaiss (1985), que sugere que essa língua geral seria uma generalização que abarcava várias línguas

Kariri que, em acordo com o contexto de catequese nos sertões se relacionavam entre si, com o português e com as línguas do cocar de base Kariri (Kipeá, Duzubukuá, Sapuyá e Kamuru).

As línguas gerais brasileiras não eram faladas por um grupo homogêneo que compartilhasse uma base cultural única capaz de assegurar sua continuidade. Ao contrário, tratavam-se de línguas de circulação ampliada, que funcionavam como códigos supraétnicos, sendo utilizadas por diferentes grupos indígenas que, com o avanço da colonização, foram exterminados ou deslocados para o interior do território (Bortoni-Ricardo, 2021). Essa desarticulação das comunidades falantes enfraqueceu o uso dessas línguas, levando ao desaparecimento de algumas delas. No entanto, a Língua Geral Amazônica (LGA) não desapareceu por completo, mas passou por um processo de mudança linguística e histórica que resultou no nheengatu contemporâneo, variedade ainda viva e falada por diversos povos indígenas na região amazônica.

Para explicar que esse fenômeno representa um mecanismo da política linguística colonial e jesuíta, Santos (2019, p.243), em consonância com os estudos de Mattos e Silva, diz que a trajetória indígena no Brasil colônia perpassa por duas políticas de redução da diversidade linguística que levou ao cenário do multilinguismo localizado: (1) “Criação” e difusão de língua geral; (2) A imposição da língua portuguesa aos povos indígenas advindo do projeto de civilização e catequização. A política (1), divide-se em duas etapas: a) Uma política jesuíta de padronização do Tupinambá e uso de línguas gerais nas suas missões; b) desenvolvimento e uso das línguas gerais, oriundas da miscigenação entre homens portugueses e mulheres indígenas e expandidos pela ação dos bandeirantes. (1) “Criação” e difusão de língua geral: a) padronização do tupinambá e línguas gerais b) uso das línguas gerais e expansão delas pelos bandeirantes.

A primeira política linguística colonial refere-se ao surgimento e expansão da língua geral, Compreende-se a tamanha expansão territorial das línguas gerais e a manutenção da língua Nheengatu como remanescente desse contexto. Cenário que nos ajuda a entender o processo de tupinização, (Rodrigues, 1986) a incorporação, por parte do português, de um considerável número de palavras tupinambás. Em uma amostra de pouco mais de mil nomes populares de aves brasileiras, cerca de um terço, ou seja, aproximadamente 350 nomes, têm origem no tupinambá.

A segunda política linguística pensada por Santos (2019), respaldado nos estudos de Almeida (1997), que propiciou a redução do multilinguismo na história sociolinguística do Brasil, refere-se ao projeto de “civilização” do Marquês de Pombal, dividido também em duas

etapas: a) O *Diretório* pombalino como política linguística de imposição do português em detrimento das línguas nativas, o qual criou efetivamente uma idealização de superioridade do português, uma posição de prestígio defendida pela elite colonial; b) O projeto civilizatório delineado no *Diretório* estabelece uma série de instruções para dar aos indígenas a condição de “civilizados”. Essas instruções incluem a regulamentação do perfil dos diretores, do comportamento individual e coletivo dos aldeados e, naturalmente, a normatização do uso do português.

Por conseguinte, o documento em questão teve mais impacto na construção de um imaginário ideológico de unidade linguística, onde apenas o português era falado, do que como uma ferramenta eficaz para consolidar a hegemonia dessa língua em detrimento das línguas gerais e indígenas. Apesar da proibição, o documento não foi eficaz em assegurar a erradicação dessas línguas. Era apenas a letra da lei, enquanto o uso dessas línguas continuou vigoroso, em condições complexas é claro.

Tanto que, hoje, no século XXI, elas ainda são faladas, como no caso do Nheengatu, embora em menor número e de forma mais localizada. De acordo com Faraco (2016), a responsabilidade pela redução no número de falantes é essencialmente atribuída às dinâmicas socioeconômicas e ao declínio demográfico resultante de guerras e epidemias ao longo da história. No entanto, como programa, o *Diretório* ainda gera impactos até os dias atuais. As línguas indígenas remanescentes possuem “funções sociais cada vez mais restritas e com sua transmissão geracional comprometida, abrindo cada vez mais espaço para o monolinguismo em português em muitas comunidades indígenas” (Santos, 2019, p.248).

Santos (2019), fundamentado nos princípios de Hammel (1988) e Calvet (2007) sobre a compreensão e funcionamento das políticas linguísticas, define que a política linguística praticada pela Companhia de Jesus possui caráter externo, interno e pedagógico. Primeiramente, a designação de uma função para o uso das línguas gerais pelos missionários jesuítas como meio de propagar a conversão das populações indígenas ao cristianismo configura o caráter externo. De caráter interno porque os missionários criaram uma série de instrumentos (gramáticas, catecismos, vocabulários) na intenção de facilitar a propagação do dogma cristão por meio da eleição de uma língua de comunicação geral. Por fim, a referida política também possui um viés pedagógico, pois por meio da padronização da língua eleita em instrumentos da missão pode-se pregar o ensino desta língua, essencialmente, para os missionários recém-chegados e outros grupos indígenas aldeados, mesmo que falantes de línguas diferentes daquelas da Costa.

Por meio dessa explicação, compreende-se por que o processo catequético praticado pela Companhia de Jesus se configura como uma política linguística de grande importância. Esta prática teve um impacto significativo na paisagem linguística da época ao transformar a experiência coletiva através de um sistema de símbolos e um imaginário ideológico, através do ensino de línguas e da catequização nos aldeamentos, em um espaço geográfico isolado. Isso demonstra como o planejamento linguístico se tornou uma ferramenta da Coroa Portuguesa que interferiu profundamente na vida sociocultural e linguística dos povos nativos.

O maior número de línguas indígenas desapareceu naturalmente nas áreas que foram colonizadas há mais tempo e de forma mais intensa, principalmente, segundo Rodrigues (1986), nas regiões Sudeste e em grande parte das regiões Nordeste e Sul do Brasil. As exceções de sobrevivência foram apenas três: a língua Yatê, falada pelos indígenas ao sul de Pernambuco; a língua dos indígenas Maxacali, no Nordeste de Minas Gerais; e a língua dos indígenas Xokleng, localizados no município de Ibirama e a oeste de Blumenau, em Santa Catarina.

Durante o período da publicação do livro *Línguas Brasileiras* (1986), Rodrigues observa que aproximadamente 20 povos indígenas que ainda subsistem entre São Luís e Porto Alegre atualmente utilizam exclusivamente variedades regionais da língua portuguesa. Entre esses povos estão os Potiguara na Paraíba, os Pancararu em Pernambuco e Alagoas, os Xocó em Sergipe, os Kiriri e os Pataxó na Bahia, e os Tupiniquins no Espírito Santo.

Entre as línguas indígenas mencionadas como extintas, algumas foram documentadas extensivamente, enquanto outras foram registradas de forma limitada ou não foram registradas de forma alguma, resultando no desaparecimento sem deixar registro. Um exemplo é o caso dos Kiriri, cuja língua foi amplamente documentada no final do século XVII, mas acabou por desaparecer completamente, nas palavras de Rodrigues (1986). Atualmente, os últimos descendentes da nação Kiriri, no norte da Bahia, falam apenas português, com apenas alguns indivíduos entre eles retendo na memória algumas palavras soltas de sua língua materna (Rodrigues, 1986).

Para Lucy Seki (1984), a definição de uma língua extinta não é simples nem unívoca, uma vez que varia conforme a concepção teórica adotada sobre o que é uma língua. A autora analisa diferentes perspectivas — desde a língua como sistema supraindividual de regras, como em Saussure e Chomsky, até a compreensão funcional, voltada à comunicação e à mutabilidade, conforme discutida por Vachek e Denison (1977). Ela destaca que, sob a primeira ótica, uma língua só poderia ser considerada extinta quando não mais falada e

impossível de ser codificada por meio de registros. Já na segunda abordagem, a extinção ocorre quando a língua deixa de se desenvolver e de cumprir suas funções comunicativas. No entanto, reconhecendo as limitações dessas definições estritamente linguísticas, Seki propõe uma síntese: uma língua pode ser considerada extinta quando já não possui falantes que a adotem como meio de comunicação e quando não há registros suficientes que permitam sua descrição ou codificação posterior.

A noção de um desaparecimento absoluto das línguas indígenas no Nordeste, em especial na região norte dos sertões da Bahia, revela-se insustentável diante de abordagens mais recentes e atentas à complexidade sociocultural dos povos originários. Como destacam Durazzo e Bonfim (2023, p. 132), embora as classificações linguísticas tradicionais considerem extintas a maioria das línguas indígenas nordestinas, muitas delas persistem em contextos específicos, particularmente nas interações rituais entre humanos e seres encantados. Vale ressaltar, no entanto, que essa noção de extinção está ancorada em perspectivas coloniais e nos parâmetros da ciência ocidental. Para as cosmologias indígenas, essas línguas ancestrais continuam vivas, atualizando-se em outros regimes de existência e de comunicação que não se limitam à oralidade cotidiana. Essa persistência, ainda que restrita a domínios não cotidianos, aponta para formas alternativas de vitalidade linguística que desafiam os parâmetros convencionais de extinção.

Nessa direção, a reflexão de Seki (1984) contribui para uma compreensão mais nuançada, ao afirmar que uma língua só pode ser considerada extinta quando deixa de ter falantes e não existem registros suficientes que permitam sua codificação. À luz dessa perspectiva, é possível afirmar que algumas línguas da família Kariri não estão completamente extintas, já que seguem operando como meios de comunicação simbólica e espiritual, e contam com registros históricos significativos, como no caso do Kipéa e do Dzubukuá.

As manifestações linguísticas de línguas ancestrais, no contexto das práticas rituais analisadas por Durazzo (2022b), constituem o que denominam línguas encantadas — formas específicas de comunicação que estabelecem vínculos entre humanos e seres mais-que-humanos, como os mestres encantados. Essas línguas se atualizam no contexto do chamado “complexo ritual da ciência”, um sistema que entrelaça linguagem, cosmologia e ação ritual, e no qual a comunicação não se limita a uma função utilitária, mas assume um papel ontológico e relacional. É por meio dessas práticas que determinados traços linguísticos e parcelas do léxico de línguas originárias se manifestam, sendo reativados em contextos que

escapam às dinâmicas da oralidade cotidiana. Assim, essas manifestações desafiam a concepção de desaparecimento linguístico absoluto, ao revelar uma continuidade situada em outros regimes de existência, memória e sentido. Essa concepção será aprofundada na seção seguinte.

Nos primeiros séculos, o Brasil era caracterizado por um multilinguismo generalizado. Esse cenário diversificado de línguas chegou ao fim principalmente devido às políticas linguísticas e ideológicas-culturais implementadas pelo governo pombalino, assim como pelas questões socioeconômicas e demográficas. Essas políticas promoveram a transição gradual do português como língua oficial do país, levando à expulsão dos jesuítas, que haviam utilizado as línguas gerais, como a língua geral amazônica, para a catequese, em detrimento do português. Além disso, a língua geral paulista estava sendo gradualmente substituída pelo português colonial, como mostram os estudos de Monteiro (1995) (Mattos e Silva, 2004).

Nesse contexto colonial, os principais protagonistas linguísticos eram as línguas gerais indígenas, o português europeu e o português geral brasileiro em formação, conforme descrito por Mattos e Silva (2004). Os principais falantes deste último grupo eram os indígenas remanescentes, obrigados a integrar-se à sociedade nacional, juntamente com os africanos e afrodescendentes, cuja população estava em constante crescimento na época.

4.2.1 O cocar e a coroa: desdobramentos entre o português indigenizado e as línguas encantadas

A análise de estudos linguísticos anteriores revela uma complexa colcha de fuxicos — narrativas ideológicas — que moldaram o português brasileiro. Ao abordar a visão de Mattos e Silva em diversos fragmentos do livro *Ensaio para uma sócio-história do Português Brasileiro*, publicado em 2004, Santos (2019, p. 240) reitera que "o português brasileiro, mais do que influenciado pelo 'contato' com línguas africanas e indígenas, foi reestruturado em razão da constituição multiétnica da população brasileira".

Sob essa perspectiva, se reconhece que as línguas indígenas exerceram um papel fundamental na formação do português falado no Brasil. Diante disso, torna-se imprescindível retomar, sob uma abordagem sócio-histórica e etnolinguística centrada no contato linguístico, os principais aspectos das interações estabelecidas entre a língua da coroa e as línguas do cocar — desde os primeiros encontros na faixa litorânea até os movimentos de interiorização rumo aos sertões.

O contato entre as línguas indígenas e o português não ocorreu de maneira neutra, mas sob a imposição colonial, que buscou apagar e substituir as línguas originárias por meio de políticas linguísticas violentas. Estratégias como o Diretório dos Índios (1757) e a imposição do português nas missões religiosas atuaram de forma sistemática na desarticulação dos sistemas linguísticos indígenas. Essas ações associavam as línguas nativas a um comportamento social considerado anticristão, visto como sinal de atraso e resistência à ordem colonial. Nesse processo, o português foi promovido como o idioma da civilização, da fé e da obediência, consolidando-se como ferramenta de dominação cultural e apagamento das múltiplas expressões linguísticas originárias.

No entanto, esse processo não se deu sem resistência. Como aponta Gorete Neto (2024, p. 218), em diálogo com Correa Xakriabá (2018), embora a língua portuguesa esteja atrelada à colonialidade, os povos indígenas a têm indigenizado, transformando-a em um espaço de ressignificação e continuidade cultural, desse modo, Gorte Neto (2024, p.242) *apud* Correa Xakriabá (2018, p.138) diz que indigenizar “significa enfatizar em nossas narrativas históricas a agência do povo.”

