



**UEFS**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA**  
**DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGUÍSTICOS**  
Curso Reconhecido pelo MEC, Portaria 485 de 14/05/2020, publicada no D.O.U 18/05/2020

**LETÍCIA SUELY DE SANTANA**

**AS RELAÇÕES ENTRE CULTURA NA FALA E ARTES VERBAIS DO POVO**  
**TUMBALALÁ ATRAVÉS DE UM ESTUDO LEXICAL**

Feira de Santana-BA  
2026

**LETÍCIA SUELY DE SANTANA**

**AS RELAÇÕES ENTRE CULTURA, NA FALA E ARTES VERBAIS DO POVO  
TUMBALALÁ ATRAVÉS DE UM ESTUDO LEXICAL**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Estadual de Feira de Santana, como requisito para obtenção de título de mestre pelo programa de pós-graduação em Estudos Linguísticos.

Orientador: Prof. Dr. Edson Tosta Matarezio Filho

Feira de Santana-BA  
2026

Ficha Catalográfica - Biblioteca Central Julieta Carteadó - UEFS

S223

Santana, Leticia Suely de

As relações entre cultura, na fala e nas artes verbais do povo Tumbalalá através de um estudo lexical / Leticia Suely de Santana. – 2026.

153 f.: il.

Orientador: Edson Tosta Matarezio Filho

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Programa de Pós-Graduação em Estudo Linguísticos, Feira de Santana, 2026.

1.Etnolinguística. 2.Lexicologia. 3.Lexicografia. 4.Povo Tumbalalá. 5.Língua Kariri-Dzubukuá. 6.Artes visuais. 7.Preservação linguística. I. Matarezio Filho, Edson Tosta, orient. II. Universidade Estadual de Feira de Santana. III. Título.

CDU 801(814.22)

# TERMO DE APROVAÇÃO

## DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

### AS RELAÇÕES ENTRE CULTURA, NA FALA E ARTES VERBAIS DO POVO TUMBALALÁ ATRAVÉS DE UM ESTUDO LEXICAL LETÍCIA SUELY DE SANTANA

Dissertação submetida 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 03 de Fevereiro de 2026

#### BANCA EXAMINADORA:



Documento assinado digitalmente

EDSON TOSTA MATAREZIO FILHO

Data: 21/04/2026 08:44:32-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof. Dr. Edson Tosta Matarezio Filho  
Universidade Estadual de Feira de  
Santana

Orientador

Documento assinado digitalmente



NORMA LUCIA FERNANDES DE ALMEIDA

Data: 24/04/2026 18:35:20-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Pr. Dr." Norma Lucia Fernandes de Almeida  
Universidade Estadual de Feira de Santana  
Examinador Interno

Documento assinado digitalmente



EVANDRO DE SOUSA BONFIM

Data: 20/04/2026 15:23:57-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Pr. Dr. Evandro de Sousa Bonfim  
Universidade Federal do Rio de  
Janeiro Examinador Externo

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar eu agradeço à Deus por toda bênção, por toda proteção e por nunca soltar a minha mão.

Agradeço aos meus mestres encantados e toda força encantada da aldeia Tumbalalá e ao meu *padin* Cícero.

Agradeço a meus pais, Suely e Cícero, meus amores, e também a minha irmã querida, Tuane e a meu sobrinho amado, Ruan.

Agradeço aos meus amigos, a todos àqueles que me ajudaram nessa caminhada e a quem torceu por mim.

Agradeço às minhas lideranças da aldeia Tumbalalá, por me oportunizarem a me graduar e pós-graduar utilizando as cotas indígenas; agradeço a eles também pelos ensinamentos, pelas palavras de incentivo e de apoio desde a graduação até aqui.

Agradeço ao meu orientador Edson Matarezio, muito empolgado e esforçado no seu dever de orientador, professor e pesquisador.

Agradeço à Capes por me bancar para que eu pudesse realizar essa pesquisa.

Agradeço a professora Norma que me acompanha desde a graduação, até a pós-graduação, e por aceitar ser minha banca no mestrado de qualificação e defesa da dissertação, e por me ajudar no meu crescimento na pesquisa acadêmica;

Agradeço ao professor Evandro, a quem eu tive a honra de conhecer pessoalmente em um curso, e desfrutar da sua boa amizade desde então, e de suas orientações e apoio em relação aos processos de retomada das línguas indígenas e ao meu crescimento acadêmico.

## RESUMO

Esta pesquisa surge no campo da Linguística Histórica Sócio-histórica e caminha pela etnolinguística e pela lexicologia, a fim de pesquisar a respeito da contribuição das lexias da língua Kariri-Dzubukuá presentes nos cantos tradicionais e na fala dos Tumbalalá para a formação do português brasileiro, destacando a relação profunda do povo Tumbalalá com seus cantos ancestrais e a sua cultura e buscando compreender os mecanismos de influência linguística e cultural entre as línguas indígenas e a língua portuguesa nesse contexto específico e, através deste, elaborar um glossário das lexias encontradas. Os Tumbalalá, maiores contribuintes desta pesquisa, habitam tradicionalmente o sertão de Pambu, que abrange os municípios de Abaré e Curaçá-Ba, às margens do rio São Francisco, onde ocorreram missões religiosas e catequese em língua Kariri Dzubukuá, que rendeu a produção do *Katecismo Indico da Língua Kariri* (1709) feita pelo Pe. Bernardo de Nantes. Este estudo será realizado principalmente através de pesquisa de campo junto aos Tumbalalá, para realizar entrevistas e os registros em audiovisual que serão analisados. A pesquisa é bibliográfica, descritiva. Além de contribuir para conhecer sobre a realidade linguística do povo Tumbalalá, poderá contribuir também para conhecer mais sobre sua cultura, identidade e história social através do léxico, esse estudo também possibilitou trazer um olhar sobre as línguas indígenas da família Kariri do sertão, sobretudo a Dzubukuá, que foram suplantadas em razão do Tupi e do Português. O estudo serve também de contribuição para o processo de retomada linguística do povo Tumbalalá.

**Palavras-chave:** Léxico; Língua Kariri-Dzubukuá; Povo Tumbalalá; Artes verbais.

## ABSTRACT

This research emerges in the field of Socio-historical Historical Linguistics and explores ethnolinguistics and lexicology, aiming to investigate the contribution of Kariri-Dzubukuá language lexemes present in the traditional songs and speech of the Tumbalalá people to the formation of Brazilian Portuguese. It highlights the profound relationship of the Tumbalalá people with their ancestral songs and culture, seeking to understand the mechanisms of linguistic and cultural influence between indigenous languages and the Portuguese language in this specific context, and through this understanding, to develop a glossary of the lexemes found. The Tumbalalá, the main contributors to this research, traditionally inhabit the hinterland of Pambu, encompassing the municipalities of Abaré and Curaçá-BA, on the banks of the São Francisco River. Religious missions and catechism in the Kariri Dzubukuá language took place there, leading to the production of the “*Katecismo Indico da Língua Kariri*” (1709) by Father Bernardo de Nantes. This study will be conducted primarily through field research with the Tumbalalá people, involving interviews and audiovisual recordings for analysis. The research is bibliographic and descriptive. In addition to contributing to knowledge about the linguistic reality of the Tumbalalá people, it may also contribute to understanding their culture, identity, and social history through their lexicon, this study also offers insight into the indigenous languages of the Kariri family in the Sertão region, especially Dzubukuá, which were supplanted by Tupi and Portuguese. The study also serves as a contribution to the process of linguistic recovery of the Tumbalalá people.

**Keywords:** Lexicon; Kariri-Dzubukuá language; Tumbalalá people; Verbal arts.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 01	Território do povo Tumbalalá reconhecido pela FUNAI	14
Figura 02	Página de apresentação do Katecismo Indico da Língua Kariri (1706)	19
Figura 03	Página do catecismo onde está a palavra que acreditamos que seja a palavra <i>ajucá</i> num formato antigo	20
Figura 04	Recorte do Mapa etnográfico da região nordeste de Curt Nimuendaju	22
Figura 05	<i>screenshot</i> do glossário feito por mim	27
Figura 06	Mapa de localização geográfica entre os aldeamentos São Miguel e Salgado	29
Figura 07	Mapa dos aldeamentos do Povo Tumbalalá	58
Figura 08	Koaki do povo Tumbalalá	72
Figura 09	Mestres de toré do povo Tumbalalá usando o <i>pujá</i> , portando o <i>maracá</i> na mão, e com a <i>cataioba</i> amarrada na cintura	72
Figura 10	“Loiças” Tumbalalá	75
Figura 11	Dona Joana fazendo óleo de mamona na casa de farinha da aldeia Jatobá	111

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Percentual das lexias encontradas separadas por sua situação etimológica 123

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

LH	Linguística Histórica
DHTP	Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi
PB	Português Brasileiro
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
Séc	Século
S.f.	Substantivo feminino
S.m.	Substantivo masculino
PROHPOR	Programa para a História da Língua Portuguesa
PHPB	Projeto Nacional Para a História do Português Brasileiro
abrev.	abreviação, abreviadamente, abreviatura
acp.	acepção ou acepções
adj.	– adjetivo
adp.	– adaptação/ões
afr.	– africanismo, termo africano
ÁFR	– África
AGC	– Antônio Geraldo da Cunha
Ang.	– Angola
alt.	– alteração/ões, modificação/ões
BA	– Bahia
cm	– centímetro
design.	– designação
doc.	– documentação, documento
empr.	– empregado/a(s), emprega-se
esp.	– espanhol, espanholismo; especialmente
f.	– feminino; folha; forma
f.afer.	– forma aferética
fam.	– família
fr.	– francês
gên.	– gênero (em taxonomia)
guarn.	– guarani

JPM – José Pedro Machado

lat. – latim

lat.brb. – latim bárbaro

lat.cien. – latim científico, neolatim

lat.cl. – latim clássico

m – metro

Nasc. – Nascentes

orig. – origem

orig.contra. – origem controvertida

orig.desc. – origem desconhecida

origin. – originalmente, originariamente

orig.obsc. – origem obscura

port. – português

prov. – provavelmente; provérbio, proverbialmente

provç. – provençal

s.m. – substantivo masculino

s.f. – substantivo feminino

tb. – também

us. – usada/o(s); usa-se, usam-se

var. – variante(s), forma variante

voc. – vocábulo(s)

VocTG – Vocabulário Tupi-Guarani português

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>9</b>
<b>2</b>	<b>O POVO TUMBALALÁ</b>	<b>14</b>
2.1	SITUAÇÃO LINGUÍSTICA DO POVO TUMBALALÁ E OLHAR DO POVO SOBRE A LÍNGUA E SEU ENSINO DENTRO DA COMUNIDADE	19
<b>3</b>	<b>AS LÍNGUAS INDÍGENAS E A FORMAÇÃO DO PORTUGUÊS BRASILEIRO</b>	<b>37</b>
3.1	A FAMÍLIA LINGUÍSTICA KARIRI	41
<b>4</b>	<b>O ESTUDO DO LÉXICO</b>	<b>43</b>
4.1	O LÉXICO, A LEXICOLOGIA E A LEXICOGRAFIA	46
4.2	ESTUDOS SOBRE O LÉXICO DE ORIGEM INDÍGENA NA REGIÃO SEMIÁRIDA	54
<b>5</b>	<b>TRABALHO DE CAMPO: EXPLICANDO A PESQUISA PARA O POVO TUMBALALÁ E A RETOMADA DA LÍNGUA DZUBUKUÁ</b>	<b>58</b>
5.1	O INÍCIO DO LEVANTAMENTO LEXICOGRÁFICO	60
<b>6</b>	<b>PERCURSO METODOLÓGICO</b>	<b>61</b>
6.1	ORGANIZAÇÃO DO GLOSSÁRIO	65
6.1.1	<b>Modo de consultar o glossário</b>	<b>66</b>
6.2	GLOSSÁRIO	66
6.2.1	<b>Arte e religião</b>	<b>67</b>
6.2.1.1	Análise e comentários sobre os dados no campo da Arte e Religião	69

6.2.1.2	Análise das lexias do campo arte e religião não encontradas nos dicionários	76
<b>6.2.2</b>	<b>Culinária</b>	<b>83</b>
6.2.2.1	Análise e comentários sobre os dados no campo da Culinária	85
<b>6.2.3</b>	<b>Fauna</b>	<b>92</b>
6.2.3.1	Palavras não encontradas nos dicionários e seus significados dado pela comunidade	96
6.2.3.2	Análise e comentários sobre os dados no campo da fauna	97
6.2.3.2	Análise das lexias do campo da fauna não encontradas nos dicionários e respectivas significados dados pela comunidade	101
<b>6.2.4</b>	<b>Flora</b>	<b>102</b>
6.2.4.1	Análise e comentários sobre os dados no campo da flora	106
<b>6.2.5</b>	<b>Utensílios para caça e pesca</b>	<b>110</b>
6.2.5.1	Palavras não encontradas nos dicionários e seus significados dado pela comunidade	111
6.2.5.2	Análise e comentários sobre os dados no campo de utensílios para a Caça e a Pesca	111
6.2.5.3	Análise e comentários das lexias não dicionarizadas e seus respectivos significados dados pela comunidade	113
<b>6.2.6</b>	<b>Topônimos</b>	<b>116</b>
6.2.6.1	Palavras não encontradas nos dicionários e seus significados dado pela comunidade	117
6.2.6.2	Análise e comentários sobre os dados no campo de Topônimos	117
<b>6.2.7</b>	<b>Terminologias de parentesco</b>	<b>121</b>
6.2.7.1	Análise e comentários sobre os dados no campo terminologias de parentesco	121
6.2.7.2	7.7.1 Análise e comentários sobre os dados no campo terminologias de parentesco não dicionarizados	121

6.3	ANÁLISE E DESCRIÇÃO DO LÉXICO FALADO COTIDIANAMENTE PELO POVO TUMBALALÁ	122
7	SEGUNDA PARTE	126
1	AS ARTES VERBAIS DO POVO TUMBALALÁ: DEMONSTRAÇÃO DOS CANTOS DO POVO TUMBALALÁ COMO LUGAR DE PRESERVAÇÃO LINGUÍSTICA E CULTURAL E AS LEXIAS DE ORIGEM KARIRI PRESENTES NELES	126
2	APONTAMENTOS SOBRE O LÉXICO, A IDENTIDADE CULTURAL E O DISCURSO	128
2.1	SOBRE OS CANTOS E A PRESERVAÇÃO LINGUÍSTICA E CULTURAL	130
2.1.1	Análise do discurso dos cantos e das lexias de origem indígena presentes neles	132
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
	REFERÊNCIAS	140
	ANEXOS	148

## 1 INTRODUÇÃO

Comecei minha jornada na escrita acadêmica, buscando ser objetiva, e abrindo mão da minha identidade enquanto indígena, para poder seguir à risca o que ainda é mais valorizado na academia. Embora de todo modo, não tenha conseguido, pois é algo que acontece naturalmente, e assim como - agora me lembro da psicanálise -, o sentimento de que lutamos contra e não verbalizamos, reflete e é expressado através do nosso corpo, a minha ancestralidade e o meu eu indígena tendem a ser expressos através de minha escrita e da minha fala. Desse modo, como agora me entendo como Tumbalalá e ao mesmo tempo pesquisadora, e ao levar em conta que é pretendido dissertar sobre língua e cultura, duas coisas que estão intimamente ligadas, e que vão “refletir” sobre o meu povo e a nossa identidade, neste estudo, opto por escrever em primeira pessoa, em respeito a mim e ao meu povo, mas também em respeito ao estudo que me propus a fazer e ao que posso contribuir a ele, ao deixar que minha identidade indígena fale. Gostaria de dizer que não fui a primeira e nem serei a última mulher indígena ou homem indígena a optar por esse modo de escrita e de fazer pesquisa, por exemplo, temos Francineia Baniwa, do estado de Amazonas, que escreveu sua dissertação de mestrado no Museu Nacional, UFRJ, a partir de sua própria vivência com o mundo Baniwa e da interlocução com o seu pai, um homem Baniwa, madzero, mestre de dança e cantos (Fontes, 2019), e no sul da Bahia, tem também Anari Bonfim, da etnia Pataxó, que realiza um estudo sobre o processo de retomada da língua Pataxó (Bonfim, 2012), do qual eu me baseei bastante para fazer o projeto, e eu aqui, iniciante na pesquisa de pós-graduação, me inspiro nelas para poder me envolver melhor nesse fazer, pois assumo que ainda me é estranho, e assim, pretendo desenvolver melhor na própria dissertação.

Esta pesquisa surge no intuito de investigar a existência de possíveis resquícios lexicais da língua Kariri Dzubukuá na fala e nos cantos do povo Tumbalalá, como também de abordar sobre a relação do povo com sua língua ancestral, e destacar a sua contribuição na formação do português brasileiro falado nessa região. Os Tumbalalá são descendentes de uma nação de “Tapuias” Cariris, habitam o sertão de Pambu, localizado no norte da Bahia, nos municípios de Abaré e Curaçá.

Nós, povos indígenas do Brasil, contribuímos com uma herança diversa, seja na cultura, na culinária ou na língua herança; falo herança, quando me volto para os povos que foram mortos, mas nós, mesmo que em pouco número, continuamos a existir. Meu povo, por exemplo, chegou ao ponto de não ser considerado mais indígena, e teve sua aldeia tornada em

vila, no entanto, continuamos existindo mesmo após tentativas de ocultar e apagar a nossa existência.

A herança deixada pelos diversos povos indígenas habitantes do semiárido baiano, sobretudo na língua, é muito significativa. As línguas indígenas provocaram mudanças na língua Portuguesa em vários níveis da língua, como por exemplo, o nível fonológico, sintático, morfológico, discursivo, e, fortemente no léxico. Os resquícios lexicais provenientes do tronco linguístico Tupi muito contribuíram na formação do léxico do Português Brasileiro (PB), devido por, mas não só, ter sido, uma língua desse tronco, a língua mais falada no Brasil, no século XVI até o XVII. Já existem estudos (cf. Santana, Mendes, 2019) que apontam a ocorrência de palavras dessa origem, em regiões habitadas tradicionalmente por nações Kariri, falantes do Kariri. Embora existam indígenas dessa nação, e também, a documentação de línguas da família Kariri: Dzubukuá e Kipeá, hipoteticamente atreladas ao tronco Macro-Jê (cf. Rodrigues, 1994. p. 48-49), faladas até meados do século XVIII, estas ainda são pouco estudadas, no entanto o cenário tem mudado.

Acredita-se haver, assim como do Tupi, resquícios lexicais dessas línguas que resistem nas falas de seus remanescentes, ainda que não sejam dicionarizadas e tenham a sua origem desconhecida ou controvertida, pelos dicionaristas, mas também pela própria comunidade, que hoje não conta com falante fluente na língua. Cunha e Souza (2011) notam ao fazer um estudo sobre o léxico falado na comunidade do Povo Kiriri, como houve um descaso com as línguas faladas principalmente pelos indígenas do sertão, precisamente aqueles que eram conhecidos como “tapuias”. Segundo os pesquisadores, “é notória a ausência de um compromisso verdadeiramente científico por parte dos dicionaristas na identificação etimológica de itens lexicais tanto indígenas como africanos.” (Cunha e Souza, 2011, p.173).

O *Katecismo Indico da Lingua Kariri* (1706) é, até o momento, único registro que se tem da língua Dzubukuá da família Kariri, documentado no início do século XVIII na região onde habitam os Tumbalalá e outros povos descendentes da nação Kariri. O ano da proibição do uso das línguas indígenas foi em 1757, existe aí a possibilidade de haver resquícios lexicais dessa língua ainda falada pelo povo, pois apesar da proibição, uma língua não morre de um dia para outro, a possibilidade de os indígenas continuarem a usar suas línguas em contexto doméstico e em seus rituais, é evidente. Diante disso, trago a seguinte pergunta: Como a análise das lexias da língua Kariri-Dzubukuá na fala e nos cantos tradicionais dos Tumbalalá permite uma compreensão mais profunda em relação aos mecanismos de

influência linguística e cultural da interação entre línguas indígenas e o processo de formação do português brasileiro na região?

Através deste estudo, conheceremos mais a respeito da realidade linguística do povo Tumbalalá, o que pode nos revelar aspectos históricos da comunidade e de sua cultura, como também contribuir para o conhecimento da sua identidade cultural; este trabalho teve como fim também investigar a participação das línguas indígenas da família Kariri, precisamente a Dzubukuá, na formação do Português Brasileiro falado pelo povo Tumbalalá, destacando a relação profunda do povo Tumbalalá com seus cantos ancestrais e buscando compreender os mecanismos de influência linguística e cultural entre as línguas indígenas e a língua portuguesa nesse contexto específico, através deste, elaborar um glossário das lexias encontradas, além também de discutir a relação e relevância cultural dessa língua e possíveis achados para o povo, baseado nas suas próprias interpretações. Colocamos essa última parte em vista, pois baseado em resultados já adquiridos através do meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) de Letras, em 2023 - do qual esse projeto de pesquisa é continuação -, nele me concentrei em fazer um levantamento lexicográfico para rastrear lexias de origem indígena nas obras do qual extraí o *corpus* — obras que foram criteriosamente selecionadas por conterem transcrições e foto de próprios textos escrito pela mão dos próprios Tumbalalá, onde narram sobre a história da comunidade, ritual, artesanatos, etc. — a fim de reuni-las e discutir sua etimologia, assim, nos deparamos com um número considerável de lexias de origem Tupi. Baseado nisso, levantamos a hipótese de ter ocorrido na região o processo de *tupinização*<sup>1</sup>; também encontramos lexias que não tem sua etimologia conhecida, sobre essas, supomos que possam ser ligadas às línguas da família Kariri, e conseqüentemente a Dzubukuá. Para o fim da investigação, fomos consultar no *Katecismo* (1709), onde há o registro escrito de parte da língua, e encontramos uma dessas lexias. Concluimos, ao fazer uma breve análise das outras lexias, que há algumas palavras dentro do universo das tradições e rituais do povo Tumbalalá que não são dicionarizadas, sendo assim não há registro de hipótese quanto suas etimologias, e temos a hipótese de que sejam de línguas da família Kariri, e possivelmente, da língua Dzubukuá. Baseado nisso, optamos por buscar vestígios dessa língua também dentro dos cantos, pois é onde a cultura e ancestralidade do meu povo falam mais alto e se consolidam.

---

<sup>1</sup> Processo de imposição do Tupi em comunidades falantes de outras línguas. Ver: NOBRE Wagner Carvalho de Argolo. Introdução à História das Línguas Gerais no Brasil: processos distintos de formação no período colonial. Dissertação de mestrado. UFBA, Salvador -BA, 2011.

Sabemos que ao entrar nesse lugar, tomaremos a máxima cautela para respeitar os limites que resguardam o povo sob seus segredos envolvendo a sua *ciência*<sup>2</sup> indígena.

Ampliou-se aqui a discussão para as artes verbais, que é como alguns estudiosos têm entendido os cantos e outras formas de discurso/comunicação indígenas (Franchetto, 2003, 2011, 2013). Neste lugar podemos situar o nosso toré<sup>3</sup>, onde estão presentes os cantos e orações tradicionais do meu povo, como artes verbais, estes que ecoam vozes do passado e coexistem com as do presente dando força para meu povo continuar forte e resistindo neste mundo. A dissertação de mestrado de Ugo Andrade (2002, p. 02), que pesquisou junto a meu povo em 2002, por exemplo, faz um estudo sobre a formação da alteridade Tumbalalá, ele apresenta o toré como “espaço principal” para compreender a identidade do povo, e já nos traz uma grande amostra de cantos e uma discussão apurada acerca deles sob um olhar antropológico, do qual poderemos aproveitar bastante a contribuição para a nossa análise linguística, o que é um diálogo promissor, tendo em vista a relação íntima entre língua e cultura.

Em relação a investigação que faremos, iremos nos amparar nos pressupostos teórico-metodológicos da etnolinguística, da lexicologia e da lexicografia dentro do terreno da Linguística Histórica Sócio-Histórica (Mattos e Silva, 2001, 2004, 2006, 2008; Rodrigues, 1986, 1993, 1994; Isquierdo e Oliveira, 1998, 2001, Biderman, 2001; Orsi, 2012; Abbade, 2009; Calvet, 1987; Welker, 2004; Barbosa, 1990). Iremos realizar uma pesquisa de campo no território Tumbalalá para realizar entrevistas que serão gravadas em áudio e transcritas que comporão parte principal do *corpus* desta pesquisa. Além de descritiva, é uma pesquisa bibliográfica e documental, pois dependerá também da busca no *Katecismo Indico da Lingua Kariri* (1709), obra escrita pelo Pe. Bernardo de Nantes.

Em um levantamento bibliográfico, notamos que não há nenhum estudo aprofundado sobre a língua dos Tumbalalá. No laudo antropológico (2001) feito para fim de reconhecimento étnico do povo e demarcação de sua terra, se resume ao relato de Martinho de Nantes, que reconhece os Tumbalalá como sendo “tapuias cariri” por conta da língua que falavam em comum com outros indígenas cariri. Caso façam uma busca rápida no google sobre a língua do povo Tumbalalá, atualmente aparecerá que na comunidade há apenas a ocorrência de algumas palavras de origem indígena mas que não remetem a nenhuma língua

<sup>2</sup> Como comumente é denominado as práticas e conhecimento acerca de rituais dentro de muitas etnias indígenas do sertão. (cf. Grünwald, 2005)

<sup>3</sup> Apesar de ser origem Tupi, o termo nomeia vários rituais de indígenas do nordeste do Brasil, caracterizado por envolver dança, canto e instrumentos de som. Reesink apresenta um estudo detalhado a respeito do toré: REESINK, Edwin. O segredo do sagrado—o Toré entre os índios no Nordeste. **Índios do Nordeste—temas e problemas II. Maceió: EDUFAL**, p. 358-405, 2000.

conhecida, embora o povo as entenda como sendo resquícios lexicais de uma língua da família Kariri;. Em outros sites podem aparecer também uma informação errônea sobre o significado do nome Tumbalalá, sendo que dentro da aldeia somente poucas pessoas sabem o verdadeiro significado deste nome, e são estas pessoas que têm determinado prestígio dentro dos rituais do povo e que mantêm uma relação próximas aos encantados.

Essa pesquisa também parte de uma preocupação minha desde criança, e que aumentou assim que entrei na escola da aldeia, onde percebia na fala do meu povo palavras diferentes, e que eles explicavam que eram palavras da nossa língua indígena. No entanto, eu me questionava sempre o seguinte, se são de origem indígena, por que muitas não são de origem Kariri, visto que somos Kariri, mas sim do Tupi? E por que algumas não encontramos em nenhum dicionário? mais tarde me surgiu uma preocupação em relação ao desaparecimento de algumas palavras dessas, pois algumas delas só surgiam na fala, na maioria das vezes dos mais velhos, quando se falava de histórias antigas, não eram mais tão comuns na atualidade, e dessa forma, assim como algumas palavras iam sumindo, os objetos que elas nomeiam também, o que acredito que seja uma perda linguística, material e cultural do meu povo, o que eu penso ser culpa do preconceito linguístico muito sofrido por falantes do interior, etc. Assim, essa pesquisa surge também, com base nisso, para poder trazer de volta essas palavras, e cuidá-las.

A partir dos resultados obtidos através do meu TCC, já trago mais algumas novidades sobre a língua do meu povo, uma dessas, é que há lexias que provavelmente sejam do Kariri, e lá é justificado o porquê, como também há uma lexia que é do Kariri Dzubukuá, a Anjuká, que foi encontrada com grafia semelhante no *Katecismo* de Nantes (1709). Assim como no TCC, esse estudo serve para mostrar que ainda há palavras faladas cotidianamente pelo povo Tumbalalá que podem vir a ser ligadas a língua ancestral do povo, contribuir também para entender a realidade linguística desse povo e características do português falado nessa região, como também permite aprender sobre o próprio povo ao investigar o nível da língua que mais revela sobre a cultura e história de um povo, como destaca Isquardo; Oliveira (2008), “investigar uma língua é investigar também a cultura, considerando-se que o sistema linguístico, nomeadamente o nível lexical, armazena e acumula as aquisições culturais representativas de uma sociedade”.

Este estudo também consistiu na possibilidade de elaborar uma retomada linguística, a partir do que já sabemos sobre a língua e o que poderemos encontrar em contato com o povo; esta pesquisa se constrói também a fim de ajudar na visibilização dentro e fora do espaço

acadêmico, das línguas indígenas do sertão que foram apagadas, marginalizadas e há muito tempo ficaram subordinadas à Língua Portuguesa e ao Tupi.

Adiantamos ao leitor que esse trabalho foi estruturado da seguinte forma: na primeira parte, começamos pela *introdução* geral sobre a dissertação; na segunda seção, intitulada *O Povo Tumbalalá*, fazemos um breve histórico sobre o povo Tumbalalá, aspectos da sua história e sobre sua atual situação linguística; na terceira seção, *As Línguas Indígenas e a Formação do Português Brasileiro*, discutimos quanto a presença e a quantidade de línguas indígenas, e suas influências nas variedades de português falado no Brasil; e ressaltamos a presença da família linguística Kariri nos sertões; na quarta seção, nomeada *O Estudo do Léxico*, apresentamos o campo lexical dos estudos linguísticos, sobretudo sobre o fazer lexicográfico, e abrimos espaço para uma breve exposição em relação aos estudos sobre o léxico de origem indígena na região semiárida; na quinta e quarta seção se mesclam o percurso metodológico e as metodologias utilizadas na realização da pesquisa, iniciando pelo trabalho em campo e terminando na organização e constituição do glossário, englobando a análise dos dados obtidos; a partir disso, partimos para Segunda Parte do trabalho, que foca na questão das *Artes verbais do Povo Tumbalalá*, como meio de preservação linguística e cultural, fazendo uma breve relação a noções de identidade e discurso; ao final, fazemos as *Considerações Finais* de ambas as partes.

Esta pesquisa foi aprovada pelo CEP: CAAE: 87112225.0.0000.0053.

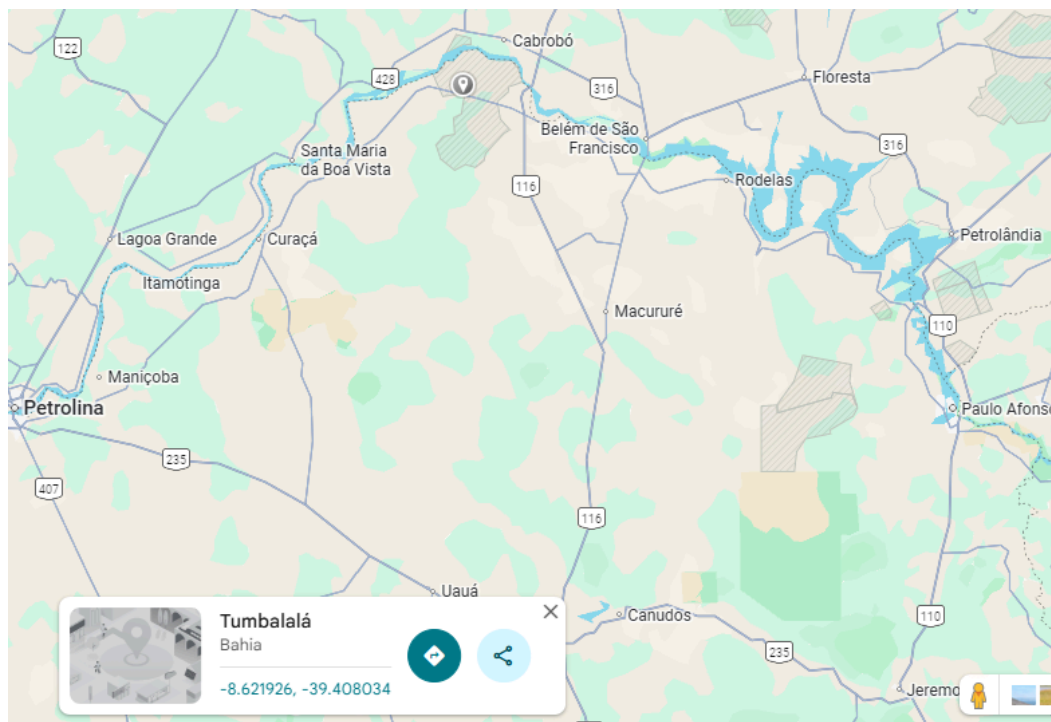
## **2. O POVO TUMBALALÁ**

Da nação Kariri-tapuia, o meu povo Tumbalalá está fixado na região antigamente conhecida como Pambu, mas que hoje possui outras denominações, já que Pambu agora só se restringe à margem do rio do lado baiano, e não mais às ilhas, nem ao restante do município. Esse lugar ficou conhecido por conta das missões que catequizaram povos indígenas da região e devido à criação de gado. Por conta dessas missões, hoje estão presentes dentro do nosso território igrejas católicas e evangélicas, que, ao longo do tempo, influenciaram até mesmo nossos rituais, nosso modo de viver, nossa fé e também nossa língua. Segundo censo demográfico de 2022, contam 4.095 indígenas do povo Tumbalalá. (IBGE, 2022)

Há alguns trabalhos acadêmicos resultados de pesquisas dentro das aldeias Tumbalalá, Truká e Tuxá, onde constam narrativas que até hoje são narradas e reafirmada sobre a suposta descendência dos Tumbalalá, o colocando no lugar de *rama* desses dois últimos povos,

porém, aqui na aldeia, essa colocação é refutada. O povo Tumbalalá ter sido reconhecido etnicamente por último e ter recebido um etnônimo mais tarde, em comparação aos Truká e Tuxá, não quer dizer que somos descendentes desses povos. De acordo com os dados históricos, e com a voz do nosso povo e dos nossos antigos, nós Tumbalalá, somos os “índios do Pambu”, os “cariri do Pambu”, diferentemente dos chamados “índios de Rodelas”, ou “índios de Assunção”. Vale notar que o nome Assunção foi dado posteriormente a ilha que antigamente se chamava Pambu (Pompa, 2001). Todos esses povos, incluindo também os Tuxi de Cachoi - PE, e os Atikum da Serra do Umã, possuem afinidade ritual muito grande, e mantiveram trocas rituais até um tempo recente (Andrade, 2002). Porém, com base na história, não é possível confirmar um tronco e seus descendentes em relação aos povos citados, assim como aconteceu com os Pankararu e os demais povos descendentes deles ou que foram aldeados junto com eles no passado, e que nesse caso, não podem ser considerados descendentes.

**Figura 01:** Território do povo Tumbalalá reconhecido pela FUNAI



Fonte: Google Maps, 30 de maio de 2025.

Atualmente somos um povo reconhecido pela FUNAI, aguardamos em luta a demarcação do nosso território, temos uma educação escolar e saúde indígena, e seguimos vivendo nossas tradições e costumes indígenas.

“Pambu é o antigo nome da Ilha de Assunção, a maior do São Francisco. A aldeia, conforme Martin de Nantes, encontrava-se quatro léguas a jusante de Aracapé e vinte duas a montante de Rodelas, e o missionário que passou a administrá-la, de 1677 a 1686, foi o frei Anastácio de Audierne. A aldeia foi envolvida em dois episódios marcantes: a guerra dos portugueses contra a missão jesuítica de Canabrava, na qual foram capturados índios de Pambu que o frei Anastácio conseguiu resgatar, e a tentativa de Francisco Dias d’Ávila de destruir a missão, instigando a rebelião de índios (pelo menos, conforme o relato dos padres.)” (Pompa, 2001, p.309)

Esse pequeno resumo que faz Pompa (2001), exemplifica a situação de muitos povos indígenas sertão adentro no período colonial, quanto ao contato com colonos e missionários, e que reflete até os dias atuais. Nesse período, já havia aldeamentos nos sertões, e mais tarde vários grupos indígenas foram aldeados pelas mãos dos missionários, principalmente da Companhia de Jesus, chegando até mesmo a reunir diferentes etnias em uma única aldeia. Segundo Santos (2012), as aldeias se constituíam basicamente em

“três aspectos: a instalação do aldeamento, que podia se dar pela construção da igreja e da residência do missionário em uma aldeia indígena já existente ou em um novo sítio destinado para isso; a catequese propriamente dita, que consistia no ensino dos rudimentos da fé e na preparação para o batismo; o “descimento”, ou seja, o deslocamento de novos grupos indígenas para as povoações já estabelecidas, visando concentrar a catequese nesses espaços.” (Santos, 2012, p. 43-44).

Assim se empreendia o processo de catequização e, conseqüentemente, civilização dos povos indígenas, o que não impediu que muitos fugissem para as matas ou que entrassem em conflitos com colonos até a morte de ambos. Esse processo também ocasionou a perda da língua, a desarticulação de povos e o surgimento de aldeias multiétnicas, pois, como me refiro no parágrafo anterior, povos, ou acredito que famílias de dentro desses povos, de diferentes etnias foram aldeados em uma só aldeia, e desse jeito, para que a comunicação nela fosse possível, era preferível que falassem uma única língua. Desse modo se construiu parcialmente a Aldeia da Imaculada Conceição do Pambú, só mais tarde foram ajuntados outros povos a aldeia, em Rubert, temos o conjunto desses povos, eram

“[...] índios Cariri de Pambú, dos Procases e Brancaranes de Acará e da ilha da Vargem, dos Pacurubas de Sorobabé e mais os índios Oês, Chocós, Pipãens e Manqueses do Brejo da Gama e mais 13 índios do riacho do Navio ‘tratados por escravos’. O termo da nova vila ia da ilha do Cajueiro à ilha das Vacas. Compunha-se de 276 famílias com 713 almas. Foi ereta em vila a 03/09/1761.” (Rubert, 1988, p. 120)

Atualmente, nesse território mencionado acima se encontra estabelecido o povo Truká, e na margem baiana se encontra o povo Tumbalalá, com território à espera da demarcação, pois

“Os índios Tumbalalá foram reconhecidos pela FUNAI no final de 2001. Em junho de 2009 publicou-se no DOU n. 103 a aprovação e o resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tumbalalá, uma área de 44.978 ha situada entre os municípios de Abaré e Curaçá e enleada pela presença de assentamentos da Companhia Hidrelétrica do Vale do São Francisco (CHESF).” (Andrade, 2012, p. 195).

Desde de 2009, a comunidade está à espera da homologação definitiva da TI. Tumbalalá pelo governo federal, e se encontram em constante movimentação política pelo seu direito à terra, por melhorias na educação escolar indígena, e também na retomada linguística do povo, que atualmente começa a dar os primeiros passos dentro da escola, com ajuda dos trabalhos de Queiroz (2008, 2012), que realizou um estudo sobre os aspectos da fonologia e um estudo gramatical do Dzubukuá.

Um dos primeiros registros até então encontrados que se refere a aldeia de Pambu, é uma carta régia de 28 de março de 1681:

“Por carta de Frei Anastácio de Audierno, Religioso Capuchinho, francês, Missionário Apostólico, que assiste na aldeia de Pambú nas Missões desse Estado, escrita ao seu Vigário Provincial, me foi presente o grande dano que faz aquela Missão Francisco Dias de Ávila, a, Donatário daquelas terras, perturbando a conversão daquelas almas e impedindo o reduzir aquele gentio a luz da Igreja sendo este exercício tanto do serviço de Deus e meu para que aqueles índios tenham conhecimento da fê que é o que eu tanto encomendo. E por esta matéria ser tão gravíssima e de tanto escândalo me pareceu ordenar-vos. mandeis tirar uma devassa, com todo o segredo, dos procedimentos. de Francisco Dias de Ávila e me deis conta com toda, a brevidade para que nisto se dê aquele remédio que conern e se proceda contra este sujeito quando mereça a extorsao com que muito se houve; e enquanto me não infor m~r~es com~ vos ordeno encomendo-vos muito façais com estes · religiosos nao tenham nenhum estorvo na sua missão e vão continuando \_no introduzir nesses sertões o Santo Evangelho, e assim tereis. particular atenção a que não experimentem de, qlle se queixam. Escrita em Lisboa a 23 de março de 1681. Prmcipe. Conde de Vai de Reis, Presidente. Para o Mestre-de Campo General do Estado do Brasil, Bernardo Vieira Ravasco.” (Documentos Históricos, vol. LXVIII, p. 3.) (Nantes, 1979, p. 111).

Com base nessa passagem vemos que essa região tem uma longa trajetória de contato com os povos invasores e com os missionários, que naquela época já haviam instalado missão em Pambu. Nos arquivos históricos é importante fazer buscas colocando Pambu como palavra-chave, pois, por exemplo, meu povo ficou reconhecido somente pelo nome da nação

da qual faziam parte ou pelo nome do lugar que habitavam. Martinho de Nantes (1706) faz referência aos “índios do Pambu”, ou os “cariri do Pambu”, porque Cariri é o nome que foi dado a nações indígenas por uma longa extensão de terra no nordeste do Brasil. Portanto, quando se fala em Pambu, se fala em Tumbalalá. Cabe aqui fazer uma breve explicação sobre o porquê hoje nos identificamos como Tumbalalá, e não como Cariri.

O nome étnico da aldeia, Tumbalalá, só foi “declarado” recentemente, na década de 90, numa prática xamã do ex-pajé e mestre de toré, seu Luiz Fatum, a ele foi declarado o nome Tumbalalá por intermédio de um Encantado Tumbalalá (cf. Andrade, 2012. p.199-203), tal acontecimento retrata a força do “trabalho”, ou seja, das práticas xamânicas do povo Tumbalalá, sobretudo de Luiz Fatum, que viveu sua vida dedicado ao trabalho ritual se tornando um grande mestre que tanto ajudou seu povo, até a data de seu falecimento, em 2019. Seu Luiz deixou um legado de esperança, e é símbolo de força e fé dentro do nosso povo, assim como outros anciãos que passaram pela aldeia, como Aloncio, mais conhecido como Oronso, Dona Santa, Tia Benigna, etc. Nas próximas seções, nos ateremos mais às práticas xamãs dentro do povo Tumbalalá e como esse é um caminho frutífero no que se refere a ligação do povo com sua língua ancestral e a revitalização da língua.

A atribuição tardia de um etnônimo, não descaracteriza a identidade indígena do Povo Tumbalalá, Andrade (2012) explica que é atribuído etnônimos sem precedentes nas documentações ou bibliografias antigas, seja porque os registros de memória coletiva falharam – e já não dão conta de um passado tão cheio de interregnos – ou seja porque os grupos, juntamente aldeados, entraram em processo intenso de fusão, sendo necessário a remodelagem das instituições, o deslocamento das fronteiras sociais e a criação de novos etnônimos (Andrade, 2012, p. 184), como pode ser o caso dos Tumbalalá, pois como é revelado em Rubert (1988), o ajuntamento de vários grupos indígenas, dentre eles, os “índios Cariri de Pambú”, na aldeia da “Imaculada Conceição de Pambú”. Assim, dentro de um novo período de articulação, os “índios do Pambú” ressurgem com a autonomia e identidade do etnônimo Tumbalalá.

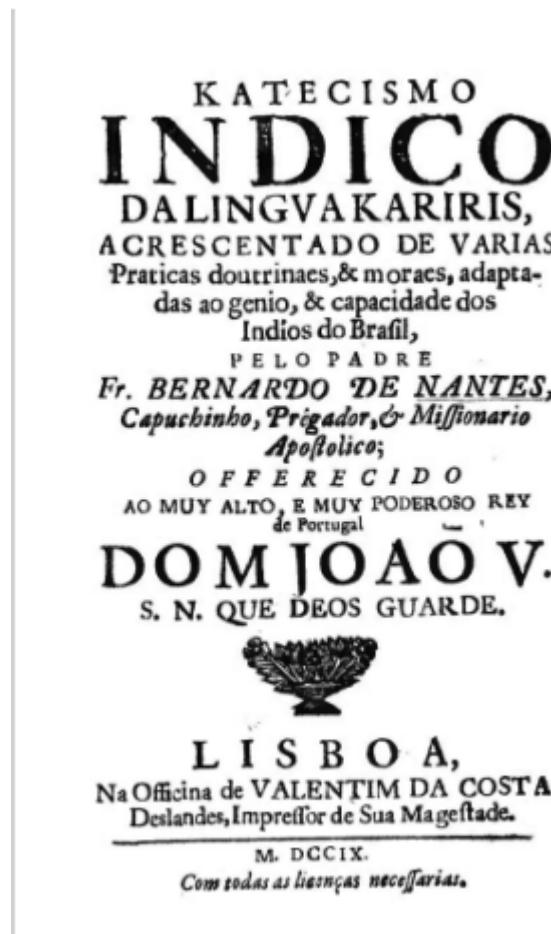
Na subseção em seguida discorreremos sobre um estudo anterior sobre a língua do povo Tumbalalá, sobre o conhecimento que se tem sobre a língua, e alguns enfrentamentos que o povo passou em razão de conflitos envolvendo o uso da língua.

## 2.1 SITUAÇÃO LINGUÍSTICA DO POVO TUMBALALÁ E OLHAR DO POVO SOBRE A LÍNGUA E SEU ENSINO DENTRO DA COMUNIDADE

Somos, assim como vários povos indígenas no Nordeste, falantes do português, que se tornou obrigatório no período da colonização. Essa obrigatoriedade levou à extinção e silenciamento de várias línguas indígenas pelo Nordeste e pelo Brasil inteiro. A nossa língua ancestral é a Dzubukuá, da família Kariri.

No meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), Santana (2023), onde faço uma pesquisa bibliográfica sobre o povo Tumbalalá e um levantamento lexicográfico através do livro *Índio na visão dos índios* (2001) e a *Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil: Povo Indígena Tumbalalá* (2010), composto de textos e transcrições da fala do próprio povo, noto algumas lexias de origem indígena que podem ser remetidas à língua Dzubukuá, e destaco a lexia *Ajúká*, que é registrada no *Katecismo Indico da Língua Kariri*, produzido pelo capuchinho Bernardo de Nantes (1709).

**Figura 02:** Página de apresentação do Katecismo Indico da Língua Kariri (1706)



Fonte: DE NANTES, Bernard; PLATZMANN, Julius. **Catecismo da língua kariris**. BG Teubner, 1896.

Nesta obra, a palavra aparece na forma *waiwca* (idem, p. 129). O verso em que aparece no texto está escrito: “não tereis cantado o *waiwca* (que he canto superticioso)[...]. Quanto a isso, compreendemos que a *lexia* deve ter passado pelo fenômeno de nasalização para chegar na forma atual.

O *Anjúká/ajuká*, na forma *waiwca* que encontramos no Catecismo do frei Bernardo de Nantes, só aparece no texto duas vezes, na hora em que é comentado sobre os antepassados cantarem o *waiwca*, e na parte da tradução do texto para o português. Outro ponto referente ao *anjuká/ajuká*, é que ele não é somente encontrado entre o povo Tumbalalá. Algumas etnias da região nordeste, sobretudo do sertão, também fazem o uso dessa bebida. Temos na Bahia: os Atikum, Tuxá, Kaimbé, Kiriri, Tuxi, Pankararé, etc; em Pernambuco: os Truká, Atikum, Pankará, Pankararu, Kambiwá, etc; há também em outros estados do nordeste. Em diálogo com povos, entre eles, em algumas das etnias citadas acima, já ouvi três variações da palavra: *anjuká*, *ajuká* e *enjuká*.

Para nós, Tumbalalá, o *Ajuká* é uma bebida sagrada feita a partir da jurema (*Mimosa tenuiflora*) e da mistura com alguns outros ingredientes; é uma bebida indispensável no ritual fechado, e faz parte dos segredos que os envolvem, e que, seguramente, os “mais velhos” conseguiram manter, apesar de toda opressão e proibição em relação a nossos “trabalhos” durante o longo período de catequização e perseguição religiosa, ações que certamente foram armas de desaparecimento de nossa língua e repertório lexical.

O universo ritual dos Tumbalalá se torna um campo onde a ocorrência de palavras de origem indígena é promissora. Sobre a equivalência da palavra com a definição do *ajuká* encontrado na aldeia, acredito ser a mesma palavra por possuir uma grafia semelhante e por ser considerado um canto, já que na aldeia há cantos para o *ajuká*. Dessa forma, entendemos que o *ajuká* seja uma arte verbal/ritual.

**Figura 03:** Página do catecismo onde está a palavra que acreditamos que seja a palavra *ajucá* num formato antigo

<i>da lingua Kariris.</i> 129	
naõ vos lembraríeis mais por ventura das abusões de vossos antepassados ?	yeddea? kacli quã de waiwca enna ? bannahoya mara wanye boho.
naõ teríeis cantado o waiwca (que he cáto supersticioso), ou outras cantigas de Pagãos ?	
Pintaste-vos por ventura de Junipapo, ou de Urucu ?	Hecli onadce queda de do me do bucleque boho ?
Fostes cantar o Soponhiu? (he cantar dissoluto, & barbaro quando banqueteaõ.)	Wicli onadce do kaa foponhiu ?
Toldaste-vos de vinho nelle ?	Jwoddocli do yëru Idommo ?
Lembraste-vos de vossos antigos deuses, Badze, Wanaguidze, & Politão ?	Nettoclj Badze, Wanaguidze politão boho ?
Fostes fazer vossa confissão antiga ao mato ?	Wjcli onadce do aipaboè moleidce ?

Fonte: Cópia digital do catecismo disponível na biblioteca digital do projeto Brasiliana da USP.

