



UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO RIO DE JANEIRO



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
MUSEU NACIONAL  
MESTRADO PROFISSIONAL EM LINGUÍSTICA E LÍNGUAS  
INDÍGENAS**

**NOMES RELATIVOS EM DZUBUKUÁ: ANÁLISE  
DIACRÔNICA A PARTIR DOS TERMOS DE PARENTESCO**

**Leandro Marques Durazzo**

**2025**



UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO RIO DE JANEIRO



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
MUSEU NACIONAL  
MESTRADO PROFISSIONAL EM LINGUÍSTICA E LÍNGUAS  
INDÍGENAS**

**NOMES RELATIVOS EM DZUBUKUÁ: ANÁLISE  
DIACRÔNICA A PARTIR DOS TERMOS DE PARENTESCO**

**Leandro Marques Durazzo  
Orientador: Prof. Dr. Evandro de  
Sousa Bonfim**

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Linguística e Línguas  
Indígenas como requisito parcial para obtenção  
do título de Mestre em Linguística

**Rio de Janeiro  
2025**

## CIP - Catalogação na Publicação

D953n Durazzo, Leandro Marques  
Nomes relativos em Dzubukuá: análise diacrônica a partir dos termos de parentesco / Leandro Marques Durazzo. -- Rio de Janeiro, 2025.  
66 f.

Orientador: Evandro de Sousa Bonfim.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas, 2025.

1. Dzubukuá. 2. Kariri. 3. Nomes relativos. 4. Parentesco. 5. Revitalização linguística. I. Bonfim, Evandro de Sousa, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.



UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO RIO DE JANEIRO



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
MUSEU NACIONAL  
SETOR DE LINGUÍSTICA  
MESTRADO PROFISSIONAL EM LINGUÍSTICA E LÍNGUAS  
INDÍGENAS**

Nomes relativos em Dzubukuá: análise diacrônica a partir dos termos de parentesco

Leandro Marques Durazzo

**Banca Examinadora**

---

Presidente: Prof. Dr. Evandro de Sousa Bonfim

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Tania Clemente de Souza (membro interno)

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Luisa de Andrade Freitas (membro externo)

---

Prof. Dr. Fernando Orphão de Carvalho (suplente interno)

---

Prof. Dr. Danilo Paiva Ramos (suplente externo)

## SUMÁRIO

LISTA DE QUADROS.....	7
1. INTRODUÇÃO.....	8
1.1. A língua Dzubukuá e sua documentação histórica: fonte e metodologia desta pesquisa.....	15
1.2. Nomes absolutos e relativos em Dzubukuá: delimitação do problema de pesquisa.....	24
2. RELACIONALIDADE E PARENTESCO EM LÍNGUAS KARIRÍ.....	27
2.1. Estruturas de posse em Dzubukuá.....	27
2.2. Morfema licenciador de possuidor.....	30
2.3. Relacionalidade e equivocação.....	34
3. NOMES RELATIVOS E ABSOLUTOS NO PARENTESCO DZUBUKUÁ.....	41
3.1. Considerações sobre parentesco Kariri.....	41
3.2. Morfemas licenciadores de possuidor nos termos de parentesco Dzubukuá	47
CONCLUSÃO.....	59
REFERÊNCIAS.....	62

DURAZZO, Leandro. **Nomes relativos em Dzubukuá: análise diacrônica a partir dos termos de parentesco**. 2025. 66 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas) — Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

## RESUMO

Esta dissertação propõe uma análise diacrônica e histórico-antropológica da recepção contemporânea do Dzubukuá, língua da família Karirí, a partir da leitura de um documento do período colonial, focando em suas estruturas linguísticas internas, e enfatizando como se diferenciam do português. O foco se dirige à discussão da diferença entre nomes relativos e absolutos na língua, utilizando os termos de parentesco como estudo de caso. A metodologia baseia-se no cotejamento de fontes históricas e contemporâneas para investigar possíveis influências não-indígenas na autonomização de lexemas quando das análises científicas do idioma. Discute-se a relacionalidade e o parentesco em línguas Karirí, explorando a posse alienável e, do ponto de vista linguístico e antropológico, a impossibilidade de considerar termos de parentesco indígenas como nomes absolutos, em contraste com o português. Fundamentamos a ideia de que o parentesco indígena é, essencialmente, um sistema de relações para, em seguida, aprofundarmos a análise de nomes relativos e absolutos no parentesco Dzubukuá, recuperando as considerações da literatura pertinente sobre o parentesco Karirí. Argumentamos que a absolutização de nomes em processos de revitalização linguística, sem a devida mediação intercultural, pode obscurecer a lógica linguística e cultural indígena conforme esta se apresenta nos documentos de referência. Em suma, concluímos que a análise diacrônica e histórico-antropológica dos termos de parentesco no Dzubukuá registrado por Bernardo de Nantes (1709) revela um processo de documentação linguística influenciado por perspectivas cristãs e coloniais. Em razão disso, defendemos a necessidade de uma abordagem linguístico-antropológica nos processos de revitalização de línguas indígenas, que promova uma consciência crítica dos materiais de base e uma reflexão intercultural e interdisciplinar sobre as práticas didáticas e o planejamento de *corpus*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Dzubukuá, Karirí, Nomes relativos, Parentesco, Análise diacrônica, Revitalização linguística.

DURAZZO, Leandro. Relative Nouns in Dzubukuá: A Diachronic Analysis of Kinship Terminology. 2025. 66 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas) — Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

## ABSTRACT

This dissertation proposes a diachronic and historical-anthropological analysis of the contemporary reception of Dzubukuá, a language from the Karirí family, based on the reading of a colonial document, focusing on its internal linguistic structures, and emphasizing how they differ from Portuguese. The focus is directed towards discussing the difference between relative and absolute nouns in the language, using kinship terms as a case study. The methodology is based on comparing historical and contemporary sources to investigate possible diachronic non-indigenous influences on the autonomization of lexemes during scientific analyses of the language. Relationality and kinship in Karirí languages are discussed, exploring alienable possession and, from a linguistic and anthropological point of view, the impossibility of considering indigenous kinship terms as absolute nouns, in contrast to Portuguese. We substantiate the idea that indigenous kinship is, essentially, a system of relationships to, subsequently, deepen the analysis of relative and absolute nouns in Dzubukuá kinship, recovering considerations from pertinent literature on Karirí kinship. We argue that the absolutization of nouns in linguistic revitalization processes, without proper intercultural mediation, can obscure the indigenous linguistic and cultural logic as it is presented in the reference documents. In summary, we conclude that the diachronic and historical-anthropological analysis of kinship terms in Dzubukuá as documented by Bernardo de Nantes (1709) reveals a process of linguistic documentation influenced by Christian and colonial perspectives. For this reason, we advocate for the necessity of a linguistic-anthropological approach in indigenous language revitalization processes, which promotes critical awareness of the base materials and an intercultural reflection on didactic practices and *corpus* planning.

**KEYWORDS:** Dzubukuá, Karirí, Relative nouns, Kinship, Diachronic analysis, Linguistic revitalization.

## **LISTA DE QUADROS**

Quadro 1: Termos de parentesco Kariri (tios e sobrinhos).....	42
Quadro 2: Termos de parentesco em Kipeá conforme Catecismo de Vincencio Mamiani.....	44
Quadro 3: Termos de parentesco em Dzubukuá conforme Nantes (1709).....	48
Quadro 4: Prefixos pessoais de 1 <sup>a</sup> pessoa em Dzubukuá.....	51
Quadro 5: Prefixos pessoais de 2 <sup>a</sup> pessoa em Dzubukuá.....	52
Quadro 6: 2 <sup>a</sup> pessoa do singular e plural em Dzubukuá.....	53
Quadro 7: Prefixos pessoais de 3 <sup>a</sup> pessoa em Dzubukuá.....	54

## 1. INTRODUÇÃO

Inicialmente, apresentaremos nossa trajetória de pesquisa e engajamento com iniciativas de revitalização e retomada linguística junto a grupos indígenas, sobretudo do Nordeste do Brasil, a fim de melhor situar a proposta teórica e metodológica desta dissertação. Essa primeira seção oferecerá elementos para bem situar a experiência de campo, empírico e teórico, que temos desenvolvido ao longo do último decênio. Também, tornará mais concretas as dinâmicas aqui analisadas quanto a processos de revitalização linguística que têm se levado a cabo em contextos indígenas nordestinos, mormente a partir de uma fundamentação, por parte dos grupos indígenas, em documentos históricos e científicos que versam sobre o que compreendem ser sua língua ancestral, aqui especificada como a língua Dzubukuá.

Quando primeiro cheguei à aldeia do povo Tuxá em Rodelas, no norte da Bahia, em janeiro de 2017, já havia encontrado parte de suas lideranças comunitárias, na figura de alguns professores indígenas. Estes participavam de uma oficina do projeto Saberes Indígenas na Escola, promovido pela UNEB (Universidade do Estado da Bahia) em Paulo Afonso. A oficina, na ocasião, era ministrada pela linguista Maria do Socorro Pimentel, da Universidade Federal de Goiás, que por longo período se dedicou à educação intercultural e às línguas indígenas. A sala ia repleta de professores de outros povos, todos do Submédio São Francisco: Xucuru-Kariri, Pankaru, Kantaruré, Kaimbé, Truká Tupã, Tuxá, Kiriri, Pankararé, Tumbalalá e Fulni-ô. Os Tuxá me receberiam ali, após a oficina, para que eu lhes apresentasse meu interesse de pesquisa e, depois, seguiríamos a Rodelas.

Até aquele momento, minha proposta de doutorado — que eu cursava no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte — dizia respeito ao estudo de repertórios musicais e poéticos entre os Tuxá, sobretudo em sua dimensão ritual. Eu pensava estudar formas de relação, intercâmbio e circulação de linhas de *toré*<sup>1</sup>, performance ritual típica de muitos indígenas do Nordeste (Grünewald, 2005), tanto em contextos intra- quanto

---

<sup>1</sup> Ao longo desta dissertação, para além de marcar palavras de origem estrangeira e, por vezes, conceitos teóricos, o itálico designará o que, em antropologia, denominamos categorias nativas, i.e., termos que, mesmo quando em português, possuem conteúdo semântico específico ao contexto indígena de enunciação — como se verá, mais adiante, em conceitos tais quais *língua ancestral*.

interétnicos. A ideia de que o *toré* fosse repleto de cantigas compostas — e/ou reveladas — não apenas por indígenas viventes, de carne e osso, mas também pelos seres *encantados*, espécie de entidade sobrenatural na cosmologia indígena, num fluxo supraterreno de composição poética, muito me motivava.