Nesse contexto, Peixoto (2020) argumenta que a língua portuguesa deve atender às demandas dos diversos grupos étnicos, tornando-se um instrumento de ação e reflexão. A língua é moldada pelas necessidades comunicativas e sociais de seus falantes, resultando em uma contínua evolução e adaptação às diferentes realidades culturais e sociais. Dando continuidade a essa discussão, a referida autora reitera que o português de contato, que se refere ao uso do português do Brasil por indivíduos de grupos étnicos distintos, possui particularidades linguísticas moldadas pelas necessidades, desde o aspecto individual ao coletivo, em acordo com a identidade étnica. Nesse sentido, o português brasileiro atende, em certa medida, às demandas dos falantes indígenas e, por isso, demonstra caracterizações tão específicas.

Essa indigenização do português ocorre tanto no nível lexical, com a incorporação de palavras e expressões das línguas indígenas, quanto na estrutura discursiva e nos significados atribuídos aos enunciados. Assim, mesmo que o português falado por muitos indígenas se assemelhe estruturalmente ao português brasileiro, ele carrega marcas profundas das cosmovisões originárias, manifestando-se em formas específicas de organização do discurso, na escolha de vocabulário e nos sentidos que emergem do uso cotidiano da língua. Esse fenômeno evidencia que, longe de ser uma ferramenta de apagamento absoluto, o português também se torna um território de (re)existência e de afirmação identitária, no qual as

epistemologias indígenas continuam vivas, reconfiguradas e adaptadas às realidades atuais. “A LP, apropriada, ressignificada, indigenizada carrega marcas da memória das lutas, da construção coletiva de saberes, das línguas ancestrais, das culturas e cosmovisões de cada povo”¹³ (Gorete Neto, 2022, p. 218).

Essa é uma das realidades das línguas indígenas no Nordeste, onde o português tornou-se, em muitos casos, a principal língua de uso cotidiano, sem que isso significasse a anulação das epistemologias indígenas. Como destaca Gorete Neto (2022), a Língua Portuguesa, ao ser apropriada pelos povos indígenas, não se apresenta apenas como um vestígio da colonização, mas como um espaço de (re)existência. Essa perspectiva pode ser empregada no caso dos sertões-norte da Bahia.

Assim, ela se torna veículo da memória sócio-histórica e política desses povos, incorporando suas percepções ontológicas e cosmológicas e mantendo traços das suas línguas maternas. Mesmo dentro de uma estrutura majoritariamente lusófona, persistem modos de significação e organização discursiva que carregam saberes coletivos e visões de mundo próprias, reafirmando que a presença indígena na língua não se restringe à adoção lexical, mas se manifesta em camadas mais profundas do discurso e da experiência.

Pelo histórico centenário de expansão da fronteira colonial no Nordeste brasileiro, os povos indígenas que hoje habitam a região têm em comum a língua portuguesa como, senão única e primeira, preferencial e padronizada em seus percursos de formação escolar. Afora o yathê dos índios Fulni-ô de Águas Belas/PE, os povos do Nordeste oriental são comumente descritos como falantes apenas do português” (Durazzo, 2021, p. 426).

Assim, manifesta-se o *português indígena* falado pelos povos indígenas da região norte da Bahia. Esse português entra em contato com o português disseminado e falado nos sertões da região norte da Bahia, e acredita-se que, por meio desse contato e, necessariamente, pelo histórico de integração forçada desses povos à sociedade regional — o que provocou a desintegração e ressignificação de seu *modus vivendi* e de suas práticas linguísticas —, a LP da região norte da Bahia pode apresentar marcas dessas interações. As quais, para Gorete Neto (2022, p. 218), “podem aparecer na estrutura da língua, no léxico, na organização

¹³ No documentário *Línguas da Nossa Língua* (2023), dirigido por Estevão Ciavatta, há um depoimento de um grupo indígena que recentemente passou a se identificar como “tapuia” e afirma falar o “português tapuia” (será discutido mais adiante). Esse relato evidencia a complexidade das relações entre língua, identidade e memória no contexto indígena contemporâneo, especialmente quando a ancestralidade é reivindicada por meio de formas híbridas do português.

textual, no discurso e na construção de sentidos, assim como na composição de textos escritos e imagéticos.”

A visão tradicional da Língua Portuguesa (LP) em contextos indígenas, muitas vezes restrita à sua condição de língua de imposição colonial, necessita ser reconsiderada sob uma ótica mais complexa e pós-colonial. Embora o português tenha, de fato, invadido o espaço das línguas indígenas, como observa Abram dos Santos (2018, p. 276), “não me parece coerente com a realidade pós-colonial acreditar nessa relação dicotômica”. O autor questiona a visão simplista que entende o contato linguístico como uma relação polarizada entre opressor e oprimido, sugerindo que as dinâmicas contemporâneas exigem uma abordagem mais nuançada.

Gorete Neto (2022, p. 219), ao dialogar com a reflexão de Abram dos Santos, propõe uma desconstrução dessa visão dicotômica, destacando a pluralidade das realidades indígenas em relação à presença da LP. A autora diferencia dois cenários principais: de um lado, temos situações de bilinguismo compulsório, em que a LP se torna a língua materna, resultado do silenciamento e apagamento cultural impostos pela violência colonial; de outro, existem contextos de multilinguismo indígena, nos quais diversas línguas minoritárias resistem, coexistindo com a LP e mantendo-se ativas na vida cotidiana. Esse quadro revela a complexidade da relação entre as línguas indígenas e o português, que não pode ser reduzida a um simples processo de subordinação ou apagamento.

Historicamente, o uso do português entre os povos indígenas tem sido amplamente interpretado como resultado direto da imposição colonial, sendo a língua portuguesa vinculada à figura do colonizador e ao apagamento das "línguas do cocar". No contexto da colonização, o português operou como instrumento de subjugação e violência simbólica, forçando muitas línguas indígenas a entrarem em estado de adormecimento ou de segredo — estratégias de resistência diante do domínio externo (Durazzo e Bonfim, 2023). Nesse sentido, a língua portuguesa foi compreendida não apenas como um meio de comunicação, mas como vetor de violação linguística e cultural. Ao analisar esse cenário em meio do povo Tuxá de Rodelas, o autor menciona que

Apesar de não possuírem a língua ancestral, como a chamam, ativa no registro cotidiano e linguisticamente fluente, os Tuxá afirmam possuir, sobretudo em contextos rituais, a língua da ciência (DURAZZO, 2019). Essa língua, por vezes denominada a idioma, seria registro linguístico que extrapola o domínio do português por manter um vínculo cosmológico direto com a dimensão não-humana de sua religiosidade, isto é, com os encantados e demais antepassados que ainda hoje mantêm comunicação com os índios

viventes. Com isso, além do projeto de revitalização do Dzubukuá através de pesquisas e da escola, os Tuxá percebem-se como um povo cujo registro da língua, isto é, da idioma enunciada em ritual, jamais foi perdido (Durazzo, 2021, p.431-432, *grifo meu*)

Durazzo (2022b) propõe uma hipótese inovadora ao sugerir a existência de uma categoria analítica derivada dos complexos sócio-rituais dos povos indígenas da região, *as línguas encantadas*. Essa noção representa um reconhecimento etnolinguístico das múltiplas dinâmicas e categorias nativas observadas entre os povos originários, vinculadas a seus modos próprios de organização social, espiritualidade e cosmopolítica. Nesse contexto, as línguas encantadas não se restringem a sistemas linguísticos convencionais, mas incorporam “sistema de comunicação intercosmológico”, como descrito acima, por meio de práticas, saberes e formas de comunicação que resistem ao apagamento, mesmo após séculos de colonização e repressão cultural (Durazzo e Bonfim, 2023).

Nesse sentido, a garantia da ciência ritual indígena abre campo de articulação com entidades mais-que-humanas (Cardoso, 2018), os “encantados”, tornando possível que determinados conhecimentos cheguem ao sujeitos vivos — isto é, de carne e osso — pela via de tal comunicação (Durazzo, 2022b). Disso se depreende, como aventamos (Durazzo, 2022b), que **dos “encantados” podem vir as línguas encantadas, reinserindo-as na sociabilidade indígena mesmo quando os seus idiomas correlatos são tidos, historicamente, por extintos — extinção que contestamos, juntamente os povos indígenas que os compreendem não apenas vivos, mas fundamentais para sua para suas relações cosmológicas com os ancestrais** (Durazzo e Bonfim, 2023, p.131-132, grifo meu).

Isto posto, pode-se compreender que as línguas indígenas dos sertões-norte da Bahia não estão mortas ou extintas, mas encantadas — mantidas vivas por falantes mais-que-humanos e manifestadas em contextos rituais. Durazzo e Bonfim ressaltam, ainda, que essas línguas adormecem ou entram em estado de encantamento juntamente com seus povos, em momentos de retração, e podem ser reativadas no contexto das lutas de retomada territorial, sendo os encantados agentes fundamentais nesse processo.

Além disso, os autores explicam que tais línguas são ditas “encantadas” não apenas em razão do apagamento e silenciamento provocados pelas artimanhas violentas do colonialismo, mas, sobretudo, “por questão da *ontologia da linguagem* derivada da relação entre os povos indígenas e as entidades mais-que-humanas, cuja própria existência implica a presença de uma dimensão linguística comunicativa” (Durazzo e Bonfim, 2023, p. 137). Trata-se, portanto, de uma concepção de linguagem que transcende os parâmetros ocidentais e se

ancora em formas de existência que resistem ao tempo histórico pela via do ritual, da espiritualidade e da memória coletiva.

Na abordagem proposta por esta dissertação, a Língua Portuguesa é analisada sob uma perspectiva dinâmica e contemporânea. Embora a LP tenha sido, historicamente, um instrumento de colonização, ela também está sendo ativamente ressignificada pelos povos indígenas, que a apropriam e a transformam de acordo com suas necessidades sociais, culturais e políticas. Este processo de indigenização (Correa Xakriabá, 2018) da língua portuguesa confere a ela novos significados e funções, transformando-a em uma ferramenta de luta, particularmente no campo da reivindicação e veiculação dos direitos indígenas.

Para os povos cujas línguas ancestrais se encontram em estado de adormecimento, o português se articula e preserva dos saberes indígenas, mas também se configura como um recurso político e cultural fundamental, fazendo dele um português indígena ou indigenizado. Ele torna-se, assim, um meio de afirmação identitária e fortalecimento das memórias coletivas, permitindo que esses povos se comuniquem com o mundo externo, enquanto continuam a preservar suas visões de mundo e suas cosmologias. Nesse sentido, o português deixa de ser visto apenas como um vestígio puro do colonialismo e passa a ser uma língua que expressa a resistência, as ontologias e as cosmologias indígenas, tornando-se parte da luta contínua pela manutenção da existência e dos saberes desses povos.

Diversos termos têm sido empregados para se referir à variação do português nos contextos indígenas, refletindo as diferentes dimensões e funções que essa língua assume nesses espaços. Alguns desses termos incluem o *português indígena*, *português étnico*, *português intercultural*, *português de contato* e *português como segunda língua* (Gorete Neto, 2022, p. 219). Os dois últimos, aponto como muito abrangentes para se referirem uma relação tão específica e singular que se dá entre os povos indígenas e essa língua. Além disso, é possível associar o português às línguas específicas de uma etnia específica, reconhecendo as variações locais e os processos de adaptação que acontecem em cada território indígena.

Essa abordagem plural e dialógica sobre o português nas comunidades indígenas não apenas amplia nossa compreensão sobre a língua portuguesa, mas também ilumina o papel ativo dos povos indígenas na luta afirmação de suas próprias identidades e na transformação das dinâmicas linguísticas pós-coloniais. Gorete Neto (2022), ao citar o trabalho de Eunice Tapuia, Rodrigues (2018), destaca que o povo Tapuia subverte a ideia de que é necessário falar uma língua ancestral para serem reconhecidos como indígenas. Esse povo assume o português como sua língua indígena, denominando-o *Português Tapuia*. Essa realidade

também se manifesta na região norte dos sertões da Bahia, onde os povos indígenas já não falam suas línguas originárias, mas utilizam um português que está profundamente imerso nos universos ontológico e cosmológico dessas comunidades.

Discute-se a dificuldade e a complexidade do chamado "Português Tapuia", afinal, o próprio povo Tapuia sofre estigma por não possuir mais sua língua materna. Rodrigues (2018) relata a dicotomia enfrentada por esse povo: eles não são considerados indígenas pela ausência da língua originária, mas tampouco são reconhecidos como brancos devido às características fenotípicas e ao fato de não falarem um português padrão. Essa condição fragmenta a etnicidade Tapuia, colocando esses povos em uma situação de invisibilidade e marginalização social. Se, além disso, eles forem sertanejos, o cenário se agrava ainda mais, deslegitimando seus direitos e aprofundando as barreiras socioculturais e políticas que enfrentam.

Nesse contexto, a situação se agrava ainda mais quando se trata de indígenas oriundos do Nordeste. Os povos indígenas dessa região tiveram suas línguas maternas silenciadas pelas imposições e arbitrariedades do sistema colonial. Atualmente, falam majoritariamente o português como primeira língua, o que revela uma estratégia político-ideológica de estigmatização e enfraquecimento das bases de sua etnicidade (Neto, 2022, p. 219). Esse processo contribuiu para a diluição do reconhecimento étnico desses povos. Brasileiro (1999), por exemplo, discute essa problemática no contexto do processo histórico de demarcação territorial do povo Kiriri de Mirandela.

O conceito de língua e todos os universos que a envolvem surgiu a partir de uma noção eurocentrada, baseada em um sistema estruturado que pouco considera o uso e a intervenção de seus falantes (Gorete Neto, 2022,). Repensar e remodelar essa base conceitual é uma necessidade urgente, que vem sendo amplamente debatida por estudiosos de diversas áreas. Nesse sentido, o conceito de *língua encantada*, apresentado por Durazzo (2022b), corrobora essa reanálise, ao destacar as manifestações das línguas indígenas em uma dimensão que integra as cosmovisões indígenas: a dimensão dos “mais-que-humanos”, dos mestres encantados.