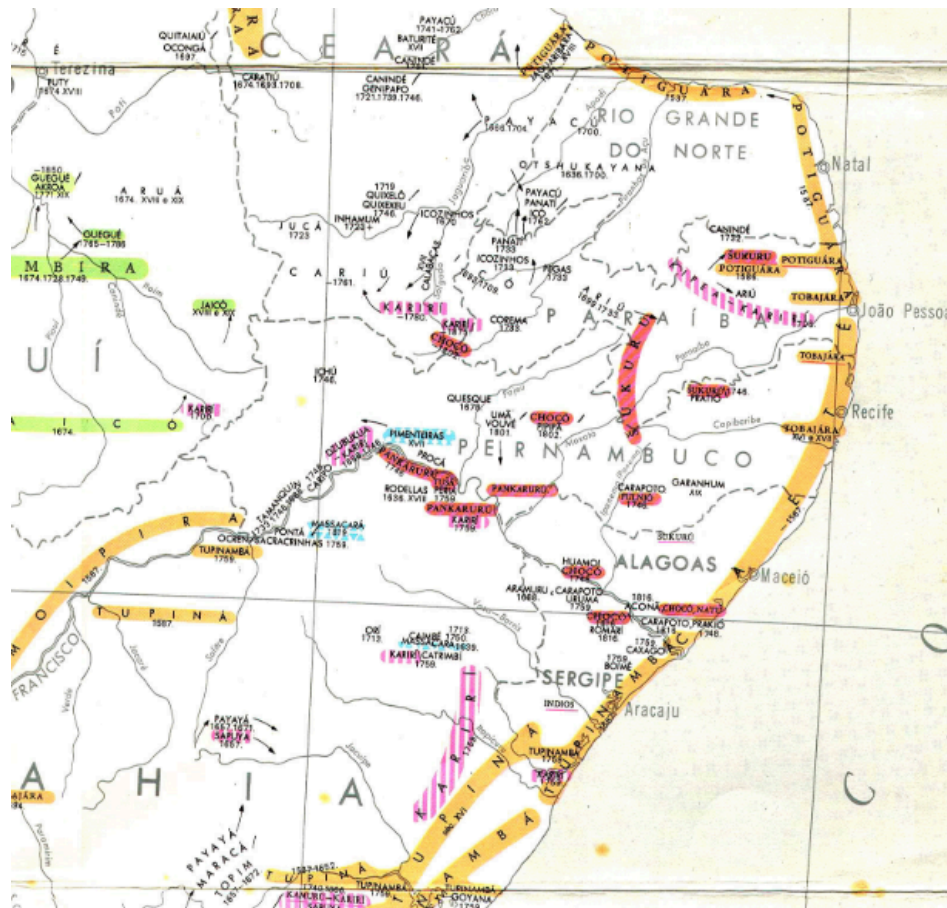
Considero, em meu TCC, que as palavras que podem ser da língua Dzubukuá, são as usadas geralmente em contexto ritual, e as entendo como sendo lexias marcadoras da nossa identidade cultural e linguística enquanto indígenas. São estas:

“[...] cataioba, pujá, koaki, ajuká e trupela/tropelo. A cataioba e o pujá ambos são vestes feitas da fibra do caroá, usadas 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-lo, já que 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 saber; trupela/tropelo para eles é o ‘trabalho’, é seguir o ‘regime’ das suas tradições e rituais” (Santana, 2023, p. 27).

Como disse, são palavras mais relacionadas aos nossos rituais, que embora sejam poucas, não deixam de ser significativas e de muita importância para o povo, pois são essas que representam e têm um valor inestimável dentro dos nossos costumes, tradições e ritos. A maior parte do léxico de origem indígena no território remete a um léxico oriundo do Tupi, fora esse, observou-se também, mas em quantidade mínima, a presença de lexias de origem de línguas africanas, fora isso, há algumas que têm sua etimologia desconhecida, obscura e duvidosa, e outras que não foram registradas nos dicionários consultados.

A superioridade do léxico de língua tupi se manifesta por muitos motivos, um deles é devido a expansão do tupi sob as outras famílias linguísticas ou língua isolada no período da colonização, e também devido ao contato entre os povos, que por conta das perseguições, disputas territoriais, muitos indígenas fugiam de suas terras e se alocaram em outras aldeias, o nomadismo de algumas etnias também foram motivos. No “Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes” de Curt Nimuendaju (2017) podemos ver que há aproximações territoriais entre os Kariri Dzubukuá, região onde habitamos, e povos de origem tupi. As partes destacadas em amarelo no mapa correspondem às regiões onde eram falados o idioma Tupi.

**Figura 04:** Recorte do Mapa etnográfico da região nordeste de Curt Nimuendaju



Fonte:[https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1981-mapa/nimuendaju\\_1981\\_mapa.jpg](https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1981-mapa/nimuendaju_1981_mapa.jpg)

No momento em que o povo começou a ter acesso à educação escolar, na aldeia, não havia um cuidado e olhar para a língua que era falada. Por mais que o português já fosse a língua dominante, era muito provável haver muitos resquícios lexicais da língua ancestral do povo e de outras línguas com que tiveram contato, mas a isso ainda não era dada muita atenção. Acredito que não havia um cuidado no modo de olhar para as palavras e refletir: “essas palavras são da língua dos nossos antepassados, da nossa língua indígena, vamos ter cuidado com elas para mantê-las”.

Quando começaram a surgir as primeiras salas de aula no território, o foco era no aprendizado da língua portuguesa, na norma culta, e foi se deixando de lado quaisquer vestígios de nossa língua passada; a educação nessa época também não seguia as referências de uma educação escolar indígena. Não escrevo isso no sentido de culpar os professores e meu povo por não ter dado atenção a língua nessa época e ao longo do tempo, porque no momento, comparado a luta pelo reconhecimento do povo, pela demarcação da terra, pela organização do povo, pelo fortalecimento do *toré* nos aldeamentos, acredito que a língua ficaria em segundo plano, já que não era mais falada fluentemente pelo povo, então a língua não recebeu atenção por muito tempo, e não foi trabalhada como um fator importante para fortalecer a nossa identidade indígena. Por mais que fosse vontade de muitos que se fizesse um estudo sobre nossa língua, não havia ninguém disposto ou com conhecimento para fazê-lo; e também, o cerne para sustentar a identidade indígena, não estava focada na língua, mas sim, no *toré*, então, era necessário que o povo se reunisse em torno do fortalecimento das nossas tradições. Ao longo do tempo, na escola, o foco era no ensino da língua portuguesa no sentido de as pessoas concluírem o ensino médio e no sentido de ingressarem na graduação ou cursos técnicos.

Em campo, procurei conversar com umas das professoras da aldeia para saber se o corpo docente tinha conhecimento de que a língua falada antigamente era a Dzubukuá e se trabalhavam a língua indígena na escola da aldeia. Assim, fui conversar com Cecília, uma das professoras da aldeia e que também foi pedagoga, começando no ano de 2009. Cecília relatou que sabia da existência de uma língua antiga da aldeia, mas não tinha conhecimento do nome, e explica que na escola, os professores trabalhavam com a língua “deixada pelas culturas”:

“A gente sabe que a gente tinha uma língua materna, “língua materna”, mas a gente, eu, particularmente, não sabia o nome da língua, e sim, sabia que era

Kariri, por conta da região. A gente como professora, né, era professora na escola aqui, e a gente sabia que nas línguas, a gente via nos livros, a língua tinha do tronco Macro-Jê e do tronco Tupi, aí do tronco Macro-Jê teria a Kariri, então a gente e achava que era nossa língua Kariri, é, então, até aí sim, e também antes os idosos, a gente também se baseando nas palavras comum que a gente tinha, a gente também achava que era da língua, a gente inclusive ia trabalhar nas escolas, as línguas deixadas pelas culturas, aí mandioca, canoa, essas palavras, a gente também tinha como indígena, mas não [sabia] que tinha um dialeto com um nome”

No caso, o léxico que a comunidade identificava como sendo de origem indígena era trabalhado na escola desde 2009, e ainda não contavam com os documentos históricos que continham registros parciais da língua Dzubukuá, do Kariri.

Cecília relatou sobre o momento que tomou conhecimento do nome da língua e também do seu contato com as lideranças para falar sobre a língua, do seu contato com materiais sobre a língua Dzubukuá, que ocorreu em dois momentos. Ao ter contato com uns livros e materiais da colega de sua tia, que estavam em caixas para serem descartados, resolveu conferir o que havia dentro porque gostava de ler, nessa ação, ela encontrou uma apostila, e dessa forma, ficou sabendo do nome da língua.

[...]entregou uma caixa cheia de livros, de xerox, de apostila, tá bom, eu gostava de ler, um dia fui futucar essa caixa de livros que ela entregou, aí vejo lá, “Índios do nordeste: uma missão no São Francisco”, mais ou menos assim, de Martinho de Nantes, lendo lendo, aí falando, aí falando, aí começou a falar do rio São Francisco, dos povos indígenas, aí falou da... falou Ilha do Cavalo, de Aracapá, de Rodelas, tudo isso, aí foi falando das, dos povos às margens do rio São Francisco e das línguas, aí falou, uma língua, e falou o Dzubukuá, e esta última, pertence aos índios do Pambu. Chorei, chorei, pulei de alegria, achei minha língua!. chorei demais, fiquei muito feliz quando eu vi, aí pronto, aí já era, peguei pra mim, já era, já peguei, guardei a sete chave. Ia pra o lixo, ali foi um descarte. Aí agora o problema que achei também foi que eu não investiguei mais nos demais materiais, aquele ali já me deixou feliz, pronto.” (Cecília Tumbalalá, 2025)

“Quando eu fui pra Kariri-Xocó, em um encontro das cultura com Sebastian, que, é, lá também foi falado da questão das gramáticas Dzubukuá encontrada no museu de França, que, quando eu falei, quando eu já tinha conhecimento que a nossa língua, nosso dialeto era Dzubukuá, né, aí eu falei lá, que a nossa língua, que nosso dialeto também era o dzubukuá, e eles foram e trouxeram pra mim uma cópia de, também, de uma parte do material que eles tinham sobre o Dzubukuá, aí eu peguei e juntei, aí tenho esse material, que fala, acho que uma missão no São Francisco, tem esse que fala em Martinho de Nantes, Bernardo de Nantes, aí a partir daí, eu fui pesquisar, eu fiz uma pesquisadora, esqueci o nome que o pessoal dá, é, autodidata, né, aí fui pesquisa, fui, conheci a biblioteca virtual nuandeju, achei bastante material, já cheguei a baixar gramáticas, é, traduções, frases do Dzubukuá traduzidas pro português, é, só que teve um problema, eu na época eu não sabia passar

pro hd, né, acabou-se o computador acabou-se arquivos, é, voltei na biblioteca virtual mas não tá a mesma coisa, muita coisa se perdeu, não tá mais lá, busquei procurei, não achei, mas lá tinha bastante coisa, catecismo, era catecismo em Dzubukuá-Porguguês, gramáticas, cantos na língua, é, então eu pesquisei, e a partir daí desses materiais, é, foi onde também eu me despertei pra trabalhar na escola, pronto, sobre o material, é isso que eu achei, que eu tive acesso, até hoje.”(Cecília Tumbalalá, 2025)

Neste mesmo tempo, ela muito entusiasmada e feliz pela descoberta, conta a novidade para a equipe escolar, onde afinal, promovem um projeto estruturante sobre a língua Kariri-Dzubukuá, e este, até onde eu me lembro, foi o momento em que eu fiquei sabendo sobre a língua e a existência dos documentos históricos e de um estudo que havia sobre ela. Assim como Cecília, eu fiquei entusiasmada, convicta e obstinada a aprender o quanto eu pudesse sobre a língua e depois poder compartilhar e ensinar ao meu povo. Do projeto estruturante, lembro que colocaram placas em cima da porta de cada sala de aula com nomes na língua indígena, o que foi animador.

Cecília contou que em 2013 foram inseridas duas disciplinas que atendiam a educação escolar indígena, e nesse ano, começaram a trabalhar a língua na escola.

“Na escola, quando eu, a gente teve acesso ao Dzubukuá, né, ao dialeto que esse seria nosso, que nós tomamos como pertencimento mesmo né, a gente veio a pertencer mesmo nosso, e, aí o que eu pude já ir inserindo, já inseria. Aproveitamos em 2013, foi lançada, uma matriz, é, diferencial para escolas indígenas a nível de estado, e eu era, acho que na época eu era gestora, não, eu era já coordenadora já, em 2009 eu assumi um concurso público como pedagoga, em 2013 saiu uma lei e nós já colocamos também no município a matriz curricular já diferenciada, por conta da disciplina língua indígena, né, aí tinha disciplina língua indígena e também disciplina cultura, né, cultura indígena; alguns professores ficaram um pouco confuso, porque eles tavam trabalhando praticamente tudo em disciplinas diferentes, aí tentei ainda fazer um trabalho junto aos professores, é, tentei fazer um trabalho de língua indígena e de cultura indígena, né.”

A inserção dessas duas disciplinas foi um avanço significativo para o ensino e valorização da língua indígena dentro da comunidade. Eu lembro que na época, e até hoje, alguns não indígenas que moram dentro do nosso território, questionavam a nossa identidade indígena, por conta da nossa aparência de povo miscigenado, então foi bom dizer que além de sermos indígenas, tínhamos também uma língua, e que na nossa escola, a gente aprendia sobre nossa língua e nossa cultura.

O trabalho de revitalização de uma língua é muito complexo, e é necessário haver políticas públicas e investimento público nessas pesquisas, que são muito importantes para os povos indígenas.

Iniciei meus estudos em 2018 na Universidade Estadual de Feira de Santana. Assim que concluí em 2019 as disciplinas de Fonética e Fonologia no curso de Letras com Inglês e Português, e voltei a encarar o estudo de novo, mas, só agora em 2024, depois de formada, e atualmente fazendo mestrado em Linguística, mais madura, mais confiante e determinada, resolvi encarar o estudo de novo e fazer algo a partir dele que pudesse contribuir para a retomada da língua no meu povo Tumbalalá.

Assim, resolvi desenvolver algo que estava ao meu alcance, levando em consideração as obrigações do mestrado e minha vida pessoal que me tomam bastante tempo, que foi organizar um vocabulário a partir do glossário feito por José Márcio (2008, 1012), inicialmente, na sua dissertação. Maria Clara foi quem me apoiou muito na produção desse vocabulário, e juntas pensamos em aproveitar o mesmo vocabulário e torná-lo mais interativo, ao fazer uma cartilha com desenhos, grafismos indígenas e imagens de registro da aldeia. Maria Clara é também indígena Tumbalalá, é minha prima por parte da família Cruz, e atualmente está cursando Direito na UEFS.

O objetivo do trabalho, portanto, é servir como material de didático de apoio para o ensino da língua Dzubukuá principalmente nas escolas indígenas da aldeia Tumbalalá, mas também para todos os povos que compartilham da mesma língua ancestral, e para todos os interessados que queiram saber mais a respeito da língua Dzubukuá ora falada naqueles sertões.

Antes de compartilhar com algumas professoras, resolvi primeiro mostrar ao pajé, e saber o que ele achava a respeito da língua para, com sua licença, eu pudesse prosseguir com o compartilhamento do material. O pajé prontamente me explicou, o desejo de que houvesse um vocabulário não só na língua Dzubukuá, mas também, no dialeto contemporâneo nosso, porque isso ajuda na formação da nossa identidade Tumbalalá, e também porque indo atrás dessas palavras, poderíamos descobrir alguma que fosse do Dzubukuá, e através dessa, pudessemos confirmar que aquela era mesmo a nossa língua, pois ainda havia dúvidas da sua parte quanto a isso; e confesso que da minha parte também, embora todos os indícios históricos e estudos sobre a localização geográfica daqueles povos que falavam a língua Dzubukuá, e o nosso povo estava entre esse. Era da vontade tanto dele, quanto minha, a descoberta da existência de palavras que pudessem sanar aquela desconfiança. Diante disso,

expliquei-lhe sobre a palavra *anjuká*, o que já lhe deu esperança e ânimo quanto ao estudo da nossa língua, assim como deu a mim, na época em que encontrei a palavra no Catecismo. Mesmo assim, queríamos buscar mais indícios, pois acreditávamos que poderíamos encontrar mais palavras faladas pelo nosso povo atualmente que fossem do Dzubukuá. Assim, depois dessa conversa, compartilhei o vocabulário com algumas professoras e amigas interessadas na língua Dzubukuá.

Esse glossário era algo que há muito tempo eu queria dar para comunidade, embora eu o quisesse ter feito há bastante tempo, percebi agora que ele veio surgir na melhor hora e no melhor cenário, pois, uma das últimas tarefas que coloquei na metodologia desta pesquisa, foi apresentar para a comunidade algumas palavras do glossário da língua Dzubukuá feito por Queiroz (2008), para que através do contato com as palavras, a memória coletiva dos participantes da pesquisa fossem aguçada e pudessem, a partir disso, rememorar palavras antes faladas pelos mais velhos da aldeia e que atualmente se encontram adormecidas e esquecidas na memória dos falantes mais novos. Por isso que, para mim, o glossário feito por mim, surgiu no melhor cenário, pois embora estejam nele as mesmas palavras que estão no de Queiroz (2008), que era o que eu iria usar a princípio, como eu dispus as palavras, separando as em uma tabela com três fileiras: na primeira está a palavra em português, na segunda está a forma em transcrição fonética copiada da pesquisa de José Márcio, e na terceira, está a o “modo de dizer”, que é a forma da palavra substituindo o símbolo fonético pelas letras correspondentes; ainda no glossário, expliquei brevemente sobre a fonologia e fonética delas, desse modo, os participantes poderão ter um melhor contato com a língua, pois do modo que está disposto, acredito que beneficie o entendimento e aprendizagem de uma língua que é muito diferente da que estamos habituados a falar na aldeia. Embora não o tenha utilizado em todas as entrevistas como eu havia planejado, eu entreguei o material para algumas pessoas, para que no tempo delas, elas pudessem ver e analisar o material com calma e, no decorrer do tempo, esperar que as palavras surgissem na memória. Assim, pedi a eles para que, caso se lembrassem de alguma palavra, entrassem em contato comigo para que eu pudesse registrar no documento word do vocabulário.

**Figura 05:** *screenshot* do glossário feito por mim

**Terminologias de parentesco, Seres, etc.:**

Palavra	Transcrição fonética	Modo de dizer
amiga	<u>dzide</u>	<u>dzide</u>
amigo	rande	rande
avó	nike	<u>nhike</u>
avô	to	to
dente	nape	nanhe

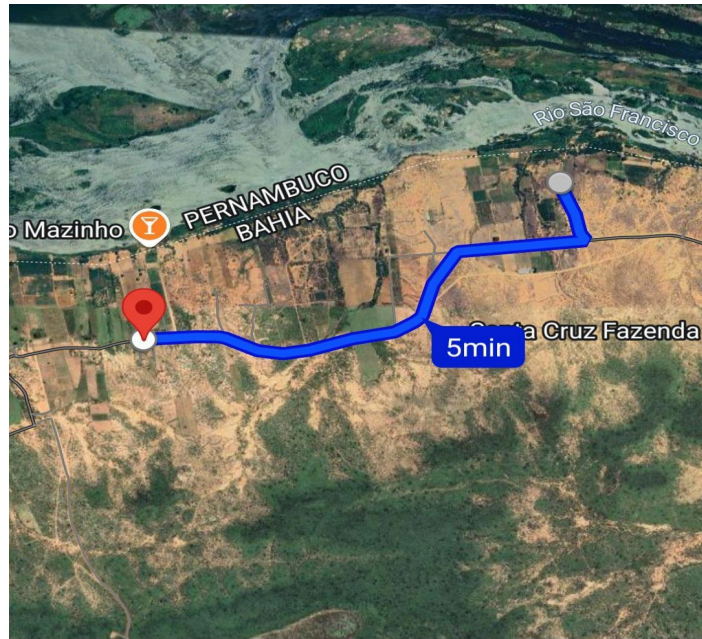
Fonte: arquivo pessoal.

Além do já exposto, o glossário tem o propósito de servir também para mim, pois ao longo das conversas, ou posteriormente a elas, eu posso ir consultando com mais facilidade, se algumas das palavras que observei durante o campo, estão presentes no glossário, o que no caso, confirma se a palavra falada é mesmo da língua Dzubukuá. Foi assim, que durante um segundo momento com o pajé, e também na companhia de mais membros da comunidade, veio à tona a palavra *nhu* - a qual já mencionei aqui no texto -, que pudemos confirmar no mesmo momento que era oriunda do Dzubukuá, com a ajuda do glossário que traz dados do século XVIII.

Para explicar como se chegou a essa palavra, eu vou começar a explicar meu dia desde que cheguei a São Miguel e os momentos relacionados à lembrança dessa palavra:

Eu havia passado a manhã na aldeia São Miguel, que fica a 2,7 km da aldeia Salgado, aproximadamente 37 minutos de caminhada, segundo dados do Google Maps. Eu estava na companhia de umas amigas, para mais tarde entrevistar o pajé lá ou na aldeia Salgado, e no decorrer do dia, ficou decidido que seria no Salgado. Pela manhã em São Miguel, eu cheguei a conversar, juntamente com Marijane, e com alguns residentes de lá sobre a pesquisa, e uma delas foi uma mestre de toré, Maria de Lourdes, sobrinha dos dois ex-pajés da aldeia.

**Figura 06:** Mapa de localização geográfica entre os aldeamentos São Miguel e Salgado.



Fonte: Google Maps

Durante a conversa, que no momento não estava sendo gravada, a princípio, estávamos apenas conversando sobre a língua da aldeia. Em um determinado momento, Marijane perguntou a Lourdinha, como carinhosamente é chamada normalmente na aldeia, ainda mais por Marijane, que é sua parenta, se ela se lembrava de um nome que seu Aprígio e Seu Luiz chamavam as crianças enquanto as ninava e brincavam com elas, pois desde cedo ela estava tentando lembrar da palavra para que eu registrasse no vocabulário e procurasse saber se era da língua Dzubukuá, mas Lourdinha não conseguiu lembrar também. A situação era como quando a gente diz que a palavra está na “ponta da língua”, ou seja, está bem perto de ser lembrada e verbalizada, só que naquele momento, ela infelizmente não brotou. Mais tarde encontramos com Lourdinha de novo, e ela nos disse que desde aquela hora pela manhã estava tentando lembrar da palavra e estava com fé que iria lembrar; Marijane também estava com a mesma intenção e esperança. Conversamos, depois gravamos, depois conversamos de novo, nos despedimos e fomos a pé para a aldeia Salgado, há aproximadamente uns 3 quilômetros dali: eu, Marijane, Fabiana e Luma.

Já ia dar 19h quando nos encontramos com o pajé João de Deus, Marijane, que é a primeira psicóloga do povo Tumbalalá, formada pela UEFS, e pesquisa sobre o adoecimento psíquico decorrente da evangelização dentro do povo Tumbalalá, pede licença para fazer uma pergunta ao pajé, pois estava no meio de uma conversa, aí eu falei para ela que ficasse à vontade para fazer perguntas e comentários também durante a conversa com o pajé. Marijane

então narra a conversa que havia acontecido pela manhã, que ela e Lourdinha estavam tentando se lembrar da palavra que seu Aprígio e seu Luís falavam para se referirem às crianças, “aos meninos”:

Marijane: ah, eu tava lembrando que as meninas tava falando, né, Dalva lembrou de uma palavra que tio Aprígio falava com as criança, quando elas era pequena, e Lurdinha também falou que tio Luis também chamava as criança de outra palavra, só que ela disse que não lembra, ela tentou lembrar hoje mas não conseguiu, tu lembra?

João: vô chamava os menino de *num*, *num*.

Marijane: *num*?

João: sim

Marijane: e tio Aprígio de?

João: de *lipim*.

Marijane: de *lipim*, nera? as criança, num é?

João: rum (assentindo) Guilipim.

Quando eu ouvi a palavra *num*, eu sabia que já tinha visto ela em algum lugar, e que seria no glossário, então, esperei ele terminar de contar a história, e neste momento, Marijane também confirma que era essa a palavra que ela estava tentando se lembrar juntamente com Lourdinha. Diante disso, acesso o celular e abro o glossário que eu havia feito, na parte que corresponde às terminologias de parentesco em Dzubukuá, e procuro pela palavra filho, e lá estava descrito o seguinte:

Filho	ꞑu	nhu
Filho	ꞑura	nhura
Filho	nura	nura
filho:	Nu	nu

Fonte: produção pessoal da autora. Vocabulário da língua Dzubukuá Tumbalalá, da família Kariri, pg. 06. Fonte base para a construção do glossário é o estudo Um estudo gramatical da língua Dzubukuá, família Kariri (2012)

Para a palavra filho, a palavra em dzubukuá identificado no vocabulário é: *ꞑu*, *ꞑura*, *nura*, *nu*, ou seja, palavras com grafia semelhantes a falada pelo pajé João de Deus. Outra palavra também que está no presente no vocabulário é *uinhu*, equivalente para menino:

Menino	uiꞑu	Uinhu
--------	------	-------

Fonte: produção pessoal da autora. Vocabulário da língua Dzubukuá Tumbalalá, da família Kariri, pg. 07.

Na mesma hora, foi compartilhado o fato com eles, que recebem a notícia com imensa alegria, admiração e surpresa:

Letícia: aqui tá escrito *nhu* no dicionário, no dzubukuá tá falando que *nu*, *nhu* é filho ou menino.

Marijane: nossa!

João: aí ó!

Marijane: tá vendo, vei?!

João: aí, *num*!

Marijane: olha, vei!

João: pra você ver, se a gente for pegar no cuidado mesmo vai ter alguma coisa.

Marijane: e de *lipim* às vez pudesse ser grupo de criança, né.

João: é, pode ser que tenha também que tenha ainda em algum lugar, né, pode ser que descubra mais alguma coisa.

Marijane: agora eu fiquei feliz, pense!

Mas *num*, *num*, ele ficava *nhum num*.

Esse era mais um indício de que a língua Dzubukuá seja a mesma falada pelos antepassados do povo Tumbalalá. Esta, que é uma palavra registrada no século XVIII e que sobreviveu até o século XXI, apesar da proibição do uso da língua em questão, essa poderia ser mais uma palavra que como outras, iria cair em esquecimento e em desuso na fala do povo, precisamente, dos informantes aqui citados, pois até o momento eu não obtive contato com outras pessoas na aldeia que soubessem da existência dessa palavra. Imaginem a quantidade de palavras que já devem ter passado por esse mesmo processo de esquecimento e desuso, antes de alguém se dar conta que as palavras faladas poderiam ser da língua indígena, antes de ser substituída por uma palavra da língua portuguesa, antes de alguém sequer acreditar que ali era uma palavra da antiga língua falada na região, e não uma palavra inventada a pouco.

Estudos linguísticos em outras áreas do nordeste, indicam que a formação da variedade de português falada pelos não escolarizados é diferente daquela falada por pessoas escolarizadas (Antonino, 2012; Santos et al, 2017). O português falado pelos Tumbalalá que não tiveram acesso à educação, provavelmente, difere daquele falado por pessoas que tiveram acesso, e tal ocorrência, se reflete no léxico falado por essas gerações. Como nas análises dos dados obtidos no campo, e com base também nos depoimentos de algumas pessoas, como veremos mais adiante, os próprios membros da comunidade percebem que a geração atual fala

muito diferente da geração passada, e que muitas palavras que eram faladas antigamente pelos mais velhos, já não são faladas pela juventude atual. Por exemplo, em conversa com Cícero, cacique da aldeia, ele compartilhou conosco que ouvia o pai dele falar a palavra *arupema*, para se referir a uma peneira feita de palha, e que atualmente, ele não escuta mais essa palavra em conversas; ele também reconhece e pontua que nós, o povo Tumbalalá, falamos um português “diferente”, mais “brasileiro”. O desaparecimento dessa palavra, seguida de sua substituição pela palavra peneira, no contexto atual, reflete não só uma perda linguística, mas também a perda de um objeto da cultura material do povo Tumbalalá: *arupema*, que era feita de palha foi substituída por *peneira*, feita de aço.

Em outro momento, quando perguntado sobre o conhecimento que tinha sobre a língua do povo, o cacique Cícero respondeu o seguinte:

Sobre a língua a gente não tem um grande conhecimento não, tem algumas palavras que a gente as vez fala quando tá no *trabalho*, ou até algumas coisas que a gente usa que é, traduzindo pra o português a palavra que é na língua indígena, é, que nem o, o *pujá*, que a gente usa na cabeça, o *quaki*, tem a *cataioba* que a gente usa, mas foi uma língua perdida, por que a gente foi muito perseguido, o que eu tenho conhecimento, contaram e também tem por escrita que a gente era proibido, assim, tentaro proibir, a igreja né, os missionários, os portugueses que vieram pra qui explorar as terras, criar gado, criar cavalo, e como era proibido os pais de muito tempo tentava aprender a língua portuguesa e também passar pra os fi, e impatar, porque era proibido mesmo e quando falava era perseguido, às vez até morto porque falava, por que quando tava falando a língua materna tava, a gente tava com esperança de continuar e eles com medo da, do, os principais nativo, que né, somos nós, ganhar força, né, e eles saíri, ser expulso como teve uma época que foi, os portugueses foro expulso, mas na verdade, não foi expulso, foi expulso aqueles que queriam mandar naquela época, né, queria uma, um país de um jeito, e tinha outra parte que mesmo sendo português, africano e indígena, queriam outra coisa diferente, mas sendo que de qualquer maneira, só era europeu lutando contra europeu, e nós indígena se dando mal.(Cacique Cícero, 2025, grifo nosso)

Cícero, um dos caciques do povo, prova ter conhecimento a respeito do contexto histórico do passado que comprometeu a existência da língua na atualidade. Ele testemunha a língua no campo do ritual, que são os chamados “*trabalho*”, e também comenta algumas palavras que eles acreditam ser da língua: *pujá*, *quaki*, *cataioba*. Sua fala chama atenção para um espaço importante quando se fala da língua Tumbalalá, que é o campo do ritual, e sua fala também explora as razões, para a língua do povo ter sido *perdida*. Dentro do ritual dos

Tumbalalá, prevalecem substancialmente os cantos, então, questionei a João, liderança do povo, e que está à frente da pajelança, sobre se havia algum canto cantado na língua indígena.

Letícia: tem algum canto, cantado assim, na língua, todo?

João: Letícia, eu, assim, a gente num sabe, como foi uma língua que ela foi dado como extinta, no nosso povo, a gente num sabe qual é o pé ainda que, possivelmente completa não tem, pode ter algum nome, alguma, como eu queria dizer, alguma palavra em alguma linha aí, principalmente quando era dos mais vei, que, que tem muita coisa que eu lembro, mas tem muita coisa que eu não lembro, né, que era, que eu lembro mais, eu lembro mais era meu tio Aprígio que era quem mais contava a nós, quem mais cantava também, nera, mais nós, ele tinha muita linha que a gente via, ele falava muita coisa que podia sim ser, na língua, mas aí eu não lembro muito dessas linha. eu até acho que eu já cantei linha que não lembro mais, num lembro nem mais.

Como podemos ver na declaração, João afirma que haviam palavras em algumas “linhas”, mas que ele não se lembra. A declaração em outras palavras, relata uma perda em relação a cantos que não foram repassados, ou foram repassados, mas esquecidos, possivelmente, devido a inconstância das práticas ritualísticas, mas pode haver outros motivos, porém não vamos entrar na questão. Outras pessoas podem também ter esquecido de cantos, e outras podem ainda lembrar, por isso que a continuação das práticas rituais, e a frequência, é muito importante para a preservação da tradição, porque ajuda a lembrarmos sempre dos cantos. Perguntando sobre se considerava a língua importante, e o processo de retomada, ele afirmou que sim:

“é. é bom a gente trabalhar como uma filosofia de luta mesmo, de vida, o que a gente tiver de, que era nosso, é só a gente tá lutando pela demarcação da terra, que é retomar aquilo que era nosso, que era o território, mas as outras coisas tem que vir junto, né, e aí, o mundo acabar do jeito que começou.”(João, 2025)

Ou seja, lutar pela terra também é lutar pela língua. É como se uma ação fosse acompanhando a outra.

Somos um dos muitos povos indígenas no Nordeste cuja língua é considerada extinta, considerando a concepção de que uma língua é tida como extinta, quando não se há mais falante fluente dela, no entanto, há discordâncias e questionamentos quanto a esse apontamento. Segundo a linguista América Lúcia César,

“Dos mais de 75 mil índios que habitam o nordeste brasileiro, segundo Rodrigues (1986), apenas um povo, os Fulni-ô, tem a sua língua, o Yatê, ainda com certa vitalidade; os outros, falariam apenas o português. É preciso

que se diga que os professores indígenas no Curso de Formação [de Magistério Indígena], de um modo geral, não vêm com simpatia essa posição dos lingüistas quando afirmam que já não falam mais as suas línguas nacionais, e procuram afirmar sempre a existência da língua própria, normalmente tida com referência étnica, e comumente referida como língua indígena” (2006, p. 54).

Assim, os Tuxá (BA), povo geograficamente próximo dos Tumbalalá, também defendem que a sua língua, que também é a Dzubukuá, continua viva principalmente em contextos rituais (Durazzo, 2019). Baseado na defesa dos povos quanto à existência de suas línguas, considerar a língua extinta não tem relação com ela não ser mais falada fluentemente pela comunidade, tem a ver com a presença da língua viva em outros contextos, como o ritual, por exemplo. Durazzo (2022), entende as línguas indígenas no Nordeste dentro do contexto referido, como línguas encantadas, segundo ele

“Se os Tuxá afirmam que o Dzubukuá, assim, é língua ancestral falada em contextos rituais (que denominam de *ciência*), idioma utilizado pelos *encantados* em circunstâncias específicas; e se *encantados*, como vimos, não são pessoas mortas, senão vivas, mais-que-humanas, cabe perguntar algo mais: seria o Dzubukuá, então, uma língua não-morta, mas encantada, posto contar com falantes mais-que-humanos e contextos rituais de uso?” (Durazzo, 2022, p. 152).

Ao concordar com a questão trazida por Durazzo (2022), de serem *línguas encantadas*, coloco a língua Dzubukuá dos Tumbalalá também como encantada e viva, visto que com o meu povo, assim como acontece com os Tuxá, ocorre a mesma situação referente à língua. Dentro do nosso complexo-ritual, como também dos sonhos, há também uma relação com seres encantados; há presença de lexias oriundas da língua nos cantos. Porém, assim como esses rituais são restritos somente ao nosso povo, e são ocultos e encobertos de segredos, a língua, também nesse espaço, permanece oculta e guardada sob segredo; mas, ainda assim, há palavras de origem indígenas nos cantos que são permitidas serem ouvidas por não-indígenas – e são essas que analisaremos neste estudo. A comunicação que mantemos com nossos encantados também é restrita somente ao nosso povo. Há e podem surgir algumas exceções quanto ao que pode ou não sair do nível do segredo e ser dividido com não-indígenas (Reesink, 2000). Segundo Durazzo e Bonfim (2023) *apud* Durazzo (2019, 2022),

A ciência indígena atua como principal instituição de regulação da língua. São os encantados que determinam os tabus linguísticos, ou seja, que elementos da língua podem circular para fora do espaço ritual, seja em outros aspectos da vida cotidiana dos povos, como a escola, ou em espaços públicos

mais abrangentes, onde ocorrem a relação com os não indígenas (Durazzo; Bonfim, 2023 *apud* Durazzo, 2019, 2022).

Vemos, assim, que os encantados mantêm uma prerrogativa sobre as línguas indígenas, e que a transmissão para os povos depende deles, nesse caso, para ter conhecimento a mais palavras da nossa língua, só se é possível mediante ao contato com nossos antepassados, nossos encantados; diferente da nossa geração atual, eles viveram a fase em que a língua estava deixando de ser fluentemente falada, podemos ter noção sobre esse momento, buscando saber sobre povos indígenas que estão passando por esse mesmo processo antes passado pelo meu povo. A “ciência das matas” é uma das maiores auxiliadoras na retomada linguística.

Sallabank (2012, p. 103) elenca 4 fatores principais que podem colocar uma língua em perigo de desaparecimento: “1) catástrofes naturais; fome e doenças; 2) guerras e genocídios; 3) repressão evidente, por exemplo, em prol da unidade nacional e/ou 4) dominação cultural, política e econômica”. De acordo com os registros históricos, todos esses fatores afligiram e foram responsáveis pela atual situação da língua do povo Tumbalalá. Um fator que provavelmente contribuiu para a atual situação linguística do povo Tumbalalá é a questão demográfica. Rosa Virgínia no seu ensaio “Português brasileiro : raízes e trajetórias” (1993), fala que não se pode negar que a história das línguas passa necessariamente pela história demográfica de seus falantes, e as fontes que retratam isso precisam ser exploradas, porque contribuem para reconstituição histórica do passado linguístico do Brasil. O povo Tumbalalá teve fatores agravantes para a diminuição da sua população, além do povo ser considerado nômade, e ter aquele território como habitação permanente depois das excursões por outros territórios, o povo se envolveu em dois episódios marcantes, segundo Pompa (2003), que foram: a guerra dos portugueses contra a missão jesuítica de Canabrava, na qual foram capturados indígenas de Pambu que o frei Anastácio conseguiu resgatar mais tarde, e houve também a tentativa empreendida por Francisco Dias d’Ávila de destruir a missão, instigando a rebelião dos indígenas (pelo menos, conforme o relato dos padres)(308-309). Houve conflitos com os fazendeiros donos de gados, que ocupavam as terras ali habitadas pelos Tumbalalá e outros povos da nação Kariri.

Na história do povo Tumbalalá também houve diversas mortes a partir do conflito com os missionários.

Como projeto da nação naquela época, era incentivando a habitação de portugueses e outros estrangeiros ao redor dos aldeamentos indígenas, a fim de se misturar com os

indígenas, para torná-los mais “civilizados”, baseado no conceito idealizado pelos europeus. Além disso, um dos motivos dos desaparecimentos das línguas, atestado por Rodrigues (1986) é que, naturalmente, o maior número de línguas indígenas desapareceu em áreas colonizadas há mais tempo e mais intensamente. Tal constatação, coaduna-se com a situação histórica do povo Tumbalalá e explica ocasionalmente a sua situação linguística atual. Rodrigues (1986) completa afirmando que tais áreas são constituídas pela região Sudeste e pela maior parte das regiões Nordeste e Sul do Brasil. (p. 19)

Outro fator para o desaparecimento da língua, foi a interrupção da transmissão intergeracional da língua entre os falantes, mediante a proibição da língua por decreto de Marquês de Pombal, em 1757, e também por a língua a princípio só ser utilizada até que os indígenas aprendessem o português, por meio dos missionários. Segundo relato de Nantes na sua missão em Uracapé - e que apostamos ter ocorrido de forma semelhante entre os Tumbalalá, que tiveram a presença do missionário Audierne, parceiro e convocado para a missão em tal aldeia por Nantes -, utilizaram a língua indígena para missão somente nos primeiros anos enquanto os indígenas ainda não haviam aprendido o português e enquanto o próprio padre não havia aprendido a língua dos Kariri.

“Comecei a ensinar-lhes o sinal da cruz, servindo-me, para isso, do índio que fora comigo. Ensinei-lhes depois o *Pater*, a *Ave*, o *Credo*\* e todas as rezas de um cristão, sucessivamente, em língua portuguesa, não havendo ainda aprendido a deles; era, de resto, o que faziam os portugueses, entre os quais me encontrava.” (Nantes. M, Cap, O. F. M, Sobrinho, 1979 p. 38)

Todos esses acontecimentos são provas da atual situação linguística do povo Tumbalalá, meu povo. São provas também de que sofreram a chamada colonização linguística, conceito levantado por Bethânia Mariani (2004). Antes dela, Calvet, na década de 70, já falava do colonialismo a nível linguístico (1974) e que sem o domínio da língua, no sentido de dominar para conquistar, os colonizadores não teriam tido êxito em seus empreendimentos coloniais.

Na seção a seguir, discorreremos sobre as influências das línguas indígenas no português brasileiro, do cenário linguístico brasileiro no período colonial, e da família linguística Kariri, da qual a língua Dzubukuá faz parte.

### **3. AS LÍNGUAS INDÍGENAS E A FORMAÇÃO DO PORTUGUÊS BRASILEIRO**

Os povos originários, o povo africano e os portugueses foram os três personagens marcantes na formação do PB, sendo o povo africano, aquele que mais o moldou (Mattos e Silva, 2004). As línguas tanto as africanas como as indígenas provocaram mudanças em vários níveis da língua, como por exemplo, o nível fonológico, sintático, morfológico, discursivo, e, fortemente no léxico. Devido ao tráfico negreiro, houve uma época no período colonial que os africanos traficados para servir de escravo, somaram a maior parte da população brasileira (cf. Meira, 2009). Além disso, o contato que mantinham com os donos e outros superiores na terra, a reprodução, e o modo irregular que aprendiam e transmitiam o português (Lucchesi, 2017), foram fatores condicionantes na formação do português falado hoje.

Do outro lado estavam os indígenas, que foram maioria só nos primeiros anos da colonização. De 1601 a 1700, os indígenas integrados, ou seja, indígenas que foram aldeados, viviam em cidades, zona rural conhecida, etc... só correspondiam a 10% por cento da população brasileira, segundo estimativas levantadas por Mussa (1991). Esse número foi diminuindo ano após ano, até chegar a 2% por cento, diminuição que vai corresponder também a suas línguas e culturas, (...) com o etnocídio ocorria o glotocídio, pois línguas são fatos culturais que demandam homens e culturas” (Houaiss, 1992, p. 57). Ou seja, de acordo com que a população indígena ia sendo dizimada, as línguas pertencentes a cada povo também desapareciam, pequenos grupos adotavam a língua de outros povos vizinhos, mas normalmente, o que se sucedia era o desaparecimento das línguas.

Segundo Rodrigues (1986), as principais causas da diminuição populacional foram devido às campanhas de extermínio ou caças a escravos para escravizá-los, ou em virtudes de epidemias de doenças contagiosas do Velho Mundo, deflagradas voluntariamente ou em alguns casos, voluntariamente; pela diminuição progressiva de seus territórios de coleta, caça e plantio, e, portanto, de seus meios de subsistência, ou pela assimilação, forçada ou induzida, aos usos e costumes dos colonizadores. (p. 19) Os indígenas, sua cultura e suas línguas se encontravam cercados de todas as formas, no seu próprio território, foram aldeados e impedidos de se locomover como antes podiam.

Duas línguas indígenas conseguiram se sobressair nesse contexto de dominação, que se tornaram mais tarde línguas gerais, foram elas, a tupi falada do Maranhão e em grande parte da Amazônia, sendo esta de base tupinambá, e a língua geral paulista, de base tupi, ambas do tronco linguístico Tupi. Esta última foi a primeira que declinou, devido ao declínio da atividade bandeirante, e a de base tupinambá, a nheengatu ainda é falada por povos

indígenas na Amazônia, e marcou significativamente o léxico do português brasileiro, na fauna, na flora e nos topônimos no país afora.

Rodrigues (1996) chama atenção não só para esse fato, mas também salienta que os nomes de origem Tupinambá aparecem em lugares onde não vivia esse povo. Baseado em dados levantados por ele em pesquisas anteriores, ele demonstra que

Numa amostra de pouco mais de mil nomes brasileiros populares de aves, um terço, cerca de 350 nomes, são oriundos do Tupinambá. Numa outra área da fauna, em que a interação entre portugueses e índios deve ter sido mais intensa, [...] a participação do vocabulário do Tupinambá é ainda maior: numa amostra de 550 nomes populares de peixes, quase a metade (225 ou 46%) veio da língua indígena. É notável a quantidade de lugares com nomes de origem Tupinambá, quase sem alteração de pronúncia, muitos deles dados pelos luso-brasileiros dos séculos passados a localidades onde nunca viveram índios Tupinambá. (Rodrigues, 1986, p. 21)

Posteriormente, dados quanto a contribuição da língua Tupi na formação do português brasileiro vão ser amplamente estudados até os dias atuais (Ramos, 2024), que foi a principal língua a marcar esse nível da língua e também é a língua mais conhecida pela população brasileira. Além dela, outras línguas também foram influentes. Mattos e Silva (2004), aponta que

“O português brasileiro deve, certamente, a sua riqueza lexical às línguas indígenas, sobretudo as do tronco tupi, mas não só; às línguas africanas, sobretudo as do grupo banto, mas não só; línguas dos emigrantes que se fixaram em algumas regiões do Brasil e, sobretudo, diria, a uma tendência criativa, que o torna aberto e sem preconceito em relação aos estrangeirismos.” (Mattos e Silva, 2004, p.146)

Ou seja, o português brasileiro é diverso, composto por influência e contato com vários povos, ao longo do território na sua grande extensão, que foi achado e colonizado, e que no entanto, ainda guarda e consegue se preservar uma área que ainda abriga povos originários que não tiveram contato com o restante da sociedade. Se pode dizer em relação à formação do português brasileiro, como o disse A. Houaiss “ português brasileiro nasce com diversidade” (1985, p. 91), e “vive e convive com ela, tanto regional como social”, complementa, a renomada linguista baiana, Mattos e Silva (1993, p. 22), aqui considerando, o contínuo processo lento e gradual da formação das línguas.

Mattos e Silva (2001) levanta a possibilidade de ter havido ainda outras línguas gerais. Para tal apontamento, a pesquisadora se remete a Antônio Houaiss (1985, p. 49-50), que se refere ao caso de que houve uma língua geral de base cariri, que foi difundida pelos interiores

do Nordeste do Brasil. Conforme o autor, essa “que deveria ser uma generalização recobridora de várias línguas cariri afins”. A. Houaiss (1985, p. 49-50 apud Mattos e Silva, 2001, p. 81). Esta língua geral cariri sugerida pelos autores, não deve ter tido vida longa, se é que de fato tenha existido. Rodrigues faz uma reflexão quanto às possíveis fases de constituição de uma língua geral, e com base numa dessas fases, também sugere a existência de outras línguas gerais.

“No processo de constituição das línguas gerais deve ter havido uma sucessão de fases, incluindo um período em que os homens europeus eram poucos e viviam nas comunidades indígenas ou língua, com seus filhos mestiços (mamelucos ou caboclos) se criavam imersos na língua indígena praticamente inalterada; outro período em que os elementos europeus e mestiços passaram a ser ou porque passaram a formar comunidades mais separadas das comunidades indígenas, ou porque os indígenas foram sendo progressivamente reduzidos em suas próprias comunidades; outro período, ainda, em que, afastados ou eliminados os índios, os mestiços passaram a ser os únicos falantes nativos da língua original e os transmissores dela a outros índios e outros europeus. Em todas as fases deve ter havido um número variável de bilíngues, fossem estes europeus que aprendiam a língua indígena, fossem mestiços que, além da indígena que era sua língua materna, aprendiam também o português. Esse processo terá andado paralelamente à formação de uma cultura cabocla, luso-indígena. Desse tipo de situação devem ter resultado diversas línguas gerais (ou dialetos de línguas gerais), a maioria das quais deve ter tido vida efêmera ou, pelo menos, não documentada antes de seu desaparecimento.”(1993, p. 96-97)

Considerarei importante fazer a citação completa das fases, porque estas fases não são somente reflexos das situações de criações de línguas gerais, mas também são reflexos das situações que precederam a descontinuação do uso fluente das línguas indígenas em que viveram comunidades indígenas como por exemplo, o povo Tumbalalá.

Não é incerto considerar que o português falado pelo povo Tumbalalá deve ter passado por muitas mudanças, visto o acesso à educação que o povo teve, principalmente depois de 2007, quando foi inaugurado o primeiro prédio escolar oficial no território para educação básica, e fundamental 1 e 2. Antes disso, os poucos meios de acesso ao ensino eram nas escolas dos lugarejos vizinhos, como no distrito de Ibó, que fica a 18 quilômetros da aldeia Jatobá, onde moro, e a 4 quilômetros do Pambu, aldeia principal; existia também o ensino em residências próprias de professoras, que se serviam da varanda de suas casas para transformarem em salas de aula multisseriadas; além de varandas, algumas árvores da região também serviram de sala de aula para muitos moradores, até por volta de 2005, segundo relato que escutei dos mais velhos durante adolescência.

Hoje, mediante a luta investida pela comunidade e pelas lideranças da aldeia, já há outras escolas espalhadas pelo território, sendo que o ensino médio que antes não tinha, foi colocado para funcionar na escola do Pambu, como normalmente é chamada, mas que ainda hoje não é uma escola oficial indígena, embora os gestores e corpo docente se esforcem para atuar como uma.

Faço menção às escolas e o ano de criação, porque foi a partir daí que o povo começou a ter acesso maior à educação e à norma culta da língua portuguesa<sup>4</sup>, o que antes só era possível através dos meios de comunicação, principalmente o rádio, e depois a televisão, no entanto a entrada desses aparelhos na aldeia foi lenta devido a baixa situação econômica.