Nossa primeira reunião, entretanto, numa sala da universidade, imediatamente alterou tais planos. Os professores da aldeia tuxá de Rodelas, chamada de Aldeia Mãe, possuíam suas próprias demandas e interesses. Foram unânimes em marcar como não prioritário, e mesmo desinteressante, qualquer trabalho envolvendo cantos, ritual, espiritualidade ou religiosidade, especialmente estudados por um não-indígena como eu. No processo político comunitário atual, diziam, o passo seguinte estaria em pensar um projeto de valorização de sua *língua ancestral* para o fortalecimento cultural do povo.

O que os professores me apresentaram foi algo que chamam conscientemente de projeto societário, nos dizeres de Tayra Cá Arfer Jurum Tuxá. Como projeto, prevê o estudo e a valorização de uma língua considerada ancestral por diversas lideranças tuxá, e também de outros povos da região (Durazzo, 2021). Esta é a língua Dzubukuá, idioma da família Karirí, considerado extinto para a linguística (Queiroz, 2008, 2012). Segundo Hawaty Arfer Jurum Tuxá, uma das lideranças tuxá atuais, o projeto de valorização da língua se configuraria como um *novo levante*, para além da autoafirmação étnica *tout court*, servindo de catalisador para os esforços políticos da comunidade de Rodelas que, de alguma maneira, se encontravam dispersos até então.

A abertura que ofereceram, imediatamente após a recusa em colaborar com minha proposta inicial, estava justamente neste ponto: acompanhá-los academicamente e auxiliar no projeto societário de valorização da *língua ancestral*, dando meu “testemunho acadêmico”, como diziam. Ainda que eu não fosse um Tuxá, como o são muitos pesquisadores graduados e pós-graduados atualmente, a urgência desse interesse os fazia abrir um canal de colaboração. Com isso, esperavam que eu cooperasse nos esforços de um projeto societário que, vim a compreender mais tarde, está colocado em um terreno bastante variado de interesses indígenas e ações políticas (Durazzo, 2024).

Por um lado, o projeto societário é primária e eminentemente escolar, como o atesta a ênfase que lhe dão os professores; por outro, não há valorização de uma *língua ancestral* tuxá sem a coexistência de uma língua ritual dos ancestrais, que

muitas vezes surge em tais contextos de performance ritual e que o finado pajé Armando Apako por vezes chamava de *a idioma*, cujos contextos de enunciação tive oportunidade de descrever (Durazzo, 2024, p. 408-ss). Não bastassem esses dois domínios distintos, mas não excludentes, entre a língua Dzubukuá que os professores me apresentavam e *a idioma da ciência*, do ritual, que eu viria a entender posteriormente, a estada em campo ainda ofereceu uma terceira possibilidade de compreender tal projeto societário: vivendo com os Tuxá em Rodelas, pude acompanhar desde o início um processo político de autodemarcação de um *território ancestral*, a praia fluvial de Surubabel — ou Dzorobabé — e neste acontecimento vi uma potência ainda não explicitada pelos professores quando falavam da língua. Tal compreensão se encontra longamente descrita em Durazzo (2024), e não teremos oportunidade de retomá-la aqui, mas por ora basta indicar que *a idioma*, chamada também de *a língua da ciência* — isto é, do ritual, do universo cosmológico indígena —, desempenha papel fundamental na organização social e política dos Tuxá em Rodelas, que a autodemarcação intensificou.

Em vez de trabalhar primeiramente com composições e circulações poéticas rituais, assim, minha tese se debruçou sobre o projeto dos professores e lideranças tuxá para valorizar a língua Dzubukuá, reputada ancestral. Como asseverado por Mayra Apako, neta do pajé Armando e à época diretora da escola da aldeia, “o Dzubukuá é falado todo dia”. Embora não haja bases bibliográficas na etnografia do grupo que confirme tal asserção, minha estada em campo e a ampliação do que se entende por língua, isto é, se a língua Dzubukuá ou *a língua da ciência*, tornam a assertiva bastante plausível.

Deste modo, ainda que a definição descritiva do Dzubukuá possa ser linguisticamente contestada, é-nos impossível contrariar o entendimento indígena de que alguma língua, que não a portuguesa, também é falada quando de situações rituais. Foi por meio dessa constatação etnográfica que pudemos afirmar, arrojada, mas categoricamente, que à *língua ancestral* do povo Tuxá, à *idioma da ciência* ritual indígena, cabe adscriver um adjetivo fundamental, qual seja, o de língua encantada (Durazzo, 2022a; Durazzo e Bonfim, 2023). Por língua encantada, designamos aquelas *línguas ancestrais* que, não sendo imediatamente consideradas vivas pela linguística, tampouco o são tomadas como mortas pelos indígenas, posto serem faladas em contextos rituais e tendo nos *encantados*, entidades

cosmológicas, seus falantes preferenciais. Diz respeito, portanto, a outros conceitos de vitalidade linguística proveniente da ontologia da linguagem dos povos indígenas.

Espécie de *língua-espírito* (Rubim, 2020; DILI, 2025; Silva Meirelles e Durazzo, 2025), as línguas encantadas oferecem aos indígenas contemporâneos um meio de se debruçar sobre conteúdos linguísticos que há muito lhes foram negados, tanto pelo glotocídio próprio da expansão colonial (Souza, 2021; Durazzo e Costa, 2022) quanto pelas afirmações da ciência não-indígena quanto à mortalidade de suas línguas (Bonfim e Durazzo, 2023).

Os Tuxá de Rodelas, na última década, têm fortalecido sua *língua ancestral* por meio de criativos processos linguísticos e pedagógicos, sobretudo centrados na escola indígena existente em sua Aldeia Mãe (Cf. o relato de Ñárada Cataá Tuxá em Santos et al, 2021; também, Durazzo, 2022b). E o mesmo poderia ser dito com relação a diferentes povos que, hoje, trabalham em sua *ciência* indígena alguma modalidade do Dzubukuá, revitalizando-o, fortalecendo-o e recriando contextos de uso e aprendizagem (Kariri-Xocó et al, 2020, para os Kariri-Xocó; Durazzo, 2021, para os Tuxá e Truká; Suely de Santana e Almeida, 2024, para os Tumbalalá).

Esta dissertação, contudo, busca contribuir com algo que meu trabalho etnográfico e antropológico anterior ainda não foi capaz de alcançar. Naqueles primeiros anos de meu contato com os Tuxá, as saudosas professoras Socorro Apako e Antônia Flechiá muito me instavam a compreender a *língua ancestral* para, por meio de conhecimentos científicos e técnicos não-indígenas, colaborar com o povo a partir de um diálogo interdisciplinar, mas tendo na linguística uma base fundamental. Em minha tese (Durazzo, 2024) busquei tatear essas questões de fundo linguístico, descritivo e de análise de *corpus* — e fontes — para o Dzubukuá, mas tenho ciência de minhas limitações nesse sentido. Por isso, esta dissertação se propõe a trabalhar algo diferente.

Aqui, será a partir de um cotejamento entre fontes documentais, históricas (Nantes, 1709) e contemporâneas (Queiroz, 2008, 2012), que buscarei avançar com o entendimento de algumas estruturas linguísticas do Dzubukuá, compreendendo-o a partir da diacronicidade que é característica dos documentos escritos — sobretudo históricos e missionários, como é o caso do catecismos bilíngue de Bernardo de Nantes, em português e Dzubukuá, que apresentaremos. Por diacronicidade, referimo-nos à noção de que qualquer língua que venha a ser analisada linguística e histórico-antropológicamente assim o será em função da dinâmica histórica,

temporal e social da qual é objeto. Pensando a mudança linguística, Eugen Coșeriu afirma que:

O [...] problema da mudança linguística (o problema de tal mudança determinada, ou de uma série determinada de mudanças em uma língua) é sempre um problema histórico cuja solução depende do conhecimento das condições históricas (sistêmicas e extrassistêmicas) da língua considerada e do momento particular em que ela é considerada. Como já foi dito, as soluções dos problemas desse tipo fornecem o material necessário para o levantamento do problema geral das mudanças (na medida em que este necessita de indução), e neste sentido a explicação “condicional” da mudança linguística é uma “explicação histórica generalizada”. Por outro lado, os problemas históricos só podem ser levantados levando em conta a realidade dinâmica da língua e com o conhecimento das condições gerais da mudança. (Coșeriu, 1978, p. 142, tradução nossa).

Poder-se-á observar que a noção linguística de mudança e diacronia possui largo lastro na perspectiva sistêmica (cf. Coșeriu, 1978; também Saussure, 2002 [1916]; Turra, 2023) de análise das línguas, mas também será verdade que os chamados fatores externos, “(como a mistura de populações, de centros culturais etc) são fatores de segunda ordem, que não determinam a atividade linguística [mas que] determinam a configuração do saber linguístico, que, por sua vez, é condição da fala” (Coșeriu, 1978, p. 114, tradução e grifos nossos).

Bruno Turra (2023), ao investigar as noções de sincronia e diacronia “para além da linguística”, como expressa no título de seu trabalho, assim observa:

Em linhas bem gerais, apenas para iniciarmos nossa leitura, podemos compreender, com Saussure, uma distinção inicial da linguística em relação ao fator Tempo. No eixo sincrônico, o linguista tem acesso ao sistema linguístico, suas relações negativas e diferenciais, excluído o fator Tempo. Já no eixo diacrônico, em que se considera o fator Tempo, o linguista tem acesso a elementos de um sistema (ou de um estado de língua) que são comparados a elementos de outro sistema (outro estado de língua). (Turra, 2023, p. 208, tradução do autor).