Assim, a língua ancestral, antes silenciada ou adormecida, manifesta-se nas práticas sagradas — como rituais e outras expressões simbólicas — e nas atividades socioculturais específicas de cada grupo indígena. Essa compreensão amplia significativamente o conceito de língua indígena, levando-nos a questionar quem são, de fato, seus falantes e em quais contextos a língua é mobilizada. Como afirmam Durazzo e Bonfim (2023, p. 137), isso

“sugere a ampliação dos conceitos de falante, lembradores e transmissão corrente nos trabalhos linguísticos, tanto no contexto de descrição formal, como em todos os projetos de revitalização/retomada”.

Reconhecer os sertões-norte da Bahia como uma subárea etnolinguística (Durazzo e Bonfim, 2023) implica compreendê-los não apenas como um espaço sociolinguístico moldado por relações multiétnicas e multilíngues, mas também como um território onde diversas línguas indígenas persistem — mesmo que em formas não convencionais ou fora da norma escrita. Afirmar essa realidade é reconhecer sua vitalidade linguística; negá-la, por outro lado, é continuar perpetuando a “violência linguística que os povos indígenas vêm sofrendo continuamente”.

Nesse sentido, torna-se essencial problematizar de forma contínua os critérios hegemônicos que definem o que é uma "língua viva". Gorete Neto (2022, p. 221), ao se basear no trabalho de Eunice Tapuia (2018) sobre o português Tapuia, contribui para essa discussão ao propor o reconhecimento do português falado por povos indígenas como uma língua indígena. Embora o contexto do povo Tapuia, no Mato Grosso, apresente especificidades distintas em relação aos povos dos sertões-norte da Bahia, a raiz da questão é comum: a necessidade de reconhecer o português indígena como veículo legítimo das ontologias, práticas e cosmovisões dos povos originários — especialmente daqueles que são frequentemente vistos como "desprovidos" de uma língua nativa.

O questionamento sobre o que é considerado "língua", tanto no campo da Linguística quanto nas epistemologias indígenas, vem sendo aprofundado no contexto da Década Internacional das Línguas Indígenas (DILI 2022–2032), iniciativa que visa à valorização, preservação e revitalização das línguas originárias. Um dos focos desse debate é o reconhecimento das variedades do português falado por povos indígenas como manifestações legítimas de resistência cultural e identitária, inseridas na complexa teia da diversidade linguística brasileira.

Para viabilizar as ações, em território brasileiro foi criado o GT Brasil, coordenado pela professora da Universidade de Brasília, Altaci Rubim, do povo Kokama. Esse GT (Grupo de Trabalho) está associado à UNESCO e subdividiu-se em três outros GTs, a saber, GT das Línguas Indígenas, GT do Português Indígena e GT das Línguas de Sinais Indígenas todos eles sob a coordenação de pesquisadores indígenas. Com esses GTs, espera-se que todas as línguas faladas por povos indígenas no Brasil sejam contempladas (Gorete Neto, 2024, p.231).

Portanto, as discussões aqui apresentadas dialogam diretamente com as urgências destacadas pela Década Internacional das Línguas Indígenas. Compreender a própria conceituação de língua é um passo fundamental para se refletir sobre a diversidade linguística indígena contemporânea — especialmente no que diz respeito ao modo como essas línguas se manifestam, à presença de línguas encantadas e ao uso vernacular do português indigenizado por povos que não têm mais acesso pleno à sua língua ancestral.

O desconhecimento sobre as variedades de português faladas por povos indígenas precisa, urgentemente, ser superado. Nesse sentido, cabe à Década o compromisso de mapear, documentar, registrar e analisar essas variedades, sempre levando em consideração o ponto de vista indígena sobre suas próprias formas de expressão linguística. Como afirma Gorete Neto (2024, p. 245), “essas variedades deverão ser enaltecidas e estimuladas, pois são reveladoras das identidades indígenas.” Trata-se, portanto, de implementar políticas linguísticas que valorizem essas distintas formas de “português indígena”, assegurando sua presença e fortalecimento nas aldeias, nas escolas, nas universidades e em outros espaços de prestígio. Isso demanda não apenas investimento em pesquisa, mas também financiamento da produção de materiais multimodais, que contribuirão significativamente para essa tarefa ampla e necessária.

5 O CHAPÉU DE COURO: CULTURA E LÍNGUA DOS SERTÕES-NORTE E A PARTICIPAÇÃO INDÍGENA NA FALA SERTANEJA

O sertanejo é antes de tudo um índio.
Carlos Estevão

A região dos sertões-norte da Bahia já era historicamente habitada por povos indígenas, cuja presença consolidava formas próprias de ocupação e uso do território. Com a colonização, contudo, instauraram-se novas dinâmicas de (re)povoamento, marcadas pela implantação de aldeamentos indígenas sob controle missionário e pela expansão da pecuária como eixo estruturante da apropriação colonial dos sertões.

Desde então, os territórios indígenas passaram por sucessivas reconfigurações promovidas por missões religiosas e frentes de colonização, que utilizaram os aldeamentos como estratégia de controle territorial e populacional, tendo como instrumento central a conversão à fé cristã. As aldeias funcionavam como espaços de catequização e assimilação cultural forçada, ao mesmo tempo em que eram atravessadas pelas dinâmicas das rotas de gado, fundamentais para o desenvolvimento da pecuária extensiva. Esse contexto evidencia a sobreposição de interesses entre missionários, colonos e autoridades coloniais, cujas disputas moldaram a paisagem humana e territorial da região.

A expansão da pecuária nos sertões, iniciada no século XVI durante o governo de Tomé de Souza (1549-1552), foi impulsionada tanto pela necessidade de abastecimento interno da colônia quanto pela (re)ocupação de territórios considerados propícios à criação de gado, em razão do clima semiárido e da disponibilidade de pastagens naturais. No entanto, a instalação dos grandes criadores de gado enfrentou intensa resistência indígena, resultando em conflitos violentos pela posse da terra.

Nesse contexto, famílias influentes, como os D'Ávila, da Casa da Torre, e os Guedes de Brito, desempenharam um papel central no processo de apropriação fundiária, consolidando extensos latifúndios que redefiniram a estrutura sociopolítica da região. A imposição dessas estruturas de poder resultou na desarticulação das aldeias indígenas e na estigmatização das populações originárias, cujas terras foram gradativamente incorporadas ao domínio dos grandes criadores de gado.

As dinâmicas de ocupação impostas nos sertões ao longo do processo colonial contribuíram para a construção de um imaginário ideológico que, ao longo dos séculos,

consolidou uma visão estigmatizada da região. Essa representação foi forjada, em grande medida, por grupos que detinham prestígio e poder social na época — como fazendeiros, missionários e autoridades coloniais — e se perpetuou tanto nos discursos historiográficos quanto nas práticas cotidianas, evidenciando a intensidade dos conflitos de alteridade vivenciados nos sertões. Nesse contexto, é possível observar, em documentos históricos e na linguagem corrente, a permanência de expressões e léxicos que ecoam essa disputa por sentidos e representações.

No campo linguístico, observa-se que a atividade pecuária exerceu significativa influência na forma como as populações sertanejas foram representadas e nomeadas. Termos como “curraleiro”, que originalmente designava uma variedade de gado (Neves, 2011, p. 257), passaram a ser empregados para identificar os trabalhadores das fazendas e, posteriormente, a população local de modo generalizado. Segundo o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (online), o verbete *curraleiro* é definido como adjetivo e substantivo masculino: “1 que ou aquele que guarda, cuida do curral; 2 zoot que ou o que é criado e/ou recolhido em curral (diz-se de gado bovino); 3 zoot que ou o que pertence a certa raça bovina”.

Esse deslocamento semântico revela um processo de animalização simbólica, em que sentidos pejorativos são atribuídos às pessoas assim designadas, contribuindo para a construção de estigmas sociais associados aos sertanejos. De maneira similar, o termo “sertanejo” — hoje amplamente usado para se referir aos habitantes do sertão — também era utilizado, no período colonial, para nomear uma espécie de gado criada na região (Neves, 2011, p. 257), reforçando a lógica de desumanização presente nos discursos coloniais sobre os sertões-norte e seus habitantes.

A colonialidade impôs sobre os sertões classificações que reforçaram sua subalternização e estigma, como discutido anteriormente, consolidando estereótipos que associam a região ao atraso, à rudeza e a uma suposta resignação, ignorando as diversas formas de resistência e forças socioculturais que marcaram sua história. Esse imaginário linguístico e social evidencia como o processo histórico de (re)ocupação dos sertões-norte da Bahia não apenas transformou sua estrutura territorial, mas também deixou marcas profundas nos modos de nomear e representar sua população.

Apesar de ser conhecido como povo hospitaleiro, o sertanejo possui vários estereótipos: valente, conformado, sofredor, sonhador, rude, entre tantos outros adjetivos. O sofrimento dessa população, cantado em verso e prosa e amplamente abordado na literatura, pode ser historicamente explicado pela

forma de organização espacial que se projetou nessa região (Lobão e Silva, 2013, p. 97).

Como desdobramento de processos já discutidos, surgiram ocupações diretamente relacionadas ao manejo do gado — como vaqueiro, boiadeiro e curraleiro — que se tornaram marcadores importantes da identidade sertaneja. Com o tempo, esses papéis passaram a ser associados a valores como bravura e resistência, reforçando uma imagem idealizada da população local. No entanto, tais representações se consolidaram em contextos de exploração econômica, expropriação dos territórios indígenas e estigma social. Nesse sentido, Vaz (2022), em diálogo com Bhabha (1998) e Vasconcelos (2007), argumenta que a repetição contínua de determinados traços atribuídos a um grupo social contribui para a naturalização de estereótipos, conferindo-lhes um efeito de verdade que obscurece as contradições históricas e as relações de poder implicadas na sua construção.

Dessa forma, o imaginário construído em torno das populações dos sertões, especialmente na região norte da Bahia, está intrinsecamente relacionado aos processos de nomeação e categorização impostos por perspectivas coloniais, os quais cristalizaram representações estereotipadas e hierarquizantes desses grupos. Um exemplo emblemático disso é o uso pejorativo do termo *tapuia*, atribuído aos povos indígenas que não falavam línguas de base tupi. Tal designação operava como uma marca sociolinguística que os distinguia negativamente, posicionando-os, sob a ótica colonizadora, como culturalmente inferiores tanto em relação aos indígenas litorâneos quanto ao "outro-português". Essa rotulação contribuiu para a consolidação de uma visão depreciativa de sua fala, frequentemente descrita como “travada” ou “corrupta”, o que ultrapassou o domínio linguístico e se projetou simbolicamente como um marcador de estranhamento, inferiorização e hostilidade.

Essa marcação sociolinguística, que inicialmente serviu para distinguir os indígenas do interior em relação aos da costa, perdura no imaginário social sobre os sertões, influenciando a maneira como suas populações são representadas. A noção de um povo “brabo”, “agreste” e “árido” ecoa diretamente a categorização colonial dos *tapuia*, reiterando um estigma de alteridade que resiste ao longo dos séculos. Expressões populares como *cabra da peste*, *mulher-macho* e *povo brabo* são exemplos contemporâneos de como essa construção simbólica continua operando, ressignificando antigos rótulos coloniais em novas formas de classificação social.

O estigma historicamente atribuído aos povos indígenas do interior foi, com o tempo, transposto para a representação generalizada das populações sertanejas, reforçando imagens de violência, rusticidade e indomabilidade. Esse processo está relacionado ao fato de os indígenas terem sido um dos agentes centrais na formação histórica e cultural dos sertões, o que levou à extensão das marcas de alteridade à população regional. A construção de uma imagem de povo intrinsecamente “rude” e “resistente à civilização” consolidou-se no discurso colonial e, mais tarde, no projeto nacional, servindo como base para justificar práticas de dominação e exploração. Longe de se restringir ao campo da descrição, esse enquadramento funciona como um dispositivo de poder, por meio do qual a linguagem é instrumentalizada para naturalizar desigualdades e reforçar relações sociais assimétricas.

Desse modo, a colonialidade permanece operando na maneira como os sertões e seus habitantes são concebidos e representados. A herança da designação *tapuia* estabeleceu uma base discursiva que continua a moldar percepções e discursos sobre a região. Como já discutido na segunda seção desta dissertação, essa construção simbólica não apenas remonta a um passado de exclusão e subalternização, mas também persiste no presente, onde sertanejos — indígenas e não-indígenas — seguem sendo lidos sob as lentes de uma alteridade radical, perpetuada por discursos institucionais, midiáticos e populares.

Tal permanência está relacionada à oposição entre os usos dos termos *sertão* e *sertões*, ambos usados para expressar diferentes construções discursivas sobre o mesmo espaço regional. Enquanto o conceito de *sertão*, amplamente difundido a partir da colonização europeia, foi marcado por uma visão homogenizadora e por vezes civilizatória — que apagava deliberadamente a diversidade étnica e linguística da região —, o termo *sertões* convoca múltiplas possibilidades de existência, marcadas pela heterogeneidade cultural. Conforme analisa Neves (2011), a redução do sertão a um território uniforme e submisso serviu ao projeto colonial de controle simbólico e político das identidades locais.

Cristina Pompa (2003) propõe compreender os *sertões* como um conceito dinâmico, estruturado por jogos de contrastes discursivos, que não expressam distinções geográficas propriamente ditas, mas revelam os modos como o olhar colonial produziu hierarquias e simplificações sobre realidades múltiplas. Assim, a persistência desses enquadramentos evidencia como a linguagem se mantém como instrumento de poder, atuando na reprodução de desigualdades históricas sob novas roupagens discursivas.