A escola propicia justamente o acesso à norma culta, a convencionada “forma certa de falar”, que a depender do ensino, reprime a variedade linguística habitual de cada espaço; o que também proporciona a ocorrer o preconceito linguístico, e conseqüente baixa autoestima linguística da comunidade, assim, muitas pessoas se veem mudando sua forma de falar para “não passar vergonhas” em espaços da “sociedade”, para não sofrerem preconceitos e penalidades e castigos, algo que foi muito comum no passado, por exemplo, o uso da palmatória em contextos de ensino foi algo que ouvi ser narrado pelos adultos e mais velhos bastante na minha infância. Essa forma de punição provavelmente é oriunda das formas de repressão usadas pelos jesuítas que atuaram na região. No caso dos preconceitos, nos encontros com outros povos indígenas para discutir sobre as nossas línguas indígenas, e em trabalhos e artigos circulados nos encontros, já ouvi relatos recentes de indígenas mães, que em sofrimento em razão disso, preferiram alfabetizar seus filhos em português ao invés da língua materna, para que esses não passassem pelos preconceitos e humilhações que elas experienciaram quando precisavam ir para áreas urbanas.

Rodrigues (1993), acusa que

“A aversão pela diversidade étnica e pela diversidade linguística continuam sendo uma das mais fortes heranças que a sociedade brasileira recebeu dos colonizadores portugueses. Mesmo as línguas indígenas mais faladas no presente estão submetidas a fortes pressões dos mais diversos setores da sociedade majoritária, que as vêem como empecilho à integração, isto é, ao domínio ou domesticação das minorias indígenas.” (Rodrigues, 1993, p. 99-100)

---

<sup>4</sup>O termo “norma culta” é usado para a variedade linguística mais próxima do padrão normativo e que é, geralmente, falada por pessoas escolarizadas. Esse termo “norma culta” é carregado de problemas, pois faz parecer que a norma popular seria inculta, conforme é discutido por Faraco (2008) e por outros autores, como Bagno.

Hoje em dia, apesar das mudanças no contexto de ensino, e de ser reconhecido aos povos indígenas o direito de falarem suas línguas (Constituição Federal, 1988), bem como ter acesso a um estudo bilíngue dentro das escolas da comunidade, muitas línguas continuam e entram em perigo de extinção ou adormecimento<sup>5</sup>, por diversos motivos.

Fora o que está estabelecido em lei, há também planos e projetos voltados para o fortalecimento e preservação das línguas indígenas criados pela articulação dos próprios povos indígenas e da construção coletiva e colaborativa entre organizações indígenas, indigenistas, governamentais, instituições científicas e demais militantes indígenas, segundo o que consta no site oficial da Década das Línguas Indígenas aqui no Brasil.<sup>6</sup> Houve a criação da Rede de Pesquisadores/as Indígenas de Línguas Ancestrais, e a partir dessa rede, foi criado o “Grupo de Trabalho Nacional para a Década Internacional das Línguas Indígenas” no Brasil, em 2021. Dentro da DILI-Brasil<sup>7</sup>, há três grupos de trabalho: Grupo de Trabalho Línguas Indígenas, Grupo de Trabalho Português Indígena e Grupo de Trabalho Línguas Indígenas de Sinais. A partir de suas estruturações, foi criado o Plano de Ação da DILI-Brasil (2022-2032) que “propostas e os anseios dos povos indígenas brasileiros e dos diferentes agentes engajados com os direitos linguísticos desses povos, voltados à promoção, valorização, reconhecimento, difusão e vitalização das línguas indígenas brasileiras” (site da DILI-Brasil).

Na subseção em seguida, dissertaremos sobre as línguas da família Kariri conhecidas, que foram adormecidas por diversos fatores, e que hoje, algumas delas, se encontram em processo de retomada, como a Dzubukuá.

### 3.1. A FAMÍLIA LINGUÍSTICA KARIRI

Rodrigues (1994) atrela hipoteticamente as línguas da família Kariri ao tronco linguístico Macro-Jê, que ele localiza geograficamente que “[...] se estendia pelos interiores do Nordeste até o meio norte; pelos cerrados do Brasil Central até o Sul Oriental da Bacia do Prata; para o Sul do Brasil, ocupariam áreas de São Paulo, Paraná e Santa Catarina” (Mattos e Silva, 2006, p. 240-241). Entretanto, estudos mais recentes têm apontado a família Kariri como não pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê. Segundo Nikulin (2020), na sua tese “**PROTO - MACRO-JÊ: UM ESTUDO RECONSTRUTIVO**”, para fazer tal distinção, ele

<sup>5</sup> Línguas adormecidas, é como muitos povos indígena têm preferido chamar suas línguas, no sentido de sua defesa e da sua existência viva, ao contrário do termo “extinto”, que é como se as línguas não existissem mais.

<sup>6</sup> <https://www.decadalinguasindigenasbr.com/sobre-nos/>

<sup>7</sup> Sigla para Década das Línguas Indígenas

fez uma comparação entre vocabulário básico das línguas Kariri com uma lista de palavras do Proto-Macro-Jê, Proto-Chiquitano e Proto-Tupí, e baseado nisso, constatou os resultados são compatíveis com a hipótese de que a família Karirí poderia formar parte de uma mesma macro família que os troncos Macro-Jê e Tupi, sendo equidistante desses dois troncos. (p. 76 - 77) Ao final das observações, na conclusão, o autor afirma que as línguas da família Kariri, as e as línguas Boróro, Yaathê, Purí, Guató e Otí não podem ser classificadas como pertencente ao tronco Macro-Jê e explica o porquê:

Concluimos que nenhuma dessas famílias e línguas pode ser classificada como pertencente ao tronco Macro-Jê em razão da ausência de um número suficiente de cognatos plausíveis. As famílias Boróro, Karirí e, possivelmente, Purí poderiam estar relacionadas ao tronco Macro-Jê em um nível consideravelmente mais profundo, no âmbito de uma hipótese de parentesco distante entre diversas famílias do leste da América do Sul. (Nikulín, 2020, p. 79)

De acordo com Rodrigues, todas as línguas da família Kariri desapareceram, dentre elas, só duas foram documentadas, uma no fim do século XVII e a outra no início do século XVIII, trata-se do Kipeá (ou Kiriri) e do Dzubukuá, uma do nordeste da Bahia e Sergipe, localizadas nas grandes ilhas do Rio São Francisco, entre a Bahia e Pernambuco, próximo a Cabrobó” (Rodrigues, 1994, p.49), onde reside o povo Tumbalalá.

Dantas (1992) aponta sobre a família Kariri [...] que apenas quatro de suas línguas – Kipeá, Dzubukuá, Kamuru e Sapuyá – chegaram a ser identificadas e apenas a primeira delas suficientemente bem descrita, ainda no período colonial, graças ao trabalho de Mamiani (1698). No caso da Dzubukuá, conta-se com o registro feito por Nantes (1709), obra já citada anteriormente aqui, que foi fruto do período que ele passou respectivamente nas aldeias Aracapé, Cavalo e Pambu, esta última onde residem os Tumbalalá atualmente, protagonistas dessa pesquisa.

As contribuições de Rodrigues (1994) e Dantas (1992) para o estudo das línguas indígenas são fundamentais por trazerem dados não só sobre a língua, mas também por apresentar aspectos do contexto histórico desses povos e por tratar de sua diversidade étnica, bem como de reconhecer e identificar os territórios em que essas línguas existiam no passado, e até hoje, em outros níveis.

Atualmente, há um movimento de retomada da língua Dzubukuá e Kiriri (Kipeá). Os povos Tumbalalá (BA), Tuxá (BA), Truká (PE), Tingui Botó (AL) e Kariri-Xocó (AL), que reivindicam a língua Dzubukuá para si, estão em processo de retomada, procuram retomar a língua buscando amparo nos estudos de Queiroz (2008, 2012), que fez um estudo gramatical

dessa língua a partir do *Katecismo* de Bernardo de Nantes (1979 [1706]), contam com a ajuda de linguistas, antropólogos e outros colaboradores externos, e utilizam de seus próprios métodos advindo da relação com as matas e da força de seus antepassados, através da “*ciência do índio*.”

A pesquisa desenvolvida por Cunha e Souza (2011), no seu mestrado, se tornou um estudo muito necessário na medida em que ia desenvolvendo esta pesquisa. Cunha e Souza (2011) realizou uma pesquisa de investigação lexical e análise fonológica do português falado pelo povo Kiriri de Mirandela, no sertão da Bahia, que fica localizada no município Banzaê – BA. A língua ancestral do povo Kiriri tem sido apontada como a Kipeá, embora alguns discordem ou não estejam totalmente seguros sobre isso; assim como o Dzubukuá, também é da família Kariri, no entanto hoje os Kiriri a reconhecem como sendo a língua Kiriri, que vai ser fortalecida e retomada mais através dos seus rituais que dos próprios materiais organizados pelos missionários.

A parte que mais nos interessa que estudo é a que diz respeito ao léxico; ao investigá-lo e analisá-lo, o autor encontrou na fala dessa comunidade, “possíveis itens lexicais do tronco Macro-Jê”, ou diria, da família Kariri, uma vez que ainda não há uma confirmação que esse seja realmente o tronco linguístico do qual essas línguas são oriundas. A hipótese de que seja da língua Kipeá, é defendida, principalmente, pelo fato de não estarem dicionarizados nem no dicionário Houaiss, que é um dos maiores da língua portuguesa, nem no Nascentes; e por também estarem presentes na fala de indígenas pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê, habitantes de uma área do Estado da Bahia mais localizada para o interior, longe da costa” (Cunha e Souza, 2011, p.182).

Com base na localização geográfica, e devido ao contexto histórico dos Kiriri se assemelhar ao do nosso povo Tumbalalá, é possível que os resultados obtidos na pesquisa de Souza, em relação ao léxico, sejam semelhantes ao desta. Se segue nesta pesquisa, percurso metodológico semelhante ao de Souza (2011), quanto a investigação lexicográfica e quanto a etimologia das palavras.

Na próxima seção, trataremos sobre o estudo do léxico, e como ele se relaciona com o estudo que propomos neste trabalho, bem como também, sobre os estudos anteriores dentro do campo do léxico, no que diz respeito às línguas indígenas do sertão do nordeste.

#### **4. O ESTUDO DO LÉXICO**

Vários linguistas pelo Brasil têm se ocupado em estudos para poder reconstruir o passado e descrever o português brasileiro, termo que abrange o diversificado português falado no país, até a atualidade. Programas como o Programa para a História da Língua Portuguesa (PROHPOR), criado na Universidade Federal da Bahia (UFBA), o Projeto Nacional Para a História do Português Brasileiro (PHPB), com equipe presente na UEFS, com posto no Núcleo de Estudos de Língua Portuguesa (NELP), no DLA, foram criados com esse intento. De acordo com os estudos que se seguiram na linguística brasileira, além das pesquisas já em curso sobre a língua considerando os fatores intralinguísticos, viu-se a necessidade de se voltar também aos fatores extralinguísticos, abrindo caminho para uma sócio-história linguística, onde vão ser acessados os contextos sociais históricos em que as mudanças se processaram e se processam Mattos e Silva (1995). Por isso que hoje no Brasil, a linguística tem se voltado bastante para documentos históricos, pois através deles podemos traçar o percurso histórico e compreender a língua de cada lugar.

Segundo Mattos e Silva (1998), as fontes de pesquisa se multiplicam desde 1500, a partir da Carta de Caminha até atualmente, com documentos vindos com os primeiros cronistas, historiógrafos, pela biografia dos jesuítas nos dois primeiros séculos da colonização, pelos viajantes, até as interpretações históricas e sociológicas mais recentes e contemporâneas.

O relato produzido por Nantes da ordem religiosa capuchinha, chega a citar o Pambu, e o contexto mencionado nos ajuda a entender um pouco do que aconteceu nas missões daquela região. Nesse sentido, seu testemunho configura-se como importante base documental para a análise da história da aldeia e, por conseguinte, do percurso histórico da língua ali falada, até o processo que culminou na consolidação do português entre a população local. A partir do exame dessa e de outras fontes históricas, torna-se possível reconstruir parte do passado linguístico da comunidade, bem como compreender os processos de formação e configuração do português atualmente nela falado.

Dito isso, dentro da grande área da Linguística Histórica, nós iremos recorrer aos pressupostos teóricos da linguística histórica sócio-histórica, diante das considerações feitas por Mattos e Silva (2001, 2004) no que se refere a investigação dos aspectos sócio-históricos como um percurso norteador para se compreender a formação do Português Brasileiro, principalmente, na dita vertente popular do português, onde inserimos o português étnico, ou português indígena. Essa linha condiciona a buscar as políticas linguísticas desde o período colonial, os fatores além das políticas, que influenciaram no adormecimento das línguas

indígenas, a formação dos aldeamentos em missões, a catequese, os conflitos entre colonos e autóctones, questões demográficas, a busca em documentos históricos, etc. Portanto, vinculamos os aspectos de natureza linguística e aspectos de natureza sociais e históricos, pois nesta pesquisa compreendemos que tais aspectos estão intimamente ligados. No livro “Língua, cultura e civilização”, no trabalho intitulado “Problemas do português da América” também nos motiva a esse entendimento, porque defende que:

A linguagem falada em nossa terra, em virtude de múltiplos fatores, tomou cunho próprio [...] o modo de viver modifica-se e transforma-se. E a língua, instrumento social, foi-se adaptando à nossa sociedade pois, como sabemos, ela caminha lado a lado com a história social. (Silva Neto, 1960, p. 248-258)

Vamos, seguindo essa linha, estabelecer um diálogo com a ciência do léxico, o léxico que é o conjunto de palavras de uma língua. É através do percurso histórico que iremos investigar o léxico de origem indígena presente no léxico do povo Tumbalalá falado hoje. A LH, concebe a língua como passível de mudanças ao longo do tempo. Mattos e Silva (2008) diz que

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

Assim, a LH se torna indispensável para ajudar na interpretação das mudanças que ocorrem em qualquer nível da língua, e também para entender a sua história social, com a ajuda de critérios estabelecidos em relação ao *corpus*, ao espaço, ao tempo, e assim por diante. Seguiremos a linha da segunda vertente da LH delimitada por Mattos e Silva, a *stricto sensu*<sup>8</sup>, que vai analisar e refletir sobre as mudanças que acontecem e como ocorrem nas línguas no decorrer do tempo, sob a orientação da linguística histórica sócio-histórica, pois assim poderemos cuidar da língua levando em conta fatores extralinguísticos como influentes nas suas mudanças.

Como indica também Mattos e Silva, o sentido estrito vai depender da filologia, pois é ela a fonte de dados que vão servir para as análises e compreensão das mudanças linguísticas. Diante disso, a obra escrita por Nantes (1709) intitulada *Katecismo Indico da Língua Kariris*<sup>9</sup>, é indispensável nessa pesquisa, pois ela ajudará a comprovar se as lexias encontradas a partir

<sup>8</sup> Expressão latina que significa “em sentido estrito”.

<sup>9</sup> No plural, conforme a contracapa do documento citado.

do levantamento lexicográfico são de origem Kariri, já que foi escrita em Português e Kariri, o que permite que se faça a procura.

Assim, para compreendermos a formação do português hoje, o meio principal é embarcar numa jornada ao passado do país, que vai nos colocar a parte também da cultura dos povos e o funcionamento das sociedades. Todavia, essa pesquisa possui uma dimensão sincrônica, pois nosso *corpus* será constituído de dados atuais, adquiridos a partir de um estudo etnográfico feito dentro da comunidade do povo Tumbalalá. Esse recorte da língua no estágio atual é o que motiva a busca por eventos históricos, desse modo, uma atividade complementa a outra, e nosso olhar em relação a constituição do português brasileiro, sobretudo, aquele que podemos chamar de português indígena, se expande para uma maior compreensão.

Para um país de dimensão continental como o Brasil, se prevê que há uma grande diversidade de línguas, e conseqüentemente, de povos originários. Conforme estimativa de Rodrigues (1993), havia no Brasil mais de mil línguas indígenas até o início do século XVI, que foram diminuindo drasticamente por diversos fatores, um dos principais é o encontro sangrento com os povos que vieram do primeiro mundo, e que por aqui se estabeleceram até o tempo presente, as políticas linguísticas que se sucederam, e demais fatores.

Nas diversas excursões no período colonial, e no conhecimento sobre os povos originários, não demorou para se destacar que em muitas regiões do país, era presente o multilinguismo, que com o tempo passou, de generalizado a um multilinguismo localizado (Mattos e Silva, 2004, p.14).

#### 4.1 O LÉXICO, A LEXICOLOGIA E A LEXICOGRAFIA

Em uma definição mais simplificada, o léxico é geralmente apresentado como o conjunto de palavras de uma língua. Ele constitui o objeto primordial dos estudos lexicológicos, e o seu exame nos permite conhecer a história, os costumes e os hábitos de um povo (Orsi, 2012). Certamente, o léxico está ligado à cultura e à história da sociedade que o contém, e expressa a realidade dos seus falantes através do seu repertório lexical. Para Isquerdo e Oliveira (2001), “investigar uma língua é investigar também a cultura, considerando-se que o sistema linguístico, nomeadamente o nível lexical, armazena e acumula as aquisições culturais representativas de uma sociedade” (Oliveira; Isquerdo, 2001, p.109)

Na investigação do léxico do povo Tumbalalá, isso fica evidente, no sentido que há palavras que carregam a imagem do povo enquanto indígenas do Nordeste, e que estão presentes nos cantos do toré. Há um vocabulário não só de origem indígena, mas também do próprio português que a partir da inserção no vocabulário do povo e da conceptualização que esses fizeram, tiveram seu significado expandido. Ampliou-se o significado através da cultura indígena.

O léxico é amplo e impossível de ser estudado completamente. Normalmente o seu estudo é dividido em campos, que vão do micro ao macro (Isquierdo, 2001). O léxico é vasto, ele não se encerra num único idioma, ainda mais nos lugares em que as trocas com outros povos são constantes. Segundo Biderman (2001, p. 11) o léxico é um sistema aberto com permanente possibilidade de ampliação, à medida que avança o conhecimento que se considera o ângulo individual do falante da língua, e, quer se considere o ângulo coletivo da comunidade linguística.

O conjunto de palavras que caracteriza o léxico de uma língua, é composto por vários idiomas de lugares distintos, embora não haja necessariamente uma regra. O conjunto do português brasileiro, por exemplo, é composto de diversas nações, como por exemplo, das várias línguas que vieram do continente africano, europeu e asiático.

Biderman (2001) ainda amplia sua observação quanto ao léxico, ao declarar que

[...] o Léxico se expande, se altera e, às vezes, se contrai. As mudançassociais e culturais acarretam alterações nos usos vocabulares; daí resulta que unidades ou setores completos do Léxico podem ser marginalizados, entrar em desuso e vir a desaparecer. Inversamente, porém, podem ser ressuscitados termos que voltam à circulação, geralmente com novas conotações. Enfim, novos vocábulos ou novas significações já existentes, surgem para enriquecer o Léxico. (2001, p. 179).

O léxico acumula riqueza e também é espaço de poder, ainda mais em um país que foi colonizado e passou anos de sua história sob o domínio de Portugal e outros países da Europa. Nesses casos, como em tantos outros, para a pesquisa nesse campo, é fundamental o estudo da história. Dados da sócio-história são imprescindíveis num estudo como este que pesquisa sobre o léxico de um povo originário do Brasil que sofreu os efeitos da colonização, a dominação das igrejas e as diversas perseguições, porque eles vão nos trazer fatores sociais que influenciaram na constituição da formação de tal variedade do português brasileiro.

O léxico do povo Tumbalalá, é algo que o coloca a par da sua identidade indígena, considerando que a língua carrega traços específicos do nosso ser indígena, sendo assim, o léxico de origem Kariri presente, é mais um recurso para nossa luta. O estudo do léxico é um

caminho acertado a seguir nos processos iniciais de retomadas linguísticas, porque é através do léxico que temos acesso a língua de forma mais visível, e como de fato, a maior parte do léxico já foi perdido, foi sendo substituído, através de um processo diglótico, um dos processos iniciais é levantar e catalogar o léxico que ainda está para que não o percam. Sem léxico não há língua (Antunes, 2012, p. 27). O conceito de diglossia moderna refere-se à relação de tensão e conflito entre duas línguas. Nesse quadro, uma delas assume a situação de dominantes, enquanto a outra assume uma posição de dominada. A dominante tende a expandir seu domínio e tenta ocupar os espaços antes ocupados pela primeira língua, (Hamel e Sierra, 1983, Calvet, 1987), Essas situações estão muito propensas a ocorrer em contextos históricos como o de colonização vivido pelo Brasil. O resultado disso quase sempre é o desaparecimento da língua dominada, ainda mais, quando há forças sociais e políticas contribuindo para o feito.

As duas disciplinas tradicionais que estudam o léxico, como já citado, é a lexicologia, e outra, a lexicografia.

A lexicologia “ocupa-se dos problemas teóricos que embasam o estudo científico do léxico” (Oliveira; Isquierdo, 1998, p. 7-8), em outras palavras, a lexicologia é a ciência responsável por estudar o léxico e formar aportes teóricos para a realização deste estudo de forma científica. Como o léxico é amplo e se vale muito da cultura do meio, acarretando assim abarcar em muitos dos seus estudos, fatores extralinguísticos dos estudos das línguas, dessa forma, a lexicologia do mesmo jeito, vai se valer dos fatores extralinguísticos no seu estudo do léxico.

Para Abbade (2009, p. 219), “[...] a lexicologia é a ciência que estuda o léxico em todas as suas relações linguísticas, pragmáticas, discursivas, históricas e culturais”, e expandindo mais ainda esse quadro, Orsi coloca que a lexicologia vai trabalhar no âmbito da formação de palavras e da etimologia, vai se relacionar com os estudos fonético-fonológicos, morfológicos, sintáticos, sobremaneira o semântico, e repetindo o já colocado por Abbade, o pragmático e discursivo. (Orsi, 2012, p. 166 - 167). Nosso estudo se encontra mais especificamente no campo da etimologia<sup>10</sup>, que visa estudar a origem das palavras, visto que um dos objetivos principais da pesquisa procurar identificar e buscar a origem das palavras indígenas dentro do nosso território para saber se é do nosso povo ou se veio de fora, como muitas já foram identificadas no meu TCC (Santana, 2023).

---

<sup>10</sup> Ver: VIARO, Mário Eduardo. *Etimologia*. São Paulo: Contexto, 2011 [2a impressão corrigida: 2014]

Na realização das pesquisas nessa área, se atribuem diversas ocupações, que os estudiosos podem seguir, como definir conjuntos e subconjuntos lexicais - universo léxico, conjunto vocabulário, léxico efetivo e virtual, vocabulário ativo e passivo; conceituar e delimitar a unidade lexical; analisar e descrever as estruturas morfo-sintático-semânticas das unidades; examiná-las em sua carga ideológica, força persuasiva, natureza modelizante; examinar as relações do léxico de uma língua com o universo natural, social e cultural; abordar a palavra como um instrumento de construção e detecção de uma “visão de mundo”, de uma ideologia, de um sistema de valores, como geradora e reflexo de recortes culturais; analisar a influência do contexto em cada palavra, e reciprocamente, a determinação e atuação das palavras em seus diferentes contextos; (Barbosa, 1990, p. 153). Esse é um recorte do que foi posto por Barbosa.

Para se realizar pesquisas nessa área também é necessário a delimitação de um objeto, e de um *corpus* também bem delimitado, escolhido seguindo critérios claros e que proceda de fontes autênticas e confiáveis (Berber Sardinha, 2004) sem que leve a prejuízos e confusão nas análises e resultados. É importante também especificar com qual língua você irá trabalhar, e qual variante você vai optar para estudar em relação à língua, à exemplo, uma variante regional, coloquial, uma variante culta ou uma variante étnica, que é o caso específico desta pesquisa.

Para a análise, descrição, etc., precisa-se esclarecer o percurso que você irá seguir, se serão usados conceitos, preceitos ou hipóteses; se será seguido um percurso de análise indutivo ou dedutivo; se o pesquisador irá fazer uma análise comparativa; se os dados serão processados por computador ou não, e se haverá o uso de técnicas já existentes ou se irá optar por criar novas, etc. (Orsi, 2012, p. 173). Por fim, são vários os procedimentos e técnicas que o pesquisador nessa área deverá seguir para que o trabalho renda bons frutos, e durante o período de escrita, se torna importante sempre consultar aos teóricos e as metodologias estabelecidas por eles.

A lexicografia é a ciência que se ocupa pela confecção de dicionários. Ela “está voltada para as técnicas de elaboração dos dicionários, para o estudo da descrição da língua feita pelas obras lexicográficas” (Oliveira; Isquierdo, 1998, p. 7-8). Assim como na lexicologia, seu objeto primordial é o léxico, no que diz respeito à análise da sua significação (Oliveira; Isquierdo, 2001, p. 17) Nesta ciência, para a organização e definição do léxico, utiliza-se o processo semasiológico, que vai partir do significante para o significado.

A lexicografia tenta abarcar e fazer a descrição do léxico geral de uma língua. Alguns teóricos fazem algumas estimativas para classificar os dicionários segundo a quantidade de verbetes. As obras lexicográficas, como os dicionários, variam na quantidade de verbetes, alguns podem chegar a mais de 100 mil verbetes, e outros, como os minidicionários, variam entre 5 mil a 15 mil entradas, por exemplo, não há uma definição amplamente aceita, vários autores fazem distinções quanto a quantidade, mas discutir sobre isso, não vem ao caso nesse estudo.

Para além dos dicionários, a lexicografia também vai trabalhar na produção de glossários, vocabulários especializados, congêneres (Barbosa, 1990, p. 153) e dicionários de terminologias. Muitas vezes, a especificação dessas obras são dadas de forma equivocada, não só pelos especialistas dispostos a produzi-las, mas também pelo público em geral. Em alguns estudos do léxico, é possível encontrar textos que utilizam ‘dicionário’, ‘glossário’ e ‘vocabulário’ como sinônimos, até mesmo em dicionários dos mais prestigiados, ocorrem equívocos e dificuldades e nas suas qualificações. Diante dos critérios e dos objetivos de uma obra lexicográfica, é difícil encontrar uma aceção apropriada, como no percurso deste trabalho foi difícil classificar nosso produto esperado como um glossário.

O glossário geralmente é aquela lista de palavras que se encontra em fins de livros, principalmente, de textos, e discursos sistematicamente organizadas, seguindo critérios do próprio autor, cuja finalidade é trazer a definição ou explicação de um léxico que o autor considera incomum e digno de nota para se fazer compreender a obra. A exemplo, no livro “A Bagaceira” (1928), de José Américo de Almeida, é considerado como obra inaugural do romance moderno regional, por assim ser, esta obra é repleta de um léxico regional, desse modo, chega às outras regiões do Brasil com, digamos, uma barreira lexical, desse modo, em muitas edições publicadas do livro, se fez necessário para a compreensão da obra, a presença de um glossário ao final ou no início do livro.

Um glossário pode ser delimitado de diversas formas, seguindo diferentes critérios, mas sempre incumbido de um objetivo comum, trazer as definições e aceções de um léxico presente num texto que o autor considere ser desconhecido para diferentes públicos. Numas das aceções de glossário de Boutin-Quesnel (1985, p. 30), glossário é tido como um “Répertoire que définit ou explique des termes anciens, rares ou mal connus.”<sup>11</sup> Desta concepção parte a nossa escolha de produção de um glossário, uma vez que compomos um *corpus* a partir das entrevistas e conversas com o povo Tumbalalá, seguindo temas

---

<sup>11</sup> Tradução nossa: “Repertório que defina ou explique termos antigos, raros ou mal conhecidos.”

específicos, no entanto, o leitor não estará a par de todo o texto, como de costume numa obra que é anexada de um glossário, mas somente desfrutará das palavras de origem indígena que de lá foram extraídas e de abonações, não necessariamente de todas as lexias listadas.

Obras lexicográficas são muito úteis à sociedade, não são obras que ficam a serviço somente das escolas, universidades ou qualquer instituição de ensino formal, elas estão para além destes usos, são obras para se ter à mão de toda sociedade sempre. Embora falantes de um idioma, não significa que o conheçamos na sua totalidade, então quando nos deparamos com alguma palavra que desconhecemos, um dicionário é a que geralmente vamos recorrer para ir atrás do conhecimento.

O viés teórico que auxilia a prática da lexicografia, está na metalexicografia, que vai tratar dos aspectos teóricos acerca da elaboração dos dicionários. Segundo Iriarte Sanromán (2001, p. 45), a metalexicografia é a “disciplina que estuda não só os princípios teóricos e metodológicos sobre a elaboração de dicionários, mas também as características que regulam a estrutura e o comportamento linguísticos na medida em que orientam e condicionam o trabalho do lexicógrafo”. Sendo assim, a metalexicografia ou lexicografia teórica, surgiu para dar conta da elaboração criteriosa, trazendo um fazer mais científico para a confecção das obras lexicográficas, e para resolver os problemas que estavam surgindo nas obras já feitas, e que apresentavam algumas deficiências. Como dar conta de um sistema tão amplo como o do léxico de uma língua, como dividir em campos, como ordenar o léxico, como dar conta das definições, qual a tipologia da obra, a metodologia está adequada aos propósitos estabelecidos, etc? Conclui-se que, na acepção restrita, o lexicógrafo é quem produz um dicionário; quem escreve sobre dicionários é o metalexicógrafo (Welker, 2004, p. 11).

Nem as maiores obras lexicográficas, os *thesaurus*, não vão dar conta da extensão do léxico de uma língua, uma vez que o léxico, como já vimos, é algo que se renova, palavras entram em desuso, outras são criadas, ou se atribuem novos significados a uma mesma palavra, e assim por diante. Nas construções das obras, é implicado também questões ideológicas, lexias consideradas gírias, incultas, ou seja, afastadas do português padrão, não aceita em dadas comunidades, geralmente não são requeridas para compor o conjunto de verbetes.

[...]o dicionário descreve o léxico em função de um modelo ideal de língua – a língua culta e escrita. Só circunstancialmente registra os padrões subcultos, ou desviantes da norma padrão, tais como os usos dialetais, populares, gíriáticos. Dessa forma o dicionário convalida e promove a linguagem aceita e valorizada em sua comunidade (Biderman, 2003, p. 54).

Nesse caso, várias palavras que estão em uso, como em aldeias indígenas ou onde há uma área com muita quantidade de indígenas, regiões interioranas, não são descritas em dicionários. Palavras de origem indígena, em sua maioria, as de origem Tupi, aquelas que se difundiram em geral no Brasil, tem seu espaço em dicionários da língua portuguesa. São palavras geralmente que correspondem à fauna, à flora e a topônimos, com que lidamos diariamente na cultura brasileira. Incomoda a Santos (2019, p. 89), a ausência de uma lexicografia que acolhesse dedicadamente certas palavras tão relevantes para a cultura sertaneja na Bahia. Pensando nesse lugar, ele investiu em realizar na universidade em que é docente, uma oficina lexicográfica apoiadas nos pressupostos da lexicografia (Pontes, 2001) e da lexicografia sociocultural (Isquierdo, 1998), tendo em vista “a edição lexicográfica de palavras culturalmente relevantes nas comunidades rurais e urbanas do sertão semiárido baiano, incluindo a cultura catingueira.” (Santos, 2019, p. 90). Esse estudo resultou em obras lexicográficas que considero de suma importância para os estudos dos léxicos no semiárido baiano, foram editados: o *Dicionário regional do Uauá, ABC do vaqueiro*, e o *ABC do artesanato Kiriri* (2014). Outras obras que apresentaram o léxico de algumas partes do país e que se tornaram referência quase nesse mesmo sentido, são *O linguajar carioca*, de Antenor Nascentes (1922) e *A língua do Nordeste*, de Mário Marroquim (1934).

Considerando que, “obras dicionarísticas desempenham o papel de legitimar a língua, e, como tal, convertem-se em importante testemunho da constituição histórica do léxico, bem como da identidade linguístico-cultural das sociedades” (Krieger, 2010, p. 136), estas são obras que desempenham o papel das obras lexicográficas, no sentido de trazer para sua obra e valorizar palavras que vão de encontro com identidades de partes de sociedade que muitas vezes ficam invisibilizadas nos interiores do país.

Seguindo a questão quanto a metalexicografia, no desenvolver de suas teorias, surgem vários critérios para a organização de uma obra lexicográfica, no caso das fontes para abonações, orações onde contém o registro da palavra em um contexto real de uso, muitos dicionaristas são demais criteriosos, utilizando-se de obras literárias dos autores mais renomados para garantir legitimidade ao trabalho, no dicionário de Antônio Morais e Silva, o "Dicionário da Língua Portuguesa recopilado dos vocabulários impressos até agora e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado" (1ªed. 1789; 2ªed. 1813)), é considerado por Biderman (1984) como uma obra excelente para sua época. Nesta obra, ele recolheu os melhores escritores do século XVI e XVII, e assim fazem parte do *corpus* de autoridades que Morais cita como modelos de boa linguagem: Luis de Camões, Gil Vicente,

Damião de Góis, Diogo de Couto, Duarte Nunes Leão, Fernão Mendes Pinto, Francisco de Sá de Miranda, Francisco Rodrigues Lobo, etc. (Biderman, 1984).

As abonações vão fazer parte do que a maioria dos (meta)lexicógrafos chamam de microestrutura do dicionário. Há também a macroestrutura que corresponde a outras partes dos dicionários, que é o que vamos pôr em questão na sequência, ao falar brevemente sobre dicionários.

Os dicionários, diferente do vocabulário e dos glossários, geralmente costumam ser mais gerais, no sentido das palavras que serão descritas nele. Do latim “*Dictionarium*[...] cujo sufixo *arium*, significando depósito, indica lugar em que se guarda, neste caso, o elemento fundamental do dizer: as palavras” (Krieger, 1993, p. 164). Os dicionários guardam as palavras de uma língua e são muitos, existem os gerais, que são aqueles mais conhecidos pela população, e há muitos outros menos conhecidos, como o histórico, ideológico, enciclopédico, de abreviaturas, o etimológico, etc. Welker (2019, p. 43), propõe que apenas um tipo de dicionário seja considerado “geral”, e que todo o resto sejam classificados como especiais.

O dicionário geral “é aquele em que o usuário pensa quando se fala em dicionário, a saber, um dicionário cujos verbetes estão organizados em ordem alfabética e consistem em, pelo menos, lema e definição, a não ser no caso dos bilíngües, onde a definição é substituída pelo equivalente.” (Welker, 2019, p. 78). O *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, por exemplo, é um dicionário considerado geral, e um dos maiores do Brasil. O posto de maior é dado ao *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, de Antônio Houaiss, que conta com 228.500 entradas. É um dos dicionários que iremos utilizar nesta pesquisa, porque possui o registro das etimologia dos lexemas.

Em relação a produção de um dicionário, já foi falado sobre a questão do tipo, da sua utilidade, do arranjo das entradas, ou seja, se vai ser ordenada em ordem alfabética ou outra, da quantidade de palavras, ou seja, o tamanho da nomenclatura que vão ser descritas neles, sobre a questão da escolha das que não vão ser registradas, sobre a fonte; há ainda outras questões que o lexicógrafo deve se atentar na sua produção. Existe já uma base de princípios e opções, que fica à disposição para escolha, mas dentro do seu propósito numa obra lexicográfica, dicionário, etc, pode se estabelecer mais para dar conta da proposta. Algumas das questões mais frequentes dizem respeito à escolha de qual léxico o sujeito irá trabalhar, se será monolíngue, bilíngue, se contará com lexias simples, complexas, quais informações

gramaticais serão utilizadas, qual o *corpus*, etc. Tudo isso aqui levantado diz respeito à macroestrutura do dicionário.

Boa parte dos dicionários vão dispor de outras informações concernentes às palavras, que fora a definição que é imprescindível e as abonações que já foram mencionadas, são também muito úteis, elas vão constituir a microestrutura do verbete. A mais clara e difundida explicação quanto a microestrutura de um dicionário, é a proposta por Rey-Debove (1971, p. 21), que a tem como “o conjunto das informações ordenadas de cada verbete após a entrada”. Dentro desse conjunto geralmente há um padrão que deve ser seguido em cada verbete para atender uma questão de praticidade na hora da consulta aos dicionários, por isso que muitos dicionaristas defendem de que na macroestrutura do dicionário, venham textos explicativos em relação a como o dicionário é organizado, como também podem conter lista de abreviaturas ou de siglas, estas geralmente aparecem na microestrutura do verbete de forma abreviada com a intenção de economizar espaço.

As informações ordenadas a que o autor e também outros autores do ramo se refere, grande parte das vezes, principalmente num dicionário geral da língua, são: a grafia, a definição do lema, as variantes ortográficas, a indicação da pronúncia, da classe gramatical, da etimologia, das marcas de uso, e muitos mais informações, que para serem usadas, dependerá dos objetivos do dicionarista para a obra.

#### 4.2 ESTUDOS SOBRE O LÉXICO DE ORIGEM INDÍGENA NA REGIÃO SEMIÁRIDA

São poucos ainda os estudos que tratam sobre estudos sobre a influência das línguas Kariri no PB. A expansão que tomou o tupi e o desprezo cunhado sob as línguas “tapuias” são condicionantes de tal situação. Contudo, o essa temática de estudos tem mudado, de acordo com que os povos indígenas dos sertões e pelo nordeste afora começaram a se levantar como povo indígena, e lutarem no sentido de defenderem suas identidades, seus territórios e todos os direitos garantidos na Constituição Federal de 1988, e por vez, suas línguas. Muitos povos têm se manifestado no sentido da retomada de suas línguas, e nesses momentos o léxico tem se mostrado revelador de que ainda há no cotidiano desses povos, palavras de suas línguas ancestrais que sobrevivem à pressão do tempo e diversos outros fatores.

Num estudo realizado por Durazzo (2021), a partir de uma experiência etnográfica junto aos Tuxá de Rodelas, sem ser essencialmente específica a esse nível da língua, mesmo assim, foi possível deparar-se com léxico de origem indígena. Na educação escolar,

professores Tuxá têm feito projetos em prol da retomada da língua e há disciplinas específicas no currículo escolar para o estudo da língua Dzubukuá-Tuxá. Entre os Truká-PE também têm ocorrido atividades desta linha.

Desde 1989, os Kariri-Xocó de Alagoas, especialmente na pessoa de Idiane Cruzá, têm realizado inúmeras atividades em prol da revitalização da língua Kariri-Dzubukuá-Kipeá, um dos seus grandes empreendimentos foi a construção de um espaço próprio para o ensino da língua, além da criação de diversos materiais didáticos. No meu povo, Tumbalalá, professoras em algumas escolas da aldeia tem começado a inserir o Dzubukuá em suas aulas, e eu, a presente autora, juntamente com outras pessoas da aldeia, temos trabalhado no sentido de realizar um levantamento lexicográfico para organizamos um dicionário para se trabalhar o léxico de origem indígena e o léxico contemporâneo agregado de sentido de acordo com a nossa cosmovisão indígena, dentro das escolas, principalmente. Há muitas outras ações em atividade pelo sertão, todos eles trabalham em parte com léxico, não necessariamente seguindo rigor metodológico e científico de um estudo acadêmico, com base nas teorias do campo do léxico, independente disso, não tira a importância e a grandeza dessas iniciativas para os povos.

No âmbito do projeto “Um Estudo Lexicográfico do Semiárido Baiano”, coordenado pela professora Norma Lucia Fernandes de Almeida, vinculado ao Núcleo de Estudos do Português (NELP), ao Programa para a História do Português (PROHPOR) e ao Projeto para a História do Português Brasileiro (PHPB), têm surgido pesquisas em sincronia com as línguas indígenas da família Kariri e também do Tupi, sobretudo no sertão semiárido baiano. Não nesta ordem, foram publicadas pesquisas como a de Santana e Mendes (2020), que investigou a existência de resquícios lexicais faladas pelo povo Kaimbé, na aldeia Massacará, por ser uma pesquisa de iniciação científica (duração de um ano) não houve uma participação grande da comunidade, poucas pessoas foram consultadas para poder trazer resultados maiores, todavia, foram encontradas duas lexias: *Boedu Craê*, usada como uma saudação, e *bogó*, equivalente a uma bolsa produzida pela comunidade. Ambas foram consideradas como provenientes do tronco Macro-jê (Santana e Mendes, 2020, p. 90), da língua Kariri-Kipeá.

Ferreira (2024), nos apresenta em um estudo de iniciação científica sobre a participação do tupi no português falado na região de Jeremoabo, e em sua dissertação de mestrado, “**DO LITORAL AO INTERIOR: UM ESTUDO SOBRE O LÉXICO DE ORIGEM INDÍGENA EM COMUNIDADES DO SEMIÁRIDO BAIANO**”, foi ampliada a região para as zonas rurais de Feira de Santana, Rio de Contas, Jeremoabo e Anselino de

Fonseca, num estudo orientado com o objetivo de investigar as contribuições dos troncos linguísticos Tupi e Macro-Jê na variedade da língua portuguesa usada no semiárido baiano, considerando que a influência Macro-Jê ainda é pouco investigada na academia (Ferreira, 2024, p. 11). Na descrição dos dados, o resultado obtido mostrou que o tronco linguístico Tupi foi o que mais obteve ocorrências de lexias, comparado ao tronco Macro-jê. (idem, p.108)

Em 2024 houve a publicação do artigo “A herança linguística do Kariri da Aldeia Tumbalalá” (Santana e Almeida, 2024) decorrente do meu trabalho de conclusão de curso e do meu trabalho de iniciação científica, que focou exclusivamente na ocorrência de lexias de origem da língua Kariri-Dzubukuá, por esta ser a língua falada antigamente pelo povo Tumbalalá, no entanto, os dados mostraram a incidência de lexias de origem tupi, ao invés do Dzubukuá.

Em 2021, “O Impacto da Catequese Jesuítica Em Língua Kiriri: A Trajetória De “Tapuias” nos ‘Caminhos De Dentro’”, resultado do trabalho de iniciação científica de Paloma Soares (2021), no qual nos trouxe a história social da língua Kiriri, concernente às aldeias de Natuba, Saco dos Morcegos e Canabrava, que eram povoadas principalmente pela etnia Kiriri. (Soares, Santana, 2021, p. 3). O trabalho é testemunho da violência cultural e física, da doutrinação, decorrente do processo de colonização, e também nos prova a resistência cultural dos indígenas Kiriri que resistem bravamente no sertão. Os objetivos e discussões dentro desse tema foram ampliados no seu artigo “A (re)existência dos povos indígenas nas entranhas do sertões baianos: uma breve história social linguística” (Soares, Matarezio Filho, 2025), e sua dissertação intitulada “O cocar, a coroa e o chapéu de couro: desdobramentos da História Social Linguística da família Kariri nos sertões-norte da Bahia” (2024), sua pesquisa surge com a ideia de que os sertões não são espaços vazios, mas sim, territórios de intensa diversidade étnica e linguística.

Fora da agenda do NELP, consideramos o trabalho “o português Kiriri: aspectos fônicos e lexicais na fala de uma comunidade do sertão baiano” de Cunha e Souza (2011), que realizou um estudo dentro do campo da Linguística Histórica com objetivo de analisar a fonologia e o léxico de origem indígena na aldeia Mirandela, do povo Kiriri, em Banzaê-BA. Seu estudo revelou que apesar dos anos de contato e dos enalços da colonização, há no português falado pelo povo, resquícios lexicais que ele vincula ao tronco linguístico Macro-Jê. Sua pesquisa trouxe inquietações ligadas ao modo como as lexias foram dicionarizadas e os possíveis equívocos decorrente de tais acontecimentos, na análise de algumas lexias, fez o autor chamar a atenção para possíveis equívocos na identificação e

classificação dos itens, indagando se podem ser realmente Tupi, ou como podem ser do Macro-Jê (2011, p. 194). O autor exemplifica com o item lexical tucano, que no Houaiss, a origem etimológica teve duas formas da palavra ligadas ao tronco tupi, mas ao criar uma nova entrada para a mesma palavra, o ligou a outra família linguística, ligada ao tronco Macro-Jê, o que levou o autor a questionar se os itens lexicais naquele campo, onde a maioria foi registrada com sendo do tupi, não seria de outro tronco, ou diríamos, talvez de uma língua isolada.

Outro importante trabalho, agora no campo da antropologia linguística, é a dissertação de Vanessa Moraes (2020), de Leandro Durazzo (2019, 2021), já citado, e Durazzo juntamente com Evandro Bonfim (2019, 2020, 2023). Moraes (2020) trabalha com a concepção da própria língua para o povo Kiriri, tema antes nunca explorado dentro das pesquisas anteriores sobre essa língua. Segundo a autora, é a primeira pesquisa a trabalhar um conjunto de processos educacionais e epistemológicos do próprio povo, que inova ao correlacionar a cultura e a “ciência do índio” como processos ontológicos que se articulam em diferentes esferas dentro dessa comunidade. (2020, p. 18). Esse estudo tem um papel muito importante dentro da antropologia linguística, e é de suma importância para aquele que deseja trabalhar com povos indígenas, pois mostra como o povo dentro do seio da sua própria comunidade, dentro da sua cosmovisão e relação com a natureza, criam metodologias e epistemologias próprias, que vão caminhar lado a lado os métodos acadêmicos no sentido de fortalecer o processo de retomada linguística.

Vários estudos relevantes têm sido realizados no campo da antropologia no nordeste e no Brasil afora. Os antropólogos desempenham papéis importantes junto aos povos indígenas e trazem inúmeros benefícios, além de boa parte de suas pesquisas partirem de métodos etnográficos, onde passam dias em contato com o povo com o qual estão estudando e tendo trocas, método que garante dados substanciais. De acordo com o que os povos indígenas têm se virado no sentido da retomada emergente de suas línguas ancestrais, os antropólogos têm se tensionado a acompanhar esses estudos, e também ajudar nos processos de retomada linguísticas.

Na seção seguinte, começaremos a introduzir brevemente um pouco da metodologia usada na pesquisa, e sobre o início do levantamento lexicográfico dentro do território que começou há muitos anos da minha entrada na universidade.

## **5. TRABALHO DE CAMPO: EXPLICANDO A PESQUISA PARA O POVO TUMBALALÁ E A RETOMADA DA LÍNGUA DZUBUKUÁ**

Uma contribuição que essa pesquisa produziu, e que acredito que vai continuar produzindo, é porque a pesquisa não consistiu somente em ouvir a comunidade e coletar dados. A pesquisa surge também no âmbito do ensino, com vista em engajar a comunidade na pesquisa, mas não só na pesquisa, mas sim, principalmente, num jeito de fazer a comunidade entender uma metodologia que eles mesmos podem usar atualmente para refletir e buscar coisas que eles queiram.

Durante o campo, enquanto apresentava a pesquisa para algumas pessoas, eu já explicava como foi o encontro com outras pessoas que aceitaram contribuir com a pesquisa, e o percurso utilizado para fazer com que as palavras ressurgissem na memória das pessoas, e fossem então compartilhadas com a comunidade. Por exemplo, ao apresentar a pesquisa para algumas pessoas na aldeia São Miguel, eu contei como havia sido minha conversa com Cícero, o cacique, e com outras pessoas, e como ao conversarmos sobre nossos pais, avós, e sobre como eles viviam e o que faziam, abria espaço nas lembranças para o vocabulário que eles usavam, como eles falavam, era nestes momentos que apareciam nomes de objetos e expressões que eles usavam, daí, eu já citava alguma palavra para mostrar que a pesquisa estava tendo resultados e também para saber se os sujeitos dessas outras comunidades, conheciam as palavras lembradas. Lembravam-nos que, às vezes, não era numa primeira entrevista que a memória vinha à tona com as palavras, mas que isso leva tempo, e que pode depender de mais contato e interações.

**Figura 07** - Mapa dos aldeamentos do Povo Tumbalalá.

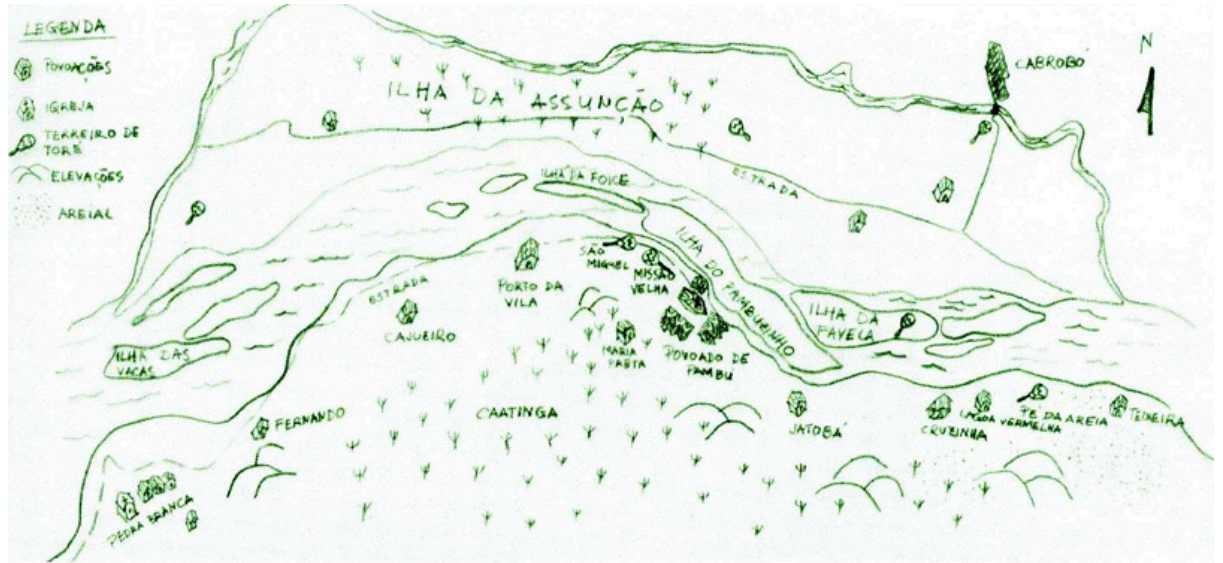


fig. 2 - Croqui das localidades de residência de famílias tumbalalá ao longo do rio.