Inserida a noção temporal da diacronia, bem como a dimensão incontornavelmente social do uso da língua, esta dissertação tem na diacronicidade

uma abordagem eminentemente histórico-antropológica — cf. a consideração do caráter colonial e missionário do documento bilíngue Português-Dzubukuá (Nantes, 1709; ver discussão sobre equivocação no capítulo 1, a seguir). Contudo, as páginas a seguir também têm na abordagem linguístico-antropológica um eixo de força — no sentido de analisar, também morfologicamente, as intersecções entre perspectivas culturais específicas e o manejo de diferentes línguas em um empreendimento catequético como o que motivou a elaboração do catecismo em Português e Dzubukuá. Neste caso, a sobreposição de estruturas linguísticas de parentesco a outras, como a teológica e monoteísta, ganhará destaque e nos permitirá compreender, mesmo que minimamente e a partir de um procedimento bastante situado, as derivações de sentido que estruturas linguísticas podem sofrer a partir do atravessamento de dinâmicas de tradução eivadas de intencionalidade (Pompa, 2003), como o próprio empreendimento missionário.

Nosso intuito é manejar parte do *corpus* do Dzubukuá histórico, certamente não exaustiva, a fim de compreender algo de sua lógica linguística interna, que, na condição de língua indígena, se diferencia dos padrões linguísticos do português — morfossintáticos, por exemplo. Interessa-nos, neste trabalho, compreender como o registro escrito do Dzubukuá do século XVII, levado a cabo por um missionário capuchinho francês, rende, neste século XXI, diversas apropriações, seja pela linguística descritiva (Queiroz, 2008, 2012), seja pela política linguística indígena, tal qual a dos povos indígenas contemporâneos que sumariamos acima. Esta é a perspectiva diacrônica adotada pelo trabalho, em contraposição a pontos de vista sincrônicos que tomam a sistematização missionária como um estado contemporâneo da língua.

Portanto, o foco desta dissertação, contudo, é declaradamente contrário à ilusão de sincronia: não partiremos do catecismo Português-Dzubukuá (Nantes, 1709) como se nele houvesse o registro imparcial e tecnicamente preciso de uma língua em seu estado de uso pelos indígenas seiscentistas. Tampouco nos debruçaremos sobre as estratégias linguísticas, políticas e pedagógicas que os povos contemporâneos têm assumido no contato com tais fontes históricas (algo que já fizemos, ainda que brevemente, em Durazzo, 2022b). Aqui, interessa-nos compreender diacronicamente e histórico-antropologicamente o Dzubukuá que sobrevive nos documentos referidos, e dele extrair, pela lógica indígena própria do

índia, conforme conseguirmos analisá-la, elementos que divirjam, ou possam divergir significativamente do português.

Nosso objetivo, ademais, visa colaborar com a área de revitalização linguística conforme caracterizada por Luiz Amaral (2020, 2021), sobretudo no que toca ao processo de planejamento de *corpus*, fundamental para o sucesso de tais estratégias linguísticas. Conforme o autor:

*o planejamento do corpus lida com o que será revitalizado, ou seja, as formas linguísticas que serão utilizadas, incluindo vocabulário, pronúncia, formas morfossintáticas, normas sociolinguísticas, ortografia etc. Para melhor entendê-lo, imaginemos um cenário de ficção científica, ainda que absurdo. Ainda que jamais fosse possível o mesmo nível de documentação para qualquer língua ameaçada na vida real, vamos imaginar um futuro catastrófico em que o inglês não seja mais falado ou seja falado por um número muito pequeno de pessoas. Se você fosse responsável por organizar um *corpus* para um projeto de revitalização do inglês, quais materiais você incluiria e como os organizaria caso estivesse preocupado em facilitar a transmissão da língua? Que ortografia e amostras linguísticas usaria? Como as palavras seriam pronunciadas? De onde viria o léxico e quais variedades da língua ele contemplaria? Como a língua evoluiu e quais estruturas você priorizaria, ou seja, você retornaria a um estilo mais shakespeariano ou preferiria a sintaxe de Eminem? Essas são apenas algumas das perguntas que teriam que ser respondidas no planejamento de um *corpus* para a revitalização do inglês nesse cenário hipotético. Perguntas semelhantes devem ser direcionadas aos projetos de documentação cujos objetivos incluem esforços de revitalização. A documentação linguística é frequentemente listada como uma das pré-condições para a revitalização de línguas com uma população de falantes em declínio [...]. No entanto, é muito importante lembrar que a documentação linguística e o planejamento de *corpus* são duas atividades distintas que podem se apoiar mutuamente, mas também podem ser realizadas de forma completamente alheia às necessidades uma da outra. (Amaral, 2021, p. 182).*

Em suma, nosso objetivo é, quase uma década após meu primeiro encontro com os professores do povo Tuxá, enfim contribuir com o que me pediram então: oferecer, ainda que singelamente, um auxílio linguístico no entendimento do idioma

Dzubukuá, *língua ancestral* de tantos povos com os quais, felizmente, tenho convivido, e de quem reconheço e louvo a força e a *ciência*.

### **1.1. A língua Dzubukuá e sua documentação histórica: fonte e metodologia desta pesquisa**

Nesta seção, apresentamos o objeto da dissertação, a saber, a língua Dzubukuá, da família Karirí, registrada sobretudo no catecismo setecentista do missionário capuchinho francês Bernardo de Nantes (1709), bem como em seu principal estudo linguístico e descritivo, o trabalho de José Márcio de Queiroz (2008, 2012). Com relação à metodologia adotada para a análise de *corpus*, apresentam-se as duas versões digitalizadas do catecismo a que temos acesso, a primeira, datada de 1709, e seu fac-símile alemão novecentista (Nantes, 1896), ao qual recorremos graças às facilidades que seu arquivo, em formato Portable Document Format (PDF), oferece no tocante a pesquisas digitalizadas, devido a uma melhor calibragem no sistema de reconhecimento ótico de caracteres (em inglês, OCR). Também explicitamos, aqui, nossa opção por manter os exemplos do *corpus* como nas convenções ortográficas do catecismo, diferentemente das opções adotadas por Queiroz a partir, sobretudo, de seu estudo fonológico do Dzubukuá.

A língua Dzubukuá era o idioma falado pelo povo de mesmo nome, habitantes originários do curso submédio do Rio São Francisco, região hoje compreendida como os estados da Bahia e de Pernambuco. Enquadra-se na família linguística Karirí, assim descrita por Aryon Rodrigues:

Karirí (Cariri) é uma pequena família linguística sul-americana localizada no nordeste do Brasil, cujas línguas não são mais faladas. Para duas destas, Kipeá e Dzubukuá, há um razoável número de documentos publicados no final do século XVII (Mamiani 1698 e 1699) e início do século XVIII (Nantes 1709); e para duas outras, Sabuyá e Karirí Pedra Branca (Kamurú), há somente pequenas listas de palavras publicadas no século XIX (Martius 1867). Provavelmente outras línguas desta mesma família morreram sem terem sido documentadas, já que vários povos indígenas foram mencionados em documentos no século XVII tendo, desde então, desaparecido, como é o caso dos Morití e Payayá, que foram descritos como tendo os mesmos costumes e crenças dos Karirí. (Rodrigues, 2018, p. 269, grifos nossos).

As línguas Karirí, sobretudo o Kipeá e o Dzubukuá, são das poucas línguas não aparentadas com o Tupi a terem recebido descrições mais detalhadas em suas respectivas fontes coloniais (Bonfim et al, 2021), nomeadamente os documentos elaborados por Mamiani e Nantes a partir de gramática e catecismos missionários. A família linguística apresentada por Rodrigues concentra-se, especialmente, nas áreas de influência do rio São Francisco que, atualmente, vinculam-se ao estado da Bahia. Contudo, há diversas experiências históricas e étnicas que talvez se articulem a esse complexo linguístico Karirí, mas em outras regiões, como Minas Gerais (cf. Bort Jr., 2021, para os Xucuru-Kariri; também Henrique e Ramos, 2021, para os Kiriri) e o Ceará. Neste último, tem-se assistido a uma intensa articulação étnica de povos socioculturalmente filiados às *ramas* de ascendentes Kariri (Palitot, 2009), isto é, povos que se compreendem histórica e etnicamente descendentes de antigos Kariri dos sertões de Ceará, Rio Grande do Norte e outras paragens, mas cujas descrições etnolinguísticas ainda demandam maior aprofundamento para estabelecer pontes possíveis com a família linguística sumariada por Rodrigues.

Rodrigues também sumariza a base material de que dispomos, atualmente, para conhecer o Dzubukuá: como documentação histórica, “há apenas um catecismo, igualmente bilíngue em português, composto e publicado pelo missionário capuchinho francês Bernardo de Nantes (1709)” (Rodrigues, 2018, p. 270). Esse catecismo é a base fundamental para as análises contemporâneas da língua, cuja descrição mais sistemática foi realizada por José Márcio de Queiroz (2008, 2012), mas que também serve de documento essencial para que diferentes intelectuais indígenas se aproximem do idioma e busquem revitalizá-lo em suas comunidades (Durazzo, 2021, 2022b).

Queiroz, em sua análise, também se vale de outros documentos além do catecismo bilíngue Português-Dzubukuá; o linguista faz uso, por exemplo, de um manuscrito do mesmo frei, em Francês-Dzubukuá, até então inédito (Queiroz, 2012, p. 25). Além disso, de modo contrastivo, e a fim de melhor compreender o idioma com o qual trabalha, lança mão dos “estudos comparativos de Adam (1897), e [d]os registros do Kipeá (outro dialeto Karirí aparentado) presentes em Mamiani (1877 [1699], 1942 [1698]) e nos estudos de Azevedo (1965)” (Queiroz, 2008, p. 19), ampliando o escopo de sua investigação para além do que propomos nesta dissertação.