Dando continuidade à reflexão sobre a colonialidade dos discursos e a pluralidade identitária dos sertões, Vaz (2022) analisa como se constroem e se consolidam as

representações sociais ligadas a essa região, articulando a dimensão territorial e discursiva. A autora, com base em entrevistas realizadas nos territórios de identidade Sertão Produtivo e Sertão do São Francisco — este último incluindo aldeias da etnia Kariri, remanescentes da língua Dzubukuá —, evidencia que o termo “sertão” não comporta um sentido fixo ou homogêneo. Ao serem questionados sobre o que seria o sertão, os entrevistados não apontaram uma definição única, mas enunciaram percepções múltiplas e muitas vezes contraditórias, formando uma imagem polifônica da região.

Entre esses fragmentos, destaca-se a concepção espaço-regional do *sertão*, entendido como um território costurado como uma colcha de fuxicos pelas mãos e olhares coloniais, como já discutido na primeira seção dessa pesquisa. A fala de Luiz Benevides, um dos entrevistados na pesquisa de Vaz (2022), ilustra essa perspectiva ao expressar uma representação do *sertão* marcada tanto pela experiência vivida quanto pelas narrativas herdadas, revelando como o espaço sertanejo se constrói simultaneamente como geografia concreta e território simbólico.

O sertão para mim, como diria Teodoro Sampaio, é aquele lugar que está distante da corte, né, há quase 200 anos isso, sertão é aquele lugar que está distante da civilização, da corte. Ele tem né, não sei qual o conceito de que ele coloca como civilização, mas a corte é onde está ali o, a metrópole, né, e sim, pra onde ele vai aprender mais, entendeu? (Vaz, 2022, p.126, recorte meu).

Nota-se, a partir do recorte da entrevista acima, que o imaginário predominante sobre os sertões da Bahia reflete, na verdade, uma construção discursiva forjada sob a ótica europeia. Isso se evidencia na escolha de termos como “corte”, “civilização”, “distante” e “metrópole”, que operam como marcadores de contraste e reforçam a ideia dos sertões como um espaço periférico, atrasado e carente de racionalidade ocidental — ou seja, como o lugar do outro, do não-civilizado, do arredio a ser domado. Tal leitura dialoga com o que foi discutido nas seções anteriores desta dissertação, sobretudo no que diz respeito à percepção de Pompa (2003).

Ainda na fala do senhor Luiz Benevides, ele menciona: “por isso aí que Euclides da Cunha diz: ‘o sertanejo é, antes de tudo, um forte’, não é, porque é aquele que resiste, é o símbolo do sertão: é o mandacaru.” (Vaz, 2022, p. 126). Sobre isso, Vaz observa que tal resistência, embora celebrada, é frequentemente convertida em um emblema de sobrevivência às adversidades naturais, referente à aridez do clima, apagando a complexidade histórica, étnica e política da população sertaneja. Em outras palavras, o que se consolida é uma

representação romantizada da resiliência sertaneja, que ao mesmo tempo em que exalta a força simbólica do “mandacaru”, também oculta os processos de expropriação, violência e silenciamento que marcaram — e continuam a marcar — a história da região.

A incorporação do estereótipo aparece também a partir da identificação de alguns entrevistados com o discurso artístico-literário de alguns ícones, tais como: Graciliano Ramos, Euclides da Cunha, Luiz Gonzaga, Guimarães Rosa, que reiteram as afirmações de Albuquerque júnior (2001) - de uma **criação do Nordeste, e por que não, do sertão, a partir da obra de artistas** - e de Vasconcelos (2007), para qual o estereótipo permanece incorporado, na capital e no Recôncavo Baiano, pela assimilação destes discursos por parte da população (Vaz, 2022, p.127, grifo meu).

Pelas narrativas coloniais e discursivas instauradas ao longo do tempo, pode-se pensar, como argumenta Vaz (2022), numa *criação do sertão* — não enquanto realidade natural, mas como uma construção ideológica sustentada por estereótipos que, ao longo da história, foram atribuídos às populações sertanejas. Essa criação discursiva está alicerçada em imagens de rusticidade, resistência e distanciamento da “civilização”, apagando a pluralidade de vozes, histórias e línguas que de fato constituem os sertões. A persistência dessas imagens evidencia a força da colonialidade na forma como a região é representada, associando-a à ausência e à carência, e não à diversidade e à potência cultural.

Diante disso, a narrativa que explica o (re)povoamento dos sertões exclusivamente pela lógica da colonização e da expansão pecuarista precisa ser problematizada. O processo de (re)ocupação da região envolveu não apenas a presença de frentes colonizadoras, mas sobretudo os povos indígenas e africanos, cujos modos de vida, territórios e línguas foram profundamente impactados. Esses povos resistiram de múltiplas formas — não apenas fisicamente ou territorialmente, mas também simbolicamente, por meio da permanência e reinvenção de suas práticas linguísticas e culturais.

Nesse sentido, torna-se fundamental lançar luz sobre as práticas discursivas coloniais que sustentaram — e ainda sustentam — o imaginário-ideológico forjado sobre os sertões (Faraco, 2016), frequentemente ancorado em representações homogeneizadoras e excludentes. Nos sertões-norte baianos, os modos de enunciação e os regimes de sentido que circulam no cotidiano refletem uma territorialidade atravessada por heranças indígenas (foco dessa dissertação) e africanas, cujas línguas, ainda que não mais faladas em sua forma vernacular, reverberam nos afetos, nas formas de nomear e nos sentidos compartilhados na vida social. Assim, os discursos que circulam na região revelam tanto a presença dos povos originários —

que projetam sua cosmologia e seu modo de existir — quanto dos não-indígenas, para os quais esse mesmo espaço carrega um pertencimento profundo. É nesse cruzamento que as línguas do cocar seguem deixando suas marcas no corpo discursivo da língua do chapéu de couro.

5.1 DO COCAR AO CHAPEÚ DE COURO: AS LÍNGUAS VIVAS DOS SERTÕES-NORTE DA BAHIA

A constatação sobre a complexidade do português falado nos sertões-norte baianos — marcada por camadas históricas, ideológicas e identitárias — exige um aprofundamento na análise dos aspectos concretos que configuram essa variedade linguística. Se até aqui a discussão centrou-se nas dimensões discursivas e ideológicas que constituem os sentidos atribuídos à região e à sua população, conseqüentemente às suas línguas também, é necessário agora voltar o olhar para a materialidade da língua, tal como é utilizada por diferentes grupos sociais da região. Isso inclui tanto os povos indígenas em contexto de revitalização linguística¹⁴ quanto os não-indígenas que compartilham com eles o espaço regional e, em certa medida, práticas culturais e linguísticas.

Nesse panorama, evidencia-se que as línguas e variedades linguísticas dos sertões-norte da Bahia permanecem vivas, mesmo quando atravessadas por processos históricos de silenciamento. Essa vitalidade se inscreve na toponímia, nos antropônimos e no léxico regional, cujas marcas denunciam a memória dos povos originários e as camadas de contato e tensão inscritas na história social linguística da região. Embora nesta pesquisa o foco recaia sobre o léxico, compreendido como um dos vestígios da presença indígena, é importante destacar que tais traços também podem se manifestar em outros níveis da linguagem, como na fonologia, em estruturas morfossintáticas, nas práticas discursivas e em usos pragmáticos, conforme já discutido. Nesse sentido, mais do que resíduos isolados do passado, essas expressões e modos de dizer integram formas de continuidade e atualização da presença indígena, revelando sistemas de sentidos e pertencimentos que desafiam as narrativas de apagamento e homogeneização.

¹⁴ Nesta dissertação, adota-se o termo *revitalização linguística* em consonância com a proposta de Luiz Amaral (2020), que o utiliza como um termo abrangente para designar a área de estudo e ação voltada à manutenção, retomada, apoio ou revitalização de línguas ameaçadas, adormecidas e/ou minorizadas. Embora reconheça as especificidades desses diferentes contextos, o autor opta por um termo que se refira de forma ampla a esse campo. Além disso, emprega a expressão *língua (sendo) revitalizada* para se referir à língua alvo do processo, independentemente do grau de perda linguística associada a ela.

Além disso, as línguas indígenas propriamente ditas, ainda que tenham sido suprimidas em seus usos vernaculares, seguem vivas em contextos rituais e espirituais, especialmente nas relações com os encantados, como afirmam Durazzo e Bonfim (2023, p. 131–132), ao indicarem que deles “podem vir as línguas encantadas, reinserindo-as na socialidade indígena mesmo quando seus idiomas correlatos são tidos, historicamente, por extintos”.

É precisamente nesse cruzamento entre práticas discursivas e marcas extralinguísticas que se propõe, nesta dissertação, a metáfora das “línguas do chapéu de couro” como recurso interpretativo para refletir sobre os efeitos linguísticos gerados pelo contato entre as línguas do cocar — aqui representadas por línguas como o Kipeá e o Dzubukuá — e a língua da coroa, isto é, o português introduzido no processo colonizador e que se enraizou como língua oficial do Brasil. A formulação dessas imagens metafóricas é de autoria desta pesquisa e foi construída com base em percepções e cruzamentos entre as fundamentações teóricas, não pressupondo que os grupos mencionados necessariamente se reconheçam integralmente nessas designações simbólicas.

O “cocar”, ainda que não represente todos os adornos de cabeça utilizados pelos diferentes povos indígenas, foi escolhido como uma imagem amplamente reconhecida para se referir às línguas indígenas, buscando representar, de maneira simbólica, a diversidade de suas vozes, cosmologias e tradições orais. Já o “chapéu de couro”, símbolo cultural profundamente enraizado nos sertões, evoca as marcas históricas e socioculturais das rotas do gado, da economia do couro e de figuras de resistência como o cangaço — contexto em que esse elemento se transforma em representação das práticas e formas de fala que emergem nos sertões-norte da Bahia.

Por sua vez, a “língua da coroa” remete ao português instituído pela administração colonial e associado a posições de prestígio. Essa centralidade reforça a ideia equivocada de que o Brasil é monolíngue — concepção sustentada por uma ideologia linguística que valoriza o português, especialmente em sua forma culta, e estigmatiza as demais línguas presentes no território. Embora o português tenha sido ressignificado por diferentes grupos étnicos ao longo do tempo, sua presença ainda opera dentro de uma lógica de hierarquização linguística que reforça desigualdades e invisibiliza a diversidade efetiva que compõe o repertório linguístico brasileiro.

A proposta, portanto, busca representar simbolicamente três atmosferas linguísticas — indígenas, sertanejas e coloniais — entendidas como espaços físicos e simbólicos

atravessados por camadas históricas, culturais e sociais. Essas atmosferas abrigam um gradiente de variações e formas de contato que, em sua interação, permitem compreender com maior profundidade os atravessamentos históricos que moldam a paisagem sociolinguística da região. Ao invocar essas metáforas, pretende-se enfatizar não apenas os processos de silenciamento e estigmatização, mas também os de resistência, adaptação e invenção que marcam a convivência entre diferentes línguas e sujeitos históricos nos sertões-norte da Bahia.

Fala-se em *línguas do chapéu de couro* porque se entende que a realidade sociolinguística e a história social das línguas nos sertões do norte da Bahia são marcadas por um multilinguismo oriundo de uma configuração multiétnica do período colonial, multilinguismo ainda recorrente. Apesar das tentativas de apagamento e da depreciação linguística promovidas pelas estratégias coloniais, essa região permanece, ainda hoje, caracterizada por uma diversidade linguística e étnica que precisa ser reconhecida e analisada em sua complexidade. No contexto atual — e, particularmente, no recorte adotado nesta pesquisa —, destaca-se o espaço ocupado pelo português falado na região, possivelmente um "português sertanejo", possa estar entrelaçado ao português indígena, conforme discutido na seção anterior.

Segundo a perspectiva das discussões de Gorete Neto (2022), o português falado pelos povos indígenas nos sertões-norte da Bahia constitui-se não apenas como resultado das imposições linguísticas do processo colonial, mas, sobretudo, como território simbólico de (re)existência e reelaboração de saberes. Trata-se de uma forma de expressão atravessada por múltiplas camadas de contato linguístico e cultural, nas quais se inscrevem resistências e silenciamentos. Ressalta-se ainda que ambas as modalidades — tanto o possível “português sertanejo” quanto o indígena — podem apresentar variações internas, sendo que, no caso do português indígena, tais variações estão profundamente vinculadas aos parâmetros cosmológicos próprios de cada grupo étnico, evidenciando, assim, a indissociabilidade entre língua e cosmopolítica.

Essa perspectiva permite reconhecer que muitos traços linguísticos frequentemente rotulados como “regionais” ou “sertanejos” são, na verdade, indícios de um prolongado processo de contato linguístico. Nesse contexto, destaca-se o trabalho de Soares (2022), que investigou a presença de lexias de possível origem indígena no português falado em Quijingue-BA, município localizado no semiárido baiano e no território do sisal, o qual reflete uma cultura enraizada nos processos de (re)povoamento dos sertões, marcados pela rota do gado, pelos aldeamentos indígenas e por encontros multiétnicos. Essas dinâmicas históricas

consolidaram práticas agrícolas e pastoris, formas de organização comunitária e repertórios linguísticos diversos que ainda hoje moldam os modos de vida locais. Em Quijingue, a cultura sertaneja manifesta-se em costumes tradicionais como as bandas de pífano, o samba coco e o samba de roda, os reisados, a bata do feijão, as casas de farinha, entre outros saberes e fazeres transmitidos entre gerações.

A história dessa região evidencia, também, a (re)existência dos povos originários, por conta do contato territorial que a respectiva localidade possui com alguns aldeamentos indígenas, deste modo, Quijingue tem proximidade com a Aldeia Indígena Massacará, localizada em Euclides da Cunha – BA, e fica há 83,8km e de Banzaê - BA, onde se localiza a Aldeia Indígena Kiriri de Mirandela. Dessa maneira, considera-se como hipótese que o município possui vestígios indígenas na sua formação sócio-histórica e cultural, assim como nas comunidades circunvizinhas (Soares, 2022, p.22).