Fonte: *screenshot* feito da dissertação de Ugo Maia, “**UM RIO DE HISTÓRIAS: A formação da alteridade tumbalalá e as redes de troca do sub-médio são francisco**”(2002)

Este método é uma forma de mostrar também que nossa cultura está viva, mas parte dela está viva somente na memória, e numa memória que pouco estamos deixando de visitar, e que periga se perder se não forem lá buscadas e compartilhadas com a geração atual, assim, isso serve também para alertar a comunidade como muitas coisas da nossa cultura estão se perdendo.

Os momentos que nos sentamos para pesquisar se tornaram benéficos e meios para que isso acontecesse, ou seja, precisamos de mais momentos como esses, mas não devemos esperar que isso aconteça somente quando diz respeito a uma pesquisa acadêmica, temos que fazer isso enquanto indígenas Tumbalalá, cotidianamente, pois é do costume dos nossos mais velhos fazerem isso, para que as futuras gerações continuem nas tradições e nos costumes do nosso povo. Pesquisar tem em vista buscar conhecimento. A metodologia usada por mim nesse trabalho promove isso.

Os momentos que as entrevistas se tornaram conversas trouxeram bastante resultados, e ter em mente que a pesquisa não se encerra numa tarde só de contato com a pessoa, faz com que o participante não se sinta pressionado e apressado para trazer respostas e lembrar de palavras que muitas vezes ficam na ponta da língua. Como no decorrer do processo onde surgiu a palavra *nhu* (crianças pequenas), que narrarei posteriormente no texto, o que por enquanto pontuo, é que o surgimento dessa lexia não foi rápida, de repente, mas demorou horas e teve que passar ao conhecimento de outras pessoas para finalmente ser lembrada.

Baseado nessas experiências, no momento que vou fazendo mais contato, eu explico para o pessoal que isso que estamos fazendo é demorado, é contínuo, e que uma ação gera uma reação, e de repente lembramos, e de repente sonhamos com as palavras.

## 5.1 O INÍCIO DO LEVANTAMENTO LEXICOGRÁFICO

Essa pesquisa é de certo modo contínua. É contínua desde o seu início, lá em 2018, até o presente momento, aliás, desde que busco “silenciosamente” por essas palavras assim que tive o primeiro contato, que eu me lembro, com o toré, um dos rituais do meu povo na Escola Santo Antônio do Pambu, em 2007. Reitero que essa pesquisa não é só minha e nem é para mim, é da comunidade e para a comunidade. Voltando à explicação, a pesquisa é contínua por que, como eu disse, desde criança estou atenta a isso, e com o tempo, já na adolescência, me encontrei com outras pessoas da aldeia que compartilhavam do mesmo interesse que eu pela língua da aldeia, que era Maria, primeira agrônoma do povo Tumbalalá pela UEFS, Fabiana, estudante de enfermagem na UEFS, Patrícia, primeira Tumbalalá formada em Licenciatura em Educação Física, e Marijane, já apresentada aqui no texto. Sabíamos através das *linhas* de toré que haviam palavras de origem indígena presentes nelas, mas não sabíamos qual língua; só em 2013 é que obtivemos a notícia de que nossa língua ancestral era a Dzubukuá, da família Kariri. Fora isso, ainda havia outras palavras faladas por nós cotidianamente, que discutimos entre nós se seriam de origem de alguma língua indígena, se seria do Tupi, se seria do Dzubukuá... e assim, ficamos vigiando nossa fala e a da nossa comunidade, atentas ao sinal de qualquer palavra que levantasse a nossa curiosidade para isso, para em seguida buscarmos pela etimologia da palavra em dicionários físicos e disponíveis virtualmente.

Mais tarde, como minha proximidade com a questão da língua era muito forte, também pelo fato de ter começado em 2018 meus estudos em licenciatura em Letras com Língua Inglesa e Portuguesa, fiquei responsável por fazer um catálogo das palavras, buscar a sua etimologia, e atualizar o catálogo constantemente, à medida em que nós fôssemos lembrando de alguma palavra. Assim que as meninas me passavam alguma palavra, eu logo pesquisava por sua etimologia e dava retorno a elas quanto ao resultado da pesquisa; e desse jeito tem sido, desde aquele tempo, até hoje continuamos no mesmo processo. Minha mãe e meu pai também contribuíram bastante para a construção deste catálogo, eu compartilhei com eles o que estávamos fazendo, e eles me sugeriram com quem eu deveria conversar para descobrir mais palavras.

Quando eu ingressei no grupo de estudo com a professora Rejane e Paloma, esta última estava fazendo iniciação científica voluntariamente, eu acabei, através delas, acessando alguns estudos científicos que ampliaram a minha visão tanto sobre os estudos a respeito das línguas indígenas, como também da pesquisa no campo do Léxico. Assim, comecei a me organizar de uma melhor forma e com mais recursos, e continuei dessa forma quando fiz iniciação científica em 2022 e terminei em 2023. Pude organizar bem o catálogo e também utilizar de dicionários renomados, pois antes eu procurava somente no dicionário do google ou dicionários informais e sem um tratamento científico que pudesse dar respostas mais precisas e satisfatórias.

No entanto, no quadro de palavras que eu fiz para o IC, eu não utilizei as palavras do catálogo que eu havia organizado com a contribuição minha, das meninas, e dos meus pais, pois soube que era necessário o projeto de pesquisa passar pelo Comitê de Ética para trabalhar com seres humanos e o tempo não era suficiente para encarar esse processo, portanto, eu tive que buscar por palavras em materiais já publicados, o que foi entristecedor na época, tanto pra mim, como também para as meninas, que já achavam que eu iria usar o catálogo organizado por nós numa pesquisa acadêmica, mas não foi o caso. Mas foi com elas, Maria, Patrícia, Marijane, Fabiana, Maria Clara, Suely (minha mãe) e Cícero (meu pai), que eu obtive e construí a maior parte do vocabulário que estou aprimorando agora na fase do mestrado.

## **6. PERCURSO METODOLÓGICO**

### **Sobre o trabalho de campo e os critérios para constituição do *corpus* e para a constituição do glossário**

Para alcançar resultados mais precisos, optei por realizar um levantamento lexicográfico junto à comunidade Tumbalalá - diferente do que foi empreendido no TCC, um levantamento lexicográfico a partir de documentos - para que a análise dos dados fosse ampliada para a discussão do léxico e sua relação com a cultura, baseado na teoria da lexicologia.

A partir dos dados obtidos no TCC, já contávamos com 47 lexias, no entanto, essas ainda careciam ainda da descrição das lexias que não foram dicionarizadas, e fizemos isso através das entrevistas. Tendo isso adiantado, obtivemos mais tempo para focar nos outros objetivos da pesquisa, que são a abordagem sobre a percepção dos Tumbalalá sobre sua língua ancestral e a sua relação com os cantos, como também a sua impressão sobre o vocabulário

presente no *Katecismo* (1709). Para isso, utilizei o vocabulário da língua Kariri produzido por mim, que já foi disponibilizado para o povo, e que contém uma lista com diversas palavras presentes no *Katecismo* (1709), e mostrarmos a alguns dos entrevistados para saber se as conhecem e quais suas impressões sobre elas.

Seguindo os requisitos estabelecidos para a escolha dos sujeitos a fim de obter dados mais precisos de acordo com o objetivo da pesquisa, foram entrevistados membros da comunidade maiores de 18 anos: 5 adultos entre 40 e 59 anos, sendo estes, 4 mulheres e 1 homens, 4 idosos entre 60 e 79 anos, 2 mulheres e dois homens. Dentre eles, estão lideranças, agricultores, professores, aposentados, mestres de toré, e outras pessoas reconhecidas na comunidade. Para a gravação das conversas e entrevistas, foi utilizado um equipamento de audiovisual composto por dois microfones de lapela, um gravador, uma câmera, um HD externo, disponibilizados pelo Mandacaru Laboratório de Antropologia da UEFS, do qual o meu orientador é o coordenador.

Todos os participantes nasceram e viveram a maior parte da vida ou toda vida na comunidade. Foram feitas entrevistas a partir de um questionário cujos temas envolvem os costumes e tradições do povo Tumbalalá, como por exemplo, questões sobre os cantos, os rituais, a pesca, a agricultura, as “loiças”, culinária. Foram feitas também conversas, orientadas por temas, para que fossem alcançados campos lexicais variados e relevantes para a comunidade, como a indumentária, a alimentação, a culinária, a fauna, a flora, os rituais, a agricultura e a pesca, entre outros. Optamos por conversas com temas, porque na comunidade, a maneira preferida do povo foi em modo de conversas abertas em que podem ser contadas histórias de antigamente. Assim, ocorreu de as conversas e entrevistas não serem orientadas e conduzidas somente por mim, mas também pelos participantes da pesquisa que preferiram determinados modos para o compartilhamento de suas histórias.

O questionário semiestruturado usado nas entrevistas foi feito inicialmente por Paloma Soares, também pesquisadora no campo do léxico (Soares, 2022, 2025), e adaptado por mim mais tarde no sentido de direcionar perguntas mais específicas para o contexto e finalidades desta pesquisa.

Além do propósito de servir à composição do corpus para análise neste estudo, este questionário pretende funcionar também como um diagnóstico sociolinguístico atual da comunidade, e através dos resultados, é possível fazer futuramente um planejamento de ações de retomada linguística e tratar também de política linguística que sejam eficazes para a comunidade.

### III. Questionário

#### Questões em geral:

1. O senhor(a) nasceu no município ou veio morar aqui? Há quanto tempo o senhor(a) reside no território indígena?
2. Você sabe o que significa a palavra Pambu? Sabe qual a origem dessa palavra? Quem te passou essas informações?
3. Você sabe o que significa a palavra Tumbalalá? Sabe qual a origem dessa palavra? Quem te passou essas informações?
4. Conhece alguma história sobre os indígenas que povoaram/povoam a região do município?
5. Seus pais, avós e parentes te contaram sobre alguma história, crendice, hábito, comida, reza, ritual dos povos indígenas?
6. Você usa ervas/plantas para medicação? Quais? Como? Quem te ensinou sobre isso?
7. Você acha que os nomes de plantas e animais da caatinga tem relação com a cultura indígena?
8. Quais nomes de plantas e animais que você acha que são indígenas?
9. Quais palavras que você conhece que você acha que são de origem indígena? Explique.
10. Como foi/é a sua relação com a terra? Você ajuda/ajudava no cultivo?
11. Quais os hábitos/rotina de um lavrador(a)? Quais acessórios/ferramentas utilizam?
12. Explique o que se planta de acordo com as estações do ano. Quem te ensinou sobre isso?
13. Me fale sobre as brincadeiras da sua infância.
14. Quais os aldeamentos de toda aldeia?
15. Qual a base da culinária de vocês?
16. Há algum nome pessoal de origem indígena dado a alguém do povo?
17. Para você, a língua Dzubukuá continua viva?
18. Vocês acham ser possível revitalizar a língua Dzubukuá?
19. O que vocês têm feito para fortalecer a língua dentro do território?
20. Vocês têm acesso a algum estudo sobre a língua Dzubukuá?
21. Vocês acham importante o processo de revitalização da língua Dzubukuá?
22. Como a língua Dzubukuá é importante para vocês?

#### Questões da entrevista com as “Loiceiras”

1. Qual as etapas para fazer as *loiças*?
2. onde é tirado a matéria prima para fazer as *loiças*?
3. Qual os instrumentos e utensílios usados para fazer as *loiças*?

4. Quais os tipos de *loiças* que são feitas?

### **Questões das entrevistas sobre os cantos dos Tumbalalá**

1. Há algum canto todo cantado na língua indígena?
2. Quais palavras aparecem nos cantos que vocês desconfiam que sejam de origem indígena? Vocês poderiam nos mostrar essas palavras?
3. Quais palavras aparecem nos rituais que vocês acham que sejam de origem indígena?
4. Você poderia nos mostrar alguns cantos que possam ser gravados?
5. Há encantados que falam a língua indígena? vocês poderiam falar sobre esse assunto ou é assunto privado?

### **Questões para entrevista sobre rituais**

- (1) Quais utensílios são usados nos rituais?
- (2) Quais os nomes dos trajes usados nos rituais e o que significam?
- (3) Qual o nome das bebidas usadas em rituais?

Há questões que foram destinadas para pessoas específicas, no caso, as questões sobre os rituais, cantos foram destinadas a pessoas como o pajé e mestres do toré; as questões sobre as “*loiças*”, foram feitas aos entrevistados que fazem parte da Associação Mulheres do Barro Tumbalalá; a parte das questões em geral foram direcionadas mais às pessoas que trabalham com a agricultura, com a pesca, etc. As questões que estão no tópico “questões em geral”, não necessariamente foi seguida a ordem que está na lista, e também não foram todas usadas, pois dependia do tempo da pessoa entrevistada, assim a partir dessa determinação da pessoa, eu escolhia as questões que eu considerava, no momento da conversa, mais relevantes e adequadas.

As conversas ocorreram de formas distintas, pois ficou a critério de cada participante, alguns preferiam serem entrevistados individualmente, outros preferiam em grupo, na presença de outras pessoas que não estavam participando da pesquisa. Devido a isso, houve interferências em algumas entrevistas, e algumas delas contribuíram no sentido de debater sobre o que devemos ou não abrir publicamente sobre aspectos rituais e culturais do nosso povo numa pesquisa acadêmica. Assim, algumas narrativas se diferenciam, e havia pessoas presentes nelas que estavam lá mais em forma de apoio à pesquisa, ao entrevistado, de ficar ciente do que estava acontecendo, e contribuir de outras formas.

## 6.1 ORGANIZAÇÃO DO GLOSSÁRIO

O glossário será constituído com os itens lexicais selecionados a partir das entrevistas e dos dados levantados no TCC. Foram selecionados e listados todos os vocábulos que observei e também os que foram apontados pelos entrevistados como sendo uma palavra possível de ser de origem indígena - seja do Dzubukuá ou do Tupi -, baseado na observação que fazemos da língua como falantes, em sentido da sua composição gráfica e também pelo desconhecimento que às vezes temos em relação a sua etimologia.

Em seguida, foi buscada a identificação de sua etimologia e significado a partir de consulta no dicionário Houaiss, de Antônio Houaiss, o Dicionário Etimológico Resumido de Antenor Nascentes (1966), o Vocabulário tupi-guarani - português de Silveira Bueno (1858) e Dicionário da Língua Tupy, de A. Gonçalves Dias (1858), e também a partir da consulta com a comunidade, para sabermos se os significados eram equivalentes em ambos os casos. Colocamos abonações a partir das entrevistas gravadas e registramos tudo palavra por palavra. As lexias que não foram encontradas nos dicionários, ou que foram sendo encontradas, que tenha etimologia desconhecida, controvertida ou obscura, buscamos se foram registradas no *Katecismo* de Nantes (1709), pois é o único registro escrito da língua Dzubukuá até hoje conhecido, no qual temos uma versão bilingue nas línguas portuguesa e no Dzubukuá, na tentativa de identificar se havia a ocorrência de algumas dessas palavras que poderiam estar sendo faladas atualmente pelo povo Tumbalalá

Vale salientar, como questão ética de pesquisa envolvendo seres humanos, sempre nas conversas e entrevistas quando surgiam palavras referentes aos rituais, foi perguntado se o que foi declarado poderia ser transcrito e ir para dissertação ou não. Foi pedido também que durante as suas falas, ao longo da conversa, eles deixassem claro o que não poderia ser colocado na dissertação. Eu relembrei isso aos participantes algumas vezes durante as gravações, pois devido à proximidade e confiança que tenho com alguns participantes, algo poderia ser dito a mim por questão de confiança e abertura para certos pontos do nosso povo e ritual, sem que o participante estivesse se dando conta que aquele momento estava sendo gravado. Todo esse cuidado contribuiu para a preservação, o respeito e o segredo que temos que manter em relação a questões culturais nossas.

Para a análise e distribuição dos itens, utilizamos o esquema proposto por Isquierdo (1998, p. 98):

- a) seleção das unidades lexicais - palavras nocionais: substantivos, adjetivos, verbos e respectivas locuções;

- b) formação e organização de campos [...];
- c) análise dos itens lexicais agrupados nos diferentes campos, apresentando-se a significação de cada um [...].

Assim, separei os campos em: arte e religião, culinária, fauna, flora, caça e pesca, topônimos e terminologias de parentesco..

### 6.1.1 Modo de consultar o glossário

A constituição da estrutura do verbete está organizada de tal forma: primeiro, o lema principal, seguida ou não de uma forma variante, ou seja, de um lema secundário, ambas em negrito; em seguida é posta sua classificação gramatical e gênero; depois, abre-se parênteses para inserir informações quanto a etimologia da palavra, caso presente, a língua de origem está destacada em negrito, e o étimo em itálico, tudo segundo a descrição dos dicionários consultados; então, temos a definição, e por último, uma abonação, que vem entre aspas e em itálico. Exemplo:

**Surubim** - s.m (**tupi** *suru'wi* no sentido de 'espécie de peixe',) design. comum a alguns bagres da fam. dos pimelodídeos dos gên. *Pseudoplatystoma* e *Sorubim*, que possuem a cabeça muito grande e achatada e corpo formado por placas ósseas; “*Na minha época, o peixe principal aqui que era muito valorizado, que o pessoa pegavam, quando pegava, ou tinha muito peixe pra comer a semana toda, ou as vez precisa vendia, que era surubim, um peixe*”

As lexias que não forem dicionarizadas, iremos colocar primeiro o lema principal, seguida ou não de uma forma variante, ou seja, de um lema secundário, ambas em negrito; a definição dada pela comunidade e abonações sublinhadas.

## 6.2. GLOSSÁRIO

O principal dicionário usado para consulta foi o Houaiss, de Antônio Houaiss. Utilizamos também o Dicionário Etimológico Resumido de Antenor Nascentes (1966), o Vocabulário tupi-guarani - português de Silveira Bueno (1858) e o Dicionário da Língua Tupy, de A. Gonçalves Dias (1858). O uso dessas outras obras lexicográficas foi motivado pelo próprio dicionário Houaiss durante a pesquisa. O dicionário Houaiss, assim como é comum na composição de obras lexicográficas, bebeu na fonte desses e outras obras para compor o seu. Porém, no glossário só usamos o que está descrito no Houaiss, e as outras obras serão utilizadas na parte das análises.

### 6.2.1 Arte e religião

**Maracá** - s.m (**tupi** *mara'ka* no sentido de 'espécie de chocalho indígena'.) chocalho indígena, us. em festas, cerimônias religiosas e guerreiras, que consiste em uma cabaça seca, desprovida de miolo, na qual se metem pedras ou caroços; “*eu finalizei com, balançando o maracá e naê naôa*”(Mulher)

**Toré** - s.m (segundo Nasc, do **tupi** *to'rê* lit. 'torto', designa instrumento musical indígena e, p.ext., dança ou ritual em que é usado). dança selvagem que, por sua coreografia e música, se parece com o coco (dança de roda). 3 CE dança de roda que apresenta, em seu centro, um bailarino que imita animais, os quais são invocados com versos em tupi; torém 4 PE cerimônia religiosa dos índios pancararus 5 AL dança guerreira e canto dos caboclos com acompanhamento de pífanos, zabumbas e trombetas de palmeira de pindoba, que acontece no auto dos quilombos 6 B, N.E. designação dos cultos onde se sincretizam elementos indígenas, africanos (esp. jejes, nagôs e angolas), católicos e espíritas, ger. votados à cura de moléstias pela adivinhação do seu nome místico 6.1 B, N.E. a sessão desse culto. “*Era o mais, era assim, era o mais requintado, né? Era um grupo bem pequeno que fazia o uso do Toré. Hoje não, hoje é quase toda a população conhece o Toré, mas antes não era assim.*” (Mulher, 47 anos)

**Toa/tawá** - s.m (**tupi** *ta'gwa* no sentido de 'argila de que se extrai tinta de cor amarela, a cor amarela') argila tingida por óxido de ferro, encontrada em terrenos erodidos por água corrente; “*O Toá, além disso de ficar uma pintura bonita serve pra diferenciar eh, a a louça também porque tem loiçeira que ela faz que faz assim muito parecidos sabe? Muito igual.*”(Mulher, 47 anos)

**Papur** - s.m (**tupi** antigo: *Pé-P'-U*). Substantivo: corda ou alça de passar pelo ombro

**Capanga** - s.f (orig.contrv., prov. **quimb.** *kappanga* no sentido de 'axila'); 2.1 p.ext. pequena bolsa, us. na mão ou presa à cintura e destinada a carregar objetos menores, ger. de uso pessoal. “*A bolsa, olha, o povo antigo sempre chamava qualquer tipo de capanga. O nome é capanga. É capanga, ou se ela fosse maior, chamava de bocapiu*” (Homem, 65 anos)

**Cacique** - s.m (**espanhol.** cacique (1492), este do **taino** de S. Domingos, onde designava os chefes indígenas;) 1 chefe indígena 2 fig.; pej. aquele que dita as regras ou impõe sua vontade num lugar ou sobre um grupo de indivíduos; mandachuva 2.1 (1906) fig. indivíduo de muita influência política, eleitoral ou administrativa. “*E aí, quando eu falei com o cacique, confirmei, e disse, ele confirmou. Aí eu entendi.*” (Mulher, 47 anos)

**Pajé** - s.m (**tupi** *pa'ye* no sentido de 'feiticeiro'); 1 nas sociedades tribais ameríndias da família linguística tupi-guarani, indivíduo responsável pela condução do ritualismo mágico, e a quem se atribui a autoridade xamanística de invocar e controlar espíritos, o que confere à sua ação encantatória poderes oraculares, vaticinantes e curativos cf. xamã. “*até porque também tinha as questões mais interna, porque quando eu cheguei empolgada, para falar com os anciãos com pajé, com cacique, aí foi aquele balde de água fria*” (Mulher)

**Trupela** - s.m (fr.ant. *tropel* no sentido de 'rebanho' (sXII), dim. de *trop* no sentido de 'rebanho' (sXII), subst. depois empr. como adv. no sentido de 'muito'; ver *trop-*; f.hist. sXIII *tropel*, sXIV *tropel*, sXV *tropell*) 1 grande quantidade de qualquer coisa 1.1 grande número de pessoas ou animais em movimento 1.1.1 rebanho 1.2 grande número de coisas materiais ou imateriais 2 *p.met.* grande barulho provocado pela marcha de animais; tropeada 3 *p.ext.* barulho que se faz com os pés ao andar ou sapatear 4 *p.ext.* desordem barulhenta; confusão, balbúrdia. “*aí a forguedo já é uma, uma , um dialeto dos proprio indio, já falando do português, aonde o forguedo é a dança do toré, é o trupelo*” (Homem)

### 7.1.1 Palavras não encontradas nos dicionários e seus significados dado pela comunidade

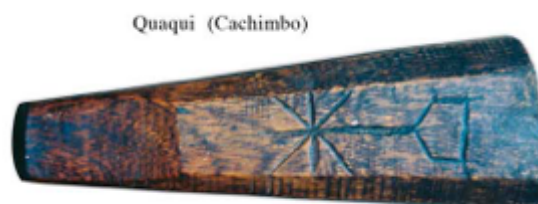
**Anjuká:** bebida secreta consumida em ritual específico;

**Buanga:** bolsa feita da fibra do *croá* usada para guardar adornos e itens usados nos rituais; “*a bolsa, buanga alguém chamava, mas era muito difícil. Porque tem gente que chama, diz qualquer coisa “Buanga” também. Tem, chamavam desse jeito*” (Homem, 65 anos)

**Cataioba ~ cataió:** saia feita da fibra do *caroá*; “*a professora pediu pra gente fazer um dicionário de palavras indígenas, aí nós fomos fazer, né, a gente colocou palavras de, dos nossos adornos, cataioba, pujá, koaki, e alguns palavras que a gente, que a gente conhece né de origem indígena*” (Mulher)

**Koaki:** cachimbo feito de barro ou da raiz da *jurema*; (ver figura 08) “*a professora pediu pra gente fazer um dicionário de palavras indígenas, aí nós fomos fazer, né, a gente colocou palavras de, dos nossos adornos, cataioba, pujá, koaki, e alguns palavras que a gente, que a gente conhece né de origem indígena*” (Mulher)

**Figura 08:** koaki do povo Tumbalalá



Fonte: imagem retirada do livro *Índios na visão dos índios* (2001)

**Pujá:** adereço que faz parte das vestes tradicionais do povo Tumbalalá; ele é feito da fibra do caroá no formato semelhante a um gorro, e que pode ser enfeitado com penas de ema; “*Sr. Luís - Ele tem que...ser regimado na aldeia, como índio, que justamente tem muitos aí que vem pro trabalho não trazem o pujá e cataioba. Ele ali não tá como índio. O índio é que chega vem com o pujá, o maracá, cataioba. Aí vem pro regime do índio*”. (Sr.Luís Fatum, março, 2000), (Andrade, 2002)

**Figura 09:** Mestres de toré do povo Tumbalalá usando o *pujá*, portando o *maracá* na mão, e com a *cataioba* amarrada na cintura.



Fonte: imagem retirada do livro índios na visão dos índios (2001)

**Tonã:** roupa feita da fibra do caroá, usada em ritual específico que não é mais realizado na aldeia; a roupa é diferente da feita pelos povos que fazem ritual do praiá, como os Pankararu (PE); “*sim, eu ouvi falar; vó contava uma história que tinha uma linha que falava do tonã, tonã aqui na nação kariri, era aquela roupa que o pessoal dança os praiá, só que era diferente, o tonã era diferente, era mais, mas, era diferente do que o pessoal usa hoje ali, nos pankararu, xucuru kariri, pankararé, era diferente, e a roupa chamava tonã*.” (Homem)

#### 6.2.1.1 Análise e comentários sobre os dados no campo da Arte e Religião

Neste campo, foram levantadas 14 lexias, destas, 7 são dicionarizadas e suas etimologias são reveladas. 6 destas: *maracá*, *toré*, *toá/tawá*, *capanga*, *pajé* e *papur* são de origem do tronco linguístico *Tupi* e 1 de origem francesa, *trupela*. *Capanga* possui origem controversa, indicada como provavelmente do quimbundo<sup>12</sup> (idioma de origem africana) no

<sup>12</sup>O quimbundo é uma língua africana da família Bantu.

sentido de ‘axilas’ (houaiss online), porém, o significado dado na aldeia não corresponde com esse. Na aldeia o sentido corresponde ao significado dado no dicionário: “pequena bolsa, us. na mão ou presa à cintura e destinada a carregar objetos menores, ger. de uso pessoal.” Por último, temos 6 não dicionarizadas.

Este primeiro campo já repercute a influência substancial do tronco tupi sob territórios onde habitam povos de etnias e línguas distintas, em boa parte dos sertões temos na época denominados na sua maioria indígenas da nação *Kariri* ou *Kiriri*, e falantes de línguas da família denominada também *Kariri*, de onde se tem notícias íntegras de 4 línguas: Kipeá, Dzubukuá, Sapuyá, e Kamurú. Os dados também refletem a imposição do léxico de origem tupi até recentemente entre povos que não são provenientes deste tronco, neste caso, destacamos em primeiro lugar a palavra *pajé*, por ser do tronco tupi. Em campo houve relatos de mais velhos que dizem que a palavra veio a surgir nos períodos de “levante”, palavra usada para se referir aos períodos de organização política dos povos, no sentido de buscarem reconhecimento étnico nos órgãos governamentais, e de promover a organização comunitária dentro das comunidades.

A palavra “mestre”, com base nos relatos, era e continua sendo a mais chamada quando se trata de denominar os encantados (*mestres encantados*), aqueles que tinham mais sabedoria dentro do campo religioso e da espiritualidade, nos processos de cura e de comunicação com a *força encantada*, ou seja, dentro do campo das atribuições de um pajé, ou que possui características semelhantes. “Mestre” é uma palavra recorrente dentro das linhas de toré, ao contrário da palavra *pajé*, que raramente aparece. Quanto à palavra *cacique*, da língua espanhola, de origem do grupo étnico Taino, não temos informações quanto a sua chegada na aldeia, mas também não é nenhum pouco recorrente dentro dos rituais. Palavras como *cacique*, *pajé* e *capitão* surgiram no sentido de uma organização política de dentro da aldeia para fora. Por exemplo, no durante a atuação de “investigadores” e desde o período da criação do antigo SPI - Serviço de Proteção ao Índio (1910 a 1967), órgão assistencialista, mediante a excursões à procura de povos indígenas pelo país, foram criados Postos Indígenas, com finalidades, por exemplo, de dar assistência aos povos e implantar um modelo administrativo, os investigadores nos encontros com os povos, procuravam estabelecer uma organização política dentro do povo, que deveria contar com um cacique, um pajé e um capitão, assim que as autoridades governamentais chegassem, seriam eles que iriam responder pelo povo, desse modo aconteceu em várias aldeias pelo Brasil todo. No povo Pankararu, o pesquisador Carlos Estevão de Oliveira chegou na década de 30 e ordenou 3 indígenas para

ocupar esses cargos, “A patente de *cacique* foi uma das três sementes [políticas] deixada pelo pesquisador Carlos Estevão de Oliveira, na década de 1930, para que cuidasse da comunidade e, sobretudo, do curso da tradição junto às outras duas sementes (*Pajé* e *Capitão*) (Bartolomeu, 2019). Segundo o autor, que é indígena do povo Pankararu, esse modelo de organização política foi implantada e se mantém até os dias atuais, (2019, p. 58), porém posteriormente a isso, houve mudanças na organização social e política do povo a fim de levar em conta outros atores políticos de dentro do povo, baseado num método organizacional próprio da comunidade.

A gestão implantada pelos órgãos governamentais não foram amplamente aceitas por todos de todos os povos, uma vez que muitos já tinham maneiras de se organizar internamente, tendo em alguns povos várias falas em tom de protesto (cf. Amorim, 2003)<sup>13</sup> por conta que antes de tal imposição, os considerados *mestres* da tradição, *mestres* de toré, entre outras denominações, gozavam de bastante prestígio e consideração e agiam presentemente nas tomadas de decisões dentro da organização interna dos povos, tiveram seu exercício de poder diminuído, em razão de cargos que vieram do exterior de suas comunidades. Isso é prova do impacto que a imposição de uma língua de outro povo dentro de uma comunidade pode acarretar, e põe em evidência o caráter político das línguas. A língua surge como um mecanismo de poder, e promove mudanças dentro de uma comunidade.

*Papur* e *Toá/tawá* são matérias primas utilizadas principalmente na confecção das “loijas” Tumbalalá, produzidas pelas “Mulheres do Barro”, a exemplo na figura 10. Ambos são usados como tinta. *Papur* é usado como tinta, e o *toá/tawá* se refere a uma espécie de barro branco, de onde se extraía argila e faz a tinta para pintar as “loijas”. Essa matéria existe em poucos pontos do território e a sua localização normalmente não é “conversada” tanto entre a população interna quanto a externa, como medida protetiva devido a alguns fatores alegados.

**Figura 10:** “Loijas” Tumbalalá

---

<sup>13</sup>AMORIM, Siloe Soares. Índios ressurgidos: a construção da auto-imagem : os Tumbalala, os Kalanko, os Karuazu, os Catokinn e os Koiupanka. 2003. 301 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas, SP.



Fonte: Hortência Sant'Ana, 2024

As definições das duas lexias são equivalentes às dada pela comunidade. Quanto à etimologia, *Papur e Toá/tawá* foram identificadas pelo Houaiss, como sendo tupi. Encontramos no dicionário Houaiss, a lexia *tabatinga* que achamos pertinente destacar, a lexia *tabatinga*, cuja definições dadas foram: 1 qualquer tipo de argila mole e untuosa, sedimentar, de colorações diversas 2 p.ext. espécie de argamassa feita de argila, us. para cair e revestir construções populares. Ainda no Houaiss, quando procurado por sua etimologia, encontramos: no DHPT, tupi *towa'tinga*, em Nasc, *tawa'tinga* no sentido de 'argila, barro branco, esbranquiçado'; tb. adp. *tauatinga, tobatinga*; ver -tinga; f.hist. 1618 *tabatingua*. Ou seja, definição e origem são equivalentes à definição dada pelo Houaiss para *tauá*, no caso, *tauá/toá* encontrados na comunidade, são variantes.

No Houaiss, a origem da lexia *maracá* vem do Tupi *mara'ka* no sentido de 'espécie de chocalho indígena', lá também está registrado que *maracá* surge na obra de Hans Staden, um alemão que viajou para o Brasil nos primeiros anos de colonização, e escreveu o livro *Duas viagens ao Brasil* em 1557. Neste livro *maracá* se encontra registrado na forma *tammerka*,

numa forma um pouco aproximada da indicada no Houaiss. A definição dada no Houaiss quanto ao *maracá* é: “chocalho indígena, us. em festas, cerimônias religiosas e guerreiras, que consiste em uma cabaça seca, desprovida de miolo, na qual se metem pedras ou caroços;”, esta definição condiz com o que é dado pelo povo Tumbalalá, no entanto, repete-se a origem da lexia Tupi, no caso, distinta da origem de língua original do povo, a chamada Dzubukuá, família Kariri.

Em campo e na bibliografia sobre o povo Tumbalalá, não há registro de outra palavra para se referir ao *maracá*. O que podemos indicar mediante a pesquisa feita, nos diz que essa palavra é comumente falada pela comunidade, está presente nos cantos e rituais do povo. Seus vizinhos, os Truká (PE), e os Tuxá (BA) também chamam esse instrumento de *maracá*. Os Tuxá possuem a frase “Somos Índios da Tribo Tuxá Nação Proká Pragaga do Arco e Flecha e Maracá Malacutinga Tuá Deus do Ar” (Oliveira, 2015), que muitas vezes é usada para se apresentarem em espaços políticos, por exemplo. Na aldeia Tumbalalá, por enquanto, não há menção de outra palavra para se referir ao *maracá*. O ‘por enquanto’ nessa sentença é apropriado, porque, considerando a metodologia das matas e dos sonhos, as quais foram introduzidas em seções anteriores, os indígenas com suas tecnologias da mata, por meio da comunicação com seres encantados, podem aprender palavras da sua língua originária.

Na busca da origem da palavra *Toré* no Houaiss, foi encontrado o seguinte: “segundo Nasc, do **tupi** *to'rẽ* lit. 'torto', designa instrumento musical indígena e, p.ext., dança ou ritual em que é usado”. *Toré* é uma palavra bem comum em povos de língua Tupi. Entre os Waiãpy por exemplo, temos as orquestras *tule*<sup>14</sup>, um tipo de clarinete. Ou seja, *tule* (variação de *toré*) neste caso é um instrumento musical, dentro do campo semântico musical do termo.

No povo Tumbalalá se desconhece qual instrumento seria o informado no dicionário, lá, só se reconhece o *toré* por dança ou ritual, que é o realizado comumente na aldeia. Na seção sobre as artes verbais do povo Tumbalalá, trago mais informações sobre o *toré* Tumbalalá.

O dicionário traz várias definições para essa palavra, que se referem principalmente a danças e cerimônias e cultos. As regiões de uso dadas no dicionário concernente a cada definição, foram: os estados de Ceará, Pernambuco, e Alagoas; a região Nordeste do Brasil, ou seja, a área de ocorrência dessa palavra abrange uma extensa área.

Não havia ainda nesse trabalho, feito sinalizações quanto a região de uso das palavras na análise do léxico, porém, nesta lexia achei pertinente prestar essa informação, no sentido

---

<sup>14</sup> BEAUDET, Jean-Michel. 1997. Souffles d'Amazonie: Les Orchestres "Tule" des Wayãpi. Nanterre: Société d' Ethnologie (Collection de la Société Française d' Ethnomusicologie, III), 213 pp.

de demonstrar a extensa aérea que essa palavra percorre, sendo boa partes dos povos dessa região de outras nações e falantes de outras línguas, e muitas delas, da família Kariri.

O *trupelo*, para nós Tumbalalá, é dançar, ou mais preferível no discurso do povo, “pisar” e cantar o *toré*. No *toré*, há a cabeceira, que é onde ficam os mestres, os que “puxam” os cantos, e de frente a eles, em fila, fica o pessoal que vai “sustentar o trupelo”, ou seja, que vão “pisar” e cantar o toré seguindo o ritmo do *maracá* e dos cantos. *Trupela* consiste em um grupo de indígenas “pisando” e cantando toré. Esta é uma breve explicação do que seria *trupelo/trupela* para o povo Tumbalalá.

Na busca por *trupelo/trupela*, nos dicionários Houaiss, não encontramos a palavra com a grafia equivalente a falada na aldeia, mas encontramos uma semelhante, o que foi importante investigar. Na busca por *trupela/trupelo*, o dicionário sugeriu que buscasse a palavra “*tropelia*”, onde apareceu os seguintes resultados: s.f. 1. confusão, atropelo provocado por gente em tropel; 2 fig. prazer mundano; bulício; 3 fig. ação que se vale de astúcia; artil, artimanha.

Esse resultado me permitiu fazer uma associação com o *trupelo* do meu povo, seguindo a seguinte reflexão, sabendo que houve palavras com sentido pejorativo que foram usadas para nomear, por exemplo, os indígenas dos sertões, como, *tapuias*, é possível que haja outras palavras no repertório lexical falado pelos povos indígenas do sertão que sigam a mesma ordem, no caso, na atribuição da lexia “*tropelia*” para o formato em que os indígena performaram fisicamente os seus rituais, porque, pela ótica, por exemplo, dos missionários que abominavam nossas práticas rituais, o “pisar” toré poderia simplesmente ser considerado como uma confusão, artimanha, prazer mundano, são estas palavras até mesmo recorrentes no vocabulário religioso católico. Mediante a essa reflexão e com base na primeira definição trazida, que diz ser *tropelia*, um atropelo provocado por gente em tropel, parti então para procura da origem e significado da palavra tropel.

Definições de tropel no dicionário Houaiss: tropel. sm (francês antigo. tropel no sentido de 'rebanho' (sXII)) 1. grande quantidade de qualquer coisa; 1.1 grande número de pessoas ou animais em movimento <um grande tropel de mancebos>; 1.1.1 rebanho <se alguma rês é sarnosa, ele aparta do tropel>; 1.2 grande número de coisas materiais ou imateriais <assaltou-lhe de repente um tropel de dúvidas>; 2 p.met. grande barulho provocado pela marcha de animais; tropeada; 3 p.ext. barulho que se faz com os pés ao andar ou sapatear; 4 p.ext. desordem barulhenta; confusão, balbúrdia.

É possível estabelecer algumas relações entre as definições de tropel e a de *trupelo*: assim como o trope, o momento de *trupelar* na aldeia envolve geralmente muita gente; as pisadas provocam sons, no caso, do tropel, barulho; se considera também tropel o barulho provocado pela marcha de animais, o *trupelo* na aldeia acontece em fila com passos ordenados iguais, ou seja, ação semelhante a de uma marcha, e o *trupelar* junto com os cantos provocam sons, o que eventualmente pode ser considerado como balbúrdia. Se procurarmos por trupe no Houaiss, irá aparecer definições semelhantes, sendo esta palavra da mesma origem de tropel, e como já podemos inferir, de *trupela* também. Se torna pertinente também trazeremos as definições de trupe: sm. (fr. *troupe* (1178) 'grupo grande de animais, (c1220) reunião, fortuita ou organizada, de um número expressivo de indivíduos, deslocando-se juntos ou livrando-se da mesma atividade) 1. conjunto de artistas, comediantes, de pessoas que atuam em conjunto <trupe de malabaristas>; 2 p.ext. companhia de teatro; 3 pej. grupo de sequazes.

Na terceira definição temos uma atribuição pejorativa ao nome trupe como sendo um grupo de sequazes, o que repito, na visão de um missionário ou de um colonizador, pode ocasionalmente, ser atribuído a um grupo de indígenas que estão envolvidos numa religião. Esta seria então, considerando o contexto sócio-histórico em que viveu o povo Tumbalalá, outra motivação externa para atribuírem tal palavra às suas práticas rituais.

Na aldeia, o sentido de *trupela* retoma ao sentido original da palavra advinda do francês, porém sem levar em conta, o seu sentido pejorativo, ampliam-se também os sentidos, porque *trupelar* também se insere como uma forma de “trabalhar” na aldeia, é relacionado a “pisar” direito o toré, e é considerado como algo bom e benéfico para o fortalecimento espiritual e físico do povo. Este acontecimento reflete o caráter dinâmico do léxico, através de um fenômeno polissêmico, que consiste na ampliação e atribuição de múltiplos sentidos para uma mesma palavra. O estudo da polissemia ajuda a compreender como novos sentidos são incorporados a uma mesma palavra.

Acredito que seja oportuno lembrar ao leitor que a inclusão da palavra *trupela* no glossário se dá por motivo de que listamos palavras que suspeitávamos ser da nossa língua originária, sendo esta uma entre estas. A partir da análise, infere-se que não é o caso, por isso, para conhecimento de todos, é importante mantê-la na lista. Com a noção trazida a respeito dessa palavra, podemos identificá-la como estando dentro do conjunto de lexias que fariam parte do léxico que chamamos de português indígena, ou seja, são aquelas palavras oriundas

de outros idiomas, principalmente do português, que tiveram seu significado ampliado pela comunidade de fala num processo polissêmico mediante ao seu contexto histórico e cultural.

#### 6.2.1.2 Análise das lexias do campo arte e religião não encontradas nos dicionários.

Dentre as 14 lexias identificadas junto com a comunidade no levantamento lexicográfico como itens possíveis de serem oriundas de línguas indígenas, sobretudo de origem Kariri, 6 não foram dicionarizadas: *Anjúká/ajuká*, *Buanga*, *Cataioba/Cataió*, *Koaki*, *Pujá*, e *Tonã*. Para a quantidade pequena de palavras nesse campo, podemos considerar algumas hipóteses, com base na relação de Martinho de Nantes (1706) e no Catecismo de Bernardo de Nantes (1709).

Na relação (1706), Nantes, em relação a fazer uma descrição sobre os Kariri do Médio Rio São Francisco, onde se instalou, ele explica o seguinte

Não me detenho a fazer a Vossa Grandeza exata descrição do rio S. Francisco, nem dos índios que habitam suas margens, uma vez que o padre Francisco de Lucé, capuchinho, testemunha ocular, já fez essa exata descrição. Acrescentarei somente o relato do que se fez e do que se poderá fazer junto à nação dos cariris e dos outros que estão ao longo desse rio, e é o que Vossa Grandeza deseja particularmente. A fim de que possa julgar melhor, vou lhe apresentar, primeiramente, essa nação, no estado em que estava, antes de ser convertida à nossa fé. Em segundo lugar, o estado em que se encontra desde a conversão.

Diante desse fato, Nantes não viu utilidade em fazer uma descrição também na *Relação* (1706), de acordo com seus próprios testemunhos. Infelizmente, a descrição feita pelo padre Francisco de Lucé, nunca foi encontrada. Porém ele chegou a fazer o relato do estado em que estava a aldeia no começo da missão, mesmo assim, ele não se detém a fazer uma descrição detalhada quando aborda sobre a religião e cultura dos Kariri, ele somente relata o que havia nas suas palavras, até porque a relação não estava à serviço dos indígenas, nem de linguistas, mas sim da coroa e da igreja, e da nação de colonizadores a que ele estava submisso. Na relação, ele vê desvantagem em fazer mais descrições sobre os Kariri quando ele narra em uma sessão chamada “casos estranhos”, o padre chama atenção para “Não há necessidade de dizer mais, para não ferir almas castas que pudessem ler esta pequena Relação.” (1706, p. 7)

Tudo que Nantes chega a descrever em cima dos temas mencionados, é raso e resumido e não se utiliza de nenhuma palavra da língua dos indígenas, de modo que não há o

aparecimento de quase nenhuma palavra em toda a sua relação baseado em anos de convivência com os Kariri. A fim de explicar qualquer tópico, por exemplo, a parte em que ele denomina “Da religião dos cariris” (1706, p. 5), a qual resumiu em 7 linhas, ele não faz uso de nenhuma palavra Kariri no texto.

Tinham um deus para as culturas que a terra produzia; outro para a caça; outro para os rios e as pescarias, e a todos esses deuses deixavam tempo para as festas em sua honra, e manifestavam sua adoração com alguns sacrifícios, que incluíam as mesmas coisas que recebiam, por meio de cerimônias pouco diferentes, constituídas de danças, pintura do corpo, festins quase sempre impudicos, praticando o adultério, a que não davam nenhuma importância.

No relato de Martinho, a inserção de palavras da língua Kariri se expressa apenas em 5 momentos, quando ele se refere ao nome da nação, “Cariri ou quiriri”. Conforme o Novo Dicionário da Língua Portuguesa (Ferreira, 1986), é uma lexia do Tupi, *kiri’ri*, que quer dizer silencioso, calado. No Houaiss, *cariri* aparece com origem controversa, também está registrado lá “segundo VocTG, do cariri quiriri no sentido de 'silencioso', que passou a denominar lugares ermos; TupGN registra apenas ser nome de um grupo indígena (Kirirĩ);”. Temos, então, um extenso território habitado por um grande número de indígenas que foram nomeados com uma palavra advinda de outro povo, os de origem Tupi. Sobre a atribuição de etnônimos, Soares (2025) relembra a contribuição de Viveiros de Castro

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 etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito. (Viveiros de Castro, 1996, p. 125, apud Soares, 2025, p. 478)

Soares (2025) concorda com a explicação e complementa acusando que os colonizadores também foram responsáveis por tais ações, ao inventar etnônimos para os povos. Os Tupi também chamaram pejorativamente alguns povos, entre eles, alguns Kariri, de *Tapuia*. No dicionário Houaiss, temos *tapuia* como: “segundo Nasc, do tupi *ta’püi*; em VocTG, *tapyya* no sentido de 'índio considerado bárbaro pelos demais;”. Esse termo já foi amplamente estudado em bibliografia que abarca os indígenas do sertão. (cf. Monteiro, 2021; Cruz, 2018; Pompa, 2003; Soares, 2024, 2025)

Na edição da relação de Nantes de 1779, o autor opta por a grafia *Cariri* por parecer-lhe ser uma versão mais corrente e ser essa a versão escolhida por Martinho de Nantes

na *Relação* (1706). Já o padre Luís Vincencia Mamiani, que conviveu com os indígenas em outra parte do sertão baiano no final do século XVII, optou por registrar na forma *Kiriri*, no *Catecismo* e na *Gramática*.

Aparece também quando se refere a aldeia Pambu e a Ilha de Pambu, e quando faz menção ao nome pessoal de três indígenas que foram personagens marcantes do seu convívio e que desempenharam junto a ele algumas passagens importantes. São eles: *Tapicuru*, *Uracapá*, e *Urara*. *Tapicuru* era um indígena Kariri, que morava a quatro léguas de Pambu, na Ilha de Uracapá. Ele estava em Pambu no dia que Martinho chegou e convidou o padre para ir se instalar na aldeia dele. Nantes narra que “*Tapicuru* diligenciou imediatamente para me arranjar uma canoa, que ele levou de Pambu, com dois outros índios, até Uracapá.” Uracapá até então era o nome de um indígena.

O nome *Uracapá* só foi dado à ilha depois da chegada do padre, que nesse tempo os orientou sobre a necessidade de nomear a ilha, então deram o nome em homenagem a um antigo capitão chamado *Uracapá*. Na edição de 1979 da *Relação* de Nantes, nas notas há um registro sobre essa palavra: “Uracapá ou Aracapá. Ouracappa é como escreve frei Martinho. Mas a grafia Aracapá veio a prevalecer.” (p. 112), no texto de Nantes, só aparece Uracapá. No caso, Aracapá veio a prevalecer nos documentos históricos da época por influência dos não-indígenas. Ouracappa é como descreve Nantes na versão fac-simile da *Relação*, que depois nas edições veio a ser *Uracapá*, e depois, *Aracapá*. No caso, temos duas lexias que sofreram alterações na sua estrutura como resultado do contato com não-indígenas, principalmente os missionários, um dos que detinham o direito a escrita na época. Mudaram assim: *Uracapá* para *Aracapá*, e *Kiriri* para *Cariri*. Não dispomos de registros que torne possível conjecturar que a variação já existia entre os indígenas antes dos contatos com os não-indígenas.

Por último, *Urara*, era o irmão de *Uracapá* e o capitão da aldeia no tempo que frei Martinho chegou. Vide a primeira passagem em que cita seu nome: “Sobretudo o capitão, chamado por eles *Urara*, isto é, tambor, e que mais adiante foi batizado com o nome de Tomé Álvares, dando demonstrações singulares de sua alegria. Esse capitão viveu santamente, ajudando muito os missionários, depois do batismo.” (grifo nosso) (p. 37). Normalmente, os nomes pessoais na língua portuguesa só eram dados aos indígenas após o batismo. Esse procedimento deve explicar a atual recorrência de nomes pessoais de origem portuguesa na aldeia, sobretudo os nomes bíblicos, e quase nenhum nome que remete à língua indígena, porém, esse é um assunto que não iremos nos aprofundar neste estudo, sendo um ponto

considerado para futuras pesquisas junto à comunidade, o que geraria outras questões como, por exemplo, se os indígenas têm vontade em voltar a nomear seus filhos usando palavras da língua originária.