É seguro afirmar que há registros documentais da existência dos Dzubukuá, bem como de sua língua, na região do Submédio São Francisco pelo menos desde o século XVII (sendo o catecismo de Nantes, de 1709, apenas o mais óbvio deles; cf. também Pompa, 2003, p. 307; e Hohenthal, 1960, p. 50-51). O mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju (2017) também os situa na mesma área, atribuindo as datas de 1688 e 1746 aos registros sobre os Dzubukua-Karirí, e reputando-a uma “tribo extinta”.

Os Dzubukuá, por vezes Dzubucua (conhecidos também como Abacatiara, Abacatuara, Obacatiara, Obacoatiara e Dzubucua-kariri, cf. Hohenthal, 1960), foram classificados como “Kariris do Rio S. Francisco” (Nantes, 1709, s/p), e sua língua diferenciada do Kipeá quer pela

distancia das paragens entre estas duas nações, que he de cento, & tantas legoas, quer pela diversidade das couosas, que cada terra cria, como são plantas, arvores, animaes, passaros, peixes, que pela mayor parte são differentes no ser, & pelo consequinte no nome [...]” (Nantes, 1709, s/p).

Quanto à filiação linguística do Dzubukuá, aceita-se sua vinculação à família Karirí, mas a relação desta com o tronco Macro-Jê, por muito tempo afirmada, tem sido contestada em trabalhos mais recentes. Rodrigues, ressaltando a idiossincrasia estrutural das línguas Karirí, com sua “rigorosa ordem de palavras verbo-inicial, suas orações transitivo-ativas [que] demonstram uma construção puramente ergativa, e nomes [...] relacionados por preposições” (Rodrigues, 2018, p. 269-270), abre terreno para a contestação da filiação ao tronco Macro-Jê, cujas línguas conhecidas não partilhariam de tais características. Também Andrey Nikulin contesta a hipótese macro-jê, sugerindo que a família Karirí “poderia formar parte de uma mesma macrofamília que os troncos Macro-Jê e Tupí, sendo equidistante desses dois troncos” (Nikulin, 2020, p. 77).

Nos trabalhos de Queiroz (2008, 2012), contudo, vemos a família Karirí incluída no tronco Macro-Jê, e o mesmo se observa em trabalhos mais recentes (Bort Jr., 2021; Suely de Santana e Almeida, 2024). Seja como for, pode-se pacificar, momentaneamente, a contradição das filiações a partir do que Jacionara Coêlho Silva já indicara no início dos anos 2000: “Cariri, do ponto de vista linguístico, constitui uma família reduzida. Pela dificuldade em identificá-los, estão

*provisoriamente inseridos no tronco Macro-Jê”* (Silva, 2003, p. 172, grifos nossos). Se é verdade que nas últimas duas décadas, pelo menos, essa inserção provisória não se estabeleceu definitivamente, e a linguística histórica Jê já não sustenta essa classificação, também será verdade que, do ponto de vista político e étnico-cultural das *retomadas linguísticas contemporâneas*, esse vínculo é constantemente reiterado pelos próprios sujeitos indígenas, que o fazem com o intuito de fortalecer seus projetos de autorreconhecimento das línguas em revitalização (Durazzo, 2021). À falta de maiores estudos genéticos, sigamos com o que se tem de seguro: a língua Dzubukuá pertence à família Karirí, e isso, para nossos fins, será suficiente.

Queiroz classifica o Dzubukuá como uma língua polissintética, embora de caráter peculiar, por permitir a aglutinação, em um único vocábulo, de elementos “pertencentes à classe dos substantivos, verbos, adjetivos, advérbios, pronomes, numerais e o sujeito e objeto sintáticos” (Queiroz, 2012, p. 381). Classifica-a, ainda, como verbo-inicial — “VOS e VSO, com mobilidade entre sujeito e objeto, os quais aparecem após o predicado” (Queiroz, 2012, p. 379); composta por nove classes gramaticais, com morfemas gramaticais presos na forma de sufixos e prefixos, além de processos gramaticais como “a reduplicação, a nominalização, a negação derivacional, a composição, a incorporação, a conversão, os empréstimos e as locuções que integram a dinâmica morfossintática da língua” (Queiroz, 2012, p. 379). Parece haver casos gramaticais, “com marcação do tipo nominativo-acusativo e ergativo-absolutivo” (Queiroz, 2012, p. 380), mas o autor não desenvolve o funcionamento sintático da língua de modo que possamos compreender melhor essa afirmação. Outras características mais detalhadas podem ser conferidas no trabalho original do autor, que aqui apenas citamos brevemente.

Quanto ao suporte material pelo qual o Dzubukuá setecentista chegou até nós, este se caracteriza, principalmente, pelo catecismo publicado em 1709 pelo frei capuchinho Bernardo de Nantes, já em seu retorno à Europa. Intitulado *Katecismo indico da língua kariris* (Nantes, 1709), atualmente pode ser acessado por meio de um material microfilmado e convertido em arquivo digital, disponível em sítios da internet como o banco de dados da *Biblioteca Digital Curt Nimuendajú: línguas e culturas indígenas sul-americanas*<sup>2</sup>, base virtual de documentos referentes à linguística indígena e a temas correlatos.

---

<sup>2</sup> Disponível no endereço: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nantes-1709-catecismo> e também <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nantes-1896-catecismo>

Há três versões digitais disponíveis na *Biblioteca Digital Curt Nimuendajú*. Uma é a digitalização do documento, ao que tudo indica, publicado originalmente em 1709, presente na Biblioteca Brasiliana Guita e José Mindlin, parte do projeto *Brasiliana USP*. Outros dois arquivos, também disponíveis em formato Portable Document Format (PDF), correspondem a uma versão fac-similar à de 1709, mas publicada em 1896 por Julio Platzmann, em Leipzig, na Alemanha. Exceto por três páginas introdutórias em alemão, os arquivos da versão fac-similar parecem corresponder, como se espera de um fac-símile, ao original setecentista. A diferença entre os dois arquivos está na fonte de digitalização. Um deles, que ostenta a inscrição “Pierce fund” em sua segunda página, parece ser composto por extração digital de texto via Google — sistema de digitalização automático da plataforma de busca e serviços Google Inc.. Outro, que utilizamos como fonte primária desta pesquisa, é versão que integra o fundo da Biblioteca Nacional do Chile<sup>3</sup>.

A eleição da versão chilena para nossa investigação é nada mais do que pragmática: ela apresenta maiores facilidades de busca digital por palavras no corpo do texto, graças a uma melhor calibragem no sistema de reconhecimento ótico de caracteres (em inglês, OCR). Esse sistema OCR permite, por exemplo, que com uma simples sequência de comandos do teclado nós busquemos todas as ocorrências de determinado termo no corpo do texto, facilitando significativamente o levantamento do *corpus* aqui utilizado.

Também a eleição do *corpus* se deu a partir de um recorte pragmático, tomando o catecismo como base. Excetuando-se a página de rosto do fac-símile, bem como a breve apresentação em alemão que ocupa as três primeiras páginas iniciais de nossa versão de referência, o documento de Nantes divide-se do seguinte modo:

1. Folha de rosto, onde se encontra o título completo do documento (*Katecismo Indico da Língva Kariris, acrescentado de várias práticas doutrinas, & moraes, adaptadas ao genio, & capacidade dos Indios do Brasil*), o nome de seu autor, a dedicatória pessoal da obra ao então rei de Portugal, a cidade de origem da publicação, o nome da oficina editorial, o ano e um apontamento sobre as autorizações necessárias à publicação da obra;
2. Dedicatória;

---

<sup>3</sup> Disponível no endereço: <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-9567.html>

3. Aviso ao leitor;
4. Aprovações dos teólogos da Ordem capuchinha, da qual Bernardo de Nantes era parte;
5. Licenças variadas, como a do Santo Ofício e a do Paço;
6. O *Index do que contem este Katecismo*;
7. Vinte e uma (21) entradas, no índice, correspondendo ao que o missionário chamou de *Ensino* (*Ensino de Deos como Creador de tudo*; *Ensino de Deos como unico*; *Ensino de Deos como trino* etc);
8. Uma *Formula breve de perguntar a doutrina a rudes, & velhos*;
9. Um *Exercicio que devem fazer os Indios Christãos todos os dias*;
10. Uma seção de *Avisos para passar o dia com proveito*;
11. Uma *Admonição para os noivos na Igreja*;
12. Uma *Exhortação para os doentes*; seguida de
13. *Para administrar o Viatico aos doentes*; e
14. *A Exhortação para administrar a Extrema Unção*;
15. Um *Roteiro de Confissão*, ao qual se seguem seções destinadas a oito Mandamentos;
16. *Os Mandamentos da S. Igreja*;
17. *A Exhortação ao penitente*;
18. Uma seção intitulada *Acto de constrição*;
19. *Festas que os Indios devem guardar*;
20. Uma sequência de dois *Canticos espirituais*; e
21. Oito *Discursos* que versam sobre elementos da doutrina cristã e sua administração.

O *corpus* reunido nesta dissertação corresponde a termos de parentesco coligidos entre os itens 7 (as chamadas seções de *Ensino*) e 19 (*Festas que os Indios devem guardar*). Assim como a escolha pelo documento chileno, cuja calibragem do OCR nos facilitava a análise do material, a circunscrição do *corpus* a termos presentes entre os itens 7 e 19 do catecismo se dá pela maior facilidade em comparar os termos em português a seus correspondentes em Dzubukuá, e isso por uma razão também pragmática: até o item 19, a diagramação do catecismo compõe cada página em duas colunas, uma para cada idioma. Após isso, a disposição bilíngue do documento intercala uma página em português a uma em Dzubukuá,

oferecendo, também, blocos de texto de maior extensão, que apresentam um maior desafio à comparação linguística a que nos propomos.

Outro ponto importante para nossa dissertação é a manutenção das convenções adotadas por Nantes para a transcrição da língua quando da escrita original do catecismo, no século XVIII. Diferentemente de Queiroz (2012), que sistematizou sua transcrição do catecismo para o português moderno, buscando para isso os contrastes com a língua Kipeá, para a qual contribuiu o missionário italiano Luís Vincencio Mamiani (1877 [1699]), esta dissertação mantém as ocorrências do original de Nantes (1709), a despeito de sua “ausência de uniformização ortográfica” (Queiroz, 2012, p. 65).