Com base em entrevistas realizadas com idosos nascidos e criados no município — reconhecidos pela comunidade local como guardiões da memória coletiva — a pesquisa de Soares (2022) identificou a persistência de um vocabulário que, embora frequentemente destituído de etimologia precisa nos registros lexicográficos, é amplamente reconhecido como de origem indígena. Tais achados evidenciam a permanência de traços linguísticos vinculados à presença indígena na região, ainda que, ao longo do tempo, muitos desses elementos tenham sido silenciados.

Essas marcas podem ser observadas em vocábulos de origem indígena que, possivelmente, foram aportuguesados, modificados fonológica ou semanticamente ao longo das gerações, ou que, mesmo sem identificação precisa, sugerem possível vínculo com línguas originárias outrora faladas vernacularmente no território. Considerando a História Social Linguística da região, evidenciada nesta dissertação, é plausível supor que parte desse repertório lexical esteja relacionado à língua Kipeá — pertencente à família Kariri —, cuja presença é historicamente atestada em áreas próximas ao município acima citado.

Ao todo, foram identificadas 36 lexias, divididas em quatro categorias. Entre as lexias associadas à flora e fauna, apareceram *angico* (árvore de madeira resistente, comum no Brasil, da família das leguminosas), *araçá* (arbusto ou árvore de frutos comestíveis parecidos com goiaba), *araticum* (árvore ou arbusto de fruto comestível, da família das anonáceas), *caatinga* (Bioma exclusivo e vegetação típica do Nordeste com plantas resistentes à seca), *cabaça* (planta de fruto com casca dura, usada como utensílio ou recipiente), *cágado* (réptil de água doce com carapaça, semelhante à tartaruga), *carnaíba* ~ *carnaúba* (palmeira do Nordeste, fonte de cera, madeira e frutos), *caroá* ~ *gravatá* (bromélia cujas folhas fornecem fibras

resistentes), *jabuticaba* (fruto comestível da jabuticabeira, escuro e arredondado), *jitirana* (arbusto com flores vermelhas, da família das convolvuláceas), *jurema* (árvore espinhenta usada em marcenaria e rituais religiosos), *jurubeba* (arbusto medicinal de frutos amargos, usado contra icterícia), *ouricuri* ~ *licuri* (palmeira de pequeno porte, cujos frutos são comestíveis e aproveitados na alimentação e artesanato), *maniva* (folha ou talo da mandioca, usada na culinária), *papaterra* ~ *acará-cascudo* (espécie de peixe), *pindoba* (folha ou tipo de palmeira, especialmente do gênero *Attalea*), *quixaba* (fruto da quixabeira) e *sucupira* (árvore leguminosa de madeira nobre, usada em marcenaria e ornamentação).

Já no que diz respeito a objetos e utensílios do cotidiano, destacaram-se *Aribé* (frigideira grande de barro, usada no São Francisco), *caçua* (cesto comprido com alças, usado em animais de carga), *pote* (jarro grande de cerâmica usado para guardar água). Quanto a topônimos surgiram *Banzaê* (substantivo próprio. S/R), *bonocrá* ~ *crá* (substantivo próprio. S/R), *cariacá* (rio que nasce em Monte Santo e deságua no rio Itapicuru), *casabú* (substantivo próprio. S/R), *cocorobó* (substantivo próprio. S/R), *cru* (substantivo próprio. S/R), *itapicuru* (nome de árvore nativa e rio baiano), *maceté* (árvore de uso medicinal), *quijingue* (município baiano na Região Sisaleira), *tabua* (substantivo próprio. S/R), *tatu* (mamífero com carapaça da fam. dos dasipodídeos), *tucano* (ave de bico grande; também nome de família linguística indígena) e *Uauá* (substantivo próprio. S/R). Além disso, foram identificadas lexias ligadas a às memórias de infância, como *caipora* (entidade mítica tupi associada às matas), *siriri* e *siriá* (*dança de roda infantil ou samba rural*).

Observa-se, entre as lexias analisadas, termos que se referem à fauna, à flora, a nomes de localidades, a manifestações culturais e a cosmologia indígena. Essas palavras evidenciam uma profunda relação com o universo cultural dos povos originários, reforçando o que já havia sido apontado pela autora, Soares (2022), que o município de Quijingue, situado na região norte da Bahia é marcado por traços característicos da cultura e das línguas do cocar manifestadas no português ali falado.

Esse panorama linguístico permite identificar indícios da presença indígena no português falado na região, revelando dinâmicas de contato. Tal cenário convida à ampliação da reflexão, especialmente à luz de pesquisas desenvolvidas em contextos indígenas, as quais oferecem subsídios relevantes para a compreensão das formas como determinadas manifestações linguísticas e culturais se configuram nos sertões. Esses estudos apontam para a existência de variedades do português atravessadas por estruturas e sentidos das línguas indígenas, sugerindo não apenas a constituição de um português dos sertões-norte da Bahia,

talvez sertanejo, mas também a possível incorporação de traços de um português indigenizado (Correa Xakriabá, 2018), forjado nas interações históricas e socioculturais entre os diferentes grupos que compõem a região.

Para aprofundar essa discussão, tomaremos como referência os estudos de Cunha e Sousa (2011), Santana (2023) e Santana e Almeida (2024), cujas pesquisas contribuem significativamente para a compreensão das manifestações linguísticas nos contextos indígenas do sertões baianos. É nesse quadro que se insere o trabalho de Cunha e Sousa (2011), cuja dissertação de mestrado se dedica à análise do português falado pelos Kiriri — povo pertencente à família linguística Kariri, no território Indígena Mirandela, situada no município de Banzaê, na Bahia.

No campo lexical, Cunha e Sousa (2011) elaborou um glossário a partir de entrevistas com indígenas Kiriri, confrontando os dados coletados com dicionários etimológicos, literatura especializada e pesquisas acadêmicas. A partir dessa metodologia, o autor identificou que parte significativa das palavras registradas guarda relação com o tupi. Esse fenômeno é atribuído, sobretudo, à adoção de uma língua geral de base tupi durante o período colonial — processo que, segundo o autor, foi intensificado pela ação missionária no contexto da catequese, ocasião em que “introduziram os primeiros itens lexicais pertencentes ao tronco linguístico *tupi* no português do Brasil” (Cunha e Sousa, 2011, p. 168). Contudo, a análise também evidenciou que nem todos os vocábulos de uso corrente pelo povo Kiriri podem ser atribuídos com segurança ao tupi. Alguns termos sequer estão registrados nos principais dicionários etimológicos.

Tal hipótese é defendida principalmente pelo fato de não estarem dicionarizados nem no Houaiss nem no Nascentes e estarem presentes na fala de índios pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê, habitantes de uma área do Estado da Bahia mais localizada para o interior, longe da costa (Cunha e Sousa, 2011, p. 182).

Neste trabalho, optamos por destacar apenas as lexias que o autor associa a uma “provável origem tapuia”, embora sua pesquisa inclua um levantamento mais amplo, que contempla também vocábulos com origem tupi. Por essa razão, esses últimos não serão tratados aqui¹⁵. Entre as lexias consideradas de origem na língua indígena Kipeá — identificada pelo autor como pertencente ao tronco Macro-jê e designada como língua Kiriri

¹⁵ Esta pesquisa se concentra nas lexias que o autor identificou como mais enraizadas nos aspectos socioculturais do povo Kiriri e oriundas da língua Kiriri (kipeá). Para acesso ao levantamento completo de dados lexicográficos e fonológicos, consulte a dissertação: CUNHA E SOUZA, Hirão Fernandes. *O Português Kiriri: aspectos fônicos e lexicais na fala de uma comunidade do Sertão Baiano*. Salvador/BA: Universidade Federal da Bahia / Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2011.

—, destacam-se: *ariguída*, *boroiê* (ou *buraiê*), *aluá*, *bodê*, *oiná*, *pajetô*, *tauá*, *tipá*, *gravitá*, *paú*, *arapuca* (ou *rapuca*), *quixó* e *arataca*. Os significados e as possíveis etimologias desses vocábulos estão apresentados no quadro 05, logo abaixo.

Contribuindo para esse panorama, Letícia Tumbalalá (Santana, 2023 e Santana e Almeida, 2024¹⁶), ao desenvolver uma pesquisa similar como trabalho de conclusão de curso, voltou seu olhar para dentro de seu próprio povo, no Sertão de Pambú, o povo Tumbalalá. Seu estudo não apenas identificou termos característicos da fala local, mas também evidenciou como esses vocábulos expressam aspectos da cosmovisão Tumbalalá, revelando que a língua ultrapassa a função comunicativa. Para a pesquisadora, o idioma constitui um território simbólico de identidade, resistência e memória coletiva, atravessado por dimensões cosmopolíticas. Palavras ligadas às tradições Tumbalalá evocam não apenas práticas culturais, mas também formas de ver e habitar o mundo.

cataioba, pujá, koaki, ajuká e trupela/tropelo. A cataioba e o pujá ambos são vestes feito da fibra do caroá, usados por eles em seus rituais, mas também fora deles; o koaki é um cachimbo feito de barro ou da raiz da jurema de uso pessoal muito utilizado nos rituais para vários fins, mas também fora; já o anjuká - uma bebida, é algo mais específico e poucas pessoas podem tomá-la, e o seu preparo e tudo que está relacionado ao seu uso é mais restrito e envolve segredos que só aqueles mais sabidos da “ciência” podem dominar; trupela/tropelo para eles é o “trabalho”, é seguir o “regime” das suas tradições e rituais. Todos esses elementos fazem parte dos rituais e possuem bastante destaque nos seus costumes e tradições, pois influenciam nas relações com seus encantados e também marcam a identidade cultural do povo Tumbalalá (Santana e Almeida, 2024, p.8).

Com base nos achados das pesquisas discutidas acima, em diálogo com a literatura especializada, os autores mencionados discutem o uso popular e cotidiano de determinadas lexias, bem como o modo como estas se configuram como elementos socioculturais característicos das comunidades em que foram registradas. Conforme já mencionado, Cunha e Sousa (2011) realizou sua investigação na aldeia indígena Kiriri Mirandela; Soares (2022) desenvolveu seu estudo no município de Quijingue, localizado nas imediações das aldeias Mirandela e Massacará — ambas associadas à família linguística Kariri; por fim, Santana e Almeida (2024) conduziram sua pesquisa no território de sua própria aldeia, localizada na região da antiga Pambu, no município de Abaré – BA.

¹⁶ Artigo derivado do Trabalho de Conclusão de Curso da autora, intitulado: SANTANA, Letícia Suely de. *A herança linguística dos Kariri na aldeia Tumbalalá*. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) – Departamento de Letras e Artes, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana-BA, 2023.

As lexias observadas pelos referidos autores mantêm estreita relação com os costumes tradicionais de seus respectivos territórios, integrando-se à linguagem cotidiana das comunidades. Destaca-se que algumas dessas palavras não se encontram registradas em dicionários convencionais e, em certos casos, sequer possuem significado consensual na literatura lexicográfica. Apesar disso, são termos amplamente utilizados nos contextos locais e culturalmente significativos.

Importa salientar que o Quadro 05, apresentado a seguir, inclui exclusivamente as lexias identificadas e analisadas pelos pesquisadores em suas respectivas investigações, com base nas indicações empíricas e discussões presentes em seus trabalhos, reconhecem como provavelmente oriundas das línguas indígenas da família Kariri, especialmente o Kipeá e o Dzubukuá. No caso de Cunha e Sousa (2011) e Soares (2022), as lexias analisadas são associadas à língua Kipeá; já para Letícia Tumbalalá (Santana, 2023; Santana e Almeida, 2024), há indícios de possíveis vínculos com o Dzubukuá. Em ambos os casos, as ocorrências lexicais apontam para uma correlação originária com a família linguística Kariri.

A tabela foi organizada a partir do cruzamento das análises propostas pelos autores e apresenta as seguintes colunas: (i) a lexia registrada; (ii) a etimologia hipotética sugerida pelos pesquisadores, em consonância com o recorte espacial de seus respectivos estudos, eventualmente contrastada com as hipóteses apresentadas por dicionaristas, as quais são indicadas com o símbolo (*); (iii) o significado atribuído ao termo no contexto de uso local; e (iv) a referência da pesquisa em que foram documentadas.