Em sessão anterior, já fizemos uma análise sobre a lexia *anjuká/ajuká*, com base no que foi discutido por Santana (2023) e segundo informações posteriores.

A *buanga*, segundo o que encontramos em campo, é o nome dado a um tipo específico de bolsa feita a partir da fibra do *croá* (*Neoglaziovia variegata*) usada geralmente para guardar adornos e itens usados nos rituais. Nem a definição, nem informações quanto a sua origem, foram encontrados no dicionário Houaiss, nem em outros dicionários e vocabulários verificados. Essa lexia aparece no Catecismo de Bernardo exatamente como é falada hoje, porém o significado é distinto. Baseado em interpretações a partir dos versos em que a palavra é empregada no Catecismo, o termo diz respeito a atitudes erradas e principalmente ao pecado. Com base nessa definição, podemos relacionar essa lexia a encontrada na aldeia? Tendo em vista que dentro da *buanga*, é guardado itens relativos ao que para os padres era considerado pecado, tal acontecimento pode ter sido usado como um fator na hora de chamar a bolsa de *buanga*. Porém, neste caso, a palavra atribuída a bolsa deixa de ser o nome original dada pelos indígenas, que no caso, seria outra lexia, e não *buanga*. Podemos, contudo, facilmente desconsiderar essa hipótese e pensar na possibilidade existente de à uma mesma lexia, ser atribuída diferentes significados que nada tem a ver um com o outro, no caso, um exemplo de homonímia, além das definições diferentes, a etimologia também não possui relação semântica.

*Cataioba* é outra lexia que os Tumbalalá apresentam como sendo proveniente da sua língua. A *cataioba*, segundo os Tumbalalá, é uma saia feita da fibra do *caroá*, que configura uma parte da indumentária ritual antigas do povo, que na sua configuração completa se chama *tonã*. O uso dela se destaca principalmente dentro das suas tradições, e em contexto políticos do movimento indígena. A saia à base do *croá* também é usada nas escolas da aldeia. Apesar de haver um padrão de uniforme escolar conduzido pela secretária de educação do município e do estado da Bahia, se sobrepondo a isso, o povo Tumbalalá permite a entrada dos alunos, do corpo docente e demais membros que compõem a escola, mediante o uso da *cataioba*. Porém, como presenciado no cotidiano escolar, estes raramente optam pela *cataioba*, sendo de uso mais recorrente em dias que celebram alguma data tradicional do povo ou em outras datas importantes nas datas que celebram questões voltadas aos povos indígenas de âmbito nacional.

Neste momento, farei uma breve exposição sobre o povo Kambiwá, por ser um dos únicos povos no qual encontrei pelo menos três dados lexicais equivalentes com o dos Tumbalalá.

Os Kambiwá, um dos muitos povos indígenas habitantes do sertão pernambucano, tem suas terras localizadas entre os municípios de Ibimirim, Inajá e Floresta (PE), este povo também guarda no seu léxico, palavras consideradas por eles como oriundas de sua língua originária. No seu léxico está presente uma variação da lexia *cataioba*, na forma “*cateoba*”, ao qual é atribuída a mesma definição dada nos Tumbalalá, de saia feita da fibra do *croá*. Na tese de doutorado “Um embate de culturas: análise de processos políticos e estratégias socioculturais na construção das identidades Kambiwá e Pipipã” (Barbosa, 2001), encontramos a seguinte passagem que cita a presença de alguns itens da cultura dos Kambiwá na língua indígena, entre eles, a “*cateoba*”:

Todos, de alguma forma, ostentavam pelo menos um item de indumentária ritual Kambiwá, normalmente usadas nestas ocasiões (“chapéu”, “**cateoba**”, “manto”, adornos plumários, etc.). Cada qual portava seu “qüaqui” (cachimbo reto de madeira) e “coité”, espécie de maracá confeccionado com a “cabaça” nativa (*Crescentia cujete*). (p. 48)

Teriam tido os Tumbalalá e os Kambiwá algum contato no passado? Da língua de qual povo seria a fonte da lexia *cateoba*? Na historiografia dos povos indígenas do nordeste consultada, sobretudo nos estudos sobre os indígenas classificados genericamente como *tapuias* e *kariri*, não achei nenhuma passagem que remete ao encontro entre os Kambiwá e os Tumbalalá, porém, há registro de contato entre os Pipipã e os Tumbalalá. Os Pipipã, assim como os Kambiwá, são remanescentes de grupos indígenas que viviam/vivem na Serra Negra, em Pernambuco. Estes eram considerados “gentios brabos”<sup>15</sup>, e “povos nômades”.<sup>16</sup> O contato entre os Tumbalalá e os Pipipã, se deve à redução à Ilha de Assunção em 1761, “os índios do Sorobabé, Axará e Pambu, e os silvestres Oés, Xocos e Pipiapans [...] (Arquivo Histórico Ultramarino, 1761, cx. 28, nº 5352-5358). Foi adicionado à Ilha também outros povos, como se pode conferir na citação extraída de Rubert (1988, p. 120), na primeira sessão. Diante desses fatores sócio-históricos, supomos que a troca linguística tenha ocorrido nessa época, ficando resguardado até os dias de hoje pelo povo Tumbalalá. Ainda assim, nos resta a

<sup>15</sup> FRESCAROLLO, V. Informações sobre os índios bárbaros dos sertões de Pernambuco. Revista do IHGB, v. 46, p. 103-119, 1883.

<sup>16</sup> HOHENTHAL JR., William D. "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco". Revista do Museu Paulista, XII, nova série, São Paulo, 1960.

questão, seria essa lexia de origem da família linguística Kariri ou de uma outra família ou língua isolada?

Os Kambiwá, foram um dos povos do nordeste contemplados com a visita de três linguistas, Wilbur Pickering, Menno Kroeker e Paul Wagner, no ano de 1961, que foram incumbidos de realizar um levantamento da situação linguística desses povos. Tal ação, que rendeu duas pequenas listas de palavras da língua falada pelos Kambiwá, foi promovida pelo Summer Institute of Linguistics (SIL) com a cooperação do Museu Nacional, do Conselho Nacional de Proteção aos Índios e do Serviço de Proteção aos Índios. (Meader, 1978). Segundo Meader (1978, p. 9), a quantidade de itens lexicais levantados por eles não foi suficiente para se chegar a uma conclusão definitiva quanto à sua filiação linguística.

Nesta lista constam 27 palavras informadas por dois indígenas Kambiwá residentes em Barreiras, próximo ao município de Petrolândia (PE). Dentre elas, não foi encontrado a palavra *cateoba*, mas foram encontradas três palavras escritas em símbolos fonéticos, também faladas pelos Tumbalalá, são estas: cachimbo 'kákwi / 'kwákwi; bebida alcoólica indígena feita de jurema-preta ážú'kà e, feita de murici álú'à. Os correspondentes na língua do Tumbalalá, são: *koaki*, *ajuká* e *aluá*. Todos detêm o mesmo significado. Sobre o *ajuká*, já falamos aqui, agora iremos tratar da lexia *koaki*, e quanto ao *aluá*, deixamos para tratar no campo da Culinária.

Para os Tumbalalá, *koaki*, é o cachimbo feito de barro ou da raiz da jurema, é produzido principalmente em formato de cone. O *koaki* possui uma função muito importante dentro e fora dos rituais, pois auxilia sobretudo na cura, e também dentro de outras funções. O ato de fumar em si, pode ser concebido como um pequeno ritual particular, visto que seu uso é feito de forma particular. Em razão do segredo que envolve esse objeto tão caro às nossas tradições, nos detemos em não revelar mais informações a seu respeito, no sentido de não revelar o seu inteiro valor e também suas funções e como funciona o modo de uso pelo povo, parto então para explicação quanto a palavra e sua origem.

Esta palavra não foi encontrada em nenhum dos dicionários consultados, e a hipótese que temos em relação a ela, é que pode ser uma palavra oriunda da língua Dzubukuá, ou de alguma outra língua advinda de outra etnia que pode ter estabelecido no passado, contato e conexões ritualísticas com o povo Tumbalalá, sendo duas dessas etnias, possivelmente, os Kambiwá, e confirmado, os Pipipãs, ambos povos indígenas da Serra Negra.

Truká, é também um dos povos que possuíram no passado, e até os dias atuais mantém relações ritualísticas com os Tumbalalá. Ambos *trabalharam* muito juntos no passado no

sentido de *levantar* as duas aldeias e ambos são descendentes da nação Kariri e consideram também a língua Dzubukuá, como sua língua originária. Isso explica a ocorrência de tanto o *koaki*, como também o *ajuká* e a *cataioba* estarem presentes em seu vocabulário. O *koaki* também aparece em cantos das duas etnias, dos quais cuidarei na sessão específica sobre as artes verbais do povo Tumbalalá.

O *pujá* é umas das indumentárias tradicionais do povo Tumbalalá. Ele é feito da fibra do *caroá* no formato semelhante ao de um gorro, este pode ser rodeado de penas de ema, que são postas principalmente na parte da frente. É comum em alguns *pujá* serem entremeados por uma cruz também na parte frontal. Para além do Houaiss, consultei outros dicionários, bem como também, a lista de palavras do levantamento da situação linguística dos “índios” do Nordeste, em Maeder (1978). Em nenhum deles houve a ocorrência da palavra, e consequentemente, não houve também nenhum registro quanto a sua etimologia.

O *pujá* também está presente dentro dos cantos dos Tumbalalá, porém, o canto no qual o *pujá* aparece, é considerado um canto *forte e fechado*, ou seja, um canto que não é normalmente aberto ao público, esse canto é cantado preferencialmente em momentos mais internos, onde o público é restrito. Nesse caso, levando tais questões em consideração, e também conforme orientação de alguns membros da comunidade, não iremos transcrevê-lo neste estudo.

O *tonã* é uma roupa feita da fibra do *caroá*, usada em ritual específico; a roupa é diferente, mas semelhante à feita pelos povos que fazem ritual do praiá, a exemplo, os Pankararu (PE). Segundo alguns *mestres* da ciência Tumbalalá, o *tonã* cobriria a face toda, restando apenas espaços para os olhos, a fim de possibilitar a visão de quem está coberto pela roupa, seu comprimento se estenderia até mais ou menos o meio da *cataioba*, para baixo um pouco da cintura.

Atualmente, não é mais realizado rituais que envolvem o uso do *tonã*. Em campo, foi dito que há muito tempo atrás, apenas poucos mestre Tumbalalá ainda detinham o conhecimento e sabiam realizar o ritual com a *tonã*. Esse era um ritual que solicitava bastante *ciência* e experiência. Assim como algumas das lexias analisadas, o *tonã* não foi dicionarizado e nem encontrado em outros materiais consultados, como também não há notícias quanto a sua origem, sabemos apenas que essa palavra é presente em várias etnias que *trabalham* com os *Praiás*, e que algumas delas, possuem língua distinta da falada pelo povo Tumbalalá.

Eu, Leticia Tumbalalá, a autora desta dissertação, só tomei conhecimento da existência

dessa palavra na aldeia, em 2022, quando tinha ainda 23 anos de idade, durante um evento promovido por mim e outros membros jovens da comunidade na aldeia São Miguel, no município de Curaçá (BA). Eu já tinha conhecimento da palavra mediante aos vários anos de contato que mantive com os Pankararu (PE), durante minha estadia na Residência Universitária Indígena localizada no *campus* da UEFS, no período da minha graduação. Após tomar conhecimento da palavra também no meu território, resolvi ir perguntar a alguns anciãos, para obter conhecimento e aprender sobre qual o sentido dessa palavra dentro do nosso povo. Acredito que essa tenha sido uma novidade e surpresa tanto para mim, como também para outros jovens e adultos da aldeia. Alguns que estive em contato posteriormente, também declararam não saber da existência do *tonã* dentro das tradições do povo. Diante dessa observação quanto a esse caso, eu considero pertinente retomar a questão que diz respeito à regulação<sup>17</sup> da língua indígena mediada pelos *encantados* e também pelos *mestres* da ciência indígena, e a questão do segredo. A declaração da palavra *tonã* agora à público seria uma representação disso? Qual seria a motivação para a “encoberta” da palavra?

### 6.2.2 Culinária

**Aribé** - s.m (**orig.obsc**) frigideira grande, de barro, us. na região do rio São Francisco. “*Joana fazia cada panela linda, cada Aribé, a cura era feita no Aribé.*” (Mulher, 47 anos)

**Arupemba** - s.f (**tupi uru'pema** no sentido de 'espécie de peneira'; tb. adp. ao port. *arupemba, gurupema, jurupema, urupemba*; f.hist. 1651 *oropemas*) espécie de peneira de palha em que se passa, p.ex., a farinha de mandioca; “*Arupemba é uma peneira*” (Homem, 65 anos)

**Banguê** - s.m (segundo Nei Lopes, pal. banta de **orig.contrv.**; para Nasc, quimb. *mba'ngwe*, de que informa não saber o signif.); 1 espécie de tabuleiro ou maca; 1.1 nos engenhos, espécie de padiola em que se leva o bagaço da cana para a bagaceira após a moagem; 1.2 padiola tosca para carregar terra e materiais de construção; 1.3 padiola us. para transportar cadáveres; 1.4 (1817) couro de boi com varas atadas nas extremidades no qual se transporta terra para os aterros; 1.5 proteção de couro para barriga de rês doente; 1.6 (1817) curt; B, C.-O. cocho de couro para curtume e decoada; 1.7 (1853) liteira em que o viajante seguia deitado; 1.7.1 (1928) espécie de liteira com teto e cortinado de couro, para o transporte de mulheres, crianças e enfermos; 2 engenho de açúcar primitivo, movido a força animal; 3 (1853) p.met.; nos engenhos de açúcar, o conjunto da fornalha e das tachas sobre ela assentadas; 4 canal ladrilhado por onde escorre a espuma que transborda das tachas de açúcar.

**Bogó** - s.m (**orig.obsc**;) mesmo que bocó (no sentido de 'recipiente de couro') “*bogó é uma coisa que a gente joga pra pegar água de poço*” (Homem, 60 anos)

**Caçua** - s.m (**orig.contra, africana ou tupi**; f.hist. 1813 *cassuá*, 1889 *cassuá*) cesto grande e comprido de cipó, vime ou bambu, sem tampa e com alças para prender às cangalhas no

<sup>17</sup> Ver: Bonfim; Durazzo, 2023.

transporte de gêneros diversos em animais de carga. “*caçuá era tipo um cesto, feito de uma maneira diferente, do que era pra gente carregar alguma coisa na cabeça, que era pra botar num animal, num ju8mmento, numa cangalha dum lado e dôto e botar as coisas.*” (Homem, 65 anos)

**Caquero~caco** - s.m ( **orig.controv.**; para alguns autores, de um lat. \**cacu-*, regr. de *caccābus*, i no sentido de 'panela, caçarola, tacho, caldeirão, marmita'; para outros, de um lat.vulg. \**caccabu-*) 4 fragmento ou pedaço quebrado de louça, barro etc.; caco 5 vaso de barro quebrado, sem uso. “*do barro fazia aribé, caquero...*”(Mulher, 47 anos)

**Coité ~coiteba** - s.m (segundo **TupGN**, **tupi** *cúi-etê* no sentido de 'vasilha verdadeira'); cuia (no sentido de 'fruto', 'recipiente'). “*quando parte um coco no meio, as partes vira um coité, a gente chama de coité*” (Homem, 60 anos)

**Cuia** - s.f (**tupi** *'kuya*) recipiente ger. ovoide feito desse fruto, depois de seco e desprovido de polpa, us. para esvaziar canoas, beber ou transportar líquidos, farinha, sementes etc. “*Não existia copo de vidro, não.E bebia também na cuia, na cabaça.*” (Mulher, 45 anos)

**Cocho** - s.m (**orig. controversa, ; f.hist. 1364 coucho; f.hist. sXVI cocho.**) 1 recipiente de madeira ou outro material, de vários formatos e tamanhos e us. para diversos fins; 2 (1364) tabuleiro para transportar a cal amassada; cocha, coche; 3 (1364) caixa, no aparelho dos amoladores, onde gira a mó de afiar; 4 (1364) utensílio em que se dá de beber ou comer ao gado e tb. us. para fornecer-lhe sal; 5 (1905) nos engenhos de cana-de-açúcar, tronco escavado onde se fermenta a garapa; coche; 6 depósito de madeira onde cai a mandioca ralada para ser lavada antes de prensar; 7 nas casas de farinha, elemento da prensa que recebe a massa [É perfurado embaixo, para deixar passar a água de goma.] “*cocho é um recipiente pra botar água pras criações, cabra, porco, boi*”

**Mingau** - s.m (**tupi** *minga'u* no sentido de 'comida que gruda'[...]) alimento cozido, de consistência cremosa, pastosa. “*a gente fazia muito mingau de goma*”(Homem)

**Mungunzá** - s.m (**quimb.** *mukunza* no sentido de 'milho cozido') espécie de mingau feito de milho branco com leite e leite de coco, temperado com açúcar e canela. “*o mungunzá é muito bom. Mistura milho, uns miúdo de porco, bem temperadinho ali, num aribé*”

**Pirão** - s.m (**orig.contrv.**; segundo Nasc, f.afer. de *mĩdipi'rõ* no sentido de 'ensopado'; TupGN consigna o **tupi** *pirõ* no sentido de 'a papa grossa, a crosta'; Nei Lopes registra a hipótese de Nasc e cita Oscar Ribas, para quem o voc. seria "aport. do **quimb.** *pilá* no sentido de 'papa de farinha de mandioca', resultante de *kupialuka* no sentido de 'ser sagaz', em alusão à rapidez do preparo") 1 cul; papa de farinha de mandioca feita ger. com caldo temperado provindo de uma cocção de legumes e/ou carnes (peixe, ave ou animais de carne vermelha) 2 cul; B qualquer alimento farináceo, apresentado em forma de pasta grossa 3 cul; ANG (Luanda) papa de farinha de mandioca feita com caldo de peixe cozido e temperada com azeite de dendê ou azeite de oliveira; funje 3.1 cul; ANG m.q. funje 4 cul; ANG (Quanza-Sul, Benguela, Huambo, Huíla) preparado de farinha de milho que acompanha o prato principal 5 fig.; B; joc. mulher fisicamente desejável. “*Fazia farinha de caco para comer o pirão de peixe*”(Mulher, 47 anos)

**Sarapatel** - s.m (orig.**obsc.**; f.hist. 1624 sarapetèl, 1720 sarapatel) 1. guisado de sangue, tripas e miúdos de porco ou carneiro, bem condimentado; picado cf. sarrabulho; 2 (1827) fig.

mistura de coisas sem ordem; confusão, balbúrdia, algazarra; rolo.

**Xerém** - s.m (segundo Nei Lopes, prov. relacionado com o **quicg.** *nsele* no sentido de 'mandioca que se faz cozinhar e macerar durante três dias'); 1 milho pilado grosso, que não pode ser joeirado; canjiquinha 2 alim; P (reg.) farinha de milho us. para papas 3 papa de milho 4 (ilhas de Sotavento) m.q. 1 xarém 5 papa de milho acrescida de carne e molho.

**Fubá** - s.m (**quimb.** *fuba*, **quicg.** *mfuba* no sentido de 'fécula, farinha'; adp. *fubá* (oxítone) e *fuba* (paroxítone); cf. **quimb.** *kufubuka* no sentido de 'sem consistência') 1 B farinha de milho ou de arroz com a qual se faz angu; fuba. “*eu fazia do milho mesmo sem ser do milho de pipoca, aí aquele que virava pipoca ela comia, e o que não virava pipoca, aí eu pisava e fazia fubá.*” (Mulher, 47 anos)

**Pipoca** - (**tupi** *\*pi'poka* no sentido de 'grão de milho que se abre em flocos branco, ao calor do fogo'; ver *pipoc-* e *-poca*; f.hist. 1929 *pipóca*) 1 grão de milho estourado com o calor e que se come salgado ou adoçado 2 agr m.q. milho-pipoca “*eu fazia do milho mesmo sem ser do milho de pipoca, aí aquele que virava pipoca ela comia, e o que não virava pipoca, aí eu pisava e fazia fubá.*” (Mulher, 47 anos)

**Beiju** - s.m (**tupi** *mbe'yu* no sentido de 'bolo de farinha de mandioca'); 1 B espécie de bolo de goma (no sentido de 'polvilho') ou de massa de mandioca assada, de que há diversas variedades 2 B acepipe feito com fubá, açúcar e manteiga, que se assa no forno ou em chapa 3 espécie de biscoito doce muito leve e quebradiço, enrolado como canudo cf. taboca 4 MG farinha de milho grossa e torrada, com flocos, que se come ger. com leite. “*Beiju fazia de forno. Só de forno nas farinhadas, nas colheitas de mandioca.*” (Mulher, 54 anos)

**Pará** - s.m (**orig.obsc.**; o DCAB sugere étimo iorubá. ou dialetal) “*prato feito de alho e farinha pra dá força*”

#### 6.2.2.2 Análise e comentários sobre os dados no campo da Culinária

Ao todo foram contabilizadas 18 lexias, 6 provenientes do tupi: *cuia*, *coité*, *arupemba*, *mingau*, *pipoca* e *beiju*; 5 de origem controversa: *banguê*, *cocho*, *caçuá* e *caquero/cacu*; 1 do quimbundo, *mungunzá*; 1 do quicongo, *xerém*; e uma que está atrelada ao quimbundo e ao quicongo, *fubá*; 4 de origem obscura, *sarapatel*, *bogó*, *aribé* e *pará*.

Já indicamos em análises e seções anteriores sobre o aparecimento de lexias de origem tupi e as principais causas, uma delas baseia-se no contexto político, outras motivações que dizem respeito à imposição e preferência do tupi como língua única na colônia, pode ser também mediante ao contato, não só com indígenas tupi, mas com portugueses já dominantes da língua que atravessavam e faziam moradias em territórios com presença indígena. Assim supomos que essas palavras tenham surgido na aldeia por influência de algum desses contatos.

Segundo relato dos participantes, a lexia *cuia* é mais comumente falada pela comunidade do que *coité*, ambas possuem definições semelhantes, correspondem a recipientes, e ambas aparecem em *linhas de toré*, ou seja, dentro dos rituais Tumbalalá. Estar dentro dos cantos pode indicar que são palavras que estão há muito tempo presentes no léxico, pois a maioria dos cantos remonta a décadas passadas, sendo difícil saber com precisão.

As *cuias* e o *coité* são feitas principalmente da *cabaça*, podendo ser feita também do coco, percebe-se que esse é um motivo pelo qual hoje é difícil avistar um desses objetos no cotidiano da comunidade. Atualmente na aldeia há poucos pés de cabaça, e segundo os relatos em campo, a população já não produz mais esses objetos, é somente dentro dos rituais que envolve a ingestão de bebida, que ainda é possível ver a utilização desses objetos como eram utilizados antigamente. Estar dentro do ritual parece ser assim uma garantia e um fator da permanência de uso desses objetos, porque dentro das tradições é preferível se manter o que é de dentro da cultura, o que é natural das matas, outro questão que certamente influencia nisso é que são principalmente os mais velhos que realizam e possuem a prerrogativa de dizer o que é para ser mantido e o que é para não deixar entrar dentro dos rituais, assim eles se defendem das ditas “modernidades” e “ vaidades” que no caso oferecem riscos para a preservação e manutenção dos seus rituais. Fora dos rituais é difícil fazer esse controle ou conter a chegada devido a vários empecilhos, como a forte influência da modernidade externa e por conta de ações comportamentais decorrentes dos contatos externos e influência do próprio capitalismo que molda a população para o consumo e as novidades.

Tendo em vista o contexto em que estas palavras estão inseridas, podemos considerá-las como em risco de desaparecimento, presumo que caso não haja um cuidado em relação a esses objetos por parte da comunidade, pode-se avistar que estes caíam em desuso assim como outros objetos caíram, e da mesma forma seus nomes. Estudos como esse podem ser um lembrete de como muitas coisas vão caindo em desuso sem que ninguém se dê conta, sem que não haja uma ação para frear ou combater o desaparecimento de itens caros à cultura, as tradições de um povo.

Ao contrário das lexias citadas acima, a lexia *arupemba* praticamente caiu em desuso. Pondero isso através da fala do cacique Cícero e por não ter, durante o trabalho de campo, a comunidade ter mencionado essa palavra. Em lugar de *arupemba*, a palavra peneira agora se faz recorrente. O contexto que a lexia surgiu durante o campo, não foi numa entrevista, foi durante uma conversa onde refletimos junto com a comunidade, a língua que falamos e as palavras que os mais velhos da aldeia falavam. Foi um exercício de volta ao passado para

compreender o presente. Tal atividade é muito requerida pelos mais velhos, e adultos das aldeias. Muitos relataram sentir falta do tipo e os cenários das conversas que tinham antigamente, sempre ao redor dos mais velhos, segundo alguns participantes, era assim que muito conhecimento sobre a história aldeia, dos valores morais da comunidade, da relação com as matas, com os seres encantados, dos relatos de experiências, eram repassados de geração em geração através desses momentos.

[...] aquela conversa que a gente tinha antigamente com os mais velhos, não tem mais; ainda tem pessoas idosas que sabem de muitas coisas, como tem ainda aí, seu Januário, tem Antoin Bandeirinha, tem nós aqui, tem muita gente ainda que sabe de muita coisa, mas os jovens não se preocupam de estar ali falando com eles, perguntando; assim como os que eu vivi tinham. Avelina ali também sabe de muita coisa, e muitos outros que ainda tem. Tem seu Ademir também. (João de Deus, 2025)

Segundo, João, liderança do povo Tumbalalá, a falta dessas tradições prejudicam a coletividade do grupo e a sua fala é no sentido de tentar reverter essa situação e incentivar os jovens a buscarem estar próximos aos mais velhos e a aprender com eles, com o objetivo de dar continuidade da história do povo Tumbalalá. Movimento como este que João expõe, é também meio para a retomada linguística da língua do povo, pois permite o contato com palavras que estão no vocabulário dos mais velhos, mas que não encontram meio para serem verbalizadas decorrente dessa falta de espaço e contexto para surgirem, mas quando encontram, são lembradas e fortalecidas na língua da comunidade, este também é um modo de estar por perto e aprender a forma de falar a língua dos mais velhos, de se espelhar nesse formato de comunicação. Todos os nomes citados por João, são de personagens importantes na história do povo Tumbalalá, devido a forte sabedoria que eles têm dentro da “ciência” dos Tumbalalá.

A descrição de *arupemba* pelo cacique, corresponde a presente nos dicionários da língua Tupi, que é de onde foi extraída a lexia para compor o dicionário Houaiss.

A lexia *mingau* e *pipoca*, também correspondem à descrição feita na aldeia. São duas palavras bastante difundidas no vocabulário do povo brasileiro, assim como são outras lexias provenientes do tronco Tupi. Partindo do que se propõe este estudo, considero que não há muito o que se apontar sobre essa palavra, seguimos para a análise das 4 lexias dicionarizadas como sendo de origem controversa: *banguê*, *cocho*, *caçua* e *caquero/cacu*.

*Banguê* é uma lexia que também não é mais comum no vocabulário da comunidade. Esta foi uma das lexias catalogadas por mim e minhas amigas. Como expliquei numa seção anterior, nós estávamos trabalhando num levantamento lexicográfico, não seguindo uma

metodologia científica da área da linguística, apenas colocamos em mente sempre estar atentas às palavras faladas pela comunidade que nos soaram estranhas ao português e através das nossas lembranças de conversas com mais velhos, e em contato com nossos familiares. Assim, uma das meninas se lembrou do *banguê*, através de uma lembrança que teve no contexto da casa de farinha, segundo ela a palavra corresponde a um instrumento de transportar pessoas enfermas e de transportar também coisas nas casas de farinha, como os bagaços da cana. A descrição trazida no Houaiss remete a descrição feita por ela.

Quanto a origem controversa da lexia ser do *quimbundo*, ou de outra língua da família/tronco *bantu*, de origem africana, concordamos que podem ser sim de um desses. Para essa observação, nos baseamos no contexto histórico. Na história da Bahia, bem como de outros estados brasileiros, muitos africanos sequestrados do continente africano, foram escravizados aqui, no contexto dos engenhos e casas de farinha sua presença era grande, sendo em boa parte das vezes, sua presença mais frequente do que a dos povos indígenas, sendo assim não é de duvidar que uma palavra sendo lembrada geralmente dentro desse contexto, não seja de algum idioma da África.

Esta é a hipótese na qual apostamos, pondo em consideração também que segundo Mattos e Silva (2004), as línguas de origem africanas influenciaram bem mais o português falado hoje do que as línguas indígenas, que ficaram mais em áreas onde a presença indígena era grande, porém os modos de contatos que se deu entre esses dois grupos e os colonizadores portugueses, foi o que oportunizou que a influência de que um lado fosse maior do que outro, neste caso, o lado dos africanos, embora que fossem em maior número nos contextos urbanos..

A lexia *cocho* foi outro que pressuposto ser de origem indígena, porém os dados trazidos no dicionário, desiludiu-nos, porque o ano de datação da lexia lá corresponde a 1364, ano que é anterior ao início da colonização do território brasileiro. Na aldeia, *cocho*, assim como nas definições trazidas no houaiss, é também um recipiente usado para alimentar as “criações”, que é como muitos chamam os animais como suínos e caprinos, que são criados para servirem como fonte de alimentação própria e fonte de renda. Alguns recipientes usados nas casas de farinha também são chamados por este nome.

*Caçuá*, seria um objeto bastante comum entre as pessoas, por ser um objeto prático que serve para transporte de caças, de alimentos da flora, diferente de *buanga*, que é utensílio usado para guardar objetos referentes aos rituais. Em campo, mostrei ao cacique Cícero a imagem de uma indígena Tarairiu levando um objeto semelhante a uma sacola, que ia

enganchada na sua cabeça e apoiada nas costas, perguntei se ele reconhecia esse objeto no que ele respondeu que sim, que era semelhante a um caçuá, e que era muito utilizado antigamente, atualmente não é mais recorrente. Seu uso foi substituído por bolsas e sacolas plásticas.

*Caçuá* é uma palavra falada em regiões de presença de povos Kariri. Tendo em vista que era um objeto com nome comum no vocabulário de vários lugares, como por exemplo no Ceará, na região do Cariri, e no território do povo Tumbalalá e em regiões adjacentes, neste caso se fosse mesmo uma palavra advinda do tupi, certamente teria sido dicionarizada, por ser um objeto amplamente usado, como grande parte dos itens lexicais do tronco tupi que foram registrados nestes locais. Apesar de aparecer em regiões de maior presença Kariri, a lexia não parte dessa origem. O dicionário a traz como de origem africana ou tupi. Yeda Pessoa de Castro no seu livro “Falares Africanos na Bahia: Um Vocabulário Afro-Brasileiro (2009)”, declara ser Caçuá de origem Banto, do Kikongo, (*ka*)*nswá*. Infelizmente o dicionário consultado ainda não atualizou para a origem correta.

*Caquero* e *caco* estavam separados no catálogo, mas logo ao fazer a busca no dicionário, percebi que a etimologia da palavra era a mesma, e assim as coloquei juntas. A origem é tida como controversa ou do latim. Acreditamos que seja realmente do latim, não havendo até então, pistas para provar o contrário. A descrição de caqueiro e caco são respectivas descrições dadas pela comunidade. Ambas se referem a recipientes normalmente de formato raso e de estrutura mais fina. *Caco* na comunidade é qualquer pedaço de telha, painéis de barro, pedaços de recipientes feitos de vidro são também chamados de caco. Geralmente os cacos feitos de barro são usados em uma brincadeira chamada pela comunidade de 7 cacos. Para não deixar o leitor curioso, e por ser algo não mais comum dentro da comunidade como era antigamente, e que eu particularmente gostaria que fosse, vou me dispor a fazer uma descrição dessa brincadeira.

A brincadeira geralmente acontece nos terreiros das casas, a diversão começa logo na procura pelos cacos nos arredores, a procura permanece até o grupo achar 7 cacos cujo o formato permita que sejam empilhados. Todos se juntam para fazerem a seleção entre os cacos encontrados, dos cacos que irão servir ao propósito, depois de empilhados, um deles (normalmente o mais velho entre eles) conta 7 passos da pilha de cacos até um ponto do terreiro, onde eles vão ficar enfileirados horizontalmente, e o papel agora é de um por vez, jogar uma bola para acertar os cacos. A bola também é confeccionada pelo próprio grupo, que se utiliza de sacolas, folhas, qualquer objeto que encontrarem nos arredores que sirvam para a confecção de uma bola. Quando um acerta os 7 cacos e os derruba, este fica até o fim da

brincadeira com o direito da posse da bola que servirá para jogar em qualquer um que tente juntar os cacos. Para vencer a brincadeira, o que possui a bola tem que atirar a bola e acertar em cada um, ou até que o restante do grupo consiga empilhar os cacos novamente. Normalmente não se estabelece um prêmio, a brincadeira está mais a serviço da diversão. Isso fica a critério do grupo, às vezes pode ocorrer de quem ganhar ter o direito de escolher a próxima brincadeira. Esta é basicamente a brincadeira, podemos seguir agora para a descrição do restante das lexias desse campo.

Neste campo encontramos três lexias de origem africana, uma do quimbundo: *mungunzá*, uma, segundo Nei Lopes, provavelmente do quicongo: o *xerém*, e *fubá*. *Mungunzá* e *xérem* são alimentos ainda comuns dentro da comunidade. Na etimologia, *mungunzá* se refere a milho cozido, e na descrição aparece na forma de um prato feito de milho, leite, leite de coco, temperado com canela e açúcar. Na comunidade há duas espécies de munguzá: o doce e o salgado. O doce segue a receita descrita no dicionário Houaiss, e o salgado, diferentemente, é, basicamente, uma feijoada acrescida de milho cozido.

Para *fubá*, o dicionário trouxe duas etimologias, quimbundo e quicongo, ambas línguas da família Banto, assim, pode ser o caso de ser uma variante dentro de uma família linguística. As definições trazidas correspondem ao prato feito pela comunidade.

O Houaiss, a respeito do *xerém*, traz algumas informações advindas de outras fontes, que apontam a origem deste como sendo de Portugal e trazido para o Brasil no período da colonização, segundo as fontes, o prato ao chegar aqui, teve influências da culinária dos povos indígenas e africanos. Na etimologia dada por Houaiss, remete a palavra *nsele* para se associar ao *xerém*, e diz respeito a um prato feito da mandioca, ao invés do milho. As pistas encontradas em outras fontes ligadas a essa lexia se distanciam de uma origem indígena.

Três lexias foram tidas pelo Houaiss como sendo de origem obscura, ou seja, desconhecida, que foram: o *sarapatel*, o *bogó* e o *aribé*. O *sarapatel* é um prato feito da mistura de vísceras de carneiro, segundo aponta a comunidade, assim como a descrição que foi dada pelo dicionário. A origem obscura dada pode ser questionada por diversas fontes, segundo o site do G1<sup>18</sup>, o *sarapatel* é um prato de origem portuguesa, e que se popularizou no Brasil, principalmente no nordeste. O nome dado ao prato já veio de Portugal, portanto, essa lexia também se distancia de uma origem indígena.

Quando procurado *bogó*, o dicionário nos direciona para a lexia *bocó*, ambos portam a mesma descrição, porém em relação a etimologia há divergência. Na etimologia de *bogó*,

<sup>18</sup><https://g1.globo.com/pi/piaui/piaui-de-riquezas/noticia/2022/04/30/sarapatel-saiba-como-preparar-iguaria-de-origem-portuguesa-de-diferentes-formas-e-que-conquistou-os-piauienses.ghtml>

segundo o que está presente no Houaiss, aparece origem obscura, enquanto que na de *bocó* aparece como sendo do guarani *mbohog*, “no sentido de cobrir e guardar”, neste sentido digamos que se assemelha a função do *bogó*, que é objeto para guardar coisas.

Saindo do Houaiss e consultando outras fontes em relação a *bogó*, temos num artigo um estudo de levantamento lexicográfico na aldeia Massacará do povo Kaimbé (Mendes; Santana, 2020), cuja língua originária é também da família Kariri, há o ocorrência também dessa lexia, os resultados desse estudo apontam que a lexia *bogó* está presente escrita *bocó*, respectivamente com o mesmo significado, na gramática feita pelo padre Mamiani, a *Arte de Grammatica da Lingua Brasilica da Naçam Kariri*, publicada em 1699. Através destas pistas, os autores concluíram que *bogó/bocó* é resquício lexical da língua Kiriri, para eles proveniente do tronco linguístico macro-jê. Um dos motivos para chegarem a tal conclusão está na medida em que a lexia não foi registrada nos dicionários consultados, o que os faz pensar que não eram utilizados na língua Geral (Mendes; Santana, 2020). Concordamos com a atribuição da origem de *bogó* a língua Kariri, nos baseando nos mesmos critérios utilizados pelos autores, a região em que a palavra é utilizada, e o não aparecimento desta em dicionários do Tupi.

Quanto a *aribé*, de acordo com o dicionário, a palavra corresponde a uma frigideira grande de barro, sentido semelhante ao dado pela comunidade; o dicionário indica como sendo usado na região do rio São Francisco, baseado nestas duas pistas, podemos supor que seja de origem da família Kariri, visto que os Kariri dominavam boa parte das margens do rio São Francisco nos estados da Bahia e Alagoas, como reportamos no mapa de Curt Nimuendaju (1944).

Por último neste campo, temos a lexia *pará*, que para o povo Tumbalalá, é um prato feito de alho, farinha e água, muito ingerido pela comunidade antigamente, atualmente já não é mais comum. Não encontramos uma definição no Houaiss para a lexia *Pará* que correspondesse a definição dada pela comunidade. No Houaiss, para *Pará*, temos: s.m. 1 qualquer culto afro-brasileiro 2 qualquer terreiro desses cultos; e a origem foi dada como obscura, embora o DCAB tenha sugerido que seja Iorubá ou dialetal, no entanto, pelo que tudo indica, não houve provas suficientes para que o dicionarista aceitasse o sugerido. Na parte do conteúdo de outras fontes, aparece o estado do Pará e outras localidades por nome *Pará*.

Encerrado a análise das lexias pertencentes a esse campo, é oportuno tecer algumas considerações acerca do léxico presente no vocabulário dos Tumbalalá, pois a ausência atual

dessas palavras — embora ainda haja lembrança dela entre a população, principalmente entre os mais velhos — demonstra a própria ausência dos elementos naturais que nomeiam. Essa perda lexical, portanto, testemunha e reflete o impacto das alterações ambientais sobre a cultura e a língua dos Tumbalalá.

### 6.2.3 Fauna

**Mandim** - s.m (tupi *mandi'i* no sentido de 'peixe de rio ou de água doce';) design. comum a várias spp. de peixes teleósteos siluriformes, esp. da fam. dos pimelodídeos, comum em diversos rios; mandim. “*era surubim, Mandim, esqueci o nome do outro peixe que tinha muito e hoje em dia não tem mais. Surubim e Mandim, hoje em dia não se não tem mais, muito difícil. Dificilmente pega um. Foi sumindo, né?*”(Homem, 65 anos)

**Surubim** - s.m (tupi *suru'wi* no sentido de 'espécie de peixe',) design. comum a alguns bagres da fam. dos pimelodídeos dos gêneros *Pseudoplatystoma* e *Sorubim*, que possuem a cabeça muito grande e achatada e corpo formado por placas ósseas; “*Na minha época, o peixe principal aqui que era muito valorizado, que o pessoa pegavam, quando pegava, ou tinha muito peixe pra comer a semana toda, ou as vez precisa vendia, que era surubim, um peixe que às vez chegava até pesar 50 quilos. 40, 50 quilo, ou até maior.*” (Homem, 65 anos)

**Preá** - s.m (tupi *apere'a.*) Zool. Nome comum dado a diversos pequenos roedores sul-americanos, da fam. dos caviídeos, de corpo robusto, patas e orelhas curtas e cauda ausente.”*quixó nós fizemos muito pra pegar passarinho, pra pegar preá.*” (Homem)

**Cari** - s.m (ver em Acari. tupi *gwaka'ri* no sentido de 'peixe da fam. dos loricariídeos, tb. conhecido como cascudo'; cascudo (no sentido de 'designação comum')) var. cari, guacari, uacari, vacari; “*tem um peixe que hoje a gente chama aqui de cari, mas o nome dele não é cari não, é bodó. Bodó é um nome antigo, eu conheci chamando bodó, que o nome que nossos antepassado chamava, né.*”(Homem, 65 anos)

**Cará** - s.m (tupi *aka'ra* no sentido de 'escamoso, cascudo' (designação comum a diversos peixes de água doce, mas também a ave);design. comum a diversos peixes teleósteos perciformes da fam. dos ciclídeos, encontrados em rios e lagos, sendo ger. ornamentais; cará 2 (1911) orn; AMAZ m.q. garça-real (*Pilherodius pileatus*) 3 orn; AMAZ m.q. garça-branca-grande (*Casmerodius albus*)

**Saruê** - s.m. (ver em sariguê. tupi *sari'gwe*, tb. adp. ao port. *saruê*;) m.q. gambá (no sentido de 'designação comum').

**Capavira** - s.m (tupi *kapii'gwara*, de *ka'pii* no sentido de 'capim' + *gwara* no sentido de 'comedor'); 1 grande roedor semiaquático (*Hydrochaeris hydrochaeris*), único da fam. dos hidroquerídeos, encontrado do Panamá ao Uruguai e Norte da Argentina, de pelagem grossa e longa, membros curtos, patas anteriores com quatro dígitos e posteriores com três, cauda vestigial e cabeça grande com olhos e orelhas localizados dorsalmente; capincho [É o maior roedor do mundo.] “*Tatu peba, capivara, eram as espécies de caça mais que pegava.*”(Homem, 65 anos)

**Piaba** - s.m (tupi *pi'awa* no sentido de 'nome de pequeno peixe fluvial, piaba, lambari'); design. comum aos peixes teleósteos, fluviais, caraciformes da fam. dos anostomídeo(...) “*as piabinhas a gente fala pras crianças engolirem viva que é pra aprender a nadar*”

**Caburé** - s.m (tupi *kawu're* no sentido de 'ave da família dos estrigídeos;) design. comum às corujas(...).

**Catita** - s.m (segundo Nei Lopes, do quimb. *kaxitu* no sentido de 'pequeno animal, bichinho' (acp. 1); o mesmo autor registra, em verbete separado, a acp. 'boneco de celuloide' derivando-a do "quimb., dialeto omumbuim, katito no sentido de 'pequeno', ou do umbundo okatito com o mesmo significado") 1 m.q. camundongo (*Mus musculus*) 2 boneco de celuloide ou plástico. “*catita pra gente é aquelas ratinhos pequenos que entram nas casas*”

**Soin/sagui** - s.m (no DHPT, tupi *sa'gwi* ou *sa'gwĩ* no sentido de 'nome comum a várias espécies de símios'); design. comum aos pequenos primatas, florestais, da fam. dos calitriquídeos, com cerca de 20 spp.(...)

**Sanharó** - s.m (segundo Nasc, alt. de *sanharó* no sentido de 'variedade de abelha', do tupi *saña'ro* lit. 'afável, agradável', por antífrase, uma vez que se trata "de abelha notoriamente agressiva") abelha social (*Trigona silvestriana*), da subfam. dos meliponíneos, brasileira, uniformemente preta e reluzente, de 9 a 11 cm de comprimento; abelha-sanharó, sanharó [É agressiva, nidifica em paus ocos e seu mel é contaminado pela matéria orgânica em decomposição que ger. visita.]

**Bodó** - s.m (orig.obsc) m.q. cascudo-comum (*Hypostomus plecostomus*) “*Bodó, Cari, Xotó. Tem um pouco, mas ainda é difícil, às vezes quando a água está barrenta, depois de uma chuva, aí sai muito.*”(Homem)

**Piau** - s.m (tupi) m.q. piaba (no sentido de 'designação comum') Mesmo que piaba.

**Pacu** - s.m (tupi *\*pa'ku*, segundo VocTG, de *pag* + *u* no sentido de 'rápido no comer'); peixe (*Myleus micans*) encontrado na bacia do rio São Francisco e do rio das Velhas; pacamão, pacu-azul.

**Jiquitaia** - s.m (tupi *yuki'taya* no sentido de 'pimenta-malagueta em pó',(...)) pimenta-malagueta seca e reduzida a pó. “*jiquitaia é uma formiga que tem picada que arde*”

**Sarapó** - s.m (tupi *sara'po* no sentido de 'peixe, variedade de enguia'; segundo Nasc, o tupi significa 'escorrega da mão'); peixe teleósteo ofidiiforme da fam.dos carapídeos (*Carapus fasciatus*), encontrado em vários rios do Brasil,(...)

**Matrinxã** - s.2g (segundo TupGN, ma-tirĩ-chã no sentido de 'coisa que escapole da linha [do anzol];) (peixe (*Brycon hilarii*) encontrado nos rios Amazonas, São Francisco e Paraguai, de corpo dourado com linha lateral completa. “*E tinha outro peixe também só que era pequeno, mantrinã, um peixe que chamava mantrinã, hoje também não tem*”(Homem, 65 anos)

**Pirá** - s.m (tupi *pi'ra* no sentido de 'nome genérico de peixe') peixe teleósteo, siluriforme, da fam. dos pimelodídeos (*Conorhynchos conirostris*), dos rios São Francisco(...) “*Era dourado, pirá, piranha... esqueci agora...*”(Homem )

**Peba** - s.m (**tupi** 'pewa ou 'bewa no sentido de 'chato, achatado, plano, liso, largo'; ) chato, alongado 2.m.q. tatupeba. “*A caça, desde que eu me alcancei, não era muitas espécies de caça, mas sempre o povo pegava peba, era uma caça mais fácil, né*”(Homem, 65 anos)

**Tatu** - s.m (**tupi** ta'tu no sentido de 'designação de mamíferos desdentados da fam. dos dasipodídeos';) design. comum aos mamíferos xenartros da fam. dos dasipodídeos,(...) “*tatu e asa branca, tinha muito, é um pássaro, né, asa branca tinha muita.*”(Homem, 65 anos)

**Caititu** - s.m (**tupi** tai'te'tu no sentido de 'porco do mato';) mamífero artiodátilo da fam. dos taiacuídeos (Tayassu tajacu), encontrado dos E.U.A. ao Norte da Argentina,(...) “*Caititu tinha, não próximo aqui do rio, mas tinha, aqui dentro do território tinha caititu.*”(Homem, 65 anos)

**Cutia** - s.m (**tupi** aku'ti no sentido de 'mamífero roedor';) design. comum aos roedores do gên. Dasyprocta,(...).

**Guará** - s.m (**tupi** agwa'ra.) Bras. Zool. Mamífero canídeo (Chrysocyon brachyurus), encontrado em regiões campestres da América do Sul, cujo aspecto lembra o de uma grande raposa de pernas longas;[...].

**Corró** - s.m (segundo Nasc, **prov. voc. onom.**) design. comum aos peixes teleósteos, perciformes, da fam. dos ciclídeos, que possuem pequeno porte e vivem em rios e açudes.

**Teiú** - s.m (**tupi** te'yu no sentido de 'designação genérica do lagarto, entre os indígenas') 1 herp lagarto terrícola da fam. dos teiúdeos (Tupinambis teguixin), encontrado do norte do Brasil ao norte da Argentina; apresenta coloração dorsal marmoreada de cinzento e preto, com faixas e manchas pretas ou brancas e ventre claro, com barras transversais pretas, e seu corpo atinge cerca de 50 cm de comprimento; lagarto, teiú-açu, tejo, teju, tejuaçú, tejuguaçu, tiú [É onívoro e mora em tocas.] “*a gente comia bastante camaleão, teiú*” (Mulher, 47 anos)

**Juriti** - s.f (**tupi** yuru'ti no sentido de 'ave columbiforme';) 1 design. comum às aves columbiformes da fam. dos columbídeos, esp. dos gên. Leptotila e Geotrygon; jeruti, juruti. “*Tinha também a que chama juriti, que uns chamam pomba-de-moita, mas o nome é juriti, que eu conheci desde criança, é juriti*” (Homem, 65 anos)

**Coã** - s.2g (**tupi** wa'kawã (no sentido definido) prov. de orig.onom.; segundo BrTup, o voc. pode derivar do guarani acuã no sentido de 'ligeiro', alterado no tupi para acauã;) ave falconiforme da fam. dos falconídeos (Herpetotheres cachinnans), que ocorre do México até a Argentina, sendo local e temporalmente encontrada no Brasil; com cerca de 47 cm de comprimento, plumagem amarelo-creme, dorso escuro, região perioftálmica com faixa negra, que se estende até a nuca, e cauda negra, barrada de branco [Seu canto, emitido no crepúsculo e ao alvorecer, é considerado mal-agourado e prenunciador de chuvas.]

**Arapuá** - s.m (**tupi** eirapu'a derivado de(o) e'ira no sentido de 'mel' + apu'a no sentido de 'redondo como bola';) 1 abelha social brasileira (Trigona spinipes), da subfam. dos meliponíneos, de coloração negra reluzente, de 6,5 mm a 7 mm de comprimento, com pernas ocreadas e asas quase negras na metade basal e mais claras na metade apical; abelha-cachorro, abelha-de-cachorro, abelha-irapuá, abelha-irapuã, arapica, arapu, arapuá,[...]