Isso se justifica em razão do escopo da dissertação, que não se debruça sobre o formalismo fonológico do Dzubukuá conforme este chega até nós, pelas fontes históricas. Cientes da limitação de nosso trabalho, apresentamos a escrita registrada por Nantes apenas para nela identificar estruturas morfossintáticas relacionadas a nomes relativos e absolutos, instrumentalizados aqui a partir dos termos de parentesco. Embora utilizemos os trabalhos de Queiroz como referência, um dos quais se debruçou justamente sobre as possibilidades de uma fonologia para o Dzubukuá (Queiroz, 2008), nesta dissertação nos preocupamos, também, com as possíveis influências diacrônicas, e historicamente situadas, que a escrita do catecismo de Nantes possa carregar consigo, ainda que inadvertidamente.

Tal preocupação se encontra no escopo da linguística missionária, sobre a qual deitaremos atenção mais adiante, mas uma observação preliminar pode nos auxiliar na desnaturalização dos expedientes gráficos eleitos por Nantes quando da redação de seu documento. Considerando a grafia da língua presente no catecismo, em termos diacrônicos, levantamos a hipótese de que sua assistematização ortográfica pode se dever não apenas a uma irregularidade formal, mas a uma concepção própria, do missionário, quanto à sonoridade da língua que aprendia entre os indígenas. Sendo um missionário francês, ainda que certamente versado em diferentes idiomas, não terá sua sensibilidade linguística colaborado para esta ou aquela opção de escrita, mais do que uma sistematização consciente de valores fonéticos e propostas ortográficas?

Veja-se, por exemplo, o caso paradigmático do povo indígena registrado, historicamente, como *Caruru*. Segundo Leite (1945, p. 302), há documentação jesuítica que afirma ter havido, em 1696, na “ilha do Zorobabé”, no submédio rio São

Francisco, um grupo de indígenas “Caruruses” (também cf. Pompa, 2003, p. 302), e Pinto (1956, p. 44) observa que o próprio Hohenthal teria estranhado tal identificação étnica. Afinal, na primeira metade do século XVIII a ilha de Surubabel era habitada por grupos Procazes e Brancararus, e o registro de “Caruruses” na mesma localidade oferece uma complicação para o entendimento daqueles aldeamentos do sertão sanfranciscano.

Mas o que nos interessa demonstrar, aqui, é uma questão linguística relacionada a etnônimos consolidados durante o período colonial. Sabemos que, por inúmeros caminhos, os Procazes, ou Proká, até hoje são relacionados aos Kariri do São Francisco (Durazzo, 2021, 2024, p. 103-ss). Em havendo um grupo de “Caruruses” no mesmo aldeamento onde se registrou a presença de indígenas Proká, *Caruru* não poderia significar, em verdade, *Kariri*?

Há uma significativa ausência de fontes etno-históricas específicas sobre os “carurus” aldeados na chamada ilha do Zorobabé (atualmente, Dzorobabé, do povo Tuxá, cf. Durazzo, 2024). Observando os termos *Caruru* e *Kariri*, pode-se identificar uma proximidade ortográfica e uma possível variação fonética, a depender dos valores que /u/ assuma quando da transcrição para um documento colonial — valores que, salvo melhor juízo, desconhecemos com precisão. Jacionara Coêlho Silva já apontara, há mais de vinte anos, a semelhança fonética que se pode extrair do par *Caruru/Kariri*, aventando a hipótese, que seguimos até certo ponto (Durazzo, 2024), de que pudessem ser o mesmo povo. Segundo a autora, “Cariri e Caruru são [possivelmente] um mesmo etnônimo com grafias diferentes e homofonia igual na língua francesa, por exemplo” (Silva, 2003, p. 172). Ainda, pode haver aqui um caso similar àquele do topônimo tupi *Y'mirim*, cujo som inicial encontra-se, no português, transcrito por vezes em U, por vezes em I: “UMIRIM, corr. y-mirim, a agua pequena, o rizinho, o arroio.” (Sampaio, 1970, p. 297; cf. também Evandro de Sousa Bonfim, comunicação pessoal).

Esse circunlóquio serve para explicitarmos nosso cuidado com a fonte histórica do Dzubukuá, isto é, o catecismo de Nantes, tomando-o pelo que consideramos que ele é: um documento passível de análise diacrônica, cuja comparação com outros materiais de línguas Karirí (a exemplo de Mamiani, 1877 [1699] e 1942 [1698], ou Adam, 1897) certamente enriquecem nosso entendimento da língua, mas cuja sincronicidade não pode ser atingida tão-somente pela investigação documental e historiográfica, como se nele houvesse um repositório de

dados correspondentes a uma realidade não-mediada da língua. Como já anunciamos, todo nosso trabalho se baseia em uma perspectiva diacrônica, histórica e antropológicamente fundamentada, que visa compreender o Dzubukuá de Nantes (1709) a partir de sua constituição como documento colonial, missionário e voltado a fins propedêuticos da fé cristã, e não como uma descrição formal sincrônica elaborada no século XVII.

Por isso optamos pela manutenção das convenções de transcrição adotadas pelo missionário, ainda que irregulares. E, também pela consciência de que se trata de um documento destinado a inscrever, numa língua indígena, conceitos muitas vezes alienígenas, como a fé cristã e seus complexos semânticos, é que esta dissertação busca analisar a forma pela qual os termos de parentesco foram registrados, buscando neles alguns apontamentos morfossintáticos que colaborem para a compreensão da lógica interna do idioma, como a possibilidade ou impossibilidade de marcadores de posse alienável (Rodrigues, 1992; Ribeiro, 2002) na esfera do parentesco que Nantes foi capaz de identificar.

Perceberemos, sobretudo na esteira de Rodrigues (1992) e Ribeiro (2002), que o Dzubukuá se assemelha a certas estruturas das línguas Jê por possuir um morfema que permite a alienação de itens inalienáveis, ou seja, por existirem processos gramaticais formais e marcados para esses operações, o que só reforça a questão de dependência necessária entre o possuidor e o possuído — que mais adiante chamaremos, a partir de uma leitura antropológica, de *relacionalidade*. Do ponto de vista morfológico, discutimos, neste trabalho, o morfema licenciador de possuidor em línguas Karirí, tomando o exemplo do Dzubukuá, e revelamos que seu funcionamento é similar ao que foi observado para línguas Macro-Jê.

A análise diacrônica de termos de parentesco em Dzubukuá, registrados pelo missionário capuchinho francês, revela certo processo de documentação linguística, ainda que involuntário e assistemático, ao mesmo tempo que evidencia dinâmicas de missão e tradução (Pompa, 2003; Hanks e Severi, 2014) altamente incidentes sobre o léxico registrado, exigindo uma consideração apropriada do documento, nos moldes do que se discute no campo da linguística missionária (Cerrón-Palomino et al, 2019; Kaltner, 2021). Desse modo, a nosso ver, torna-se impossível fazer um estudo sincrônico do idioma Dzubukuá contido no catecismo — como o quer Queiroz (2012) —, mas apenas uma consideração diacrônica de tal

índia, eivado por perspectivas cristãs, coloniais e missionárias. A tais questões nos dedicaremos no capítulo 1.

Afinal, em se pensando a simples leitura de materiais históricos ou sua utilização em processos de revitalização linguística contemporâneos, será mister não desconsiderar o fato de que aquilo que nos chega de outras épocas traz em si a marca de seu tempo, e dos entendimentos de mundo daqueles que produziram tais artefatos documentais. A missionarização de uma fé, e de uma perspectiva de mundo mais ampla que ampare a fé cristã, no caso, não é elemento desprezível na consideração do material histórico. Religião, afinal, é um processo constante de tradução, como bem demonstrou Cristina Pompa (2003) ao estudar os encontros e desencontros entre missionários, povos Tupi e Tapuias no Brasil colonial.

## **1.2. Nomes absolutos e relativos em Dzubukuá: delimitação do problema de pesquisa**

Sendo assim, será possível depreender do Dzubukuá de Nantes os mesmos sentidos para termos de parentesco que hoje, em nossa sociedade moderna, tomamos como padrão? Pai, mãe, filho, itens lexicais que em tudo funcionam como nomes absolutos, em português, também o serão em Dzubukuá? Como realizar uma análise e um planejamento de *corpus*, por exemplo, destinado a processos de revitalização linguística na contemporaneidade sem efetivar, primeiro, o estranhamento antropológico necessário à leitura dos documentos coloniais? Deitaremos atenção a tais questões no capítulo 2, destacando o caráter aplicado do estudo que aqui propomos.

Cabe, aqui, estabelecermos o que se comprehende, no escopo desta dissertação, por nomes relativos e absolutos. Conforme Costa (2015, p. 208, grifos nossos), em seu estudo sobre nomes na língua Xikrín do Cateté, temos que:

Nomes relativos são assim definidos pela conjugação de dois critérios: o semântico e o morfossintático. *Semanticamente, são nomes relativos todos aqueles cujos referentes têm existência relativa a algo ou a alguém. A natureza relativa desses nomes revela-se por meio de marcas morfossintáticas*, através das quais são licenciados no discurso, numa relação de dependência com outro nominal, formando com este uma unidade sintática [...]. Compõem essa classe nomes que

referem entidades relacionadas à parte do corpo humano, a partes dos animais, a partes das plantas, a relações de parentesco e a alguns termos referentes a utensílios e/ou adornos corporais, típicos da cultura material Xikrín [...].

O mesmo autor também define o que seriam nomes absolutos e dá exemplos do Xikrín:

Os nomes absolutos constituem uma subclasse de temas nominais da língua Xikrín, cujos referentes não dependem de outra entidade para existir. Nomes desta subclasse são, sob o aspecto morfossintático, independentes e, sob o aspecto semântico, são referentes independentes, pois existem por si só. Estes temas designam entidades referentes à fauna, à flora, a elementos da natureza e a nomes de pessoas [...]. (Costa, 2015, p. 211).