Quadro 05 - Prováveis lexias oriundas das línguas originárias dos sertões-norte baianos

Palavra	Etimologia	Significado	Referência
Anjúká ~ Ajúká	Origem provável da língua Dzubukuá	Bebida ritualística	Santana e Almeida (2024)
Aluá	Origem provável da língua Kiriri (Kipeá)	Bebida fermentada à base de milho, com teor alcoólico	Cunha e Sousa (2011)
Aribé	Origem provável do Dzubukuá ou Kipeá	Panela grande de barro, também chamada de frigideira	Santana e Almeida (2024); Soares (2022)
Ariguidá	Origem provável da língua Kiriri (Kipeá)	Bebida à base de milho com teor	Cunha e Sousa (2011)

		alcoólico leve, utilizada em rituais sagrados	
Badzè	Provavelmente de origem tapuia* /ou origem provável Kiriri (ou Kiriri-Kipeá)	Fumo	Cunha e Sousa (2011)
Bodê	Origem provável da língua Kiriri (Kipeá)	Significado não especificado	Cunha e Sousa (2011)
Boroîê ~ Buraiê	Origem provável da língua Kiriri (Kipeá)	Bebida fermentada à base de milho, com efeitos alucinógenos se consumida em excesso	Cunha e Sousa (2011)
Cabrobó	Provavelmente do Kariri <i>coprobó*</i> Origem provável da língua Dzubukuá	Guerra; também designa um indivíduo paupérrimo	Santana e Almeida (2024)
Cataioba	Origem provável do Dzubukuá	Saia feita da fibra do caroá	Santana e Almeida (2024)
Catolé	Origem controversa, possivelmente do tupi <i>katu're*</i> ou origem provável do Dzubukuá	Nome de uma palmeira e de seu caroço	Santana e Almeida (2024)
Gravitá	Origem provável da língua Kiriri (Kipeá)	Significado não especificado	Cunha e Sousa (2011)
Inganchá	Origem provável da língua Kiriri (Kipeá)	Tipo de vestimenta, semelhante à tanga	Cunha e Sousa (2011)
Koaki	Origem provável do Dzubukuá	Cachimbo em formato de cone, feito de raiz de jurema ou barro	Santana e Almeida (2024)
Maceté	Origem obscura*; origem provável indígena ou africana, as designação não são firmes.	Nome de uma árvore medicinal africana	Soares (2022)
Oiná	Origem provável da língua Kiriri (Kipeá)	Significado não especificado	Cunha e Sousa (2011)
Pajetô	Origem provável da língua Kiriri (Kipeá)	Significado não especificado	Cunha e Sousa (2011)

Papaterra ~ Acará-cascudo	Origem obscura, possivelmente indígena* ou origem provável Kariri	Nome popular de algumas espécies de peixes	Soares (2022)
Paú	Origem provável da língua Kiriri (Kipeá)	Cachimbo	Cunha e Sousa (2011)
Pote	Origem controversa*	Jarro grande de cerâmica para armazenar água	Soares (2022)
Pujá	Origem provável da língua Dzubukuá	Adorno em formato de gorro feito da fibra do caroá	Santana e Almeida (2024)
Quixaba	Provavelmente de origem indígena* ou origem provável Kariri (ou Kipeá)	Fruto da quixabeira	Soares (2022)
Quixó	Provavelmente de origem tapuia (Dzubukuá ou Kipeá)	Armadilha de gravetos para capturar pássaros ou pequenos animais	Santana e Almeida (2024)
Siriri ~ Sirιά	Origem duvidosa*	Dança de roda infantil ou samba rural	Soares (2022)
Tauá	Origem provável da língua Kiriri (Kipeá)	Significado não especificado	Cunha e Sousa (2011)
Tipá	Origem provável da língua Kiriri (Kipeá)	Significado não especificado	Cunha e Sousa (2011)
Toié	Origem provável da língua Kiriri (Kipeá)	Bebida ritualística feita de maracujá	Cunha e Sousa (2011)
Tropelo ~ Trupela	Origem provável da língua Dzubukuá	Cantar e dançar toré	Santana e Almeida (2024)

Fonte: adaptado de Cunha e Sousa (2011), Soares (2022) e Santana e Almeida (2024).

As palavras listadas na tabela anterior evidenciam aspectos fundamentais da constituição linguística dos sertões do norte da Bahia. Em Soares (2022), por exemplo, as lexias destacadas são reconhecidas pelos anciãos de Quijingue, a memória viva daquele lugar, como provenientes de origem indígena, o que sugere que a memória coletiva e o reconhecimento social dessas expressões funcionam como importantes indícios de sua

ancestralidade. Essa percepção, ainda que não sistematicamente registrada em fontes lexicográficas, reforça o valor simbólico e histórico dessas palavras no imaginário local.

Já para Cunha e Sousa (2011) e Santana e Almeida (2024), o uso dessas lexias nos contextos do chão das aldeias estão diretamente associadas às práticas cotidianas, aos papéis sociais e às atividades desempenhadas pelos indivíduos em suas comunidades. Tais usos não apenas revelam funções comunicativas, mas também abarcam dimensões ontológicas e cosmológicas próprias da organização sociocultural indígena. Como afirma Letícia Tumbalalá (Santana, 2023, p. 28): “as lexias encontradas, ainda que poucas, refletem os rituais, tradições e costumes desse povo”.

Entre as lexias catalogadas, apenas duas aparecem nas três pesquisas analisadas — *Aribé* e *Quixó* —, o que aponta para possíveis traços de permanência ou circulação mais ampla dessas expressões no território sertanejo de matriz Kariri. Podendo constituir um reflexo do contato linguístico das línguas indígenas de base Kariri com a região dos sertões-norte ou de contato entre as línguas indígenas kariri, nesse caso o Dzubukuá e Kipeá (Kiriri), e o português disseminado na região acima citada.

É interessante observar o contraste traçado por Nantes (1709) entre as línguas Dzubukua e Kipeá, ambas pertencentes à família Kariri, como discutido anteriormente. Contudo, percebe-se que, mediante ao que foi exposto, que há uma aproximação significativa entre essas línguas, com a presença de lexias semelhantes. Tal convergência pode ser resultado do intenso contato multilíngue que marcava a vida nas aldeias, em que diferentes grupos linguísticos conviviam e interagem, promovendo trocas e influências mútuas. Não apenas esse contato intenso favoreceu aproximações, mas, considerando que se trata de línguas pertencentes a uma mesma família, é natural que apresentem semelhanças. Com o passar do tempo, muitos desses vocábulos foram incorporados e adaptados ao português falado na região, conformando um repertório lexical singular. Pensar essa dinamicidade linguística, bem como a permanência de determinadas palavras — como as discutidas neste trabalho — permite reconhecer os sertões do norte da Bahia como uma subárea etnolinguística distinta, conforme argumentam Durazzo e Bonfim (2023).

Dando andamento a discussão dessas palavras, no capítulo intitulado “*Cantos do povo Tumbalalá e as lexias de origem Kariri presentes neles*”, do livro *Cultura e linguagem nos sertões baianos — narrativas afro-indígenas*, Santana, Xavier e Matarezio Filho (2025, p. 51) discutem o reconhecimento de “palavras ‘diferentes’ que ouviam nas linhas, reconhecendo-as como não sendo oriundas da língua portuguesa”. Nesse contexto, os autores estabelecem uma

íntima relação entre a língua ancestral Dzubukuá e os encantados, apontando que essa língua se manifesta especialmente durante os rituais, por meio dos cantos (ou linhas). Argumentam, assim, que o conhecimento da *ciência do índio* depende diretamente da oralidade ritual para ser transmitido ao povo Tumbalalá. Com base na noção de *língua encantada* proposta por Durazzo (2022b), os autores compreendem o Dzubukuá como uma língua viva e encantada, essencial à cosmologia tumbalalá.

Algumas das lexias analisadas por Santana e Almeida (2024) reaparecem no trabalho de Santana, Xavier e Matarezio Filho (2025), quando o foco recai especificamente sobre os cantos tumbalalá utilizados em contextos de rituais. Entre essas lexias, destacam-se: Regime (com variações como *regimá* e *enregimá*), Kaoki, Maracá e Anjúká ~ Ajjúká, essa última registrada com dupla grafia em ambos os estudos, o que indica uma variação linguística. Letícia Tumbalalá já defendia, desde seu Trabalho de Conclusão de Curso (2023), que a palavra *anjúká* é proveniente da língua Dzubukuá, hipótese que reforça a continuidade da reflexão acadêmica sobre o léxico ritualístico e ancestral presente nos sertões indígenas da Bahia. Ademais, afirmam que as palavras dos cantos, destacadas anteriormente, “podem ser da língua Dzubukuá” (Santana *et. al.*, 2025, p. 57-58).

Ao analisar se há alguma palavra correspondente no Katecismo (1709), o termo mais próximo que encontramos com a pronúncia e grafia foi o “Waiuca”, similar a Anjúká, que para os indígenas é uma bebida ritualística, e no Katecismo, o significado é referente a um [...] cãto supersticioso[...] (Nantes, 1709, p. 157/129), que o frei menciona quando trata sobre os costumes e ritos dos indígenas. Quanto às mudanças na formação da palavra, uma explicação seria devido às alterações que são passíveis a toda língua em razão do tempo e aos contatos com outros povos (Santana e Almeida, 2024, p.8).

No que se refere ao vocábulo em questão, Santana et al. (2025) explicam que *ajjúká* designa uma bebida ritualística considerada sagrada, preparada a partir da jurema e de outros ingredientes, que compõem os rituais e os segredos do Povo Tumbalalá. Portanto, essa palavra está completamente enramada na cosmovisão do seu povo. Os pesquisadores destacam que os termos extraídos dos cantos sagrados não apenas carregam significados simbólicos, mas também desempenham um papel fundamental na constituição identitária, no sentido cultural e linguístico, e na preservação das tradições. As lexias enramadas nos cantos, nas palavras de Santana et al. (2025, p.71), revelam quem são, de onde são, o que os compõem e o que querem os Tumbalalá”.

A lexia *paú*, registrada na oralidade dos Kiriri, é utilizada com o significado de cachimbo (Cunha e Sousa, 2011, p. 183). Um termo semanticamente similar, *paewi*, é identificado por Santana e Almeida (2024, p. 8) no *Katecismo* de Nantes, o que evidencia possíveis continuidades ou transformações no léxico indígena ao longo do tempo. Essa lexia também é ilustrada por Durazzo e Bonfim (2023, p. 132), com base nos apontamentos de Rodrigues (1948), o que reforça a hipótese de um campo lexical compartilhado ou de influência mútua entre línguas da mesma matriz. A variação gráfica observada entre *paú* e *paewi* pode indicar um processo de mudança linguística, ou até mesmo a adaptação do termo ao sistema fonético do português — no primeiro caso —, enquanto o segundo manteria traços mais próximos da língua originária, possivelmente o Kipeá, embora tenha sido registrado em um documento histórico que se refere ao espaço territorial da língua Dzubukuá.

Santana et al. (2025) destacam que, entre os Tumbalalá, o termo utilizado para designar o cachimbo é *Kaoki*. Trata-se de um objeto de formato cônico, cuja função transcende o uso cotidiano e se insere em um contexto ritualístico como afirmam os autores, Santana et al. (2025, p. 66), o *Kaoki* “possui uma função muito importante dentro e fora dos rituais, pois auxilia na cura, mas também tem outras funções. O ato de fumar em si, pode ser concebido como um pequeno ritual particular”.

A lexia *gravitá*, registrada por Cunha e Sousa (2011), poderia ter alguma relação com o termo *gravatá*, apontado por Soares (2022)? Este último remete ao *caroá*, uma bromélia cujas folhas são tradicionalmente utilizadas na produção de fibras resistentes. A semelhança fonológica entre *gravitá* e *gravatá*, somada à ausência de indicação precisa de significado para a primeira no glossário apresentado por Cunha e Sousa, levanta questões importantes: tratar-se-ia de uma variação fonética de um mesmo referente? Ou seriam vocábulos distintos, cuja aproximação gráfica e sonora é apenas coincidente? A presença de termos relacionados à flora regional tanto no repertório indígena quanto no léxico popular do sertões-norte da Bahia pode indicar caminhos para compreender essa possível convergência linguística e cultural.

Os indícios levantados por Santana e Almeida (2024), Cunha e Sousa (2011) e Soares (2022) demonstram que o português falado nos sertões-norte da Bahia pode ser compreendido como um veículo ativo de perpetuação dos saberes indígenas. A presença indígena nessa variedade da língua não se limita à incorporação lexical de termos originários, mas atravessa camadas mais profundas da comunicação, como a organização discursiva, a intencionalidade enunciativa e a dimensão relacional entre humanos e não humanos. Nessa perspectiva, o português, historicamente imposto como instrumento colonial, é transformado e reinscrito

pelas populações indígenas como meio legítimo de expressão de suas ontologias, práticas e cosmologias.

A quarta seção desta pesquisa já indicava como esse processo de indigenização do português não é apenas formal, mas envolve uma ressignificação dos próprios sentidos atribuídos à fala. Isso significa que o português falado por povos indígenas pode não diferir estruturalmente do português brasileiro hegemônico, mas carrega marcas expressivas da cosmovisão indígena. A escolha de certas palavras, os modos de narrar, a ênfase na relação com os encantados e com o território — tudo isso evidencia uma língua atravessada pela experiência indígena, mesmo quando os idiomas originários são tidos como extintos (Gorete Neto, 2022).

Nesse cenário, boa parte das lexias discutidas nos estudos citados tem íntima relação com práticas de comunicação intercossmológica, especialmente no contexto ritual, como demonstram os cantos tumbalalá e os vocábulos associados à presença dos encantados. Esses elementos não apenas contestam a narrativa da extinção, mas apontam para formas ativas de reativação linguística, em que o português se torna espaço de reemergência das línguas encantadas — línguas que, segundo Durazzo e Bonfim (2023), continuam vivas nas relações entre humanos e os mais-que-humanos.

Dessa forma, discutir o português dos sertões-norte da Bahia é, também, tensionar as fronteiras entre língua imposta e língua apropriada. Ao reconhecer esse português indigenizado como manifestação legítima da experiência indígena, abre-se espaço para compreender a vitalidade das línguas indígenas não apenas nos termos tradicionais da linguística, mas em sua dimensão relacional, ritual e cosmológica. As línguas dos sertões-norte não estão extintas — elas persistem, encantadas, reconfiguradas, e se manifestam também através do português, reafirmando a presença indígena como estruturante da história e da linguagem da região.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta pesquisa, partiu-se da compreensão de que os sertões-norte da Bahia não devem ser reduzidos apenas a um recorte geográfico, mas reconhecidos como espaços de articulações linguísticas, culturais e históricas profundamente marcadas pela pluralidade, seja ela étnica e ou linguística. A partir dessa premissa, buscou-se investigar como os processos socio-históricos, político-ideológicos e culturais desencadeados no período colonial impactaram a configuração linguística da região, com ênfase na presença e na atuação das línguas indígenas da família Kariri.

A trajetória dessas línguas — ora submetidas ao silenciamento, ora em (re)existência ou em interação com o português — revela a complexidade dos movimentos de contato e conflito que atravessam os sertões. Nesse contexto, esta pesquisa reafirma a urgência de revisar criticamente as narrativas hegemônicas sobre a história social e linguística dos povos originários, especialmente no que se refere às relações entre língua, território e cosmopolítica.