**Pacomom** - s.m (**tupi** paka'mo, nome comum a dois peixes;) ict; 1 peixe teleósteo,

siluriforme, da fam. dos pimelodídeos (*Lophiosilurus alexandri*), encontrado em rios como o São Francisco, Mogi Guaçu, Pardo etc.; com até 50 cm de comprimento, corpo piriforme, achatado e cinza-claro, boca com dentes viliformes; apacamã, bagre-sapo, cururu, pacamá, pacamã, pacumã, peixe-sapo, piacururu, piracoruru, piracururu[...] “*Tem, pacomon, que é muito difícil pegar, não é como antigamente que a gente pegava bastante.*” (Homem)

**Canário** - s.m ( **top. lat.** *Canariæ Insulae,arum* no sentido de 'ilhas Canárias', ilhas dos cães, pois, segundo Plínio, o rei númida Juba II enviou uma expedição a esse arquipélago africano e esta ali encontrou, na Grande Canária, gigantescos cães, dos quais trouxe dois; o pássaro traz este nome por sua origem ser atribuída a essas mesmas ilhas;) 2 ave passeriforme, silvestre, da fam. dos fringilídeos (*Serinus canaria*),[...]

**Anum** - s.m (**tupi** *a'nu*;)1 design. comum às aves cuculiformes, cosmopolitas, da fam. dos cuculídeos, gên. *Crotophaga* e *Guira*, que possuem bico forte e cauda muito longa e graduada; ani, anum.

**Sabiá** - s.2g (**tupi** *sawi'a* no sentido de 'sabiá, pássaro da fam. dos turdídeos';) 1 design. comum às aves passeriformes, da fam. dos muscipídeos, subfam. dos turdídeos, cosmopolitas, que possuem plumagem de colorido simples, ger. marrom, cinza ou preta, com as partes inferiores lisas ou manchadas; tordo [São muito apreciados pela beleza do canto.]

**Lambu** - s.m (**tupi** *ina'mbu* no sentido de 'ave da família dos tinamídeos', 'ave que corre a prumo' seg. TupGN, pode proceder de *iam'bu* no sentido de 'a que se levanta com estrépito';) design. comum às aves tinamiformes, da fam. dos tinamídeos, dos gên. *Tinamus* e *Crypturellus*, restritas aos neotrópicos, de corpo robusto, pernas grossas e cauda rudimentar ou inexistente; sinônimos: inambu, inamu, lambu, nambu, nhambu. “*Lambu é uma ave. Lambu comia, jandaia não come não*” (Homem, 65 anos)

**Jacu** - s.m (**tupi** *ya'ku* no sentido de 'ave galiforme da família dos cracídeos'; segundo Rodolfo Garcia (AvTup), 'o que come grãos' derivado de(o) *y* no sentido de 'aquele, o que' + *a* no sentido de 'fruto, grão' + *cu* no sentido de 'comer, tragar';) 1 design. comum às aves galiformes da fam. dos cracídeos, gên. *Penelope*, arborícolas, que possuem garganta nua com barbela vivamente colorida, esp. nos machos durante o período reprodutivo; alimentam-se de frutas, folhas e brotos. “*Um pássaro que chamava jacu, ele matou. Parece peru só que é mais pequeno*” (Homem)

**João de ar/Jundiá** - s.m (**tupi** *yundi'a* no sentido de 'nome comum aos bagres do rio', tb. adp. jundiá; f.hist. c1594 nhũdia, c1631 iundia, 1853 jundiá) 1 m.q. bagre (no sentido de 'design. comum a vários peixes'); 2 m.q. bagre-de-lagoa (*Rhamdia sebae*) “*Jundiá também sumiu, acho que não está tendo mais aqui.*” (Homem)

**Mandaçaia** - s.f (segundo Nasc, **tupi** *manda'saya*; no DHPT 'espécie de abelha da fam. dos meliponíneos'; no **TupGN**, comp. de *manda* no sentido de 'feixe, amarrado' e *sãya* no sentido de 'ninho', em alusão à forma do ninho da abelha, feito de barro, apenas com um orifício saliente');abelha social brasileira (*Melipona quadrifasciata*), da subfam. dos meliponíneos, de 10 mm a 11 mm de comprimento, com cabeça e tórax pretos, abdome com faixas amarelas e asas ferrugíneas; amanaçaí, amanaçaia, manaçaia, mandaçaia-grande [Constrói seus ninhos dentro de cavidades existentes nos troncos ou galhos das árvores.]

**Cancão** - s.m (segundo Nasc, **onom.** da voz da ave;) 1 ave passeriforme da fam. dos

corvídeos (*Cyanocorax cyanopogon*), restrita ao Nordeste e Centro-Oeste do Brasil; de até 31 cm comprimento, cabeça, face e garganta negras com manchas azuis acima e abaixo dos olhos, manto acinzentado, asas e cauda negras, ventre e ponta da cauda brancos; canção, gralha-cã-cã, piom-piom, quem-quem. *“Tem muito canção, mas ele não ficam muito aqui pra beira do rio não”* (Homem, 60 anos)

**Potó** - s.m (segundo AGC, do **tupi** \**po'to* no sentido de 'espécie de inseto') 1 design. comum aos coleópteros do gên. *Paederus*, da fam. dos estafilínídeos, de ampla distribuição no norte, nordeste e centro-oeste do Brasil; possuem aparência de formigas e, quando em contato com a pele, suas secreções produzem dermatites de difícil cicatrização; bicho-de-fogo, burrico, caga-fogo, caga-pimenta, fogo-selvagem, mijão, papa-pimenta, pimenta, trepa-moleque, tucura.

**Mocó** - s.m (**tupi** *mo'ko* no sentido de 'roedor'; a filiação do étimo das duas últimas acp. à primeira é supositícia; f.hist. 1618 moquô, 1618 moquo, 1789 mocó, 1817 moción) 1 roedor da fam. dos caviídeos (*Kerodon rupestris*), encontrado em áreas pedregosas do leste do Brasil (do PI até MG), do tamanho aproximado de um preá (*Cavia*), ger. um pouco maior, cauda ausente ou vestigial, e pelagem cinzenta [É us. como alimento, esp. no Nordeste.] 2 (1887) angios m.q. tipuana (*Tipuana speciosa*) 3 (1911) agr; variedade de algodão de fibras longas e sedosas. *“Tinha uns mocó, parece um preá, mas era maiorzin,. Hoje eu acho que não tem mais não”* (Mulher, 54 anos )

**Sabacu** - sm (**tupi** *sawa'ku*, segundo Nasc)1 m.q. queixada (*Tayassu pecari*) 2 orn m.q. savacu (*Nycticorax nycticorax*) 3 orn m.q. arapapá (*Cochlearius cochlearius*)“*é um pássaro, conheci há muito tempo como pássaro sabacu. Só existe no rio São Francisco na Ilha [...] e é um pássaro mais ou menos maior que uma galinha, meio escuro. Ele não se espalha pra outras regiões, fica apenas na ilha do [...]. Ele canta, assim, alto, mas eles só cantam quando vão em grupo, a gente não vê um sozinho cantando não. Faz muito tempo que eu vi um porque deixamos de andar pra lá, né, pra ilha, pela boca do braço, então nunca mais eu vi eles, mas eu vou perguntar se eles ainda residem na mesma ilha, provavelmente tão porque a ilha é grande. É uma espécie de hábito mais noturno.”* (Homem, 60 anos)

#### 6.2.3.1 Palavras não encontradas nos dicionários e seus significados dado pela comunidade

**Xotó** - Peixe cascudo *“Bodó, Cari, Xotó. Tem um pouco, mas ainda é difícil, às vezes quando a água está barrenta, depois de uma chuva, aí sai muito.”*(Homem, )

**Arizi** - peixe cascudo. *“Arizi, ele é um casco bastante, bastante rústico, se você puxar a mão nele o contrário, é capaz de furar os dedos, então por isso que eu acho que é assim o nome Arizi, é porque ele é muito áspero. Ele tem uma barba, e tem tipo uma tocha de espinho do lado das guerras onde sai a respiração. Muita gente não gosta de comer ele não, porque existia uma lenda que eu não sei se era bem verdade, mas o pessoal cuspi na boca dele quando tavam com, com gripe, dizia que ficava bom da gripe, aí o pessoal não comia porque pensava que algum deles tinha passado por isso.”* (Homem, 60 anos)

**Mandim capadim** - peixe de couro *“tem vários tipos de mandim, o que chamavam mandim capadim e porque ele nunca... ele era encontrado sempre do mesmo tamanho, ele não crescia, aí é o modo de quando castra um animal ele ficar no mesmo estilo, ele não cresce*

*mais, fica do jeito que quando foi capado. Ele é prateado, escurinho. Tem a história que doía demais quando alguém era atingido pelo esporão dele. Era muita dor.” (Homem, 60 anos)*

**Cananã** - peixe cascudo “*existia o cananã normal, ele crescia igualmente o verdadeiro, mas é porque o verdadeiro ele tinha umas pintas diferentes no corpo, ele era todo pintadin, e o outro cananã comum não tinha as pintas, aí dizia que o verdadeiro era o que tinha as pintinhas pelo corpo todo, cabeça e casco e tudo. Ele sabia se esconder, diferente dos outros peixes, ele fazia uns buraco nos barranco onde tinha barro e se escondia, ficava dentro. Ele não existe mais, depois de 79 desaparecero tudo isso” (Homem, 60 anos)*

**Caboge** - peixe de couro “*o caboge, ele é um peixe da boca muito pequena, tem o hábito de ficar em águas profundas, nos lugar mais fundo, ele engorda muito e também é encontrado eles muito magro e tem duas cirrria no corpo. Cirrria é uma tirinha de... tipo umas escaminhas duras, que ele é um peixe de cor, mas ele tem umas cirrinha tipo de casco. Eu acho que nunca foi encontrado um que pese um quilo. É raro encontrar ele, antes era normal encontrar nas pescas noturnas.” (Homem, 60 anos)*

#### 6.2.3.2 Análise e comentários sobre os dados no campo da fauna

Ao todo neste campo, foram contabilizadas 45 lexias, sendo 36 do tupi, 2 onomatopeias, 1 do latim, e 5 não dicionarizadas. Do tupi, temos: *mandim, surubim, preá, cari, capivara, cará, saruê, piaba, caburé, soin/sagui, sanharó, piau, pacu, jiquitaia, sarapó, matrinxã, pirá, peba, tatu, caititu, cutia, guará, teiú, juriti, coã, arapuá, pacomom, anum, sabiá, lambu, jacu, joão de ar/jundiá, mandaçaia, potó, mocó e sabacu*. Onomatopeias, temos: *corró* e *cancão*. Do latim, *canário* e *obscura, bodó*; e por último, não dicionarizadas, *xotó, arizi, mandim-capadim, cananã e caboge*.

“Que critérios foram utilizados para definirem com segurança se um item faz parte do acervo lexical de um determinado povo indígena e, mais ainda, a que tronco, a que família e a que língua indígena pertence esse item?” Este é um bom questionamento feito por Cunha e Souza no estudo linguístico realizado em Mirandela, aldeia do povo Kiriri, de língua da família Kariri, porquanto houve predominância de itens lexicais de origem Tupi, sobretudo no campo da fauna e da flora, num território onde essa língua não era falada.

No nordeste do Brasil, houve predominância de línguas da família Kariri e do tronco Tupi. Desde o início as línguas dos “*tapuias*” foram estigmatizadas. Na medida em que os colonizadores saíam da costa onde predominava o tupi, e adentravam os sertões, se depararam com as línguas dos “*tapuias*”<sup>19</sup>, dos “*cariri*”, dos “*cariri tapuia*”, etc, nesses momentos

<sup>19</sup> “*Tapuia*” era denominação comum de povos indígenas que não falavam tupi e que habitavam regiões mais interioranas, afastadas do litoral, onde a predominância era de povos de descendência tupi e tupi-guarani. O termo também corresponder a “inimigo” e outros sentidos na sua maior parte, pejorativos.

exprimiam surpresa em relação às suas línguas, para alguns missionários que tinham contato com estes povos, estas eram consideradas como sendo muito difíceis de pronunciar, e eram consideradas línguas anômalas.”(Mattoso Câmara Jr, 1977, p. 99).

Houve uma marginalização das línguas dos “tapuias”, da mesma forma das línguas Kariri, que era também “tapuia”, a sua documentação e aprendizagem serviam somente aos missionários incumbidos de catequizar e civilizar os indígenas. De acordo com Mattoso Câmara (1977, p. 99) “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".

Palavras como *jenipapo*, *urucu*, *capivara*, permaneceram no vocabulário da comunidade, enquanto que *me*, *buklekle* e *doie*, em kariri, não permaneceram. O que queremos dizer com essa comparação é que de fato existe um léxico de origem kariri e do tupi, mas que no entanto, parece ter existido uma reeducação e um objetivo quanto à preferência na comunicação por termos do *tupi* e do português, ao “*tapuia*”.

Nesse sentido, as vozes “tapuias” que amplamente habitaram os sertões, foram oprimidas, desprezadas, e sofreram uma enorme pressão social com o objeto de gerar o seu desaparecimento, e é por esta razão, que hoje quase não há vocábulos de origem tapuia no léxico falado nas comunidades indígenas de origem “*tapuia*”.

Assim como os “*tapuias*” eram considerados bárbaros, suas línguas também. Esse trecho reflete consideravelmente a visão atribuída às línguas dos “*tapuias*”.

Aí, nesse trecho do pátrio território, aliás dos mais ingratos, onde outrora se refugiaram os perseguidos destroços dos orizes, procás e cariris, de novo aparecem, designando os lugares, os nomes bárbaros de procedência tapuia, que nem o português nem o tupi logrou suplantar.

Leem-se então no mapa da região com a mesma frequência dos acidentes topográficos os nomes como Pambu, Patamuté, Uauá, Bendengó, Cumbe, Maçacará, Cocorobó, Jeremoabo, Tragagó, Canché, Chorrochó, Quincuncá, Cochó, Centocé, Açuruá, Xiquexique, Jequié, Sincorá, Caculé ou Catolé, Orobó, Mocujé, e outros, igualmente bárbaros e estranhos. (Teodoro Sampaio, O tupi na geografia nacional, 1901.)

Aparentemente, o caminho tomado pelos “opositores” dos “*tapuias*”, era suplantar o que havia de sua língua na sociedade, em detrimento do português e do tupi, socialmente aceitos. Na época, a utilização de palavras de origem “*tapuia*” para nomear espaços foi considerada como “acidentes topográficos”. Haver hoje resquícios lexicais dessas línguas nas bases de comunidades indígenas de “procedência tapuia”, é verdadeiramente um sinônimo de resistência à colonização linguística a que foram submetidos.

Numa época de conflitos, fugas, revoltas, falar uma língua originalmente kariri, que poucos que não eram indígenas dominavam, seria um ato de rebeldia e que gerava desconfiança entre o pessoal estrangeiro que estava para o controle e organização da população originária.

Portanto, com base nas questões históricas trazidas, e pelos comparativos entre os léxicos presentes no catecismo de Nantes, a hipótese é a de que a maioria das palavras encontradas em território de línguas não Tupi, que foram dicionarizadas como de origem Tupi sobretudo dentro dos campos da fauna e da flora, sejam mesmo dessa origem, salvo os itens que já foram comprovados haver o equívoco na afirmação da etimologia, e fora os de origem controversa ou obscura/desconhecida, porque, ao que tudo indica, houve uma indução a preferência de utilizar o vocabulário de origem tupi, ao invés do de origem “*tapuia*”. Embora de fato tudo indica que houve imprecisão na classificação etiológica dos dados nos dicionários gerais e dicionários etimológicos, por diversos fatores, mas ainda assim, havia uma atenção maior para o léxico de origem tupi e um desprezo grande pelo léxico de “procedência *tapuia*”. Segundo Franchetto e Leite (2006, p 33)

Até a segunda metade do século XX, a produção sobre línguas indígenas estava praticamente entregue aos missionários, zoólogos, botânicos, médicos, geógrafos de origem europeia, sem uma formação específica para a documentação, descrição e análise de línguas ágrafas. E, por três séculos, os estudos se resumiram ao Tupi.

Ou seja, boa parte desses profissionais não possuíam conhecimento científico linguístico para realizarem com precisão a classificação etimológica das palavras, o que resultou em equívocos nas descrições de algumas palavras. Alguns estudos lexicográficos e etimológicos posteriores e mais atuais, que não rejeitaram a influência de línguas africanas e línguas indígenas que não fossem o tupi no Português Brasileiro, conseguiram desfazer algumas dessas falhas.

Dentro do quadro das lexias nesse campo e que são de origem tupi, eu resolvi dar atenção apenas a algumas lexias por algumas características que acredito que sejam pertinentes e que precisam ser exploradas e explicadas no texto.

Na descrição do pássaro *juriti*, podemos ver através da declaração do membro da comunidade, que há uma competição com o nome *pomba de moita*, “tinha também a que chama *juriti*, que uns chamam *pomba-de-moita*, mas o nome é *juriti*”. Em vista do contato com os “estrangeiros” da Europa, pensamos na hipótese de que, os “de fora” ao verem a espécie, perceberam as semelhanças com o *pombo (columbidae)* e resolveram chamar de *pomba*, e baseado nos locais onde essa espécie costuma ficar, adicionaram o “de moita”.

Este caso exemplifica como o léxico de origem indígena vai desaparecendo diante do contato com outra comunidade linguística que vai nomeando o seu ao redor baseado no ambiente em que viviam. As duas lexias atualmente coexistem, mas pensemos em um cenário, daqui há alguns anos, qual será a que vai se manter na oralidade, *juriti* ou *pomba de moita*? A resposta irá depender de diversos fatores. Eu, particularmente, só vim saber que *pomba de moita* se chamava *juriti*, no período do trabalho de campo. Cabe a mim, como pesquisadora e indígena, passar adiante essa situação linguística, para servir de alerta e conscientizar para que optemos mais em nossa fala, por palavras de origem indígena.

Outra lexia que gostaria de destacar é a *sabacu*, que dá nome a uma ave, e que pensamos ser a mesma que *savacu e sapukai* do tupi, e a mesma que foi registrada por Bernardo de Nantes no *Catecismo* (1706), como *dapuka*, e na parte em português identificada como galinha. Tal lexia do tupi, pode ter passado por uma adaptação fonológica à língua Kariri, para se encontrar no modo que está hoje e no modo que foi escrita por B. Nantes.

Além da semelhança fonológica entre as lexias citadas acima, pela descrição dada pelo membro da comunidade, a espécie parece ser a mesma. Quando procuramos *sabacu* no Houaiss, não apareceu uma descrição da ave, mas sim a indicação que era o mesmo que *savacu*, então procuramos por *savacu* e obtivemos a seguinte descrição: 1 ave ciconiiforme, da fam. dos ardeídeos (*Nycticorax nycticorax*), de ampla distribuição nas Américas, ocorrendo também no Velho Mundo; com cerca de 60 cm de comprimento, possui alto da cabeça e dorso negros, asas cinzentas, fronte, partes inferiores e longas penas nucais brancas; arapapá-de-bico-comprido, dorme-dorme, dorminhoco, garça-cinzenta, garça-dorminhoca, guacuru, sabacu, sabucu, savacu-de-coroa, socó, tajaçu, tajaçu, taquari, taquiri [Espécie de hábitos noturnos e crepusculares.](grifo nosso).

Tal descrição possui características que permite fazer uma comparação com a ave descrita pelo membro: “é um pássaro, conheci há muito tempo como pássaro sabacu. Só existe no rio São Francisco na Ilha [...] e é um pássaro mais ou menos maior que uma galinha, meio escuro.[...] É um passáro de hábito mais noturno”. É compatível com o tamanho e a coloração da ave.

As características que me fizeram supor ser a mesma (ou pelo menos, da mesma espécie) da ave que Bernardo chamou de galinha, *dapuka*, e que seja uma adaptação fonológica de *sapukai* do tupi, é pelo o som produzido pela ave e sua estrutura física. B. Nantes deve ter nomeado a ave dessa forma, pela mesma situação que explicamos no caso da *juriti* para a *pomba de moita*. A ave é semelhante a uma galinha, pela característica do som

alto que produz “Ele canta, assim, alto”, e pelo tamanho, “é um pássaro mais ou menos maior que uma galinha, meio escuro”. No caso para o padre, a *sabacu/dapuka*, seria nossa “galinha”.

Diante das lexias restantes dentro desse campo, temos *corró* e *canção*, que foram palavras criadas a partir dos sons que esses animais emitem, ou seja, de origem onomatopaica, assim como também o pássaro *vim-vim*, *bem-te-vi*, e alguns outros que foram nomeados a partir desse princípio.

A lexia “canário” é dada como originalmente *latim*, “*canariæ Insulae, ãrum* no sentido de ‘Ilhas Canárias’”, atribuição com base no contexto em que a palavra estava inserida, no caso, a Ilha dos Cães, e dentro dessa mesma ordem se atribui ao pássaro, por ter sua origem remetida também a esta Ilha.

*Bodó*, segundo o cacique Cícero, chamavam mais esse peixe mais de *bodó* do que de *cari*, atualmente prevalece a lexia *Cari*. Este pode ser um exemplo da disputa entre a presença de vocábulos de origem *tupi* e *tapuia* (*cariri*, provavelmente) para ver qual permanece no léxico e qual é esquecido pela comunidade.

### 6.2.3.3 Análise das lexias do campo da fauna não encontradas nos dicionários e respectivas significados dados pela comunidade

Das lexias não dicionarizadas, temos 5: *arizi*, *mandim-capadim*, *cananã*, *xotó* e *caboge*, todas elas referem-se a peixes. Como não dicionarizados nem no Houaiss e nem no dicionário etimológico de Nascentes (1966), especialmente utilizado por Antônio Houaiss para confecção de seu dicionário. Três dessas lexias: *cananã*, *xotó* e *caboge*, elencamos como sendo possíveis itens lexicais da família Kariri, porventura do Dzubukuá.

De acordo com alguns informantes, a maioria desses peixes já se encontram extintos na região ou muito difíceis de serem encontrados, salvo o *xotó*.

Pela grafia e fonologia, *xotó* possivelmente poderia ser do Tupi ou do Kariri. Particularmente, por ser um peixe muito comum na região, pensei que seria dicionarizado assim como a maioria dos peixes registrados no *corpus*, como não foi, presumimos que seja do Kariri.

O *arizi*, de acordo com a descrição dada por um integrante do povo, não é uma palavra de origem indígena. No Houaiss, está registrado quanto a sua origem como, “orig.contrv.; talvez emprt. do esp. *arisco* (c1330); tem sido relacionado ao rad. de arar e ao de árido, com base em areia através de um lat. *\*areniscus* > port.ant. *areisco* > arisco”, ou seja, a única

relação com a formação da palavra atual, deve ser de ordem fonológica e semântica. Semântica porque foi feita uma interpretação baseada na imagem e comportamento do peixe para a designação do nome dado, sendo esta ação relacionado a um modo de inserção do léxico, por motivação e associação, tomado por contato com um léxico estrangeiro.

O *mandim-capadim* era um dos peixes mais consumidos e adorados pela comunidade, declarou um participante. Adicionamos este peixe como não dicionarizado porque, embora a lexia *mandim* venha do tupi, o *capadim* não foi registrado. A princípio, pensamos que o *capadim* seria de origem indígena por conta da semelhança que possui com a palavra indígena *mandim*, mas dada a descrição pela comunidade, e a procura pela palavra no dicionário Houaiss, vimos que não era.

De acordo com a descrição dada pela comunidade, o *capadim* seria no sentido de *capado*, “o que chamavam *mandim-capadim* é porque ele nunca... ele era encontrado sempre do mesmo tamanho, ele não crescia, aí é o modo de quando castra um animal, ele ficar no mesmo estilo, ele não cresce mais, fica do jeito que quando foi capado.”. O nome *Capadim*, no caso, foi dado ao peixe com base em uma característica.

*Capado*, no Houaiss, é o particípio de *capar*, do latim, “\**cappare* < \**cappo,onis* no sentido de 'capão'; ver 2cap-”, e *capão*, “de um lat.vulg. \**cappo,ōnis* derivado de(o) lat.cl. *capo,ōnis* no sentido de 'galo castrado'; ver 2cap-; f.hist. 1159 *capones* (num doc. em baixo-latim), sXIII *capões*”.

O *cananã* e o *caboge*, não há nada na sua descrição que indique que sejam de uma origem etimológica que não seja a indígena, por isso, acreditamos que seja do Kariri.

#### 6.2.4 Flora

**Jerimum** - s.m (**tupi** *yuru'mũ* no sentido de 'fruto do jerimuzeiro; abóbora!;) m.q. abóbora (no sentido de 'fruto')

**Braúna** - (**tupi** *ĩmbĩra'una*, comp. de *ĩmbĩ'ra* no sentido de 'madeira' + *'una* no sentido de 'negro'; var. às vezes com perda da vogal inicial, às vezes com alt. -mb- > -b-, às vezes síncope do -i- medial > -b(ĩ)r- ou do -a- > -br(a)u- etc.; f.hist. 1765 *braúna*, 1817 *brahúna*, 1881 *barahuma* (sic)) 1 árvore de até 17 m (*Melanoxylon brauna*) da fam. das leguminosas, subfam. cesalpinioídea, nativa do Brasil (N.E., S.E., PR e SC), com uma das mais duras e incorruptíveis madeiras de lei brasileiras, acastanhada, quase negra nos espécimes mais velhos, casca us. em curtume, para extração de tintura negra e, como a seiva, em medicina e na indústria, folhas imparipenadas, grandes flores amarelas, em panículas, e frutos cilíndricos, grossos e tomentosos; árvore-da-chuva, *braúna-preta*, *canela*, *canela-amarela*, *coração-de-negro*, *maria-preta*, *maria-preta-da-mata*, *maria-preta-do-campo*, *muiráuna*, *paravaúna*, *parovaúna*, *perovaúna*, *rabo-de-macaco* 2 árvore (*Schinopsis brasiliensis*) da fam.

das anacardiáceas, nativa do Brasil (N.E., C.-O. e MG), de folhas compostas e frutos castanho-claros de até 3 cm; braúna-do-sertão, braúna-parda, coração-de-negro, ipê-tarumã, maria-preta-da-mata, maria-preta-do-campo, parova-preta, pau-preto, pau-preto-do-sertão, paravaúna, parovaúna, perovaúna, quebracho, quebracho-colorado, quebracho-vermelho, ubirarana 3 madeira dessas árvores, esp. a de *Melanoxylon brauna* 4 RJ m.q. guaraçai (*Chamaecrista apoucouita*) 5 m.q. canela-braúna (*Ocotea spectabilis*)

**Oití** - s.m (orig.tupi **contrv.**; para AGC, do tupi *gwi'ti* no sentido de 'planta da família das rosáceas; oitizeiro'; VocTG tira do tupi *ui* no sentido de 'farinha' + *ti* no sentido de 'comprimida', formando massa'; para TupGN, do tupi *ui-ti* no sentido de 'massa apertada ou comprimida', alusão à polpa dessa fruta, que é uma massa granulosa, úmida e muito rija; f.hist. 1711 utím, 1769 oytís, 1782 oití) árvore (*Licania salzmannii*) nativa do Brasil (BA), de folhas oblongas, flores alvas em panículas e fruto com polpa farinácea comestível; oiti-grande. “*é uma árvore de porte médio, tem frutos. Ela fica mais nas ilhas, onde tem muita água. Ela hoje é difícil de encontrar*” (Homem, 60 anos)

**Catolé** - s.m (**orig.contrv.**; segundo DHTP, do tupi *katu're* no sentido de 'variedade de palmeira'; segundo TupGN, "não parece de procedência tupi; é voc. do sertão com que se denomina palmeira"; var. catolé) 1. Palmeira (*Attalea oleifera*) de cujas sementes se extrai óleo doce 2. Bot. Anajá-mirim (palmeira) 3. O fruto dessas palmeiras.

**Marí** - s.m (**tupi** *umbe'ri* no sentido de 'espécie de planta', tb. adp. ao port. umberi, umari, mari;) m.q. umari (*Geoffroea spinosa*) “*O povo cozinhava marí pá comer*” (Homem)

**Juá** - s.m (**tupi** *yu'a* no sentido de 'designação comum a diversas plantas da família das solanáceas'; segundo TupGN 'fruta do espinho';) 1. Bras Bot. Fruto do juazeiro. “*No tempo de minha mãe a comida era difícil. Ela comia xiquexique assado, juá assado... vivia mais de comida assim, do mato mesmo*” (Mulher, 47 anos)

**Liambra** - s.f (**quieg.** *ly-amba* no sentido de 'cânhamo indiano') 1 m.q. maconha (no sentido de 'droga'); 2 m.q. cânhamo (*Cannabis sativa*)

**Croá** - s.m (segundo **TupGN**, s.v. *carauá*, do **tupi** *cará-uã* no sentido de 'talo armado de espinho, nervura farpada, bromélia cujas folhas dão excelentes fibras para vários misteres industriais (cordas, tecidos, papel etc.)) m.q. gravatá (no sentido de 'designação comum') “*Aí pronto e depois que tirar o croá bater e separar tudo direitinho começa a fazer a cataioba.*” (Mulher)

**Calumbí** - s.m (**orig.contrv.**; segundo JM, do **tupi** *caá-r-omby* no sentido de 'a folha azul, o anil';) m.q. dormideira (*Mimosa pudica*)

**Capim** - s.m (**tupi** *ka'pii*, este de *ka'a* no sentido de 'mato, erva, planta em geral, mata' + *pii* no sentido de 'fino, delgado'; ver *caa*-;) 1 angios design. comum a várias spp. de diferentes gên. das fam. das gramíneas e das ciperáceas, a maioria us. como forrageira.

**Quixaba** - s.f (segundo Nasc, prov. **orig. indígena**) o fruto da quixabeira. “*o povo cozinhava mari pá comer... quixaba, comia quixaba*” (Homem)

**Jatobá** - s.m (**tupi** *yeti'wa* derivado de(o) *yeta'i* no sentido de '*jatai*' + *iwa* no sentido de

'fruta'); árvore de até 20 m (*Hymenaea courbaril* var. *stilbocarpa*), nativa do Piauí ao norte do Paraná(...) “Árvore grande, boa. Antigamente usavam muito o fruto dela para espantar mau-olhado, e outras coisas. Amarravam nas crianças e também colocavam nas bolsas quando saiam de casa” (Mulher, 54 anos)

**Caatinga** - s.f (**tupi** *kaa'tinga*, formado do tupi *ka'a* no sentido de 'mato, vegetação' e 'tinga no sentido de 'branco, esbranquiçado(...) vegetação típica do Nordeste brasileiro e de parte do Norte de MG(...)

**Carquejo** - s.f (**orig.contrv.**; há quem suponha ligação com o lat. *colocasia,ae* no sentido de 'colocásia; inhame ou fava do Egito'; outros propõem orig. arábica; a respeito das tentativas de elucidar a orig. deste voc., cf. Nasc e Corominas s.v. carquesa ou carqueja; f.hist. 1456 carqueja, 1456 carquexa, sXV carqueya) 1 design. comum a várias plantas do gên. *Baccharis*, da fam. das compostas, de uso medicinal, com propriedades estomáquicas; amargosa 2 m.q. erva-santa (*Baccharis ochracea*) 3 m.q. vassoura (*Baccharis aphylla*) 4 design. comum a algumas aves gruiformes da fam. dos ralídeos, do gên. *Fulica*, encontradas em áreas alagadas e que possuem os dedos semelhantes aos caules das plantas do gên. *Baccharis*

**Quipá** - s.m (segundo Nasc, **tupi** *ki'pa*; para TupGN, do tupi *quí-pá* no sentido de 'a estância de espinhos, o todo de espinhos.) m.q. guibá (*Opuntia inamoena*) planta (*Opuntia inamoena*) da fam. das cactáceas, nativa do Brasil (PB até RJ), de caule articulado, epiderme rugosa e flores solitárias; é agressiva ao tato, devido aos gloquídios que penetram na pele; figo-da-índia, guipá, quipá.

**Macambira** - s.f (**tupi** *\*maka'mbira* no sentido de 'planta da fam. das bromeliáceas', prov. com el. final *ĩmbira* no sentido de 'fibra, filamento) planta terrestre ou epífita (*Bromelia laciniosa*);

**Maraúba** - s.m (**tupi** *maru'pa*, tb. adp. ao port. marubá)m.q. marupá (*Quassia simarouba*) árvore (*Quassia simarouba*) da fam. das simarubáceas,(...)

**Imburana** - s.f (**tupi** *ĩmbu* no sentido de 'umbu' + tupi 'rana no sentido de 'semelhante a'); árvore de até 6 m (*Bursera leptophloeos*) da fam. das burseráceas,(...)

**Imbu** - s.m (**tupi** *ĩmbu* no sentido de 'nome comum a diversas plantas das fam. das fitolacáceas') fruto do umbuzeiro (*Phytolacca dioica*). “Embusada, paçoca, vários doces, vários tipos de coisas faz do fruto do embu” (Mulher, 54 anos)

**Mangue** - s.m (**orig.contrv.**; tem sido associado ao esp. mangle (1519) 'arbusto rizóforo que cresce em áreas lamacentas'(...)) design. comum a diversas árvores, esp. da fam. das rizoforáceas,(...)

**Jaramataia** - s.f (segundo Nasc, prov. **tupi**) árvore (*Avicennia africana*) da fam. das aviceniáceas, de folhas oblongas, flores em panículas axilares e cápsulas monospermicas, nativa dos mangues do delta do Níger (Nigéria), e introduzida no Brasil.

**Araçá** - s.m (**tupi** *ara'sa*;) design. comum a vários arbustos e árvores(...)

**Ingazeira** - s.m (lat.cien. gên. *Inga* (1754); este, calcado no **tupi** *ĩnga* no sentido de 'nome

comum a diversas plantas da fam. das leguminosas', lit. 'fruto úmido', prov. ligado ao tupi 'i no sentido de 'água' e tupi *i'wa* no sentido de 'fruta, fruto', com alt. da sílaba final '-wa > '-gwa > '-ga;) design. comum às árvores e arbustos do gên. Inga(...)

**Mandioca** - s.f (**tupi** *mandi'oka* no sentido de 'mandioca, raiz da planta chamada mandi'iwa, no tupi'); arbusto (Manihot esculenta) da fam. das euforbiáceas,(...) “*a mandioca a gente fazia farinha pra comer, fazia farinha de caco pra comer o pirão de peixe*” (Mulher, 47 anos)

**Jurema** - s.f (**tupi**; JM diz ser formado de *yu* no sentido de 'espinho' + *rema* no sentido de 'em que vasa'); árvore (Pithecellobium tortum) da fam. das leguminosas(...) bebida preparada com a casca, raiz ou fruto dessa planta, us. como alucinógeno em rituais religiosos. cf. juremação. “*jurema é uma planta muito importante pra nós indígenas, pra nossos trabalhos, serve de remédio também*”

**Angico** - s.m (**orig.obsc.**; Nei Lopes admite a possibilidade do **quicg.** *nsiki* no sentido de 'nome da árvore Morinda citrifolia', já JM indaga se não seria do **tupi**) árvore de até 12 m (Piptadenia paniculata)(...)

**Mandacaru** - s.m (**tupi** *yamandaka'ru* ou ñamandaka'ru no sentido de 'planta da família das cactáceas'); planta arborecente (C. peruvianus), nativa do Brasil, de ramos lenhosos, candelabriformes, flores brancas ou róseas e bagas purpúreas e comestíveis; (...)

**Maniva** - s.f (**tupi** *mandi'iwa* no sentido de 'maniva, planta, talo ou folha da mandioca', às vezes red. ao tupi ma'ndi; VocPN registra o voc. nheengatu maniyua no sentido de 'pé de mandioca' (de mani no sentido de 'fécula, tipo de resina' + yua no sentido de 'planta, pé');)1 m.q. mandioca (Manihot esculenta, 'raiz')

**Caju** - s.m (**tupi** *aka'yu*) 1 angios design. comum aos frutos das árvores e arbustos do gên. Anacardium, da fam. das anacardiáceas, e tb. a outros frutos, de diferentes gên. e fam., por alguma semelhança àqueles, ger. pelo pedúnculo carnoso 1.1 angios fruto complexo do cajueiro (Anacardium occidentale), com um pedúnculo piriforme, amarelo, rosado ou vermelho, ger. carnoso, suculento e rico em vitamina C (que é o pseudofruto, nomeado simplesmente como caju), e o fruto propriamente dito, duro e oleaginoso (que é a castanha-de-caju);

**Mamona** - s.f (**quimb.** *mu'mono* no sentido de 'nome do fruto, rícino',[...]) 1 fruto da mamoneira, uma cápsula tricoca com espinescências moles;

**Imbira** - s.f (**tupi** *'mbira* red. de *i'mbira* no sentido de 'que tem fibra, que tem filamento ou que é lenhoso, madeira, pau!;)1 design. comum a várias árvores e arbustos que ocorrem no Brasil, da fam. das timeleáceas, esp. do gên. Daphnopsis e Funifera, muitas tb. conhecidas como embira-branca; embireira, envireira [Encerram dafnina, esp. nas folhas, venenosas para o gado, e nas cascas, de que freq. se extraem as fibras da parte interna, para a confecção de cordas e estopa.]

**Xiquexique** - s.m (segundo TupGN e Nasc, orig. **tapuia**; f.hist. 1853 chiquechique, 1889 xiquexique) 1 design. comum a vários subarbustos ou ervas lenhosas do gên. Crotalaria, da fam. das leguminosas, subfam. papilionoídea, que ocorrem, em sua maioria, no Brasil e são freq. us. como adubo verde. “*No tempo de minha mãe a comida era difícil. Ela comia*

*xiquexique assado, juá assado... vivia mais de comida assim, do mato mesmo*” (Mulher, 47 anos)

**Macaúba** - s.f (tupi *maka'iwa* no sentido de 'nome de palmeira'; tb. *macaúba*; f.hist. 1853 *macaíba*, 1853 *macauba*, 1873 *macaúba*, 1877 *macaíba*, 1899 *macahiba* coco)1 m.q. coco-de-catarro (*Acrocomia aculeata*, 'fruto') 2 m.q. palmeira-barriguda (*Acrocomia intumescens*). “*Macaúba pra mim era a nutella de hoje. Eu fazia de tudo pra ganhar um pacote de macaúba, era nosso lanche*” (Mulher, 47 anos)

**Gergelim** - (ár.vulg. *djildjilān* (ao lado de *djindjilān*, *djindjinlī*, *djudjulān*) do ár. cl. *djuljulān* no sentido de 'grão do coentro, do sésamo; *gergelim*'; f.hist. sXV *gergelin*, sXVI *gergelim*)1 angios erva (*Sesamum orientale*) da fam. das pedaliáceas, com folhas variáveis, ger. penatipartidas e irregulares, flores hermafroditas, brancas, róseas, avermelhadas ou purpúreas, com odor desagradável, e cápsulas lineares, nativa de regiões tropicais da África e da Ásia e muito cultivada pelas sementes 2 angios semente desta planta, pequena, ger. ovoide e achatada, branca, amarelada ou escura (segundo as variedades), comestível e medicinal, us. em pães, bolos, doces, salgados e para o preparo do tahine, e da qual se extrai óleo doce e amarelo-pálido, us. como azeite, em cosméticos etc.; alegria 3 cul iguaria, esp. bolo ou farinha, feita com semente de gergelim. “*O gergelim, que foi muito usado. Foi muito usado aqui dentro da aldeia. Pra comer os lanches da tarde, pra presentear, como pisado*” (Mulher, 54 anos)

**Maxixe** - s.m (quicg./quimb. *mansise/masisi*, segundo FAFBa; para Renato Mendonça, pl. de *rixixe*; a datação é para a acp. 'o fruto') 1 planta anual (*Cucumis anguria*) da fam. das cucurbitáceas, nativa da América Central, de caule rasteiro, folhas com cinco lobos, flores pequenas, bagas ovoides, amarelo-claras quando maduras, com numerosos apêndices, semelhantes a espinhos flexíveis, e pequenas sementes brancas; maxixeiro [É cultivada desde a Antiguidade pelos frutos comestíveis, ainda verdes, crus, em saladas, ou refogados, com um cultivar prov. derivado da subespécie *longipes*, nativa da África.] “*O maxixe sempre foi em primeiro lugar, pra fazer até o próprio pirão, pra servir de janta ou almoço.*” (Mulher, 54 anos)

#### 6.2.4.1 Análise e comentários sobre os dados no campo da flora

Ao todo foram elencados 35 lexias no campo da flora, sendo estas: 23 do tupi, *jerimum*, *braúna*, *marí*, *juá*, *croá*, *jatobá*, *caatinga*, *capim*, *quipá*, *macambira*, *maraúba*,

*imburana, imbu, jaramataia, araçá, ingazeira, mandioca, jurema, mandacaru, maniva, caju, imbira, macaúba*; 5 controvérsias, *mangue, carquejo, calumbi, catulé e oiti*; 2 do quimbundo, *mamona e maxixe*, 1 do quicongo, *liambra*, 1 do árabe, *gergelim*, 1 obscura, *angico*; *quixaba*, apontada como provavelmente de origem indígena e *xiquexique*, apontada como do tapuia.

Como era de se esperar, a maioria das lexias no campo da flora foram etimologicamente registradas como oriundas do tronco linguístico tupi, representando novamente o grande alcance que teve o léxico do tupi sob regiões de maior povoamento de indígenas considerados Kariri.

Na lexia *mangue* há a discussão de que seja do espanhol *mangle* (1519) no sentido de um 'arbusto rizóforo que cresce em áreas lamacentas', essa definição corresponde com a dada pela comunidade. Outros especialistas na área a atribuíram a línguas africanas, e outros ao tupi-guarani, dos termos “*mã'gue*” ou “*mangy*”, no sentido de “lama” e “lodo”.

O contato entre povos provoca muitas mudanças nas línguas, como já debatemos, sobretudo no léxico, como antigamente não havia no Brasil estudos de cunho científico e também metodologias funcionais como as que dispomos atualmente, que pudessem gerar trabalhos com precisão, nos resta hoje a dúvida, diante de um léxico presente em um território como brasileiro, e no nordeste, que é onde nos localizamos, repleto de povos originários e estrangeiros falantes de variadas línguas, se torna difícil fazer tal distinção, mas diante do que temos visto nas lexias controvérsias, notamos uma inclinação para na maioria das dúvidas, surgir o Tupi e o Tupi-Guarani como possíveis fontes. Se formos levar em conta todos os fatores políticos, políticos-linguísticos, geográficos, sócio-históricos, os empreendimentos dos missionários desde a colonização, as pistas geralmente irão indicar para tal fonte também. *Calumbi, catulé e oiti* também há discussões de que sejam do tupi.

*Calumbi*, uma espécie de árvore, aparece como sendo, segundo JM, do Tupi *caá-r-omby* no sentido de 'a folha azul, o anil', o que na comparação com a grafia dada, é semelhante com a variante dada pela comunidade. Há semelhanças também entre *catulé* e *katu're*, dado pelo DHTP, como sendo do Tupi também, porém, segundo TupGN, “não parece ser de procedência tupi”, mas sim como um “vocábulo do sertão com que se denomina palmeira”, ou seja, como sendo de procedência tapuia, que pode ser Kariri ou de línguas indígenas isoladas.

Em *oiti*, encontramos as seguintes discussões “para AGC, do tupi *gwi'ti* no sentido de 'planta da família das rosáceas; oitizeiro'; VocTG tira do tupi *ui* no sentido de 'farinha' + *ti* no sentido de 'comprimida', formando massa'; para TupGN, do tupi *ui-ti* no sentido de 'massa

apertada ou comprimida', alusão à polpa dessa fruta, que é uma massa granulosa, úmida e muito rija;” O *oití* também é uma árvore, e seu fruto corresponde com a descrição dada pelo dicionário.

Não encontramos no dicionário a lexia *carquejo*, encontramos *carqueja* - por isso que a lista, está indicado como substantivo feminino-, no entanto resolvemos mantê-la, devido aparecer na descrição uma menção a planta, que no caso é o significado dado pela comunidade. Segundo o Houaiss, “há quem suponha ligação com o lat. *colocasia,ae* no sentido de 'colocásia; inhame ou fava do Egito'; outros propõem orig. árabe; a respeito das tentativas de elucidar a orig. deste voc., cf. Nasc e Corominas s.v. carquesa ou carqueja; f.hist. 1456 carqueja, 1456 carquexa, sXV carqueyja”. Conjecturamos que a origem árabe seja possível, porque na história de Portugal, houve uma invasão Árabe, e devido a este contato, o léxico do português de Portugal é repleto de lexias de origem árabe, por conta da colonização do Brasil, também herdamos lexias desse idioma, como por exemplo, o cuscuz.

Seguindo a indicação do dicionarista, fizemos uma busca no dicionário etimológico de Nascentes, onde obtivemos também a lexia *carqueja*, e não *carquejo*, como sendo de origem incerta, apontada como talvez do lat. *Colocasia*. Ele reporta a existência de uma ave com esse nome e comenta que talvez nada tenha a ver com a planta. (1966, p. 153) Por fim, acrescentamos que não deve ser do tupi, por conta que os primeiros registros da palavra ocorrem muito antes de 1500, período que começou a colonização do território brasileiro.

Neste campo, foram encontradas uma lexia do quimbundo, *mamona*, e uma do quicongo, *liambra*. Embora o que mais nos interesse seja a etimologia da lexia, estas duas, como outras analisadas possuem relevância social e cultural para a comunidade, portanto, teceremos alguns comentários a respeito das respectivas lexias enquanto ao seu uso pelos Tumbalalá.

A *liambra* (*vitex agnus-castus*) é uma das ervas usadas pelos Tumbalalá no universo de suas “ciências ocultas”, com valor medicinal; a *liambra* é uma das ervas utilizadas para “soltar fumaça” para os *encantados*, e para servir de chá com finalidades específicas.. No Houaiss, a *liambra* é trazida apenas no sentido de maconha, do quicongo, língua de origem Banta: “*ly-amba* no sentido de 'cânhamo indiano”.

Quanto à *mamona*, foi dicionarizada no Houaiss sendo oriunda também de uma língua Banta, o *quimbundo*. Assim, temos *mamona*, “*mu'mono* no sentido de 'nome do fruto, rícino',[...].

Na aldeia, da *mamona*, usamos principalmente o seu óleo, que atualmente é produzido

apenas por uma mulher (minha tia) residente na aldeia Jatobá. Antigamente, o óleo era produzido por minha Vó, Dona Joana (*in memoriam*), que residia também na aldeia Jatobá; foi ela quem ensinou a minha tia. Um saber passado de mãe para filha.

**Figura 11:** Dona Joana fazendo óleo de mamona na casa de farinha da aldeia Jatobá.



Fonte: *screenshot* feito do livro “índio na visão do índio - Tumbalalá”, 2001

A lexia *angico* foi encontrado no dicionário Houaiss, como tendo sua etimologia obscura, entretanto no mesmo dicionário, há algumas suposições presentes que indicam uma origem do quicongo e do tupi. A etimologia de *angico* é apresentada por Nei Lopes, com a possibilidade ser do **quicongo** *nsiki*, no sentido de 'nome da árvore *Morinda citrifolia*'. Não sabemos os motivos que o levaram para tal associação, mas acreditamos que não tenha sido com vista na fonologia da lexia, que na realidade se mostra muito distante para a lexia *angico* que temos hoje, considerando as mudanças fonológicas que as línguas passam ao longo do tempo. Por outro lado, JM indaga se esta não seria uma lexia de origem tupi, mas não traz nenhuma palavra que remeta a associação feita. No livro “Falares Africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro”, de Yeda Pessoa de Castro bate o martelo, critica as análises feitas por Nei Lopes, e afirma que a palavra *angico* de origem Banta: “ANJICO (banto) (BA) -s./adj. antiga nação africana no Brasil. Ver angi-co. Cf. (A)Nziku, (A)Njiku, grupo teke-yan do Congo-Brazzaville.” (Castro, 2001)

A lexia *gergelim*, embora seja de origem arábica, é muito usada pelo povo para lanches. Era cultivada por alguns moradores da comunidade e parece ser uma espécie bem valorizada visto que algumas pessoas usavam até como presentes, como a declarante anunciou: “Pra comer os lanches da tarde, pra presentear, como pisado”. Por isso a lexia foi incluída na seleção do léxico, por possuir um valor para a comunidade. Não temos informações de quando o grão foi trazido à comunidade, mas parece ter tido uma origem antiga, já que não a apresentaram como novidade, mas algo que faz parte da culinária já há bastante tempo.

Por último dentro desse campo, temos *quixaba*, que se refere ao fruto da quixabeira. No Houaiss, é dado por Nascentes como sendo de origem indígena, porém, não específica o qual. No Vocabulário tupi-guarani, português, de Silveira Bueno (1987), embora o foco do trabalho seja na língua tupi-guarani, foi concedida algumas exceções, por isso encontramos por lá a lexia *quixaba* com a seguinte descrição: “Arraial de Serjipe e nome de um riacho em Pernambuco. Alteração de *Quiçaba*, o pouso, o lugar de dormir.”