A partir dessas definições, há, na análise de Costa, uma constatação que muito nos auxilia a pensar o foco desta dissertação, por parecer ilustrar, ainda que por caminho distinto, o que pouco acima reafirmamos: a possibilidade de, por meio de mediações inadvertidas, documentações histórica e culturalmente localizadas, nomes relativos entrarem no discurso indígena de modo absolutizado. Exemplificando os nomes absolutos em Xikrín, o autor transcreve as seguintes frases, cujo *corpus* foi por ele elicitado junto a um falante contemporâneo da língua em tela:

Iusivawdo	i	ŋ-õ	profesor	Ø-tūm
Lucivaldo	1	r1-pertence	professor	r1-antigo
'Lucivaldo, meu professor antigo'				

ba	i	ŋ-õ	mãmãj
1	1	r1-pertence	mamãe
'minha mamãe'			

Atentemo-nos, com o autor, para o empréstimo linguístico realizado pelo indígena nos exemplos acima, que introduz em sua fala os vocábulos *mamãe* e *professor*. “Como tais vocábulos são empréstimos do Português, os falantes Xikrín as consideram como nomes absolutos” (Costa, 2015, p. 212).

Como observado em Rodrigues (1948), a partir de Mamiani (1942 [1698]), e em Queiroz (2012), a partir de Nantes (1709), e a despeito das listas de lexemas que ambos inserem em seus textos, não parece haver, na documentação histórica das línguas Karirí, nenhuma ocorrência de termos de parentesco cuja natureza tipológica seja de um nome absoluto, nem as fontes históricas registram os termos de parentesco sob a forma de vocativos. Antes, vê-se que a língua indígena pede, morfologicamente, a prefixação de morfemas relacionais que mostram a relação de dependência própria dos nomes relativos, tornando o parentesco em língua Karirí um fenômeno relacional por excelência, como veremos.

Apenas por tal estranhamento nos parece possível tratar com justiça uma língua indígena documentada por um não-indígena, documentação esta destinada a veicular valores sumamente não-indígenas, conforme propusemos. Essa reflexão diacrônica pretende evidenciar que, na tradução missionária de um catecismo, embora vertida, com limites, para uma língua autóctone, talvez a própria lógica epistêmica que opere nas categorias utilizadas — os termos de parentesco — aponte mais para a tradução da religião cristã do que para a cosmovisão indígena, com seus “epistêmicos míticos” (Bonfim & Queiroz, 2023) que perfazem a língua.

Em nossa conclusão, tematizaremos brevemente o campo — pragmático e de estudos (Amaral, 2020, 2021) — da revitalização de línguas indígenas, tendo em mente, sobretudo, as experiências das chamadas *retomadas* de idiomas tidos por extintos, pelo que a lida com documentos históricos, coloniais e/ou acadêmicos compõe método preferencial, e às vezes único, de aproximação das línguas que já não contam com transmissão intergeracional (Durazzo, 2022b; Durazzo e Bonfim, 2023; Bonfim e Durazzo, 2023). Tal discussão converge com a sistematização da noção de *retomada* dentro do campo da revitalização linguística e da etnologia dos povos indígenas do Brasil, em geral, e do Nordeste, em particular, como essa tem sido recentemente elaborada (Bonfim e Durazzo, no prelo). Nosso intuito, assim, será o de apresentar ao debate e ao movimento contemporâneo de revitalização linguística uma abordagem linguístico-antropológica que colabore para um planejamento de *corpus* continuamente aprimorado, no que tange à consciência crítica dos materiais de base, bem como à necessária reflexão intercultural sobre as práticas didáticas que deles derivam.

## 2. RELACIONALIDADE E PARENTESCO EM LÍNGUAS KARIRÍ

Neste capítulo, apresentamos algumas estruturas de posse observadas no Dzubukuá, chamando atenção para aquelas estruturas genitivas cujo índice de pessoa estabelece posse direta, de modo similar ao que se constata na morfologia dos termos de parentesco. O foco da análise se restringe aos termos de parentesco, por sua produtividade, mas a eles se incluem alguns termos religiosos cuja acepção semântica, se bem que variada, corresponde também a uma perspectiva de parentesco — *Kupadzuá nhinho* e *Inhura nhinho*, isto é, Deus Pai e Deus Filho, por exemplo.

Dada a complexidade e profundidade do assunto, tematizaremos as relações e nomenclaturas de parentesco a partir do que o catecismo de Nantes (1709) oferece, mas recorrendo, complementarmente, a certos debates que, tanto na linguística quanto na antropologia, apontam especificidades culturais e exclusividades terminológicas de difícil equivalência em diferentes línguas — sobretudo indígenas e não-indígenas. Iniciaremos com um debate mais propriamente antropológico quanto aos sistemas de parentesco, indicando, por exemplo, os limites potenciais de se buscar correlacionar termos nativos com outros de origem euroamericana (Lévi-Strauss, 2012; Viveiros de Castro, 2018).

### 2.1. Estruturas de posse em Dzubukuá

No Dzubukuá, segundo Queiroz (2012, p. 166), “a marcação de posse é realizada morfologicamente e/ou (morfo)sintaticamente. Ela ocorre por meio de **prefixos**, de **incorporações**, de **justaposições** e de **sintagmas adposicionais**”. No primeiro caso, o mais comum na língua, a marcação de posse se dá pelos prefixos pessoais de 1<sup>a</sup>, 2<sup>a</sup> e 3<sup>a</sup> pessoas. Nos casos de incorporação, segundo o autor, a marca de posse caracteriza-se pela incorporação de um substantivo à direita de outro. Nas justaposições, que poderíamos chamar também de contiguidade, dois substantivos adjacentes marcam a relação de posse, com o primeiro sendo, geralmente, o possuído, e o segundo, o possuidor. Por fim, sintagmas adposicionais representam a marcação de posse a partir da adposição que associa dois substantivos, sem incorporá-los diretamente, e interrompendo a contiguidade com a inserção de um terceiro elemento.

Vejam-se os exemplos dados pelo autor (Queiroz, 2012, p. 116-117), a fim de melhor ilustrar o funcionamento das estruturas por ele identificadas.

*Posse por prefixação*

- (1) i-na-te            **ku-bi ho**  
                         3-morrer-NML **1INCLPL**-parente  
                         morte de nossos parentes

*Posse por incorporação*

- (2) padzu-**a-nu**  
                         **pai-2-filho**  
                         vosso marido  
                         (lit. o pai do vosso filho)

*Posse por justaposição*

- (3) h-ami            **anranke**  
                         3-comida      **céu**  
                         manjar do céu

*Posse por adposição*

- (4) nape-te        **mo rada**  
                         chefe-PLUR1 **em chão**  
                         majestades da terra

Queiroz argumenta que nos casos em que a relação de posse se dá por meio daquilo que chama de “prefixos pessoais enfáticos de terceira pessoa {d-}, {di-} ou {du-}”, o funcionamento da marcação busca tão-somente enfatizar a relação entre possuidor e possuído:

- (5) **di-buiehoho**

**3ENF-corpo**

seu corpo próprio

Veremos, no próximo capítulo, que o prefixo *di-* possui a função de marcar relações de parentesco a partir de Ego, pelo que a noção de ênfase, que Queiroz qualifica como uma simples marca de relação, ganha, a nosso ver, uma profunda singularidade. Será pela *relacionalidade* evidenciada pelo termo de parentesco que compreenderemos a relaçãoposta no campo da cultura, mais do que apenas uma marca “simplesmente” gramatical, por assim dizer.

Ainda segundo Queiroz (2012, p. 117): “No plural, os prefixos pessoais são acompanhados pelos sufixos {-a}, {-te} e pelo pluralizador pronominal{-de} que ocorre apenas, nesses casos, com a primeira pessoa exclusiva, formando a estrutura circunfixal {hi-...-de}”. Como exemplo, temos:

(6) **ani-aní-a**

2- alma-PLUR2 vossas almas

(7) **di-de-te**

3ENF-mãe-PLUR1

susas mães

(8) **hi-to-de**

1-avô-PLUR3

noso pai

De acordo com Queiroz, o sufixo PLUR2, que ele denomina de “pluralizador para nomes, adjetivos, advérbios e adposições” (Queiroz, 2012, p. 18), surge continuamente no catecismo em um termo cristão — mas de parentesco — que nos interessa sobremaneira. Este é *kupadzuá* e suas variantes, grosso modo traduzido por Nosso Senhor, Deus Pai e termos correlatos. A isso retornaremos, mas convém desde já anunciar a produtividade que essa partícula sufixal apresenta quando do termo em questão, composto pelo morfema *ku-*, um dos prefixos de pessoa que, segundo o autor, poderia ser classificado como um prefixo inclusivo de plural (Queiroz, 2012, p. 199; para uma discussão linguístico-antropológica da pessoa

inclusiva ancorada em reflexões de cunho cosmológico — e ontológico —, ver Bonfim, 2015, a respeito da pessoa inclusiva na língua Bakairi).

Ora, considerando as estruturas de posse do Dzubukuá, bem como a produtividade da prefixação para a composição de termos de parentesco, como veremos, seguiremos, nas próximas seções, abordando dinâmicas morfológicas relativas aos prefixos pessoais. Para além do contexto semântico da posse/propriedade — em que *meu* corresponde a algo sob meu domínio etc —, teremos na prefixação em Dzubukuá o modo preferencial de composição de termos de parentesco não pela posse/propriedade que a estrutura denota, mas, antes, e como defenderemos, pela dimensão de *relacionalidade* que ela implica. Nesse caso, *hipadzu* (“*meu pai*”), por exemplo, se constitui não pela relação de posse/propriedade, mas pela *relacionalidade* que constitui os sujeitos na rede de parentesco, sempre referencial. A isso retornaremos na seção 2.3.

Antes, entretanto, passemos à consideração dos morfemas licenciadores de possuidor, inspirando-nos no debate iniciado por Aryon Rodrigues quanto aos marcadores de posse alienável em línguas Karirí.