Propõe-se, assim, a desestigmatização desses saberes e uma percepção mais realista e comprometida com sua centralidade histórica, reconhecendo-os como agentes fundamentais na constituição social dos sertões da Bahia e, por consequência, dos seus processos linguísticos. As imagens do cocar, da coroa e do chapéu de couro, aqui mobilizadas como metáforas epistemológicas, sintetizam, respectivamente, os saberes indígenas, o projeto colonial e as ressignificações sertanejas, elementos que, em permanente tensão e entrelaçamento, (re)territorializam sentidos e pertencimentos nos sertões da Bahia.

Os resultados alcançados evidenciam que o contato entre o português — aqui identificado como a *língua da coroa* — e as línguas indígenas — compreendidas como *línguas do cocar* — deu origem a formas correlatas de expressão linguística, às quais denominamos, nesta dissertação, de *línguas do chapéu de couro*. Essa metáfora propõe uma leitura do multilinguismo enraizado nos sertões como expressão de um processo contínuo de apropriação e ressignificação do português (Gorete Neto, 2022), por meio do qual essa língua — historicamente imposta — é transformada em instrumento de enunciação dos saberes, memórias e cosmologias indígenas. Trata-se, portanto, de um uso que desloca o português de sua função colonial para reinscrevê-lo como território de existência e afirmação originária.

No plano ideológico, a pesquisa evidenciou a persistência de um campo discursivo moldado desde o período colonial, sustentado por mecanismos de estigmatização e desumanização baseados na construção de uma alteridade radical. Termos como “curraleiro” e “sertanejo”, originalmente associados ao universo do gado, foram historicamente transferidos

à população local, instaurando um processo de animalização simbólica que ainda reverbera no imaginário social contemporâneo. Estereótipos como “povo brabo”, “cabra da peste” ou “mulher-macho” perpetuam essa lógica colonial, reproduzindo representações depreciativas que reduzem o sertão a um espaço rude, violento e carente de civilização.

Essa configuração simbólica tem raízes profundas no uso colonial do termo *tapuia*, expressão pejorativa empregada para rotular genericamente os povos indígenas dos sertões não pertencentes ao tronco Tupi. Associado à ideia de barbárie e resistência à ordem colonial, *tapuia* consolidou um estigma que, ainda hoje, se mantém sob novas formas discursivas, atualizadas e disfarçadas, mas não menos excludentes.

Nesse contexto, a contraposição entre “sertão” — enquanto imagem unificada e marginalizada — e “sertões” — como território múltiplo, permeado por diferenças — torna-se uma chave interpretativa essencial. Ao valorizar essa pluralidade constitutiva, desafia-se a lógica homogenizante dos discursos hegemônicos e abre-se espaço para o reconhecimento da riqueza étnica, linguística e histórica da região, historicamente apagada ou distorcida pelos filtros do colonialismo.

No campo semântico e lexical, os dados reunidos apontam para a persistência de vocábulos de provável origem indígena, especialmente em domínios como a fauna, a flora, a toponímia, a cosmologia e as práticas culturais locais. A análise das lexias presentes na fala e na vivência de pessoas que habitam e experienciam cotidianamente seus territórios — verdadeiros guardiões da memória sociocultural — revela que, mesmo diante da fragmentação das línguas originárias (ou ancestrais), persistem marcas linguísticas ativas no português falado nos sertões-norte da Bahia. Tais marcas não apenas configuram um português dos sertões-norte (ou sertanejo) com assimilações próprias, como também sugerem a existência de um *português indigenizado*, moldado nas interfaces com as línguas indígenas.

A importância dessas lexias é especialmente visível nos territórios indígenas do Povo Kiriri (Mirandela, Banzaê-BA) e do Povo Tumbalalá (Sertão de Pambú, entre Abaré e Curaçá-BA) e no município Quijingue-BA, região da antiga Aldeia Saco dos morcegos, onde a presença indígena é historicamente documentada. As pesquisas de Cunha e Sousa (2011), Soares (2022), e Santana e Almeida (2024) demonstram que essas palavras sobrevivem na memória e no uso cotidiano das comunidades, sendo parte integrante de suas práticas culturais, sociais e espirituais.

Nesse aspecto, ao voltar-se para a realidade dos povos indígenas, especialmente aos mencionados acima, demonstra-se que a língua, mais do que instrumento comunicativo, é um

veículo de expressão e contato cosmológico, uma rede de afetos e vínculos comunitários. Portanto, esse estudo, a partir de uma pesquisa panorâmica, evidencia que determinadas lexias carregam significados específicos para o contexto ritualístico e, também, identitário, reafirmando a linguagem como dimensão ontológica da vida indígena.

Outro dado relevante é que muitas dessas palavras não figuram nos dicionários convencionais e, em certos casos, carecem de registros sistemáticos na literatura linguística. Isso, contudo, não as invalida. Ao contrário, o uso persistente dessas lexias pelas comunidades demonstra que a memória coletiva opera como mecanismo de validação, legitimação e transmissão de saberes ancestrais. Em Soares (2022), por exemplo, são os mais velhos que atribuem origem indígena às palavras, reforçando o papel da oralidade na preservação do conhecimento tradicional.

A identificação de formas linguísticas similares entre registros coloniais e usos contemporâneos em comunidades indígenas do sertão aponta para a existência de um campo de interações multilíngues que remonta ao período colonial. Essas semelhanças podem indicar não apenas continuidades linguísticas entre as línguas da família Kariri, mas também processos de transformação e adaptação decorrentes do contato prolongado com o português e outras línguas indígenas. Essa configuração revela um aspecto significativo da linguagem dos sertões, evidenciando que merecem maior atenção nos estudos sobre a formação linguística da região.

Interessante pensar que, entre as palavras catalogadas, apenas duas — *Aribé* e *Quixó* — aparecem nos três estudos, o que pode indicar traços de circulação, ancestralidade comum ou permanência dessas expressões em áreas marcadas pela presença Kariri. Tal recorrência pode estar relacionada ao contato entre o português e línguas como o *Dzubukuá* e o *Kipeá*, bem como à manutenção de campos lexicais partilhados por diferentes línguas.

A análise dos cantos cerimoniais Tumbalalá, como mostram Santana e Almeida (2024), evidencia que o *Dzubukuá* não é uma língua extinta, mas uma linguagem viva, vinculada à cosmologia indígena e atualizada por meio dos encantados. Termos como *regime*, *kaoki*, *maracá* e *anjuká~ajuká* demonstram que essas expressões não são meros resíduos lexicais, mas elementos estruturantes de um sistema linguístico que resiste e se transforma. O conceito de “língua encantada” (Durazzo, 2022b) desloca a ideia de morte linguística ao evidenciar formas de existência não reconhecidas pelas epistemologias ocidentais.

Esses dados, articulados aos capítulos anteriores, reforçam que as línguas indígenas dos sertões-norte da Bahia seguem ativas, embora silenciadas. O que a historiografia

classificou como desaparecimento é, na verdade, um processo de invisibilização. As lexias discutidas, longe de serem fragmentos isolados, revelam uma presença linguística contínua e politicamente significativa, que desafia os discursos de extinção e exige revisão crítica das narrativas hegemônicas.

Esse aspecto demanda atenção especial no campo científico, sobretudo no fazer linguístico, uma vez que, nos últimos anos, o conceito de língua indígena — bem como suas múltiplas performances, como o chamado português indígena — tem sido amplamente debatido em iniciativas que buscam reconhecer e assegurar as diversas formas de existência indígena e suas cosmologias. A mobilização em torno da Década Internacional das Línguas Indígenas reflete essa preocupação, ao reafirmar que uma língua indígena não se resume à sua estrutura formal, mas se manifesta em práticas pluriepistêmicas, em performances rituais, relações territoriais e modos de ser no mundo.

Cumprе esclarecer que esta pesquisa não se propôs a descrever a parte estrutural do português falado nos sertões-norte da Bahia, tampouco a sistematizar as características do chamado português indigenizado. O propósito central foi identificar e analisar manifestações linguísticas que apontam para conexões históricas com as línguas indígenas da região, a partir de uma perspectiva da história social linguística e da etnolinguística. Ao privilegiar esse olhar, buscou-se compreender como certos traços linguísticos — embora muitas vezes invisibilizados pelas tradições normativas — continuam a operar no cotidiano dos falantes (incluem-se aqui a dimensão dos mestres encantados), como indícios de processos contínuos de contato, ressignificação e resistência. Ainda que o foco desta pesquisa tenha recaído sobre o campo ideológico, lexias e aspectos sócio-históricos e culturais que evidenciam tais conexões, é importante reconhecer que outras estruturas linguísticas também podem carregar marcas desse contato histórico. Tal perspectiva amplia a necessidade de pesquisas futuras que explorem outros níveis da língua, ampliando a compreensão da permanência indígena nas formas languageiras dos sertões.

Nesse sentido, reafirma-se o caráter multiforme da paisagem linguística dos sertões, marcada por interações profundas entre diferentes matrizes linguísticas. A metáfora das *línguas do chapéu de couro* sintetiza essa convivência entre vozes que (re)existem, são línguas que se atualizam por meio de práticas discursivas, rituais, socioculturais e históricas, revelando uma persistência que ultrapassa os limites da descrição estrutural. Reconhecer essas manifestações como legítimas formas de existência linguística é também uma forma de romper com paradigmas excludentes e reafirmar a relevância de abordagens comprometidas

com a pluralidade epistêmica e a memória coletiva dos povos indígenas e não indígenas dos sertões-norte da Bahia.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Capistrano de. 1853-1924. **Capítulos de história colonial: 1500-1800**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.
- AMARAL, Luiz. (2020). Estratégias para a revitalização de línguas ameaçadas e a realidade brasileira. *Cadernos de Linguística*, v. 1, n. 3, p. 01-44.
- ANDRADE, Ugo Maia. **Um rio de histórias: a formação da alteridade Tumbalalá e a rede de trocas do sub-médio São Francisco**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo-SP, 2002.
- ARAUJO, Jean Marcel Oliveira. Língua e cultura: diálogos entre linguística e antropologia. *In: MATAREZIO FILHO, Edson Tosta; ARAÚJO, Silvana Silva de Farias; SANTOS, Gredson dos (org.). **Cultura e linguagem nos sertões baianos: narrativas afro-indígenas**. 1. ed. - Campinas, SP: Pontes Editores, 2025. p. 333-356*
- AZEVEDO, Gilda Maria Côrrea de. Língua Kiriri: descrição do dialeto Kipeá. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 1965.
- BAKHTIN, M. M. **Marxismo e filosofia da linguagem: Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. 8.ed. São Paulo; Hucitec, 1997.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Os Kariris de Mirandela: Um grupo indígena integrado**. 1 ed. Salvador : EDUFBA. 1972.
- BORTONI-RICARDO, Stella Maris. **Português brasileiro, a língua que falamos** - São Paulo: Contexto, 2021.
- BRASILEIRO, Sheila; SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Estratégias de negociação e recomposição territorial Kiriri. *In: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda. **Índios e caboclos: a história recontada***. Edufba, 2012. p. 147-166.
- BRASILEIRO, sheila. Povo indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo. *In: **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena** - João Pacheco de Oliveira {org.} - Contra Capa Livraria, 1999.*
- CAMARA JR., J. Mattoso. **Introdução às Línguas Indígenas brasileiras**. Museu Nacional – Rio de Janeiro, 1965.
- 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.
- CARNEIRO, Z. O. N. et al. 1ª PARADA - RECIFE - JORNADA ITINERANTE 40 ANOS GELNE. Presença indígena e africana na língua e literatura no Nordeste: Português geral brasileiro nos sertões baianos seiscentistas: em busca de indícios sobre a participação indígena. 2017. (Simpósio).

CARVALHO, Moacyr Ribeiro de. **Dicionário tupi (antigo) português**. Moacyr Ribeiro de carvalho - Salvador, 1987.

CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada. 2018. 218 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF, 2018

CONDE SILVESTRE, Juan Camilo. Problemas y principios. In: CONDE SILVESTRE, Juan Camilo. **Sociolinguística histórica**. Madrid, Gredos, 2007, p.19-40.

COSTA, Vera Lúcia Anunciação. **A importância do conhecimento da variação lingüística**. Educar em Revista [online]. 1996, n. 12, Epub 06 Mar 2015. ISSN 1984-0411.pp. 51-60. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0104-4060.157>>.

CUNHA E SOUZA, Hirão Fernandes. **O Português Kiriri**: aspectos fônicos e lexicais na fala de uma comunidade do Sertão Baiano. Salvador/BA: Universidade Federal da Bahia / Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2011.

INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa** [recurso eletrônico]. Disponível em: <https://houaiss.uol.com.br/>. Acesso em: 04 de Abril de 2025.

DANTAS, Beatriz G. et al. Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

DEMARQUET, Sonia de Almeida. **A resistência dos kariri de Mirandela à dominação**. In: Revista do serviço de ação cultural da terceira SUER - FUNAI. Série Etnohistória - n° 2 - Recife - janeiro, 1991.

DURAZZO, L. **A garantia do seguimento indígena**: ciência ritual, rede proká e revitalização linguística no submédio São Francisco. Policromias – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 421-460, 2021.

DURAZZO, Leandro. O estatuto encantado das línguas indígenas: comunicação mais-que-humana e revitalização linguística. **Políticas e direitos linguísticos**: revisões teóricas, temas atuais e propostas didáticas. Campinas, SP: Pontes Editores, p. 149-168, 2022b.

DURAZZO, Leandro; BONFIM, Evandro. A área etnolinguística das línguas encantadas: Repensando os conceitos de língua, falante, transmissão e território nas retomadas de língua indígena. In: SEVERO, Cristine; BUZATO, Marcelo. **Cosmopolítica e linguagem**. **Cosmopolítica e linguagem.-1. ed.-Araraquara: Letraria, 2023. p. 129-141**

FARACO, Carlos Alberto. **História sociopolítica da língua portuguesa**. 1. ed. - São Paulo: Parábola Editorial, 2016.

FRANCHETTO, Bruna; BALYKOVA, Kristina (orgs.). **Índio não fala só tupi: uma viagem pelas línguas dos povos originários no Brasil**. 1. Ed. - Rio de Janeiro: 7Letras, 2020.