Não há indicativo de que seja de origem tupi, e as seguintes palavras elencadas nos leva a crer que seja do Kariri, ou de alguma outra língua falada pelos “Tapuias”, considerando a forma gráfica, temos em seguida: *quixada*, *quixariú*, *quixeló*, *quixeramobim*, *quixoá*, *quixoné* e *quixossó*. Todos são topônimos no estado do Ceará; *quixariú*, além de topônimo, é o nome de uma “tribo tapuia”. Portanto, diante dessas informações, acreditamos que quixaba seja também uma lexia do Kariri.

### 6.2.5 Utensílios para caça e pesca

**Arataca** - s.f (tupi *ara'taka* no sentido de 'armadilha que tomba com peso ou estalando'; no DHPT, distingue-se *arataca* no sentido de 'armadilha' de um *arataca* no sentido de 'beija-flor' (não registrado neste dicionário), para o qual se propõe um tupi \**ara'taka*, que data de c1594; f.hist. 1663 *aratacá*, 1898 *arataca*) 1 ven; B armadilha para caçar animais silvestres) “*arataca é um instrumento de pegar animais, quádruplo, como raposa, guará, cachorro... animais noturnos.*”(Homem, 60 anos)

**Bocapiu** - s.m (não estabelecida) cesta de carregar compras esp. nas feiras, feita de palha de ouricuri “*o povo antigo sempre chamava qualquer tipo de capanga, o nome era capanga, ou se ela fosse maior chamava de bocapiu.*” (Homem, 65 anos)

**Quixó** - s.m (segundo Nasc, prov. **tapuio**, por causa da terminação) espécie de mundéu (no sentido de 'armadilha') para pegar preás, mocós etc. “*quixó nós fizemos muito pra pegar passarinho, pra pegar preá.*”(Homem)

**Coufe ~ couf ~ gofo-** s.m (fr. *coffre* (sXII) (no sentido definido), lat. *cophīnus* no sentido de 'cesto' no lat.medv. 'caixa, *cofre*'; f.hist. sXV *cofre*, sXV *coffre*) 1 móvel em forma de caixa ou de armário em que se guarda dinheiro ou objetos de valor; 2 móvel metálico, com revestimento que procura torná-lo inviolável e fechaduras de segredo contra roubo, destinado a guardar objetos de valor (dinheiro, documentos, joias etc.); 3 m.q. caixa-forte; 4 p.met. o conteúdo de um cofre ; 5 caixa blindada para transporte de materiais radioativos; 6 nos automóveis, espaço onde se aloja o motor; 7 nas prensas planas e plano-cilíndricas, mesa ou plano onde vai a fôrma para ser impressa; 8 caixa de munição. “*pra pegar peixe tinha uma armadilha chamada gofo, numa posição que bota ele e o peixe entra e não tem como voltar. Era feita de cipó*” (Homem, 65 anos)

**Tarrafa** - s.m (segundo Nasc, do **hsp.-ár.** e magrebino *ṭarrāha* no sentido de 'o que se põe em cima para fechar, rede arrojadiça') 1 rede de pesca circular, de malha fina, com pesos na periferia e um cabo fino no centro, pelo qual é puxada; 2 barco de pesca; 3 pequena rede us. por mulheres para prender os cabelos; 4 capa ou casaco esburacado, rasgado; 5 variedade de renda

**Tocaia** - s.f (no DHPT, **tupi** *to'kaya* origin. 'pequena casa rústica em que o indígena se recolhia sozinho para aguardar a oportunidade de atacar o inimigo ou matar a caça'; 'esconderijo em que se acolhe o caçador para espreitar a caça'; p.ext. 'ação de espreitar o inimigo, emboscada'; em Nasc, tupi *to'kai* no sentido de 'armadilha para caçar') 1 ant. pequena casa rústica em que o indígena se ocultava para esperar o momento de surpreender o inimigo ou matar a caça 2 B ação de alguém ocultar-se para atacar outrem ou para caçar 3 B, N.E.; infirm. poleiro de galinhas. “*fazia tocaia pra pegar asa branca.*”(Homem, 65 anos)

#### 6.2.5.1 Palavras não encontradas nos dicionários e seus significados dado pela comunidade

**Batin** - arma para pescar parecida com uma flecha. “*tinha uma flecha com um bico de ferro na ponta e tinha uma corda. Ele via os peixes, atirava e pegava.*” “*Um pedaço de ferro, enrolava com um pauzinho, furava um buraquinho, encaixava lá e fazia um esporãozinho para trás.*” “*tinha o batin. Batin é tipo, ele é tipo arco e flecha, só que é diferente.*” (Homem)

#### 6.2.5.2 Análise e comentários sobre os dados no campo de utensílios para a Caça e a Pesca

Neste campo apenas catalogamos 7 lexias: *arataca*, *bocapiu*, *quixó*, *coufe/couf*, *tarrafa*, *batim* e *tocaia*. De qual 2 são tupi; 1 do francês; 1 do Árabe; 1 provavelmente “Tapuio”, e 1 não dicionarizada.

Segundo a comunidade, *quixó* era um objeto que servia de armadilha para pegar pequenas caças, como pássaros, preás, etc. Tal descrição corresponde com a dada pelo dicionário, desse modo, se trata da mesma palavra. A obra de Houaiss, se apoiou fortemente

no dicionário de Nascentes para investigar a raiz etimológica das lexias catalogadas. Nascentes prevê que essa lexia seja de origem “tapuio”, e justifica sua associação por conta da sua terminação -’xó.

*Arataca*, identificada como sendo do tupi, também é um objeto que servia para caça, mas de animais de porte médio, conforme meu pai, membro da comunidade, “arataca é um instrumento de pegar animais, quádruplo, como raposa, guará, cachorro... animais noturnos.” O uso dessa armadilha parece que não é mais comum dentro da comunidade, porque meu pai afirma ter visto essa armadilha “quando era menino”. *Arataca* entra assim, para a lista de palavras que ficaram guardadas apenas na memória dos mais velhos da comunidade, e que não foram repassadas para a comunidade jovem.

Há pouco nos deparamos com a lexia *quixaba* e outras lexias semelhantes diretamente do estado do Ceará, que foram catalogadas na “Região do Cariri”, que foram consideradas “tapuias”, o que nos leva a questionar se todas essas palavras não teriam uma origem comum, no caso, a Kariri, já que nessa região predomina povos de origem Kariri e de línguas Kariri? *Quixó* deverá também ser do Kariri, se torna difícil determinar de qual das línguas da família Kariri, há o caso também possível de ser uma palavra comum dentro de todas as línguas dessa família.

No Houaiss, não encontramos mais detalhes sobre a lexia *bocapiu* e nem sobre sua classificação etimológica, apenas aparece como não estabelecida. Acreditamos que possa ser uma palavra de origem indígena ou africana.

*Coufe* pode ser uma corruptela da palavra cofre, de origem atribuída ao francês e ao latim. A definição dada pelo dicionário corresponde a descrição do objeto feito por Benedito, quando perguntado sobre como era a prática da pesca antigamente na aldeia: “tinha uns que chamavam “*coufe*”, que era um tipo de cesto com a boca para baixo, um sistema para baixo, e o peixe entrava, e ele por dentro ficava com uns dentes, aí ele não podia sair”. Segundo Benedito, a matéria-prima utilizada para fazer o “*couf*” era um tipo de cipó: “De cipó, eu não lembro o nome do cipó, mas era de cipó.” Já um segundo participante chamou a mesma armadilha de *colf*, se distanciando da palavra *couf*, e *cofre*, “antigamente tinha uma armadilha chamada *couf*”. E um terceiro a chamou de “*gofó*”, o informante mais velho. Se distanciando ainda mais de *couf*, que supomos no início ser corruptela de *cofre*. Por essas diferenças apresentadas na palavra, pode se tratar de variações da mesma palavra, ou pode se referir a uma outra palavra, e não ter ligação com *cofre*.

Esse utensílio para pesca não é mais comum hoje em dia na comunidade, das pessoas entrevistadas em campo, somente algumas acima de 45 anos conheciam essa armadilha para pesca. Felizmente, Benedito, que vem de uma família de pescadores, atualmente afirma estar fazendo “*coufes*” para pegar peixes pequenos: “Agora eu estou fazendo uns tipos de “*coufe*” para peixinhos também, que é tipo uma cesta, é até fechada, só tem um pouquinho de entrada.” Essa é de fato uma retomada cultural no campo da pesca.

*Tocaia* é um esconderijo para aguardar a caça e atirar ou flechar quando ela estiver próxima. A *lexia* é de origem tupi.

### 6.2.5.3 Análise e comentários das *lexias* não dicionarizadas e seus respectivos significados dados pela comunidade

Embora em pequena quantidade, as *lexias* encontradas no campo da caça e pesca foram como uma fonte de esperança no início da pesquisa, no sentido de realizá-la e dar continuidade sabendo que estou num bom caminho, e que de fato, essa pesquisa pode contribuir com a comunidade ao fazer uma viagem no tempo através da memória e poder reviver coisas que seriam esquecidas e trazê-las de volta para a comunidade, pois o importante não é apenas o registro linguístico, ou lembrá-las e ter consciência da sua existência, mas, haver a possibilidade de poder materializá-las, é de fato o que mais importa, porque sai do campo da memória, para o campo físico, para que possa servir à comunidade.

Meu pai sempre me contou histórias sobre o rio e sobre toda a diversidade de peixes e fauna existentes nele, toda a fartura que ele dava, do trabalho nas ilhas, das travessias à canoa com pano<sup>20</sup> e a remo, que hoje já não é mais vista a atravessar o rio, porque, atualmente, se tornou comum o uso de canoas a motor, e a canoa a remo e a pano foram caindo em desuso, assim como as armas e armadilhas para caçar e pescar também foram caindo em desuso e sendo substituídas por outras advindas da modernidade, por exemplo, o arpão é uma arma usada para pescar que se tornou comum dentro da aldeia, embora muitos sejam contra o seu uso, por acreditarem que alguns fazem mau uso dele, e vêem seu uso como prejudicial à natureza, e como também uma arma que pode conferir risco as pessoas.

Minha prima e amiga, Maria Xavier, que é umas das meninas que me acompanham nessa pesquisa há muito tempo, sempre que se lembra ou tem contato com alguém na aldeia

---

<sup>20</sup> “Do lat. *pannus,i* no sentido de estofo, remendo farrapo”. Ver: [https://houaiss.uol.com.br/houaillon/apps/uol\\_www/vopen/html/inicio.php/22c/pano.pan%C3%B4](https://houaiss.uol.com.br/houaillon/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/22c/pano.pan%C3%B4). Canoa com pano é basicamente um barco a vela.

que fala alguma palavra que ela acredita ser de origem indígena, me manda mensagem para me contar a palavra e eu colocar no catálogo para fim de investigar sua origem. Assim, uma vez, Maria me ligou para me falar que em conversa com o pai dela, eles chegaram a comentar sobre as armas e utensílios utilizadas para pescar, nisso, seu pai falou que antigamente, o avô dela, seu Januário, do aldeamento Cruzinha, utilizava uma lança chamada *batin* para pescar, que era quase a mesma coisa que um arpão, só que era feita de madeira e tinha algumas outras características. Maria desconhecia o objeto, mas seu pai ainda trazia na memória o tempo que a usavam.

Durante a pesquisa de campo, essa palavra também surgiu em outros aldeamentos. No aldeamento São Miguel, enquanto eu estava apresentando a pesquisa para algumas pessoas da comunidade, para exemplificar o modo que as entrevistas e conversas iriam acontecer, eu narrei como eu havia tomado conhecimento da palavra *batin*, que até então, era desconhecida por mim, prontamente expliquei que fiquei sabendo a partir de Maria, filha de Benedito; contei a eles a história, e eles falaram que conheciam o *batin* também de antigamente, lamentaram que atualmente não havia mais; chegado na aldeia Salgado, para conversar com o pajé, ele também afirmou conhecer o *batin*, essa lança que era usada para pescar, porém que não havia mais nenhum sujeito com essa lança, no entanto, tinham a lembrança do seu formato. O pai de Maria, filho de Januário, também tem a lembrança do *batin* na memória, e falou que se for para fazer um, ele consegue fazer.

Letícia : será que alguém aqui ainda num sabe fazer isso que queira fazer? mas se eu colocar no livro, vai que alguém se interesse pra fazer. aprender com um mais velho. Dito, ele também falou de outra, uma arma *batin*, pra pegar peixe também, eu nunca tinha escutado falar, ouvi já perguntando pras pessoas.

João: tinha o *batin*. *batin* é tipo, ele é tipo arco e flecha, só que é diferente.

Letícia: aí o pai de Maria, Dito, falou que sabe fazer e que seu Januário fazia, Januário tinha

João: *batin* não é de meu tempo,

Dona Mercê: era dos antigos caboco que eles tirava dali, quando já via o peixe, aí eles armavam e soltavam, aí pegavam.

Letícia: é uma coisa nossa e o povo não sabe. aí ele falou até que poderia fazer uma.

João: é bom fazer.

Marijane: é bom fazer uma foto e colocar no teu dicionário.

João: Seu Januário ele, talvez ele, mais ou menos ele descreva como é o *batin*, porque é da época de Bandeira, da época de muita gente aqui, o *batin*, que era dos anos 60, 50, o povo ainda usava muito. eu vou perguntar a Louro, Louro num sabe não?

Letícia: a gente falou com Louro hoje, mas ele não quis gravar, a gente só foi conversando e ele falou que sabia desse *batin*, lembra Marijane?

João: Louro sabe, Menon, é do tempo deles. que antigamente não tinha tarrafa de nylon não, era feita ou de croá mesmo, ou feito os batin, que é o que atirava nos peixes. Meu tio Aprigio.

Este acontecimento, considero como uma vitória, uma força que surge, um momento que nos dá energia e motivação para continuar na pesquisa. Embora esse ressurgimento possa parecer pequeno ou de pouco caso para alguns, para mim, é algo brilhante e muito significativo, e, existir alguém que se dispõe a dar vida a essa palavra que iria ser esquecida, assim como muitas outras, é algo que dá muito orgulho e felicidade.

Quanto à etimologia da palavra *batim*, até então, não foi encontrada em nenhum dicionário, o que reforça a ideia de que essa seja uma palavra oriunda do Kariri.

Minha geração nasceu já com a mão no anzol, com redes e tarrafas de nylon e bóias de plástico, ao contrário da geração do pai de Benedito que desfrutavam em grande parte de produtos naturais encontrados na mata.

Antigamente eu não me alcancei, não, mas o que meu pai falava era que meu avô na pescaria fazia uma tarrafa de Croá. E aí foi mudando, era de croá e tinha uns que chamavam "coufê", que era um tipo de cesto com a boca para baixo, um sistema para baixo, e o peixe entrava, e ele por dentro ficava com uns dentes, aí ele não podia sair. (Benedito, 2024)

Eu só vim saber da existência do *batim* e do “*coufê*” usadas para pescar agora, em 2025, aos 25 anos. Antes disso, eu tinha conhecimento de que as tarrafas e as redes antes eram feitas da fibra do croá (*neoglasiovia variegata*), assim painho me conta, só que o povo foi tendo contato com essas tecnologias novas, principalmente encontrada na feira de Cabrobó-PE, e as peças de “croá” foram sendo substituídas pelas de nylon. De acordo com Painho, a família de seu Januário e o próprio Januário, era umas das famílias da aldeia que se destacavam na confecção desses utensílios de pesca.

Como eu havia explicado em relação ao estudo no campo do léxico, parece ser algo que não vai render bons frutos, o que pode levar muitos a desacreditar da importância da pesquisa. Veja como a pesquisa no léxico pode ir fundo e relevar antigos objetos, costumes, entre outras coisas sobre uma comunidade, como teoriza Oliveira e Isquierdo (1998).

Através da memória coletiva, de um olhar para o passado, a procurar algo que possa ajudar nossa comunidade a se fortalecer no costume dos nossos antepassados, que utilizavam várias tecnologias da mata, e que contribuíram e garantiram a existência do meu povo. Eram essas as tecnologias usadas por nossos bisavós, tataravós, que cuidaram dos nossos avós e de nossos pais, mas o que a geração de hoje vive, é muito diferente da que nossos pais viveram.

Muitos lamentam hoje não ter mais os momentos de conversas e histórias que haviam antigamente, pois era a partir dessas histórias que os ensinamentos eram passados, e que conseguiam preservar os costumes da comunidade.

As tecnologias e o padrão capitalista a que não escapa quase nenhum lugar nessa terra, acaba nos tirando e nos afastando de muitos costumes e tecnologias nossas, embora as coisas que são trazidas muitas vezes sejam benéficas, isso ainda nos atrapalha. Por isso, é importante estarmos atentos, para que isso não nos faça perder mais do que já perdemos. É importante também procurar o que já perdemos que ainda podemos retomar. Assim como os objetos aqui citados foram sumindo e sendo substituídos por outros de fora de nossa cultura, as palavras que as nomeavam também foram sumindo e caindo em esquecimento; agora pode ocorrer o mesmo processo na ordem inversa, as palavras vão surgindo e voltando a memória, e os objetos sendo produzidos novamente, e quiçá, substituindo os atualmente utilizados.

### 6.2.6 Topônimos

**Abaré** - s.m (**tupi** *awa're* no sentido de 'homem distinto, diferente dos demais'(...)) entre os indígenas brasileiros, missionário ou padre cristão, esp. o jesuíta. “*Abaré é o nome dado a esse município aqui*”

**Aloque** - s.m (**orig.obsc.**) embarcação medieval, us. esp. no Norte de Portugal; 2 esconderijo de peixe (ger. em rios); 3 monturo de lixo, de coisas velhas ou imprestáveis; 4 chucha embebida em leite ou água açucarada que se dá às crianças; chupeta 5 pej. indivíduo gordo, deselegante, sujo. “*Aloque aqui é um lugar aqui no mato que a gente anda lá bastante quando chove. Lá tem umas pedreiras, que formam umas cachoeirinhas. É muito bonito*”

**Cabrobó** - s.m (**orig.duv.**; segundo TupGN, prov. do **cariri** *coprobó* no sentido de 'guerra') indivíduo paupérrimo, de pés descalços. “*E na questão políticas públicas aqui era a coisa mais difícil, não existia não, até de município aqui a gente tinha que ir pra Cabrobó, pra ser atendido em Cabrobó*” (Homem, 65 anos)

**Icó** - s.m (segundo MarCEB, **tupi** *yg-có* no sentido de 'rio da roça'; VocCe (1887) registra a árvore e o grupo indígena; para Nasc, pal. prov. de **orig. tapuia**) 1 árvore de até 7 m (Capparidaceae), da fam. das caparidáceas, nativa do nordeste do Brasil, de folhas coriáceas, flores de tom verde-pálido e frutos bacáceos, as raízes são us. na medicina caseira; icó-preto, icozeiro.

**Jatobá** - s.m (**tupi** *yeti'wa* derivado de(o) *yeta'i* no sentido de '*jatai*' + *iwa* no sentido de 'fruta'); 1 design. comum às árvores do gên. *Hymenaea*, da fam. das leguminosas, subfam. cesalpinoídea, de frutos comestíveis e de que se extrai resina conhecida como copal; jataí, jataicica, jati, jatibá, jatubá, jetaí, jetaicica, jitaí, jutaí, jutaicica 1.1 árvore de até 40 m (*Hymenaea courbaril*), principal fonte para a produção de copal, nativa do México ao Brasil e comum na Amazônia, com casca tanífera, folhas com dois folíolos coriáceos, pequenas flores

brancas, em cimeiras terminais, e frutos quase negros, cilíndricos, duros, com polpa farinácea, amarelo-clara, doce, nutritiva e laxante, consumida por animais silvestres e pelo homem [...] 1.2 árvore de até 20 m (*Hymenaea courbaril* var. *stilbocarpa*), nativa do Piauí ao norte do Paraná, muito semelhante à sp. anterior, com os mesmos usos e tb. em arborização e reflorestamento; jatobá-da-catinga, jatobá-mirim, jatobazinho, jetaí-do-piauí, jetaí-mirim, quebra-facão 2 madeira de *Hymenaea courbaril*, dura e revessa, parda, com tom róseo a vermelho e, por vezes, com veios longitudinais mais escuros; courbaril, curbaril. “*nome dado a um aldeamento por conta de um Jatobá. Tinha uns jatobá aqui grande, hoje parece que só tem um*”

**Mari** - s.m (prov. alt. de *umari*, em que a vogal inicial foi confundida com o art. (*Umari*: **tupi** *umbe'ri* no sentido de 'espécie de planta', tb. adp. ao port. *umberi*, *umari*, *mari*; f.hist. 1618 *vmary*, 1663 *vmari*, 1833 *umari*)) 1 m.q. angelim-de-espino (*Andira spinulosa*) 2 m.q. umari (*Geoffroea spinosa*) 3 m.q. umari-gordo (*Poraqueiba paraensis*)

#### 6.2.6.1 Palavras não encontradas nos dicionários e seus significados dado pela comunidade

**Chorrochó** - nome de um município baiano

**Camaratu** - nome de um aldeamento

**Bodocó** - nome de um aldeamento

**Orocó** - nome de um município pernambucano

**Ibó** - distrito do município de Abaré

**Pambu** - nome dado a aldeia

**Curaçá** - nome dado a um município

**Patamuté** - distrito de Curaçá

**Cachoi** - ilha do São Francisco próximo a aldeia, umas das suas antigas habitações “*Certamente são na língua, essa cachoi, cachoi, aracapá, aracapá sim, era os aracapás.*” (Homem)

#### 6.2.6.2 Análise e comentários sobre os dados no campo de Topônimos incluindo as lexias não dicionarizadas

Ao todo no campo topônimos foram identificadas 15 lexias, 4 do tupi, *abará*, *icó*, *jatobá* e *marí*, no entanto, de *icó*, há controvérsia; 1 de origem duvidosa, *cabrobó*, 1 de origem obscura, *aloque*, e 9 lexias não dicionarizadas, *chorrochó*, *camaratu*, *bodocó*, *orocó*, *ibó*, *pambu*, *curaçá*, *patamuté* e *cachoi*.

*Abaré* é o nome dado ao lugar que mais tarde tornou-se sede do município do estado da Bahia. Segundo a comunidade, o nome surgiu porque lá havia uma concentração de padres e não indígenas. Quanto à etimologia da palavra, assim como outras de origem tupi que

elencamos nos outros campos, não há controvérsias sobre essa atribuição. De acordo com Sampaio (1901, p. 14), era comum a nomeação em tupi pelos bandeirantes em terras que jamais houve a presença de povos tupi.

As bandeiras quasi que só fallavam o tupi. E se por toda a parte onde penetravam estendiam os dominios de Portugal, não lhe propagavam, todavia, a lingua, a qual só mais tarde se introduzia com o progresso da administração, com o commercio e os melhoramentos.

Recebiam então um nome tupi as regiões que se iam descobrindo, e o conservavam pelo tempo adiante, ainda que nellas jámais tivesse habitado uma tribu de raça tupi. E assim é que no planalto central, onde dominam povos de outras raças, as denominações dos valles, rios e montanhas e até das povoações são pela mór parte da lingua geral.

*Icó* é um lugar que fica próximo à aldeia, provavelmente ganhou esse nome por conta da predominância da árvore com esse nome. Há controvérsia quanto a sua etimologia. Nascentes aposta ser do “*tapuia*”, no caso, do Kariri, a qual acreditamos que seja a indicação mais provável, devido nessa região, os outros topónimos, como poderemos ver a seguir, são em sua maioria de procedência “*tapuia*”. MarCEB nos traz a possibilidade de ser do **tupi** *yg-có*, no sentido de 'rio da roça'.

*Jatobá* é uma lexia oriunda do tupi, *yeti'wa*, segundo a comunidade, o nome foi dado a esse aldeamento em razão da predominância da planta na região. Lamentam os moradores, atualmente, a escassez da planta no aldeamento e em todo território da aldeia. O desaparecimento da árvore se deu por conta da extração. Atualmente, alguns moradores de outro aldeamento, estão fazendo mudas para poder trazer de volta a árvore ao território. Segundo a comunidade, a planta possui propriedades medicinais que são muito importantes para o povo Tumbalalá, sendo esse recaatingamento uma forma também de preservação ambiental da mata.

*Mari* é o nome de uma árvore, e seu nome serviu de referência para nomear um dos aldeamentos da aldeia. Antigamente, muitas pessoas catavam o fruto da planta e faziam a “marizada”, porém, faz anos que já não é de costume da população se voltar para o consumo desse fruto, a quantidade de pés também está em quantidade reduzida comparada a antigamente. Quanto a sua etimologia, não há controvérsia de que não seja oriunda do tupi.

A lexia *Cabrobó*, nome dado a um município vizinho a aldeia, no estado de Pernambuco, foi descrita como de origem duvidosa. De acordo com TupGN, retirado do dicionário Houaiss, como a lexia como provavelmente do **cariri** *coprobó* no sentido de 'guerra', no entanto, há outra lexia semelhante a essa, mas que está mais próxima

fonologicamente de cabrobó, que é “cocorobó”, como veremos na citação a seguir, que mostra além dessa, outras lexias que se tornaram topônimos, e que foram atribuídos a procederem de idiomas dos “tapuais”.

Transpondo-se o São Francisco em direção ao sul, penetra-se de novo numa região ingrata pela inclemência do céu, e vai-se atravessando a bacia elevada do Vaza-Barris, antes de ganhar os trechos esparsos e mais deprimidos das chapadas baianas que, depois do salto de Paulo Afonso, depois de Canudos e de Monte Santo, levam a Itiúba, ao Tombador e ao Açuruá. Aí, nesse trecho do pátrio território, aliás dos mais ingratos, onde outrora se refugiaram os perseguidos destroços dos orizes, procás e cariris, de novo aparecem, designando os lugares, os nomes bárbaros de procedência tapuia, que nem o português nem o tupi logrou suplantar. Leem-se então no mapa da região com a mesma frequência dos acidentes topográficos os nomes como Pambu, Patamuté, Uauá, Bendengó, Cumbe, Maçacará, Cocorobó, Jeremoabo, Tragagó, Canché, Chorrochó, Quincuncá, Cochó, Centocé, Açuruá, Xiquexique, Jequié, Sincorá, Caculé ou Catolé, Orobó, Mocujé, e outros, igualmente bárbaros e estranhos. (Teodoro Sampaio, O tupi na geografia nacional, 1901.)

Com base nesta citação, temos mais provas da tentativa que havia da supressão dos idiomas que não fossem do tupi, e a sua substituição pelo tupi ou português, segundo o texto, os nomes de procedência “tapuia” eram algo a ser superado. No entanto, o domínio dessas línguas preferidas não teve sucesso em regiões que já haviam assentado os nomes de origem “tapuia”. Dentre os topônimos elencados por Teodoro, foram citados em campo pela comunidade, *Pambu*, *Patamuté*, *Cocorobó* (como *Cabrobó*), *Chorrochó*, *Orobó* (como *Orocó*). O autor ainda menciona a existência de outros, porém, não os descreve. *Camaratu*, *bodocó*, *ibó* e *curaçá*, provavelmente façam parte desses outros que não foram citados, e que também não foram dicionarizados.

O estigma em relação ao léxico dos “tapuias” é revelado desde cedo por padres e cronistas, dos primeiros contatos com essa população sertaneja, o autor, faz questão de dar ênfase a sua visão pejorativa sobre o léxico, no qual os descreve como: “os nomes bárbaros de procedência tapuia”, “bárbaros e estranhos”, e para além, sugere que a opção desse léxico para os topônimos, não passem de “acidentes topográficos”.

Alguns moradores associam o nome *pambu* a bambu, por conta da existência dessa planta no local, porém, outros discordam da associação e defendem que *pambu* seja do léxico de sua língua ancestral. No Anuário estatístico da bahia 1929-1930, Curaça aparece como uma vila com sede no Pambu antes de se tornar município:

Villa creada com a sede na povoação de Pambú, por Decreto, de 6 de Julho de 1832. Installada, em 17 de Maio de 1834. Desmembrada do município de Joazeiro. Transferida para a povoação de Capim Grosso pela Lei Prov. n. 488, de 6 de Junho de 1853. Tomou a denominação actual por Acto n. 59, de 10 de Julho de 1890.

Segundo consta no site do governo<sup>21</sup> de Curaçá, a origem da palavra se deve a forma com os indígenas chamavam a cruz, “O topônimo foi mudado para Curaçá, em 1890, sendo uma corruptela da palavra portuguesa cruz, tal como a usavam os índios catechumenos.” No entanto, de acordo com Lopes (2000, p. 17) que fez um estudo histórico da região, declara que talvez o nome não deva decorrer de cruz

Essa expressão é conhecida desde que Belchior Dias Moréia passou pelas terras hoje ocupadas pelo município de Curaçá. Querem alguns que a palavra curaçá signifique paus trançados, querem outros que signifique cruz. Entretanto, não há significação exata para ela hoje. Sabe-se apenas que é de origem indígena, podendo inclusive dizer respeito ao nome de algum grupo indígena que habitasse a região à época. Quanto a sua relação com cruz, acho bastante improvável, uma vez que os índios dessa região, na época em que ela foi visitada por Belchior Dias, ainda não haviam sido objeto de catequese.

Ou seja, há controvérsias em relação ao significado do etimo de origem, porém, não há indicativo que seja do tupi, mas talvez seja da língua dos Kariri. Contudo, no estudo de Teodoro Sampaio, “O tupi na geografia nacional” (1901, p. 13), o autor aponta a relação da palavra *curaçá* com o modo que os indígenas no sertão pronunciavam cruz, sem sombra de dúvidas.

Mas, naquelles tempos, quando o desbravamento dos sertões apenas começava e as expedições para o interior se succediam com a obstinação das coisas fataes e irresistiveis, o tupi era devéras a lingua dominante, a lingua da colonia.

Todos a fallavam ou a comprehendiam. Parecia mesmo haver certa predilecção por ella (1).

Saudavam-se no tupi, dizendo : *Enecoêma*, que quer dizer *bom dia*, a que respondia o interlocutor, repetindo a mesma saudação, ou dizendo simplesmente: - *Yauê*.

Ao toque da Ave Maria, o christão da America erguia-se persignando : *Santa Curuçá rangaua recê*, que quer dizer: *pelo signal da Santa Cruz* e repetia na sua lingua a oração da tarde.

<sup>21</sup> <https://curaca.ba.gov.br/historia/>: Acesso: 22 de novembro de 2025.

Diante disso, concluímos que a lexia *curaçá* seja uma corruptela da palavra *cruz*, que foi estendida fonologicamente em razão do contato com a língua Kariri. “Alteravam-se ao contacto dessa lingua barbara a prosodia e a syntaxe portugueza.” (idem).

### 6.2.7 Terminologias de parentesco

**Guri** - s.m (tupi *gwi'ri* no sentido de 'bagre marinho'; Teodoro Sampaio pensava que, no caso do sentido figurado, teria havia confusão com um tupi *guĩrĩ*, que queria dizer ‘pequeno, criança’; a datação é para a acp. de ICT)1 design. comum a vários peixes teleósteos siluriformes da fam. dos ariídeos, representados pelos bagres marinhos; uri 2 angios m.q. *guriri* (Allagoptera arenaria) 3 (1889) fig.; menino, criança

### 6.2.8 Lexias do campo terminologias de parentesco não encontradas nos dicionários

**Nun ~ nhun** - crianças pequenas “*vô chamava os menino de num, num.*” (Homem)

**Guilipin ~ lipin** - crianças. “*Mulher: de lipim, nera? as criança, num é? Homem: rum (assentindo) Guilipim*”

#### 6.2.7.1 Análise e comentários sobre os dados no campo terminologias de parentesco

Neste campo, só identificamos 3 lexias: *guri* (dicionarizada), *num* e *guilipin* (não dicionarizadas). A lexia *guri* é comumente falada pela comunidade para se referir às crianças, desse modo, a terceira definição dada no Houaiss, corresponde ao dado pela comunidade. Quanto à origem, a teoria de Teodoro Sampaio é a mais apropriada para relacionar com a definição da lexia dada pela comunidade.

#### 6.2.7.2 Análise e comentários sobre os dados no campo terminologias de parentesco não dicionarizados

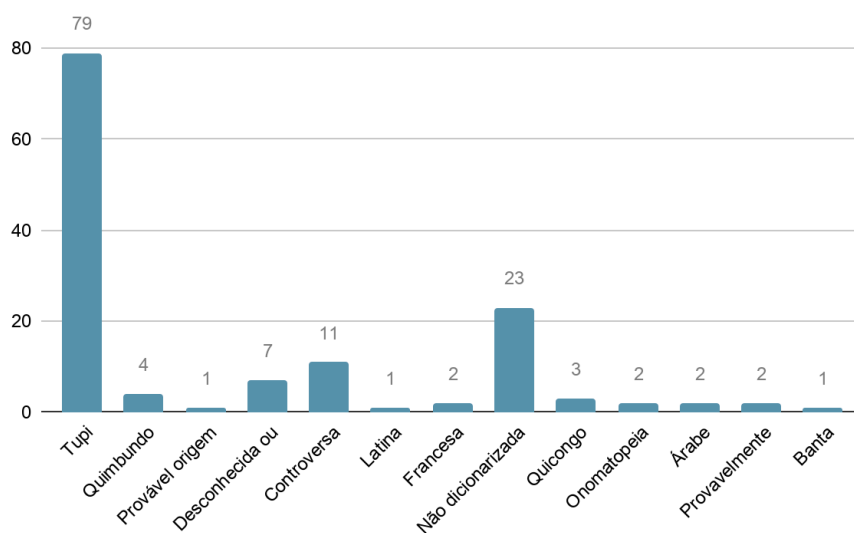
As duas lexias, *num* e *guilipin* foram adquiridas na mesma ocasião, a qual já narramos numa sessão anterior. Ambas foram declaradas entre pessoas dos aldeamentos Salgado e São Miguel, justamente onde antigamente e até hoje são mais vividos as tradições rituais indígenas da aldeia. Como vimos no campo Arte e religião, onde se sobressai o ritual, se sobressai também o léxico de origem indígena.

Nenhuma das duas foi dicionarizada. Acredita-se que as duas sejam do Dzubukuá. *Nun* foi identificada no Catecismo de Nantes (1709), enquanto que *guilipin* ainda não foi identificada a partir da obra.

### 6.3 ANÁLISE E DESCRIÇÃO DO LÉXICO FALADO COTIDIANAMENTE PELO POVO TUMBALALÁ

No total foram registradas 137 lexias: 79 do tupi, 4 do quimbundo, 2 dicionarizadas como prováveis Tapuia e 1 como provável indígena, 7 de origem desconhecida ou obscura, 11 tidas como de origem controversa, 1 do latim, 2 do francês, 23 não dicionarizadas, 3 do quicongo (banta), 2 onomatopéias, 2 de origem árabe, 1 banta.

**Gráfico 1** - Percentual das lexias encontradas separadas por sua situação etimológica



Fonte: Elaborado pela autora no aplicativo Google Planilhas, 2025

Com base nas análises e discussões sobre as lexias, principalmente as não dicionarizadas, que como vemos no gráfico, foram 23, consideramos como principais achados e também cogitamos ser de origem Kariri são: *quixó*, *quixaba*, *batim*, *bocapiu*, *nun~nhum*, *guilipim~lipim*, *anjuká*, *bogó*, *aribé*, *koaki*, *cataiobá~cataiô*, *xotó*, *cananã*, *caboge*, e os topônimos, sendo que destes, alguns já foram atestados por Sampaio (1901) como sendo de origem Kariri: *cabrobó*, *chorrochó*, *camaratu*, *bodocó*, *orocó*, *pambu*, *patamuté*, e *cachoi*.

Baseado nas estatísticas decorrentes da análise do *corpus*, vemos que houve predominância do léxico de origem tupi. Isto deve ter sido, como já exploramos nas análises,

devido ao contato com povos de língua Tupi que residiam próximo a aldeia, como mostra no mapa de Curt (2017), e também por imposição da Língua Geral de base tupi. Há também povos vizinhos que falavam outras línguas, e houve um período na aldeia em que foram juntados alguns povos de línguas diferentes num mesmo local, então não é de impressionar a existência de algumas palavras que não sejam de origem Kariri. Diante desse contexto, acreditamos que na aldeia, tenha havido um período de diglossia, que quer dizer, um período em que duas línguas eram faladas pelo povo.

Fora esse contato que o povo teve com indígenas de outras línguas, houve também contato com povos de origem africana. No léxico analisado, se destaca a presença do léxico de origem Banta no campo da culinária, e há a presença do léxico minimamente em outros campos. Pompa (2003) afirma que nas aldeias daqui da região, houve a presença de povos vindos da África. No município de Abaré, houve em 2007 o reconhecimento da comunidade quilombola Curral da Pedra.<sup>22</sup>

Há a presença na região de negros e também indígenas de outras etnias desde a chegada de Martinho de Nantes. Na sua *Relação* (1706), ele relata sobre andar na companhia de um “índio” que ele trouxe da Paraíba, quando ele estava indo para as aldeias do São Francisco. Era um grande risco os padres fazerem viagens pelo sertão desacompanhados dos autóctones, por questão de segurança, de alimentação, sem o qual era muito provável não sobreviver nas longas jornadas. “Um fidalgo me deu um excelente *índio*, o padre Anastácio me emprestou outro e eu parti a pé, acompanhado de dois índios que o padre Anastácio me confiou e de nosso *negro*, e do *índio* que eu havia trazido da *Paraíba*.”(1706 [1979], p. 35, grifo nosso). Esse mesmo indígena serviu de intérprete a Nantes na sua chegada em Uracapé. O padre afirma ter passado em Rodelas-BA, e depois de um dia descanso, seguiu para Pambu, onde afirma ter a divina providência o protegido o levado até aquela aldeia para fazer a conversão dos indígenas.

Foi lá que conheci realmente que a divina providência nos protegia e me convocava para a conversão dos pobres índios que ali residiam, pelos felizes encontros que tive com eles. Tendo chegado cerca de meio-dia à capela de Pambu, construída pelos portugueses toda de taipa. [...]Tendo, dizia eu, chegado a Pambu, fomos descansar à sombra, para tomar a nossa refeição sob uma espécie de abrigo coberto de palha, e feito expressamente para a proteção de suas assembléias.

Chegou então um homem honesto, português, chamado Francisco Rodrigues. Pouco depois veio um mulato chamado Felipe da Costa, homem

<sup>22</sup> [https://pt.wikipedia.org/wiki/Comunidade\\_Quilombola\\_Curral\\_de\\_Pedra](https://pt.wikipedia.org/wiki/Comunidade_Quilombola_Curral_de_Pedra)

inteligente, e em seguida um índio chamado Tapicuru; ficaram todos surpreendidos e contentes quando me viram, nunca havendo encontrado um capuchinho. O português me perguntou o motivo da minha presença. Declarando-o, ele manifestou toda a sua alegria e me pediu para que me instalasse na ilha de Pambu, bem defronte, onde havia uma bonita aldeia de cariris. Garantiu-me que todos os habitantes do rio teriam muita alegria com a minha presença e que, de sua parte, tudo faria para me ajudar. O mulato desejava também que eu ficasse mais perto de sua casa e que fosse estabelecer-me na ilha de Uracapá, onde havia uma bonita aldeia, a quatro léguas acima de Pambu.

Tapicuru teve uma conversa demorada com o índio que eu havia levado da Paraíba, e que lhe disse muitas coisas favoráveis a meu respeito e lhe fez entender que era um grande benefício e grande felicidade para eles, sob vários aspectos, o contar com eles um missionário. Deu-lhe pormenores dos benefícios que os índios da Paraíba estavam usufruindo. Esse índio me comunicou, através do meu companheiro da Paraíba, que gostaria que eu conhecesse a aldeia de Uracapá, que era a mais antiga e a maior de todas elas, o que o mulato me confirmou com entusiasmo.

Tapicuru diligenciou imediatamente para me arranjar uma canoa, que ele levou de Pambu, com dois outros índios, até Uracapá.

Meu índio lhes falou; eles ouviram com muita atenção, pois que não costumam interromper os que lhes falam. Enfim, manifestaram pelos seus modos e pelo que o meu índio me pôde fazer compreender em português, que conhecia um pouco, que me consideravam bem vindo. (1706, p. 35-37)

Essa passagem além de retratar a chegada de Martinho de Nantes no Pambu, mostra também como foi o teor da conversa com os nativos, segundo a sua perspectiva. Nas passagens seguintes vemos que o indígena de Paraíba e Tapicuru de Urucapá, conseguiram manter um diálogo, embora Nantes não tenha justificado em qual língua, mas certamente foi em língua Kariri, porque, retomando ao mapa de Etno-Histórico de Curt Nimuendajú (1944), Paraíba é uma das regiões onde se falava um dialeto do Kariri, o Kipeá e outro apenas especificado como Kariri. Através do discurso, deu a entender que Nantes ainda não sabia falar a língua falada por Tapicuru, e que desse modo, prestou atenção nos modos dos indígenas enquanto o diálogo acontecia para tentar identificar o teor da conversa. Ao final, o “seu índio” explicou a conversa em português, que o indígena já dominava um pouco.

Cardim (1997 [1583-90]), relata a existência de 76 povos tapuias na região dos sertões, que falavam diferentes línguas, entre esses tapuias, se inserem também os Kariri, que foram povos nômades. Baseando-me no que escutei em campo, houve relato de migração não só para locais distantes do território, mas numa movimentação do interior da caatinga para a beira do rio São Francisco, que acontecia geralmente em períodos de seca. Muitas famílias

chegaram até a possuírem casas nas ilhas e na beira do rio, residiam lá por um tempo, e depois das chuvas voltavam para a caatinga.

Das movimentações para locais mais distante, houve relatos que apontam que nosso povo andava muito, mas sempre voltavam para o mesmo lugar, digamos que para o território principal. Essa migração não acontecia em conjuntos, mas em pequenos grupos. Nessas “andanças”, deve ter ocorrido muitas trocas com outros povos de diferentes línguas.

Marijane: o povo que pega o tronco kariri-dzubukuá seria o povo da região kariri?

João: sim, provável. porque era, sabe porque era a mesma língua, porque a nossa nação ela era nômade... a nação kariri era nômade, vez eles vinha pro sul, pra cá até, eu não sei até aonde era as ilhas, eu não sei se era a época de seca, tendência mais era o São Francisco, e época de verde, ou eles iam pra caçar lago, lagoa, ou ia pra o sertão mesmo do kariri, do kanindé, pra ali pra aquela região. ou até mais, né, na paraíba, não é no litoral, não, no rio grande do norte também não, é mais pro sul, é mais onde pega mais as fronteiras, as fronteiras do, que pega o ceará, que pega essa parte que chama o alto sertão.

Na aldeia, é comum relatos de trocas com vários povos, principalmente com os indígenas de Aracapá, com os Atikum da Serra do Umã e os Truká da Ilha de Assunção, e também com os Tuxá de Rodelas. Esses encontros não acontecem mais com tanta frequência como antigamente, os Atikum, por exemplo, vinham em várias canoas e passavam dias *trabalhando* com os nossos anciãos, a maioria já falecida. No entanto, isso foi num passado recente, não há notícias fora essas, mas acredito que isso não tenha começado e terminado nessa mesma época, suponho que esses encontros tenham começado de muito antes; vieram acabar por volta da década de 90. João relata sobre esses encontros

Tinha umas palavras que eu tava pensando aqui que era, não sei se Leticia já fez, foi sobre o pambu, e também nas ilhas, eu não sei o que é cachoi, por exemplo. (Marijane)

Certamente são na língua, essa cachoi, cachoi, aracapá, aracapá sim, era os aracapás. os aracapá eles tinha uma ligação forte com os índios daqui e da ilha de assunção. Há um... vô dizia, eu me lembro até de uma entrevista que fizeram, meu tio Aprígio também dizia, que os índio, eles andavam, não ficavam num lugar só, é, eles andavam, os de Rodelas vinham de pé, os daqui iam pra lá, os da ilha de Assunção também ia, e ficou nessa prevalência, e, tanto que tem história, né, de , de , antigamente quando não tinha casa, os encontros dos imbuzeiro, dos juazeiro, onde os índios se encontrava, os aracapá. (João de Deus, 2025)

Esses relatos afirmam a comunicação que havia entre os povos da região, e também a questão do ser nômade. Para ser nômade, para chegar em outros territórios, se estabelecer por alguns tempos e retornar era preciso o quê? saber falar outras línguas. Ou seja, tal característica social desse povo prevê que eles tinham algum domínio de outras línguas, e essa constatação vai de encontro com o que Matto e Silva (2001) e Antônio Houaiss (1985) previram, a existência de uma língua geral de base Kariri para comunicação nos interiores do nordeste brasileiro.

## SEGUNDA PARTE

### **1. AS ARTES VERBAIS DO POVO TUMBALALÁ: DEMONSTRAÇÃO DOS CANTOS DO POVO TUMBALALÁ COMO LUGAR DE PRESERVAÇÃO LINGUÍSTICA E CULTURAL E AS LEXIAS DE ORIGEM KARIRI PRESENTES NELES<sup>23</sup>**

Sempre me pus a observar os cantos do meu povo desde criança, aos 7 anos, quando primeiro tive contato com o Toré, na escola, e, diante dessas observações, já colocava em questão essas palavras “diferentes” que ouvia nas linhas, reconhecendo-as como não sendo oriundas da língua portuguesa. Me colocava em constante reflexão também a respeito dos cantos. Queria saber mais e mais cantos e interpretar seus significados, e me perguntava quais mensagens eles querem nos passar e quem queria nos passar essas mensagens. Vejo que muitos desses significados e mensagens são restritos somente a nós, o povo indígena Tumbalalá. Assim, o que escrevo nesta pesquisa acadêmica é o que eu e meus parentes avaliamos poder saber o outro, não indígena. Todas as nações têm segredos que as sustentam. Assim como nos programas de televisão, sabemos que nem tudo pode vir ao ar. Por isso, me contenho e me regulo ao máximo para poder preservar esses “significados e mensagens” dentro do meu povo.

---

<sup>23</sup> Uma versão preliminar desta parte foi publicada em formato de artigo com a coautoria de Maria da Cruz Xavier, indígena Tumbalalá e agrônoma formada pela UEFS. Referência: Santana, Xavier, Matarezio. Cantos do Povo Tumbalalá e as Lexias de Origem Indígena presentes neles. In: Edson Tosta Matarezio Filho; Silvana Silva de Farias Araújo; Gredson dos Santos. (Org.). cultura e linguagem nos sertões baianos: narrativas afro-indígenas. 1 ed. Campinas SP: Pontes, 2025, v. 1, p. 51 - 74.

O entendimento que se faz dos cantos também é algo que as próprias pessoas durante o ritual têm que fazer a partir de suas próprias análises e reflexões para compreender os significados dos cantos. Portanto, não é algo que pode inteiramente ser ensinado ou descoberto pelo outro; o próprio indivíduo tem que fazer seu esforço de análise, que assim ele tende a aprender mais e mais os cantos e tendem a significar mais e mais em sua vida. Desse modo, caso eu saiba algo mais profundo sobre qualquer canto, eu não posso simplesmente escrever aqui ou contar a alguém, é preciso manter sigilo. Assim, as análises que fiz aqui são de cantos que normalmente podem ser cantados diante de público não-indígena, e cujos significados se podem analisar, embora a análise aqui não esgote os sentidos contidos neles, e nem detenha a verdade final sobre o canto. Trata-se de uma análise-reflexiva minha, da qual alguns podem discordar e perceber os cantos de outra forma/e interpretarem sobre outra ótica.

Diante do cenário linguístico em que o Brasil foi formado, é comum, não só em comunidades indígenas, como no país todo, indícios linguísticos das línguas indígenas no Português Brasileiro. Segundo Lucchesi (2015), a contribuição das línguas indígenas na formação do português brasileiro se dá principalmente ao léxico, no entanto, já há pesquisas que demonstram que os povos indígenas influenciaram também na música (Pucci, 2016), na fonética e na morfologia do português (Noll; Dietrich; Rodrigues, 2010), e em outros níveis de linguagem. Em vista disso, têm surgido estudos que se concentram em estudar esse léxico das línguas indígenas pelo semiárido baiano (Santana; Mendes, 2020; Santana, 2023).

As pesquisas no campo do léxico têm sido um meio para acessar a cultura das comunidades em que são estudadas, visto que “investigar uma língua é investigar também a cultura, considerando-se que o sistema linguístico, nomeadamente o nível lexical, armazena e acumula as aquisições culturais representativas de uma sociedade” (Oliveira; Isquierdo, 2001, p. 109). No estudo lexicográfico que fiz na aldeia Tumbalalá, para meu trabalho de conclusão do curso (TCC) de Letras na UEFS, encontrei palavras que estão diretamente ligadas à cultura de meu povo, como apontado na conclusão do referido TCC:

O mergulho na história desse povo através da língua, nos mostra que apesar de todo histórico de perseguição e sofrimento em que envolveu o povo Tumbalalá, eles resistiram e souberam guardar as coisas mais importantes e sagradas. As lexias encontradas, ainda que pouca, refletem os rituais, tradições e costumes desse povo (Santana, 2023, p. 28).

Neste novo estudo, a partir das lexias apresentadas em Santana (2023), pretendo discutir sobre as relações entre o léxico nos cantos e sua relação com a cultura do meu povo, uma vez que, através do léxico, é possível compreender um pouco sobre a identidade cultural

de um povo, procuro discutir ainda sobre a identidade a partir também dos cantos e das lexias, partindo da seguinte pergunta: o que querem dizer os cantos Tumbalalá?