## **2.2. Morfema licenciador de possuidor**

No campo da linguística descritiva, o debate sobre marcadores de posse e morfemas relacionais em línguas Karirí pode ser retraçado até, pelo menos, a sugestão de Rodrigues (1992) a respeito de marcadores de posse alienável no Macro-Jê (cf. também Ribeiro, 2002, 2011; Albuquerque, 2009, 2011). O autor, em sua análise do Kipeá, mostra que tal língua apresenta por volta de uma dezena de marcadores, “quase todos começados por *u*-: *ubá* ‘coisa dada’, *ubó* ‘fruta colhida verde para amadurecer’, *ubumaná* ‘planta’, *udé* ‘coisa cozinhada’, *upodó* ‘coisa assada’, *uitó* ‘coisa achada’, etc.; p. ex.: dz-*udé* do *giñé* ‘meus feijões (*giñé*) cozidos’” (Rodrigues, 1992, p. 386. ênfases do original).

Percebe-se que as classes alienáveis elencadas por Rodrigues se caracterizam, grosso modo, pela efetiva alienabilidade dos objetos que representam: coisa dada, fruta que se pode colher do pé, planta que se pode realocar; enquanto outras designam processos de efetiva transformação na qualidade da coisa representada: algo que se cozinha, que se assa (Lévi-Strauss, 2021) ou que se

encontra — alterando, portanto, seu estatuto de perdido para algo achado por alguém.

Talvez seja significativo indicar que a terminologia aplicada ao morfema por Rodrigues, ou pela edição de sua obra, varia do artigo original (Rodrigues, 1992) para sua republicação na Revista Brasileira de Linguística Antropológica (Rodrigues, 2018). Em sua primeira aparição, o artigo apresenta o título “Um marcador Macro-Jê de posse alienável”, que passa a ser “... de posse inalienável” na edição de 2018. O conteúdo do texto, contudo, não altera a noção de alienabilidade: exceto pelo título, o texto de 2018 não aplica *inalienável* ou *inalienabilidade* a nenhum argumento que apresenta na discussão. A alienabilidade, portanto, mantém-se como foco de análise em ambas as edições do texto de Rodrigues, que se debruça sobre o “processo sintático [das línguas Macro-Jê] para exprimir a posse de objetos alienáveis mediante o uso de marcadores especiais” (Rodrigues, 1992, p. 386; 2018, p. 253).

Eduardo Ribeiro, seguindo o debate, esclarece que nas línguas Jê do Norte, Maxakalí, Boróro e Karirí:

certos nomes não podem ser possuídos diretamente, requerendo a ‘intermediação’ de um nome obrigatoriamente possuído — na maioria dos casos, um nome genérico traduzível como ‘coisa’. Os prováveis cognatos são õ, nas línguas jê do Norte (Panará, Apinajé, Kayapó, Timbira, etc.), *yõŋ* ~ *?õŋ* ~ *?õ* em Maxakalí, o em Boróro e *u-* em Karirí. (Ribeiro, 2011, p. 30).

É em função dessa dinâmica de “intermediação” morfológica, como chama, que o autor como observa que o “termo ‘marcador de posse alienável’ requer explicação”:

Ao contrário do que esta terminologia pode sugerir, tais morfemas não ocorrem apenas com nomes alienáveis e, por outro lado, vários nomes alienáveis podem ser possuídos diretamente, de maneira semelhante a nomes obrigatoriamente possuídos. *Em vez de indicar a alienabilidade de certos itens lexicais, a principal função deste morfema nas diferentes línguas em que ocorre é assinalar mudanças nas relações gramaticais entre um nome e seus argumentos, de maneira análoga a mecanismos que alteram a valência original de um verbo (aplicativos e morfemas causativos, por exemplo).* Ou seja, tais morfemas desempenham a função de alienadores, possibilitando a ocorrência do nome com um argumento a mais

(neste caso, um possuidor) ou um argumento diferente de seu argumento original, tomando-se alienar em seu sentido tradicional de “transferir para outrem o domínio de; tornar alheio; alhear”. Como ‘aplicativos nominais’, são usados tanto para tornar possíveis nomes que, de outra maneira, não podem ocorrer com um possuidor, quanto para alterar a natureza das relações entre itens possíveis e seus possuidores. Isto explica sua ocorrência com (i) nomes que não podem ser diretamente possuídos, (ii) nomes que são opcionalmente possíveis ou (iii) nomes que são obrigatoriamente possuídos. (Ribeiro, 2011, p. 33, grifos nossos).

Ora, percebe-se pelo exposto que a possibilidade e/ou a alienabilidade gramaticais indicadas por tal morfema dizem respeito, como explicita Ribeiro, a *relações gramaticais entre nomes e argumentos*, não se atendo, por isso, ao domínio extralingüístico da posse. O autor segue recordando que em distintas línguas macro-jê, “certos nomes são descritos como sendo ‘impossíveis’. Em Panará, por exemplo, esta classe incluiria nomes referentes a ‘elementos da natureza (terra, montanha, árvore, céu, rios, cachoeira, etc.) [...]’” (Ribeiro, 2011, p. 34). Contudo, alguns desses nomes podem se apresentar como possuídos, justamente pela intermediação do marcador de posse alienável õ. Assim, em Panará, *terra (kipa)*, ontologicamente impossível pois parte da esfera da natureza, e não humana (de la Cadena, 2015), se torna possível em função da seguinte estrutura: *ikye y-õ kipa* (eu REL-posse terra), *minha terra*. Esta posse, contudo, jamais se confundirá com propriedade, senão com uma íntima relação de pertencimento, que a etnologia indígena há muito tempo descreve (Gallois, 2004).

As dinâmicas morfológicas às quais se aplicam os morfemas em questão podem ser classificadas a partir de três funções, uma das quais nos interessa diretamente. Conforme mencionado por Ribeiro (2011), o marcador de posse alienável 1) permite que coisas impossíveis de serem possuídas sejam possuídas; 2) permite que artefatos produzidos por alguém, ou partes do corpo da pessoa, possam ser possuídos por outrem; e, 3) compõe termos de parentesco a partir — no Dzubukuá — sobretudo da prefixação pessoal. Essa atuação licenciadora do morfema, no caso da composição de termos de parentesco, pode ser entendida como funcionando tal qual um pronome possessivo no português — *minha irmã* etc. Contudo, como anunciamos, e agora aprofundaremos, será pela dimensão relacional que compõe os sujeitos e as redes de parentesco que essa aplicação do

morfema poderá ser, do ponto de vista linguístico-antropológico, melhor compreendida. Afinal, tratando-se de *relacionalidade* e não de *posse/propriedade*, o que aqui estamos chamando de **morfema licenciador de possuidor** é avanço teórico e analítico que segue o debate acima referido, apoiando-se em Rodrigues (1992) e Ribeiro (2011), mas seguindo pela vereda antropológica e, mais propriamente, etnológica da discussão. Podemos dizer, em suma, que o morfema licenciador de possuidor nos casos aqui estudados desempenha o papel de um **morfema de aparentamento**, sem o qual estes termos seriam agramaticais em Dzubukuá — e pelo que a noção de *possuidor* se enquadraria na dimensão ontológica da relationalidade, mais do que na de posse.

O próprio Ribeiro (2011) oferece exemplo do funcionamento desse morfema, no caso, para o Kipeá:

Também ocorrem com o prefixo *u-* as raízes *renghe* ‘velho’ e *rute* ‘velha’, quando possuídas, circunstância em que assumem o significado de ‘esposo’ e ‘esposa’, respectivamente (em uma maneira que lembra o português, por exemplo, onde, na linguagem familiar, ‘meu velho’ e ‘minha velha’ assumem conotações semelhantes): *i-renghe* ‘(é) velho’, *i-rute* ‘(é) velha’ (Mamiani 1942: 106); *s-u-renghe* ‘seu esposo’, *s-u-rute* ‘sua esposa’ (Mamiani 1942: 213). Curiosamente, Rodrigues (1948: 201) já havia apontado o papel do formativo *u-* na diferenciação entre ‘velho, velha’ e ‘esposo, esposa’, mas não o identifica com o marcador de posse alienável em seus trabalhos posteriores sobre este assunto [...]. (Ribeiro, 2011, p. 37).

Dizia Rodrigues (1948, p. 201), no texto referido acima: “Talvez o prefixo *u-* faça a distinção entre ‘esposo’ (*urenhé*) e ‘velho’ (*renghé*), ‘esposa’ (*uruté*) e ‘velha’ (*ruté*).” Já na análise de Ribeiro, a partir de Mamiani, nota-se a prefixação de *u-*, que licencia um possuidor. É justamente pelo licenciamento que o morfema *u-* concede a um possuidor, no caso, *s-*, que “velho” e “velha” se tornam, na língua Karirí, “esposo” e “esposa”, respectivamente. {*S[u(renghe)]*}, transcrito por Ribeiro e Mamiani como “seu esposo”, e {*s(u[rute])*}, “sua esposa”, são exemplos explícitos da aplicação do morfema de posse na composição de um termo de parentesco, portanto.

O que nos interessa aqui é enfatizar, no debate acima, a dimensão *relacional* da *alienabilidade* que os morfemas referidos por Rodrigues (1992) e Ribeiro (2011) explicitam. Pois ainda que a *ikye y-õ kipa*, *minha terra*, possa-se atribuir um estatuto jurídico de propriedade, é sua dimensão *relacional*, mais do que tudo, que nos

chama a atenção — sobretudo ao pensarmos nas múltiplas valências que *posse, propriedade e terra* podem ter, a depender do contexto cultural em questão, e que as inseririam em regimes distintos de compreensão, inclusive linguística, sobre o que se chama em antropologia de *territorialidade* (Little, 2018; cf. também Gallois, 2004).

A *relacionalidade* será melhor apresentada, contudo, ao centrarmos nossa atenção no domínio do parentesco — tendo sido, a *territorialidade* acima, apenas um desvio auxiliar para o debate. Pois é no parentesco que a *relacionalidade*, gramaticalmente *possuível* e/ou *inalienável*, se mostra com maior contraste. Estudando a gramática de Mamiani para o Kipeá, Albuquerque (2009, p. 35) apresenta o termo *etsām* como equivalente a *parente*, sugerindo o prefixo *e-* como morfema alienador. Em Dzubukuá, teríamos *kubuiho* (Nantes, 1709, p. 254) para *nossos parentes*, que Queiroz (2012, p. 400) lexicaliza como *biho: parente*.