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

GOMES, Antonio Almir Silva Gomes. Por um português brasileiro em uso por populações indígenas. *In*: RAZKY, Abdelhak; DA COSTA, Eliane Oliveira; DA CUNHA GUEDES, Regis José (Ed.). **Estudos linguísticos do português falado em áreas indígenas**. 1. ed. - Campinas, SP: Pontes Editores, 2024. p. 211-228

GOMES-DIAS, D. **Humboldt é nosso pai: ensaio sobre a cultura, a linguagem e a Etnolinguística**. Macabéa – Revista Eletrônica do Netlli, Crato, v. 8, n. 2, 2019, p. 323-337.

GORETE NETO, Maria. Reflexões sobre o português falado por povos indígenas: resistência e resignificação. *Rev. FAEEBA - Ed. Contemp.*, Salvador, V.31, N.67, p. 214-231, Jul/Set. 2022.

GORETE NETO, Maria. Português falado por povos indígenas: algumas demandas para a década internacional das línguas indígenas. *In*: RAZKY, Abdelhak; DA COSTA, Eliane Oliveira; DA CUNHA GUEDES, Regis José (Ed.). **Estudos linguísticos do português falado em áreas indígenas**. 1. ed. - Campinas, SP: Pontes Editores, 2024. p. 229-248

HOUAISS, Antônio. **O português do Brasil: pequena enciclopédia da cultura brasileira**. 2 ed. Rio de Janeiro: UNIBRADE, 1985.

JUNIOR, Itamar Vieira. **Torto arado**. Todavia, 2019.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Vol. v, Rio de Janeiro, 1945.

LOBÃO, Jocimara Souza Brito. **Análise socioambiental na região semiárida da Bahia: geoprocessamento como subsídio ao ordenamento territorial** / Jocimara Brito Lobão, Bárbara Cristine Marie Nentwig Silva. Feira de Santana: UEFS editora, 2013.

LUCCHESI, Dante. **A periodização da história sociolinguística do Brasil**. D.E.L.T.A., v. 33, n. 2, p. 347-382, 2017.

MAMIANI, Luiz Vincencio. [1699]. **A arte da grammatica da lingua brasilica da nasçam Kiriri. Lisboa, 1699**. (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).

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. **Orientações atuais da Lingüística Histórica Brasileira**. D.E.L.T.A., vol. 15, n.º especial, 1999 (147-166).

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. **Caminhos da linguística histórica - “ouvir o inaudível”** - São Paulo, Parábola Editorial, 2008.

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. **Ensaio para uma sócio-história do português brasileiro**. São Paulo: Parábola, 2004.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra, índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MUSSA, Alberto BN. **O papel das línguas africanas na história do português do Brasil. 1991**. 1991. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Língua Portuguesa)-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

NANTES, Martinho de. 1700. **Relação de uma missão no São Francisco**. São Paulo: Brasiliana, volume 368. Companhia Editora Nacional/MEC, 1979.

NANTES, Bernard de. **Catecismo da língua Kiriri**, publicado por Júlio Platmann. Leipzig, 1896.

NASCIMENTO, Gabriel. **Racismo Linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo**. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Região, território, lugar: sertão como categoria espacial, alteridade sociocultural e interação político-econômica. In: NEVES, Erivaldo Fagundes (org.). **Sertões da Bahia - formação social, desenvolvimento Econômico, Evolução política e Diversidade cultural**. Salvador: Editora Arcádia, 2011. p. 51-57.

NIMUENDAJU, Curt. (1944). **Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju**. [Mapa Interativo]. Disponível em: <http://mapa-nimuendaju.eita.coop.br/>. Acesso em: 01 maio 2024.

NOBRE, Wagner Carvalho de Argolo. **Introdução à história das línguas gerais no Brasil: processos distintos de formação no período colonial**. 229 f. il. 2011. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

NOBRE, Wagner Carvalho de Argolo. **História linguística do Sul da Bahia (1534-1940)**. 2015. 307 f. Tese (Doutorado em Língua e Cultura) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

NOVAIS-CARNEIRO, Zenaide de Oliveira; ALMEIDA, Norma Lucia Fernandes de. Demografia e norma linguística no semi-árido baiano nos séculos XVIII e XIX: uma introdução. In: NEVES, Erivaldo Fagundes (org.). **Sertões da Bahia - formação social, desenvolvimento Econômico, Evolução política e Diversidade cultural**. Salvador: Editora Arcádia, 2011. p. 599-617.

PEIXOTO, Jaqueline dos Santos. **O contato do português com as línguas indígenas brasileiras: considerações sobre o desenvolvimento de L2**. Revista brasileira de linguística antropológica, v.12, p.37-64, 2020.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, 2002.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial.** Bauru, SP: EDUSC, 2003.

REGO, André de Almeida. **Os aldeamentos indígenas fundados na Bahia e Capitâneas vizinhas durante o período colonial.** Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, Paulo Afonso, v. 4, n. 5, p. 81-108 (com apêndice), jan./jun. 2016.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. **Línguas Brasileiras** para o conhecimento das línguas indígenas. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1986.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. 2002. **Para o estudo histórico-comparativo das línguas Jê.** In Ludoviko dos Santos & Ismael Pontes (orgs.), *Línguas Jê: estudos vários*, p. 1-14. Londrina: UEL

SANTANA, Letícia Suely de. **A herança linguística dos Kariri na aldeia Tumbalalá.** - Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) - Departamento de Letras e Artes, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana-BA, 2023.

SANTANA, Letícia Suely de; ALMEIDA, Norma Lucia Fernandes de. **A herança linguística dos Kariri na aldeia Tumbalalá.** Sitientibus, Feira de Santana, v. 2 n. 65: e11342 (dez. 2024).

SANTANA, Letícia Suely de; XAVIER, Maria Aparecida da Cruz; MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Cantos do povo tumbalalá e as lexias de origem Kariri presentes neles. *In:* MATAREZIO FILHO, Edson Tosta; ARAÚJO, Silvana Silva de Farias; SANTOS, Gredson dos (org.). **Cultura e linguagem nos sertões baianos: narrativas afro-indígenas.** 1. ed. - Campinas, SP: Pontes Editores, 2025. p. 51-74

SANTANA, Rejane Cristine Carneiro; MENDES, Luan Oliveira. **O Legado Linguístico dos Tapuias no Sertão Baiano.** Léngua & Meia, Brasil, n. 11, v. 2, p. 78-93, 2020.

SANTOS, Ana Luíse Silva Mecnas. O mundo do papel: a experiência jesuítica e a elaboração da Arte da Língua Kiriri. **Locus: Revista de História**, v. 24, n. 2, 2018.

SANTOS, Fabricio Lyrio. **Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800) – tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador-BA, 2012.**

SANTOS, G. dos. **“Do multilinguismo generalizado ao multilinguismo localizado”:** políticas de redução da diversidade linguística na História Social Linguística do Brasil. MACABÉA – REVISTA ELETRÔNICA DO NETLLI, Crato, v. 8, n. 2, p. 237-254, 2019.

SAVEDRA, M. M. G.; CHRISTINO, B.; SPINASSÉ, K. P.; ARAUJO, S. S. DE F. (2021). **Estudos em Sociolinguística de Contato no Brasil:** a diversidade etnolinguística em debate. Cadernos de Linguística, v. 2, n. 1, p. 01-28.

SEKI, Lucy. 1984. **Problemas no estudo em uma língua em extinção.** Boletim da ABRALIN, 6, 109-118.

SILVA NETO, Serafim da. **Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil**. 2.ed. Rio de Janeiro: INL, 1951.

SILVA, Carla Nunes da. **Converter e civilizar, uma solução contra a barbárie indígena**. Educação em revista, Belo Horizonte, n° especial, set/2000.

SILVA, Marinélia Souza da. Os sertões oitocentistas na historiografia baiana: notas sobre a escravidão. In: NEVES, Erivaldo Fagundes; FUNDIÁRIA, Estrutura; MERCANTIL, Dinâmica. Sertões da Bahia: formação social, desenvolvimento econômico, evolução política e diversidade cultural. **Salvador: Arcádia**, 2011. p. 15-50

SIMAS, Hellen Cristina Picanço. LUCCHESI, Dante. **O português indígena sateré-mawé: um projeto de pesquisa sociolinguística**. Linguagem & Ensino, Pelotas, v. 23, n. 4, p. 1076-1096, out.-dez. 2020.

SOARES, Marília Facó; CARVALHO, Fernando Orphão de. **As hipóteses de Aryon Rodrigues: validade, valor e papel no cenário dos estudos de línguas indígenas e de linguística histórica**. D.E.L.T.A., v. 30, especial, p. 543-570, 2014.

SOARES, Paloma Reis; MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Terra árida, povo árido: desdobramentos sócio-históricos dos povos indígenas nas entranhas dos sertões-norte da Bahia. In: MATAREZIO FILHO, Edson Tosta; ARAÚJO, Silvana Silva de Farias; SANTOS, Gredson dos (org.). **Cultura e linguagem nos sertões baianos: narrativas afro-indígenas**. 1. ed. - Campinas, SP: Pontes Editores, 2025. p. 23-50

SOARES, Paloma Reis. **A participação da família linguística Kariri para a formação do léxico do Português Brasileiro falado no município de Quijingue-Ba**. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) - Departamento de Letras e Artes, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana-BA, 2022.

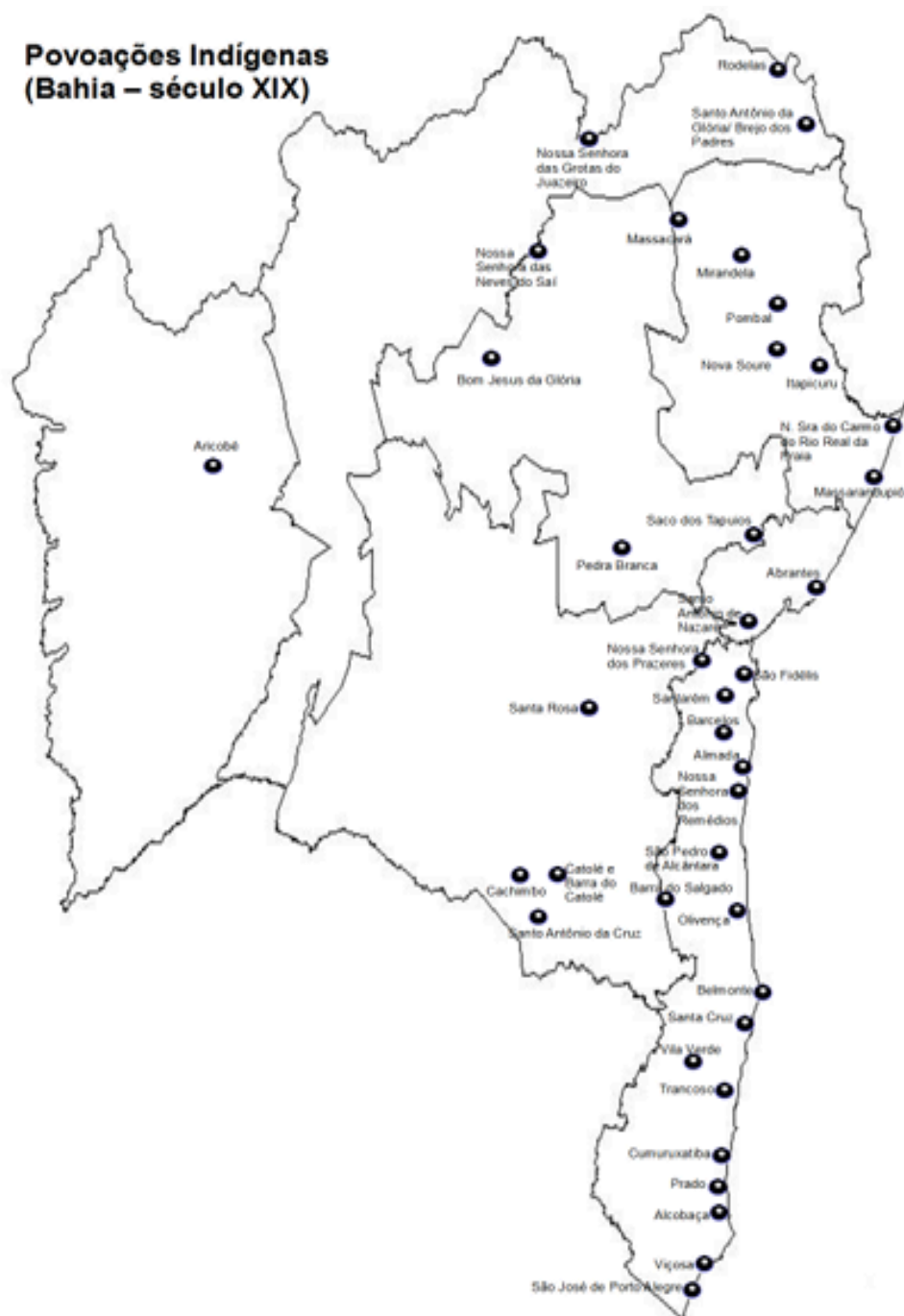
TAUNAY, Affonso de E. **A guerra dos Bárbaros**. In: Revista do arquivo municipal n. XXII. Departamento de Cultura, São Paulo, 1936

VAZ, Caroline Bulhões Nunes. **Entre sertões e sertanejos: regionalização, identidade e representação na Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. MANA 2(2):115-144, 1996.

WEINREICH, Uriel; LABOV, William; HERZOG, Marvin. **A língua como um sistema diferenciado**. In: WEINREICH, Uriel; LABOV, William; HERZOG, Marvin. *Fundamentos empíricos para uma teoria da mudança linguística*. [Trad. Marcos Bagno]. São Paulo: Parábola. 2006 [1968]. p. 87-126.

ANEXO A - Mapa da distribuição das Aldeias Indígenas na Bahia



Fonte: Rego (2016, p.108)