O objetivo desta seção é, tentar mostrar através de um estudo lexical e discursivo, como os remanescentes lexicais de origem indígenas que serão analisados dentro dos cantos, funcionam e são precisos e relevantes na formação da identidade étnica do povo Tumbalalá, e mostrar também a reafirmação identitária a partir dos discursos presente nos cantos. A primeira parte da pesquisa discuto brevemente sobre o léxico e sua relação com a cultura, e também sobre a análise do discurso relacionado com identidade e ideologia; na segunda parte são introduzidas informações sobre a comunidade estudada e traços da realidade linguística; a terceira parte aborda os cantos e o toré indígena, e, por último, na quarta parte, é feita a análise dos cantos.

## **2. APONTAMENTOS SOBRE O LÉXICO, A IDENTIDADE CULTURAL E O DISCURSO**

Na abordagem da pesquisa anterior, no TCC, o intuito era rastrear resquícios lexicais ou seja, indícios que provam a existência de algo do passado no presente, - que no caso seria as palavras oriundas de línguas indígenas, do qual as línguas não são mais faladas fluentemente na comunidade atual -, a partir de um levantamento lexicográfico, que resultou numa lista de palavras com seus respectivos significados. Ao final da pesquisa, destacamos algumas palavras como mais relevantes dentro da comunidade, analisadas brevemente quanto ao seu significado e sua etimologia. Agora, o objetivo presente é analisar esses resquícios lexicais dentro de seu contexto de uso. Nesse caso, essa pesquisa de abordagem sócio-histórica no campo da lexicologia, se preocupa em analisar a relação entre o léxico e a cultura e sua função dentro da comunidade do povo Tumbalalá, a fim de entender o que o léxico revela quanto a identidade cultural do grupo.

No léxico se pode ver um meio para estudar uma sociedade, sua cultura e suas representações, que é algo que se procura ao tentar entender a constituição de identidades. Dentro da comunidade é onde se podem achar os significados atribuídos às palavras, porque “[...] muitas palavras necessitam do contexto das culturas para serem completamente entendidas, sinalizando a existência de uma interdependência entre língua, sociedade e cultura” (Teixeira, 2009, p. 133).

Na Análise do Discurso, para o estudo da materialidade linguística – que para nós, neste estudo, é o canto –, é preciso olhar

[...] o como se diz, o quem diz, em que circunstâncias etc. [...] naquilo que se mostra em sua sintaxe e enquanto processo de enunciação (em que o sujeito se marca no que diz), fornecendo-nos pistas para compreendermos o modo como o discurso que pesquisamos se textualiza (Orlandi, 2005, p. 65).

Assim, é preciso olhar o canto na sua integridade e vinculada principalmente a quem fala, que é o povo: “entender a língua como discurso significa não ser possível desvinculá-la de seus falantes e de seus atos, das esferas sociais, dos valores ideológicos que a norteiam” (Cavalcante Filho; Torga, 2011). Por isso, é preciso entender os cantos se atentando à história da comunidade e à comunidade como um todo, no presente. Estudar uma língua não é só dar atenção à própria língua, mas também à comunidade linguística que a fala; é importante olhar a língua como um fato social. Segundo Bagno (2007):

ao contrário da norma-padrão, que é tradicionalmente considerada como um produto homogêneo, [...], a língua, na concepção dos sociolinguistas, é intrinsecamente heterogênea, múltipla, variável, instável e está sempre em desconstrução e em reconstrução. Ao contrário de um produto pronto e acabado, de um monumento histórico feito de pedra e cimento, a língua é um processo, um fazer-se permanente e nunca concluído. A língua é uma atividade social, um trabalho coletivo, empreendido por todos os seus falantes, cada vez que eles se põem a interagir por meio da fala ou da escrita (Bagno, 2007, p. 36).

Os cantos indígenas também são a voz da comunidade. Nos cantos se fala sobre o próprio povo, sobre os encantados, sobre as matas, as águas, etc. Eles comunicam, e, assim como o léxico, são também uma porta de entrada para acessar a cultura de um povo. Para Oliveira Pinto:

música não é entendida apenas a partir de seus elementos estéticos, mas em primeiro lugar, como uma forma de comunicação que possui, semelhante a qualquer tipo de linguagem, seus próprios códigos. Música é manifestação de crenças, de identidades, é universal quanto à sua existência e importância em qualquer que seja a sociedade. Ao mesmo tempo é singular e de difícil tradução, quando apresentada fora de seu contexto ou de seu meio cultural (2001, p. 223).

Da mesma forma funcionam os cantos indígenas, que trazem neles também uma representação de sua identidade e, desse modo, são singulares e possuem marcas que as diferenciam de outros povos, porque identidade e diferença são interdependentes; não há identidade sem diferença, e vice-versa (Silva; Hall; Woodward, 2014). Os discursos trazidos

nos cantos não deixam também de trazer traços ideológicos, considerando que não há discursos sem sujeitos e nem sujeitos sem ideologias (Pêcheux, 1997).

## 2.1 SOBRE OS CANTOS E A PRESERVAÇÃO LINGUÍSTICA E CULTURAL

Todos os povos indígenas têm seus rituais e tradições passados de geração para geração. Estes, em sua maioria, são marcados por cantos, danças, grafismos, vestimentas e adornos, além de bebidas e comidas, e geralmente engloba toda a comunidade, embora haja situações específicas em que há restrições e, desse modo, a quantidade e o grupo de pessoas se limitam.

No Nordeste do Brasil, há entre alguns povos indígenas, o chamado toré, um ritual que mistura dança, o som do maracá, diversos cantos e, na combinação destes, se alcança o contato com os seres encantados e ancestrais desses povos. Segundo Reesink (2000) o toré “é uma dança ou, mais amplamente, um ritual que se encontra disseminado entre quase todos os povos indígenas que habitam a região etnográfica do Nordeste brasileiro (do Norte da Bahia até o Ceará)”. Esse ritual difere de aldeia para aldeia, mas ainda assim não deixa de possuir vários elementos em comum, onde se chega a ver até mesmo a ocorrência de alguns cantos bem semelhantes ou quase idênticos entre uma etnia e outra. No passado, era comum algumas etnias se juntarem para dançar toré, aquelas que geralmente tinham descendências comuns. Embora o toré seja um termo de origem Tupi, ele é comumente usado para nomear rituais em povos de origem Kariri, que falavam línguas de origem Kariri. Isso é explicado por alguns linguistas como resultado do fenômeno da *tupinização*, “que incluiu a imposição do tupinambá sobre as muitas línguas tapuias pertencentes a famílias lingüísticas diferentes da família *tupi-guarani*, do tronco Tupi[...]” (Nobre, 2011, p. 169). Além disso, a língua geral de origem Tupi chegou a ser a língua mais falada no Brasil no período colonial durante um tempo, o que pode ter contribuído para a presença de itens lexicais do Tupi serem tão presentes no português brasileiro, no entanto, a língua geral logo foi proibida e se tornou obrigatório o uso do português.

Os cantos são fundamentais nos rituais dos Tumbalalá. Geralmente são sobre as matas, o rio, os encantados, a jurema, etc. Alguns cantos são marcados por serem direcionados à comunidade, e outros por serem direcionados exclusivamente aos encantados. Esses que são direcionados ao povo Tumbalalá, podem ser descritos quanto a sua função, como sendo formas de ensinamentos, apelo, ou diria que “chamamento”, e como formas de expressar seu desejo em relação ao que os Tumbalalá devam fazer, como, por exemplo, no seguinte canto:

oh, jurema  
oh, jurema,  
eu quero vê meus caboco regimá,  
eu quero vê meus caboco no regime,  
eu quero vê meus caboco enregimá  
naê, naê, naê naôa, a naê naôa  
(Linha de toré do povo Tumbalalá).

O canto expressa a desejo de alguém em ver os “caboco regimá”, que é a prática do “regime do índio”, comum em muitos grupos indígenas no Nordeste, que consiste praticamente em manter a constância na prática do toré, que não se resume à descrição que fiz no início da seção, que seria uma combinação de dança, canto, seguindo o som do maracá. O regime também conta com mais combinações que devem ser seguidas também fora do toré. Quanto à forma que transcrevi esse trecho de um canto que cantam lá na aldeia, foi conforme o modo que as palavras são pronunciadas, para mostrar já alguns fenômenos fonológicos que marcam o modo de falar dos Tumbalalá. Nos cantos – também chamados de *linhas* – dos Tumbalalá, é possível encontrar traços linguísticos como aspectos fonológicos e alguns resquícios lexicais provavelmente de origem indígena. Devido a essas relações que teve com outras etnias, a relação possível com a língua Tupi, podem ter influenciado no aparecimento de lexicais de outras línguas que não sejam a Dzubukuá, do próprio povo Tumbalalá, não só nos cantos, como também na fala do próprio povo, como é demonstrado em Santana (2023). No caso dos Tuxá, povo vizinho e que teve contato ritual com os Tumbalalá, há também o aparecimento do léxico de origem indígena nos rituais e nos cantos, como aponta Mayra Apako Tuxá:

Dzubukuá que é nossa língua mãe, nossa língua materna, onde a gente utiliza o Dzubukuá no dia a dia, nós não somos falantes do Dzubukuá, mas, ele está vivo no nosso jeito de falar nas nossas palavras específicas, no nosso linguajar interno da comunidade. Existem palavras que só a gente conhece, só nós temos o domínio... ele é utilizado mais nos rituais, dentro de nossa religiosidade. Dzubukuá também está expresso nos cantos dos torés (Mayra Apako, 2017 *apud* Souza, 2018).

Na aldeia, o toré – e logo, os cantos –, tem o papel social de organizar, reunir e fortalecer o povo; o toré é um dos momentos em que o povo se junta; é um momento de aprendizagem, um lugar de concentração, de atenção, de observação e de união. Como todos os povos indígenas, os Tumbalalá são um povo de tradição oral, ou seja, o que é visto no toré não é escrito e nem gravado, só é registrado na memória do povo e só se aprende a partir da participação constante nos rituais. Além disso, os cantos possuem uma marca identitária e

cultural. Desse modo, eles ajudam a demarcar a nossa identidade enquanto indígenas e enquanto etnia, e assim nos distinguem de outras etnias. Por isso, o toré foi requisitado no processo de reconhecimento étnico de vários povos no Nordeste, para poder ajudar a comprovar a origem indígena das comunidades solicitantes, “pois a linguagem ritual, melhor que outras, se presta à organização política desses grupos, reunindo ambas as características, organizativa e de demarcação simbólica de fronteiras étnicas, tanto para fora como para dentro” (Nascimento, 1994, p. 137). No toré tumbalalá há uma dimensão oculta, digo isso pois há cantos e também danças que se reservam somente ao próprio povo, são particulares, portanto, não podem ser vistos por outros povos indígenas e nem por não-indígenas, assim como também acontece entre outros povos no Nordeste, como entre os Fulni-ô-PE, OS Tingui-Botó de Alagoas, que mantêm o ritual Ouricuri oculto. Dentro dos cantos dos Tumbalalá há também palavras ocultas não só para outros povos indígenas e não-indígenas, como também dentro do próprio povo há restrições, que às vezes não se limitam a conhecer a palavra, mas a conhecer o seu significado, como é o caso do etnônimo Tumbalalá.

### **2.1.1 Análise do discurso dos cantos e das lexias de origem indígena presentes neles**

A partir do exposto, trago agora alguns exemplos de cantos ou trechos de cantos para análise quanto à língua e quanto também aos discursos trazidos nos cantos, que dialogam diretamente com a cultura e identidade do povo Tumbalalá, ao iniciar pelo próprio etnônimo do povo. Tumbalalá, que para o próprio povo o significado é oculto, somente poucas pessoas dentro da comunidade sabem o seu significado, esses geralmente são agentes envolvidos fortemente com o ritual e com os *encantos*. O nome Tumbalalá foi entregue pelos *encantados*, como testemunha o cacique Cícero Marinheiro

O nome Tumbalalá foi descoberto na década de 30 através de nossos rituais que em seis trabalhos da ciência se confirmou o nome Tumbalalá. O nome Tumbalalá foi dado pelos Encantados de Luz. A gente não diz, é segredo do nosso povo. Quem quiser acreditar que acredite (Almeida, 2010).

Percebe-se nessa passagem, não só a ligação que o povo, através de seus rituais, mantém com seus encantados, como também se infere a relação dos encantados com a própria língua do povo, já que foi através deles que se tomou conhecimento de uma palavra indígena, essa, que hoje também aparece nos cantos

Eu sou é um índio,

eu trabalho no ar,  
 eu trabalho na aldeia de Tumbalalá  
 Naê, naê, naê naôa...  
 (Linha de toré do povo Tumbalalá).

Conjectura-se, a partir do modo que se emprega o termo Tumbalalá neste canto, que esse seja o nome de um sujeito, possivelmente, um ancestral do povo. No entanto, o significado do nome, como dito anteriormente, é reservado a poucas pessoas dentro da comunidade. Algo forte dentro dos cantos, não só desse, é a ênfase em se autoafirmar indígena; no canto acima, ao invés de declarar da forma direta, por exemplo: ‘eu sou um índio’ ou ‘eu sou índio’, é preferido usar o verbo de ligação “é” para enfatizar junto com o “sou” que se é indígena: “eu sou é um índio”. O nome ‘índio’, que foi um termo dado pelos invasores para identificar os povos indígenas, ficou marcado dentro dos cantos, e dentro desse contexto ritual, ele não foi alterado, porém, fora desse contexto, o mais adequado é que se referir a esses povos como “indígenas”, “povos originários” ou segundo o etnônimo de seu povo.

Como havia dito, os cantos dialogam fortemente com a identidade do povo Tumbalalá. A identidade, como podemos ver, se constrói parcialmente através dos cantos. Nesses cantos é onde está marcada a parte da identidade não só do povo no presente, como também dos seus ancestrais, que mantêm contato com eles por meio dos rituais, dos cantos e dos sonhos. Segundo Andrade, antropólogo que trabalhou junto aos Tumbalalá de 1998 a 2001, as linhas (cantos)

“revelam que, mais do que a instauração de uma memória retrospectiva, os trabalhos rituais recordam uma alteridade não radical, porque cabocla, ao mesmo tempo irredutível. Essa natureza, entretanto, é vivida e representada simbolicamente enquanto uma modalidade específica que funda a alteridade tumbalalá” (Andrade, 2002, p. 195).

Assim, os cantos trazidos até aqui demonstram essa alteridade do povo Tumbalalá. Para finalizar, trago mais um canto que marca nossa identidade e que também revela traços da cultura.

Cadê meu koaki,  
 cadê o meu maracá  
 oh, cadê meu koaki  
 meu koaki kuacuaraká  
 eina, eina ê, eina, eina ô [...]  
 (linha de toré do povo Tumbalalá).

Neste último canto que trago para análise, são revelados dois itens fundamentais e que são de suma importância dentro dos rituais Tumbalalá: o *koaki* e o *maracá*.

Quanto ao maracá, é um instrumento musical, usado na maioria – senão todas – as aldeias indígenas no Brasil, e é usado na aldeia Tumbalalá também. No *Dicionário Houaiss (online)*, na descrição etimológica aparece: tupi *mara'ka* com o sentido de “espécie de chocalho indígena”. De acordo com Queiroz

No caso das línguas indígenas brasileiras, em especial, as do Tronco Macro-Jé, é frequente empréstimos do Tupi e do Português que, direta ou indiretamente, se estabeleceram nestas línguas durante o período colonial. Processo esse proporcionado pelas reduções (onde eram reunidos, em um mesmo local, índios de várias etnias a serem catequizados) e pelo contato entre índios e não índios (colonos e religiosos) (2012, p. 270).

Com base nessa citação, entende-se o porquê do aparecimento dessa palavra na aldeia de um povo, cuja descendência é de povos Kariri. No caso dos Tumbalalá, houve um tempo em que indígenas de lá foram reunidos com indígenas de outras nações, por exemplo, foram realocados indígenas de vários povos na antiga Ilha do Pambu, hoje, a atual Ilha da Assunção. Conforme a citação abaixo, foram ajuntados:

índios Cariri de Pambú, dos Procases e Brancaranes de Acará e da ilha da Vargem, dos Pacurubas de Sorobabê e mais os índios Oês, Chocós, Pipãens e Manqueses do Brejo da Gama e mais 13 índios do riacho do Navio ‘tratados por escravos’. O termo da nova vila ia da ilha do Cajueiro à ilha das Vacas. Compunha-se de 276 famílias com 713 almas. Foi ereta em vila a 03/09/1761 (Rubert, 1988, p. 120).

No entanto, o termo ao qual nos referimos, o *mara'ka*, é um termo do Tupi e, de acordo com mapas etnográficos dessa região, há uma proximidade com territórios em que viveram indígenas de descendência Tupi. Apesar de ser um termo do Tupi, não deixa de ser relevante dentro do nosso acervo lexical. O maracá, em si, não deixa de ser importante dentro do nosso ritual, embora não saibamos o termo referente a ele na nossa língua.

Em relação ao sentido da linha (canto), esta marca a necessidade de os indígenas possuírem seus maracás e koaki. Como já dito, os cantos não ecoam só a voz do próprio povo, ecoam as vozes também dos seus encantados e ancestrais, e neste caso, eles procuram por seus maracás e koaki, estes fazem parte do que se precisa para seguir o então “regime do índio”. Esse canto, de certa forma, pode nos influenciar no sentido de procurarmos por nossa ancestralidade. Na aldeia muitas pessoas ainda não têm seu maracá nem seu koaki; e isso ocorre por vários motivos, um deles é a falta de matéria-prima para a confecção desses objetos. No caso do maracá, muitos ainda recorrem a outras aldeias para adquirirem os seus.

Eu, por exemplo, vi um “pé de cabaça<sup>24</sup>”, na infância, já tentei plantar um, mas não brotou, e também ainda são poucas pessoas na aldeia que confeccionam o maracá. Essa linha é um sopro para que nós Tumbalalá, irmos em busca disso. O próximo canto já fala mais sobre a nossa fé. Observemos:

Maior é Deus, maior é Deus  
 Maior é Deus, maior do que Deus não há [...]
   
e eu também gosto do Anjuká da jurema
   
e eu também gosto de beber meu anjuká [...]
   
Naê, naê, naê naôa... [...].

Acredito que essa linha não seja só uma veneração a Deus. Através do contexto histórico da aldeia, podemos interpretá-la melhor. Os missionários que primeiro tiveram contato com os indígenas da terra, não só os catequizavam, mas também faziam relatórios onde os descreviam no que diz respeito a sua fé, modo de viver, suas vestes, etc. Quanto à fé, Martinho de Nantes descreveu em poucas linhas no seu relatório (1979 [1706]) que quanto aos indígenas que viviam às margens do rio São Francisco,

devemos admitir que esses pobres índios, não tendo Fé, nem Lei, nem Rei, nem artes, que são ajudas e guias de uma vida racional e política, haviam caído em todas as desordens que podiam causar essas falhas gerais, e estavam de tal modo embrutecidos, pela maneira de vida grosseira, fundada toda nos sentidos, que se pode dizer que não tinham senão a figura de homem e as ações de animais e, conquanto tivessem alguma forma de culto aos deuses que haviam imaginado, era tão ridículo e vergonhoso o culto quanto as coisas que adoravam (Nantes, 1979 [1706], p. 4).

“Não tendo Fé”, nesse caso, no Deus deles, mas que cultuavam outros. Diante disso, um dos objetivos principais dos missionários era fazer com que nós indígenas largássemos nossos deuses, e tivéssemos fé apenas no Deus único anunciado por eles. Assim, eles criaram e executaram várias estratégias para que esse objetivo fosse alcançado. Por isso, os nossos antepassados eram a todo tempo recriminados e castigados quando tentavam viver de acordo com sua própria fé indígena. Segundo Pompa, o castigo foi uma prática corriqueira nas aldeias, e frequentemente era o próprio missionário que infligia as punições (Pompa, 2003, p. 380), como se confirma nesta passagem retirada da *relaçcao* de Martinho Nantes

Uma república não se pode governar sem leis penais; razão pela qual eu as estabeleci, sempre muito humanas, algumas suficientemente eficazes para sustentar os fracos nos seus deveres e para punir os culpados. Criei oficiais para essa função, proporcionando-lhes algumas gratificações. Os próprios

---

<sup>24</sup> Cabaça (*Lagenaria siceraria*) é uma das partes que compõem o maracá.

culpados se submetiam voluntariamente ao castigo, e entre todos os que eu tive que castigar, não houve se não um que procurou se vingar (Nantes, M., 1979 [1706], p. 39).

Com a expulsão dos jesuítas e capuchinhos do Brasil, os indígenas ficaram sem a supervisão constante da igreja, e isso deve ter facilitado para poderem fazer seus rituais indígenas sem serem perseguidos e castigados. Sem a supervisão, penso que facilitou também para que os indígenas, já há muito envolvidos nos costumes e tradições católicas, conduzissem eles mesmos procissões e rezas aos padroeiros das aldeias e aos diversos santos da igreja católica, como até hoje acontece dentro da minha aldeia e também de outros povos pelo Nordeste. Foi a partir desse contexto que nosso ritual bebeu da igreja católica e hoje ela se faz presente em nossos cantos e em nossos rituais, como na linha (canto) acima.

Nessa linha, nós reverenciamos a Deus e a nossa bebida sagrada. Penso que ela transmite a ideia de que podemos acreditar nos dois ao mesmo tempo, embora o primeiro fosse contra o segundo. Este parece ser um canto construído conscientemente do que passamos enquanto indígena em relação às perseguições das igrejas, não só católicas, mas também evangélicas.

No canto, a única lexia que aparece de origem indígena é a *anjuká*, a qual já expliquei na seção Sobre o Povo Tumbalalá e a sua Realidade Linguística.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O levante da linguística histórica no Brasil, seguido do levante de proposições para a linguística históricas manifestadas principalmente por Virgínia Mattos e Silva, em razão da compreensão do no passado e no presente do Português Brasileiros e sua formação, tem se revelado em vários estudos publicados em curso, como um caminho certo e promissor. Nesse curso, os estudos que, cada vez mais, percorrem os sertões, têm trazido à tona uma realidade linguística muito distinta e diversa que tem suas raízes nas comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhas, e nas várias comunidades linguísticas que habitam o grande sertão semiárido nordestino. Esse espaço socialmente heterogêneo e plural, tem revelado um português convergente a essa realidade, portanto também, heterogêneo e plural. Interdisciplinarmente, a história e a filosofia, bem como, a paleografia, tem tido os principais aliados nos estudos linguísticos históricos e sociolinguísticos, que elencam os fatores sócio-históricos como indispensáveis no entendimento do português falado por essas comunidades.

Nesta pesquisa, nos interessamos pelas raízes indígenas, assim, focamos na aldeia do povo Tumbalalá, remanescentes dos Kariri-Tapuias, e fizemos um percurso histórico alinhado aos fatos que interessam as questões linguísticas. Esperávamos encontrar no léxico do povo Tumbalalá, resquícios lexicais de sua língua Kariri, assegurados na noção de que o povo mantém práticas ritualísticas indígenas preservado pelos antepassados, ocupam o mesmo espaço geográfico desde do início da colonização e catequização, e mantém muitas ações cotidianas advindas de uma ancestralidade e vivência indígena. No entanto, por meio da investigação lexicográfica, nos deparamos com um léxico composto majoritariamente por palavras oriundas do tronco Tupi. Tal constatação, baseado no aspectos sócio-históricos sempre retomados aqui no estudo, nos põe de frente praticamente, de um projeto com fim de extinguir as línguas consideradas dos povos “*Tapuias*”, ou seja, daqueles que não falavam o tupi ou não o tinham como língua “oficial”. Ao passo de que, dispomos até mesmo de poucos registros de um léxico que não fosse do Tupi, e quando, porventura, é registrado, percebe-se um contragosto ou ressalta quanto a “barbárie” daquelas línguas, como no caso das passagens do livro de Teodoro Sampaio (1901).

O estudo aqui feito, nos coloca também diante do fato irrefutável de que as línguas e os povos indígenas vivem em constante ameaça de desaparecimento desde a colonização até a atualidade, porque junto ao processo de catequização que visava também a civilização do indígena e a sua integração à sociedade, há também outras políticas que trabalhavam no mesmo sentido. Apesar de hoje haver leis e políticas que estão a serviço dos povos indígenas, há problema quanto a sua não efetivação, embora muito tenha melhorado em sentido da educação na comunidade, que possui diversas escolas espalhadas pelos aldeamentos.

Os estudos linguísticos, sejam nos sertões baianos, ou nos sertões Nordeste a fora, que refletem, não só a realidade linguísticas de comunidades indígenas, ribeirinhas, entre outras, mas também seu contexto históricos de vivência, e aspectos das suas culturas e tradições, contribuem no sentido de, não só dá visibilidade para áreas por vezes esquecidas pelo poder público, mas de colocar em plano o que a visibilidade trazida pode promover de benefícios para o povo, como no caso de que, conhecendo a realidade linguística atual, pesquisadores, professores, coordenadores pedagógicos podem promover projetos, aulas que trabalhem no sentido da preservação das línguas, dos aspectos culturais, das retomadas linguísticas, no sentido também de se defender de preconceitos linguísticos, e assim por diante. Porquanto, conhecendo os problemas, pode-se pensar em soluções para eles.

O estudo contribuiu e evidenciou a força ritual e cultural que o povo Tumbalalá possui através dos cantos e a relação com os nossos antepassados e encantados, e como isso influenciou diretamente para hoje termos essa riqueza linguística e cultural.

A partir da pesquisa se descobriu mais a respeito do povo através da língua, seja sobre a nossa história, nosso modo de viver, nossos antepassados, etc, e também ajudou a identificar o que é nosso dentro da língua que falamos, porque muitas palavras que, como foi dito na introdução, algumas palavras são do Tupi, e outras não sabemos qual é a origem, mas que acreditamos que seja da nossa família linguística Kariri, o que é relevante para nossa identidade. Conseguimos ver que algumas palavras são do português, mas a fonologia, acreditamos que foi mudada em razão dos aspectos fonológicos da língua indígena antigamente falada pelo povo, o que pensamos ser traços do português Tumbalalá.

Nesse estudo, as lexias que consideramos como principais achados e também que cogitamos ser de origem Kariri são: *quixó, quixaba, batim, bocapiu, nun~nhum, guilipim~lipim, anjuká, bogó, aribé, koaki, cataiobá~cataiô, xotó, cananã, caboge*, e os topônimos, sendo que destes, alguns já foram atestados por Sampaio (1901) como sendo de origem Kariri: *cabrobó, chorrochó, camaratu, bodocó, orocó, pambu, patamuté, e cachoi*.

A partir do estudo, construímos um glossário para ser utilizado como material paradidático de alguma forma nas aulas de língua e cultura indígena nas escolas da comunidade. Os dados nele servem também para compor o dicionário online Lexiss.

Em relação à segunda parte da pesquisa, os cantos são fundamentais para as comunidades indígenas, neles transparece a cultura e também a identidade do povo. Devido à proibição e silenciamento das línguas indígenas, os cantos de muitos povos indígenas no Nordeste já não são em língua indígena, mas sim, como vimos acima, cantos que representam uma variedade do português, e assim como na língua, nos cantos também há empréstimos linguísticos, ou digamos, heranças linguísticas das línguas indígenas desses povos.

Nos cantos dos Tumbalalá analisados, vê-se a presença de resquícios lexicais do que seria a língua Dzubukuá, mas também há empréstimo do Tupi. Essas palavras são simbólicas para o povo, e assumem papel importante na formação da sua identidade, pois nomeiam itens existentes dentro dos seus rituais, costumes e tradições. Os cantos também são formativos da sua identidade enquanto o sentido que trazem presente nos seus discursos, e a relação entre eles e as lexias analisadas revelam quem são, de onde são, o que os compõem e o que querem os Tumbalalá, parcialmente, pois há ainda muitos cantos e sentidos guardados dentro deles que alguns podem ser trazidos para fora da sociedade indígena, mas muitos deles, não.

Vale acrescentar, mais adiante, que essa maneira de lidar com o canto e o conhecimento é parte de uma epistemologia Tumbalalá, em desenvolvimento no estudo dos cantos, ritual, língua, etc. O fato de existirem elementos que podem ser revelados e outros que devem ser mantidos em segredo, o fato de o próprio indivíduo ter que elaborar suas análises de forma autônoma, isso tudo conforma uma epistemologia Tumbalalá. Além disso, os cantos e os rituais são veículos para a transmissão do conhecimento, a ciência indígena, pelos Tumbalalá, para conhecimento da língua Kariri Dzubukuá, a língua ancestral do povo, a qual já está no começo do processo de retomada na aldeia.

## REFERÊNCIAS

- ABBADE, Celina Márcia de Souza. **O vocabulário da atividade sisaleira em Conceição do Coité**. Língua, cultura e sociedade: estudos sobre o léxico. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, p. 145-163, 2009.
- AMORIM, Siloe Soares. **Índios ressurgidos: a construção da auto-imagem : os Tumbalala, os Kalanko, os Karuazu, os Catokinn e os Koiupanka**. 2003. 301 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas, SP
- ANDRADE, UM. **“A Jurema tem dois gaios”: história Tumbalalá**. In: CARVALHO, MR., and CARVALHO, AM., org. **Índios e caboclos: a história recontada** [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 183-222. ISBN 978-85-232-1208-7. Disponível em <http://books.scielo.org/>
- ANDRADE, Ugo Maia. **Um rio de histórias: a formação da alteridade tumbalalá e a rede de trocas do sub-médio São Francisco**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS/FFLCH-USP, 2002.
- ANTONINO, Vivian. **Português popular de Salvador: uma análise da concordância nominal em predicativos do sujeito e em estruturas passivas**. 2012.
- ANTUNES, I. **Território das Palavras: estudos do léxico em sala de aula**. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.
- BAGNO, Marcos. **Nada na língua é por acaso: por uma pedagogia da variação linguística**. São Paulo: Parábola Editorial, 2007.
- BARBOSA, Bartira Ferraz. **Pernambuco: poder e herança indígena**. Recife: ed. Universidade Federal de Pernambuco, 2007.
- BARBOSA, Maria Aparecida. **Lexicologia, lexicografia, terminologia, terminografia, identidade científica, objeto, métodos, campos de atuação**. In: SIMPÓSIO LATINO AMERICANO DE TERMINOLOGIA, 2, 1990. Anais... Brasília, 1990.
- BARBOSA, Wallace de Deus. **Um embate de culturas: análise de processos políticos e estratégias socioculturais na construção das identidades Kambiwá e Pipipã**. Rio de Janeiro, 2001.
- BARROS, F. Borges. **Annaes do Archivo Público e do Museu do Estado da Bahia**, Salvador, v. 4 e 5, ano 3, 1919.
- BEAUDET, Jean-Michel. 1997. **Souffles d'Amazonie: Les Orchestres "Tule" des Wayâpi. Nanterre: Société d' Ethnologie** (Collection de la Société Française d' Ethnomusicologie, III), 213 pp.
- BERBER SARDINHA, T. **Linguística de corpus**. Barueri: Manole. 2004.
- BIDERMAN, M.T.C. **A ciência da Lexicografia**. Alfa, São Paulo, 28(supl.). 1-26, 1984.

BIDERMAN, M.T.C. **A formação e a consolidação da norma lexical e lexicográfica no português do Brasil**. In: NUNES, José Horta. História do saber lexical e constituição de um léxico brasileiro / José Horta Nunes, Margarida Petter. São Paulo: Humanitas / FFLCH / USP: Pontes, 2002.

BOMFIM, A. B. **Patxohã, língua de guerreiro: um estudo sobre o processo de retomada da língua pataxó**. Salvador, UFBA, 2012.

BOUTIN-QUESNEL, Rachel; QUÉBEC (PROVINCE). OFFICE DE LA LANGUE FRANÇAISE. **Vocabulaire systématique de la terminologie**. Gouvernement du Québec, Office de la langue française, 1985.

BUENO, Francisco da Silveira. **Vocabulário tupi-guarani, português**. (No Title), 1998.

CALVET, Louis-Jean. **La guerre des langues**. Paris: Payot, 1987.

CALVET, J. L. **Linguistique et colonialisme: petit traité de glottophagie**. Paris: Éditions Payot, 1974.

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. p. 90.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares Africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/Topbooks Editora, 2001

CAVALCANTE FILHO, Urbano; TORGA, Vânia Lúcia Menezes. Língua, discurso, texto, dialogismo e sujeito: compreendendo os gêneros discursivos na concepção dialógica, sócio-histórica e ideológica da língua(gem). In: **Anais do Congresso Nacional de Estudos Linguísticos-CONEL**, 2011.

CRUZ, Carlos Henrique Alves. **Tapuias e mestiços nas aldeias e sertões do Norte: conflitos, contatos e práticas" religiosas" nas fronteiras coloniais (1680-1761)**. 2018. Tese de Doutorado. Tese (doutorado em História), Universidade Federal Fluminense.

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.

DE NANTES, Bernard; PLATZMANN, Julius. **Catecismo da língua kariris**. BG Teubner, 1896

DE OLIVEIRA, J. R. (2015). "Somos Índios da Tribo Tuxá Nação Proká Pragaga do Arco e Flecha e Maracá Malacutinga Tuá Deus do Ar". *Tellus*, (25), 197–200.  
<https://doi.org/10.20435/tellus.v0i25.337>

DOS SANTOS, Cosme Batista. **Lexicografia cultural do Semiárido baiano**. *A Cor das Letras*, v. 20, n. 1, p. 88-107, 2019.

DOS SANTOS–PANKARARU, Bartolomeu Cícero. **Zeladores de Mistérios: Memórias do Tronco Velho Pankararu**. Dissertação de Mestrado, UFRJ, Rio de Janeiro, 2019.

DURAZZO, L.; BONFIM, E. S. **A área etnolinguística das línguas encantadas: repensando os conceitos de língua, falante, transmissão e território nas retomadas de línguas indígenas**. *Cosmopolítica e Linguagem*. São Paulo: Letraria, p. 129-142, 2023.

DURAZZO, Leandro. **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*, 2021.

DURAZZO, Leandro Marques. **Cosmopolíticas Tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé**. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2019.

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, 2022.

DURAZZO, Leandro; SOUSA BONFIM, Evandro de; AGUIAR, Maycon Silva. **O “LEVANTE LINGUÍSTICO INDÍGENA” NO NORDESTE, ESPÍRITO SANTO E MINAS GERAIS: ASPECTOS TEÓRICOS, POLÍTICOS E ETNOGRÁFICOS**. *Policromias-Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som*, v. 6, n. 2, p. 400-422, 2021.

FRANCHETTO, Bruna. **L'autre du même: parallélisme et grammaire dans l'art verbal des récits Kuikuro (caribe du Haut Xingu, Brésil)**. *Ameríndia*, v. 28, p. 213-248, 2003.

FRANCHETTO, Bruna; LEITE, Yonne. **500 anos de línguas indígenas no Brasil**. In: CARDOSO, Suzana Alice Marcelino; MOTA, Jacyra Andrade; MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia (org). *Quinhentos anos de história linguística do Brasil*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo (Ba), 2006.

FAUSTO, Carlos; FRANCHETTO, Bruna; MONTAGNANI, Tommaso. **Les formes de la mémoire\* Art verbal et musique chez les Kuikuro du Haut-Xingu (Brésil)**. *L'homme*, n. 1, p. 41-69, 2011.

FAUSTO, Carlos; FRANCHETTO, Bruna; MONTAGNANI, Tommaso. **Las Formas de la memoria: Arte verbal y música entre los kuikuros del Alto Xingú**. *Cuadernos Inter. cambio sobre Centroamérica y el Caribe*, v. 10, n. 12, p. 49-75, 2013.

FONTES, Francineia Bitencourt. **Hiipana, eeno hiepolekoa: construindo um pensamento antropológico a partir da mitologia Baniwa e de suas transformações**. *Mémoire de Master*, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN-UFRJ, Brésil), 2019.

GERLIE, Sebastián; SOUZA, Sheila Dias de; CARDIM, Márcia; REBOUÇAS, Eneida (org.). **Águia Dourada – Organização Multicultural Indígena do Nordeste (coord.)**. **Índio na visão dos índios**. [S. l.; s. n.]: 2001.

GONÇALVES DIAS, Antonio. **Dicionário da língua Tupy**. Viena, Lipsia: FA Brockhaus, 1858.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Fundaj/Editora Massangana, 2005.

HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 1986. IBGE. **Censo Demográfico 2022: Etnias e línguas indígenas: Principais características sociodemográficas: Resultados do universo**. Rio de Janeiro: IBGE, 2025, disponível em <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/22827-censo-demografico-2022.html?edicao=44827&t=publicacoes>.

HOUAISS, Antônio. **O português no Brasil**. (No Title), 1985.

IRIARTE SANROMÁN, Á. **A Unidade Lexicográfica. Palavras, Colocações, Frasemas, Pragmatemas**. Braga: Centro de Estudos Humanísticos-Universidade do Minho, 2001.

ISQUERDO, Aparecida Negri. **Vocabulário regional na Amazônia acreana**. Alfa, São Paulo, v. 42, n. especial, p. 93-107, 1998.

FRESCAROLLO, V. **Informações sobre os índios bárbaros dos sertões de Pernambuco**. Revista do IHGB, v. 46, p. 103-119, 1883.

HAMEL, Rainer Enrique; SIERRA, María Teresa. **Diglosia y conflicto intercultural: La lucha por un concepto o la danza de los significantes**. Boletín de antropología americana, n. 8, p. 89-110, 1983.

HOHENTHAL JR., William D. "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco". Revista do Museu Paulista, XII, nova série, São Paulo, 1960.

JR, J. Mattoso Câmara. **Introdução às Línguas Indígenas brasileiras**. Museu Nacional – Rio de Janeiro, 1965.

KARIRI - XOCÓ , I; KARIRI - XOCÓ , N.; NELSON, D.; PITMAN, T. (20 20 ) . **A resumo da língua kariri - xocó** .Cadernos de Linguística, v. 1, n. 3, p. 01 -13.

KRIEGER, Maria da Graça. **Lexicologia e Lexicografia diacrônicas: qual o papel desse tipo de pesquisa**. In: ISQUERDO, Aparecida Negri; BARROS, Lídia Almeida. (Org.). **As ciências do léxico: Lexicologia, Lexicografia e Terminologia**. Campo Grande: Editora UFMS, 2010, v. 5, p. 135-152.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo VIII. São Paulo: Edições Loyola. [1938] 2004.

LOPES, Esmeraldo. **Caminhos de Curaçá**. Curaçá: Gráfica Franciscana, 2000.

LUCCHESI, Dante. O contato entre línguas na história sociolinguística do Brasil. In: VALENTE, André (org.). **Unidade e variação na Língua Portuguesa: suas representações**. São Paulo: Parábola, 2015. p. 80-100.

- MAMIANI, Luiz Vincencio. **Arte de Grammatica da Lingua Brasilica da Naçam Kariri**. 2 ed. Edição facsimilar. Rio de Janeiro: Bibliotheca Nacional, 1877 [1698].
- MAMIANI, Luiz Vincencio. **Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri**. Lisboa. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1942.
- MÁRCIO CORREIA DE QUEIROZ, José et al. **Aspectos da fonologia Dzubukuá**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, 2008
- MARIANI, Bethania. **Colonização lingüística: línguas, política e religião no Brasil (séculos XVI a XVIII) e nos Estados Unidos da América (século XVIII)**. (No Title), 2004.
- MATTOS E SILVA, R. V. De fontes sócio-históricas para a história social da lingüística no Brasil. In: SILVA, Rosa Virgínia Mattos. **Ensaio para uma sócio-história do português brasileiro**. Parábola Editorial, 2004.
- MEIRA, Vivian (Org.). **Português brasileiro: estudos funcionalistas e sociolingüísticos**. Salvador: EDUNEB, 2009.
- Meader, Robert E. **Índios do Nordeste: Levantamento sobre os remanescentes tribais do Nordeste brasileiro**. 94 p., 1 mapa, levantamento bibliográfico (p. 65-92) Série Linguística, n. 8 Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1978
- MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e de indigenismo**. Campinas: UNICAMP, 2001. (Tese de Livre-Docência).
- MORAES, Vanessa. **O que devemos aprender com a ciência do índio e o fortalecimento lingüístico Kiriri: uma articulação entre cosmopolítica, ritual, educação e epistemologia** Orientador: Danilo Ramos. 2020. 357 f. Dissertação (Mestrado Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.
- MUSSA, Alberto. **O papel das línguas africanas na história do português do Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1991.
- NANTES, M. de. **Relação de uma missão no rio São Francisco**. Tradução e comentários de Barbosa Lima Sobrinho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979 [1706]. (Brasiliana, Volume - 368)
- NANTES, Martinho de; CAP, O. F. M.; SOBRINHO, Barbosa Lima. **Relação de uma missão no rio São Francisco: relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris**. Ed. Nacional, 1979.
- NASCENTES, Antenor. **Dicionário etimológico resumido**. (No Title), 1966.
- NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **O Tronco da Jurema**. Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – FFCH/UFBA, Salvador, 1994.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes** [recurso eletrônico] / Curt Nimuendajú ; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2. ed. – Dados eletrônicos (1 arquivo PDF : 16 megabytes). – Brasília, DF : IPHAN, IBGE, 2017.

NIKULIN, Andrey. **Proto-Macro-Jê: um estudo reconstrutivo**. Unb, Brasília, DF, 2020.

OLIVEIRA, Ana Maria Pires de; ISQUERDO, Aparecida Negri. **As ciências do léxico: Lexicologia, Lexicografia, Terminologia**. 2 ed. Campo Grande (MS): Ed. UFMS, 2001 [1998].

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes Editores, 2005.

ORSI, Vivian. Lexicologia: o que há por trás do estudo das palavras. **Ciências da linguagem: o fazer científico**, v. 1, p. 163-178, 2012.

PÊCHEUX, Michel; FUCHS, Catherine. A propósito da Análise Automática do Discurso: atualização e perspectivas. *In*: GADET, Françoise; HAK, Tony (org.). **Por uma Análise Automática do Discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Campinas: Unicamp, 1997. p. 163-252.

PINTO, Tiago de Oliveira. **Som e música. Questões de uma antropologia sonora**. Revista de antropologia, v. 44, p. 222-286, 2001.

POMPA, Cristina. **O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena**. Novos Estudos. São Paulo, n. 64, 2002.

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

QUEIROZ, José Márcio Correia de. **Aspectos da fonologia Dzubukuá**. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

QUEIROZ, José Márcio Correia de. **Um estudo gramatical da língua Dzubukuá, família Karirí/ José Márcio Correia de Queiroz..** 2012. 428 f. Tese (Doutorado em Linguística e ensino) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

REESINK, Edwin. **O segredo do sagrado—o Toré entre os índios no Nordeste**. Índios do Nordeste—temas e problemas II. Maceió: EDUFAL, p. 358-405, 2000.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. **Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas**. São Paulo: DELTA, 1993.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. **Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas**. Edições Loyola, 1994.

RUBERT, Arlindo. **A igreja no Brasil: expansão missionária e hierárquica**. Santa Maria (RS): Pallotti, 1988. v. 2 e 3.

SALLABANK, J. **Diversity and language policy for endangered languages**. In: SPOLSKY, B. (ed.). *The Cambridge Handbook of Language Policy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

SAMPAIO, Theodoro. 1901. **O Tupi na Geographia Nacional**. Memoria lida no Instituto Historico e Geographico de S. Paulo. São Paulo: Typ. da Casa Eclectica.

SANTANA, Letícia Suely. **A herança linguística dos Kariri na Aldeia Tumbalalá**. Trabalho de Conclusão de Curso – UEFS, Feira de Santana, 2023.

SANTANA, Rejane Cristine Carneiro; MENDES, Luan Oliveira. O legado linguístico dos Tapuias no Sertão Baiano. **Revista Língua e Meia**, v. 12, n. 1, p. 81-96, 2020.

SANTOS, Cosme Batista dos; QUEIROZ, Rita de Cássia Ribeiro de (Org.). **As palavras e as culturas: estudos da relação entre léxico e cultura na realidade baiana**. Salvador: EDUNEB, 2016.

SANTOS, Elane et al. **A RELEVÂNCIA DE CORPORA PARA O ESTUDO DO PORTUGUÊS POPULAR BRASILEIRO: CARTAS BAIANAS DO SÉCULO XX**. *Revista de Estudos de Cultura*, n. 9, p. 77-88, 2017.

SANTOS, Fabrício Lyrio. **Da Catequese à Civilização - colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800)**. Cruz das Almas/BA: Editora UFRB, 2014. p. 23.

SILVA NETO, Serafim da. **A língua portuguesa no Brasil: problemas**. Livraria Acadêmica, 1960.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: as perspectivas dos estudos culturais**. Campinas: Vozes, 2014.

SILVA, Rosa Virgínia Mattos. **Para a história do português brasileiro**. Volume II: Primeiros estudos. São Paulo: Humanitas, FFLCH-USP, Fapesp, v. 1, 2001.

SILVA, Rosa Virgínia Mattos e. **O português brasileiro: sua formação na complexidade multilinguística do Brasil colonial e pós-colonial**. Do português arcaico ao português brasileiro, *Leituras Contemporâneas* 1(1) p. 115-137, 2004.

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

SILVA, Rosa Virgínia Mattos. **Ensaio para uma sócio-história do português brasileiro**. Parábola Editorial, 2004.

SOARES, Paloma Reis ; **A PARTICIPAÇÃO DA FAMÍLIA LINGUÍSTICA KIRIRI PARA A FORMAÇÃO DO LÉXICO DO PORTUGUÊS BRASILEIRO FALADO NO MUNICÍPIO DE QUIJINGUE - BA**. Trabalho de Conclusão de Curso. Curso de Licenciatura em Letras com Língua Inglesa. Feira de Santana, 2022

SOARES, Paloma Reis; MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. **A (re) existência dos povos indígenas nas entranhas dos sertões baianos: uma breve história social linguística.** Working Papers em Linguística, v. 26, p. 466-493, 2025.

SOUZA, Hirão Fernandes Cunha e. **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.

SOUZA, André Luis Oliveira Pereira; TOMÁZ, Alzeni de Freitas; SANTOS, Juracy Marques dos. A Ecologia Sonora na performance ritualística do Toré Tuxá. **Revista Digital do LAV**, Santa Maria, v. 11, n. 3, p. 20-46, 2018

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil.** L&PM Editores, 2007.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolítica**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

TEIXEIRA, Madalena. Os estrangeirismos no léxico português – uma perspectiva diacrónica. **Filologia e Língua Portuguesa**, p. 81-100, 2009.

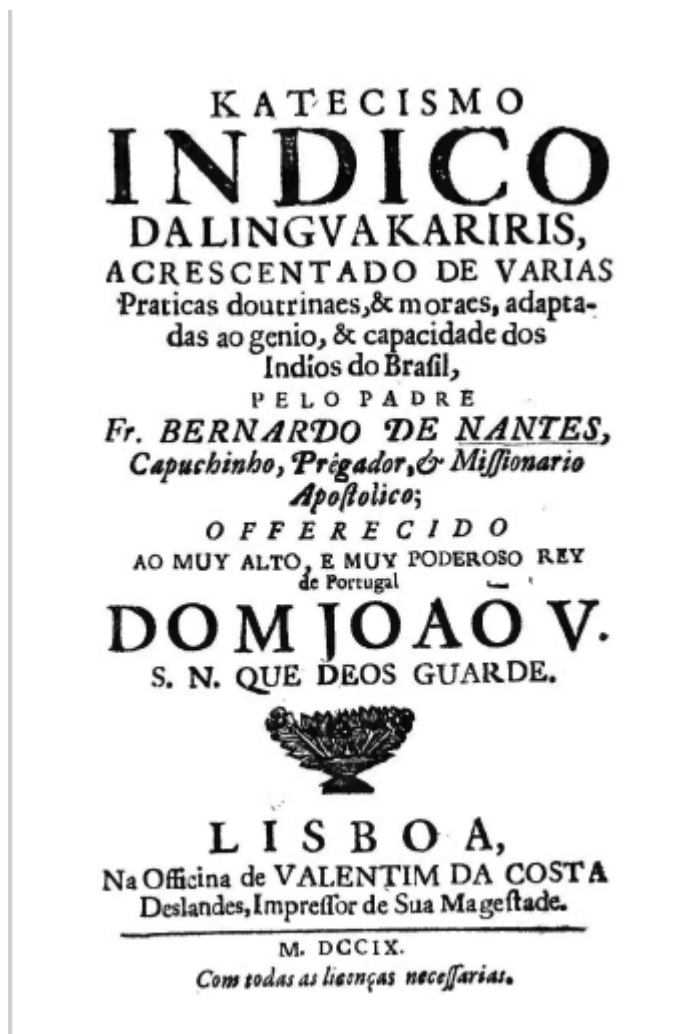
VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: Os deuses canibais.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

[https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol\\_www/vopen/html/inicio.php//](https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php//)

<https://curaca.ba.gov.br/historia/> Acesso: 22/11/2025

## ANEXOS

## ANEXO A – Capa do Katecismo Indico da Lingua Kariris, Edição Fac Similar, 1896.



Fonte: DE NANTES, Bernard; PLATZMANN, Julius. *Catecismo da lingua kariris*. BG Teubner, 1896.