### **2.3. Relacionalidade e equivocação**

Assim, temos posto o problema: haverá ocorrências em que um termo de parentesco (esposo, esposa etc) ocorre, no catecismo de Nantes (1709), sem sua estrutura *relacional* equivalente? Haverá, por exemplo, no Dzubukuá registrado nos séculos XVII e XVIII, a possibilidade de um nome absoluto que designe, sem *relações explícitas*, um *pai* ou outro termo qualquer de parentesco que, em português, soa plenamente natural?

Caberá repassar, ainda que brevemente, as implicações conceituais que se podem extrair de uma aproximação entre *alienabilidade* e *relacionalidade*, sobretudo ao colocarmos certas perspectivas antropológicas no debate. Em outro sentido, poderíamos pensar num perspectivismo relacional. Se tomarmos as reflexões de Marilyn Strathern, o que aqui temos enfatizado quanto à *relacionalidade* pode nos aproximar do que a autora chamou de perspectivismo melanésio. Segundo essa compreensão, os melanésios “vivem em um mundo no qual as perspectivas assumem forma particular, nomeadamente como analogias. Disso resulta que perspectivas podem ser trocadas entre si” (Strathern, 1992, p. 84, tradução nossa). Ou seja, “*minha irmã é sua esposa*. Essas são mudanças de perspectiva entre posições ocupadas por uma pessoa” (Strathern, 1992, p. 85, tradução nossa, grifos nossos).

À inalienabilidade do termo de parentesco, assim, acrescenta-se uma *relacionalidade* fundamental, pela qual se podem observar, inclusive, mudanças de perspectiva que indicam a variabilidade dos pontos de vista e existência imbricados na linguagem. Talvez caiba dizer, para o parentesco documentado por via da tradução missionária, o que Kaltner (2021) observa para outros domínios desse registro tão cultural e historicamente determinado, a gramática elaborada para fins catequéticos:

A gramática missionária tinha por intuito inserir a ancestralidade cultural indígena no debate da tradição humanística cristã, era, portanto, um instrumento linguístico de intermediação intercultural entre europeus e indígenas, *para a tradução e adaptação da doutrina cristã*. Seu objetivo não era uma descrição desenvolvida com fidedignidade da língua indígena, ou mesmo de um registro linguístico com exatidão, mas antes intermediar sistemas linguísticos diferentes, em um diálogo intercultural, *para a assimilação de valores e tradições doutrinárias*. Nesse sentido, a língua descrita era um sistema funcional de linguagem, com a finalidade catequética, que incluía a transmissão da doutrina cristã, em seu edifício de conceitos em uma base lógica, de influência aristotélico-tomista, na visão humanística do clima intelectual da época. (Kaltner, 2021, p. 19-20, grifos nossos).

Embora o autor se refira ao esforço missionário de elaborar gramáticas das línguas indígenas que fornecessem aos religiosos instrumentos pelos quais transmitir sua fé em terras por eles colonizadas, muitos dos elementos acima destacados podem ser pensados para o contexto do catecismo bilíngue que analisamos. Veja-se: “*para a tradução e adaptação da doutrina cristã [...] e] para a assimilação de valores e tradições doutrinárias [...] em seu edifício de conceitos*” (Kaltner, 2021, p. 20-21). Aqui, a noção antropológica de parentesco nos pode auxiliar, porque o parentesco pensado socioculturalmente conduz não a um léxico de nomes absolutos e correspondentes a estatutos de um sujeito atomizado, mas a um incontornável sistema de relações.

Desse modo, ainda que o Deus Pai da tradição cristã possa ser assim concebido por ter dado origem parental ao Filho, seu estatuto de Pai é menos relacional e mais absolutizado, isto é, a ontologia cristã e ocidental do *pai* corresponde a uma substância identificável ao sujeito que a possui, independentemente das dinâmicas relacionais que estabelece com os outros nós da

rede de parentesco. A ontologia cristã do patriarcalismo se revela sobretudo na transcendência absoluta que é atribuída ao Deus Pai, mas que guarda, embora transcendente, um nível potencial de agência sobre a realidade que se caracteriza como via de mão única. A esse Deus é facultada a intromissão nos assuntos humanos, seja pela encarnação do Filho, seja por outros episódios monoteístas, mas aos humanos é categoricamente vedada qualquer participação na transcendência divina (Durazzo, 2013, p. 94-ss).

Recorde-se, também, que até determinado momento do império romano o pai da família, o *pater*, guardava o direito de “matar seus filhos, seus *sui*” (Mauss, 2003, p. 385), algo que viria a se modificar apenas quando o direito romano estendeu aos filhos o estatuto jurídico de *persona*, pessoas autônomas, ainda durante a vida dos respectivos pais. O assenhoreamento dos filhos, dos escravos e da família por parte do *pater*, do pai romano, ilustra bem a equivalência ontológica entre pai e senhor, que veremos se magnificar na ascensão cristã do Deus Pai, Nosso Senhor (Dz. *kupadzua*), e, até certo ponto, na potencialização de seus representantes no século, os padres e sacerdotes — chamados, no Dzubukuá de Nantes, por termos como *Papadzu*, *padzuare* e *bopadzu*, como veremos adiante.

Ora, o parentesco indígena, sob uma perspectiva antropológica, é a negação dessa transcendência ontológica e do domínio senhorial sobre sujeitos ontologicamente inferiores. “O estudo dos vocabulários de parentesco mostra que, no espírito indígena, os fenômenos de parentesco são concebidos menos como uma coleção de estados do que como um sistema de relações” (Lévi-Strauss, 2012, p. 167). Sendo assim, cabe refletirmos a respeito da aproximação do vocabulário Dzubukuá em uma dupla medida: primeiro, com relação ao que é registrado no catecismo de Nantes (1709), pensando em tais termos de parentesco como tendo sido matizados pela operação missionária e catequética; em seguida, devemos compreender que, a partir de estudos linguísticos do registro colonial (Queiroz, 2008, 2012), o que se observa é, a um só tempo, o esmiuçamento morfológico dos vocábulos complexos de Nantes e, na esteira da tradição de parentesco ocidental, a absolutização de seus termos na forma de traduções ao português apresentadas em listas de itens — lexemas que, ao leitor não-especializado, podem aparecer como nomes absolutos, ocasionando a potencial adoção de tais vocábulos como palavras autonomizadas quando de processo de revitalização linguística contemporâneos (Durazzo, 2022b).

Neste caso, e muito embora Nantes (1709) já tivesse ocorrido no mesmo procedimento tradutório, será em Queiroz (2012, p. 422) que encontraremos, por exemplo, o termo Dzubukuá *padzu* como equivalente direto do português *pai*, ambos autonomizados como nomes absolutos. Segundo compreendemos, é pela proposta analítica de fundo grammatical, isto é, da ciência linguística, que Queiroz destaca as raízes nominais dos termos de parentesco em seus léxicos, atribuindo os valores de nomes absolutos — *padzu* = pai, ou *dé* = mãe — ao que, no discurso lavrado por Nantes, surge sempre como um nome relativo — *kupadzua*, *ipadzu*, *bopadzu*, *hipadzu* etc.

A simultaneidade de acesso aos diferentes documentos — missionários e científicos (cf. Durazzo, 2022b) — pode, na contemporaneidade, e sem a devida mediação intercultural e interdisciplinar, ocasionar uma absolutização de nomes que nos parecem, a partir dos registros coloniais, necessariamente relativos. Essa absolutização nominal em processos de revitalização linguística, ainda que legítima quando compreendida e acordada pela comunidade de fala em questão, apresenta o risco potencial de ofuscar uma lógica linguística e cultural outra — que não a da língua portuguesa, colonial e de substituição aos idiomas indígenas ancestrais. Pensado o parentesco indígena, e enfatizada sua relatividade, tem-se no corpo da língua uma distinção não apenas morfossintática, mas também ontológica da experiência indígena de mundo: é-se sempre pai de alguém, não apenas pai. As implicações que daí derivam nos parecem suficientemente importantes para serem aqui analisadas.

Há um caso emblemático dessa falta de mediação intercultural no contato com termos de parentesco de culturas distintas, que se constitui em anedota bastante ilustrativa ao acompanharmos seu desenrolar. Eduardo Viveiros de Castro (2018) narra uma situação em que se viu envolvido quando, durante a produção de um disco do músico Milton Nascimento, foi procurado pela equipe do artista para colaborar na finalização do álbum. O papel do antropólogo seria o de redigir uma nota para o encarte do disco, refletindo — antropológicamente — sobre os sentidos contidos no nome daquela produção: *Txai*.

Veja-se: Milton Nascimento fizera uma incursão, junto à equipe de uma organização não-governamental (ONG), pela Amazônia, tendo passado duas semanas com os Kaxinawá do rio Jordão. O artista se viu encantado pela recepção que ele e os companheiros de viagem receberam dos indígenas, tanto que decidiu

utilizar um termo em língua indígena para nomear o futuro disco. “A palavra escolhida foi *txai*, que os Kaxinawá haviam usado abundantemente ao se referirem a Milton e aos outros membros da expedição.” (Viveiros de Castro, 2018, p. 259).

Viveiros de Castro, amigo de alguns integrantes da referida ONG, foi então convidado a explicar, didática e sucintamente, no encarte do álbum, o significado daquela expressão, *txai*, e como ela representava um “sentido de solidariedade fraterna expressada pelo conceito de *txai* e seu significado ‘irmão’, e assim por diante” (Viveiros de Castro, 2018. p. 259).

Respondi que era impossível redigir a nota nesses termos, uma vez que *txai* pode significar basicamente qualquer coisa exceto, precisamente, “irmão”. Expliquei que *txai* é um termo usado por um homem para se referir a certos parentes, por exemplo, seus primos cruzados, o pai de sua mãe, os filhos de sua filha, e, no geral, seguindo o sistema Kaxinawá de “aliança prescritiva”, qualquer homem cuja irmã Ego trate como um equivalente à sua própria esposa, e vice-versa [...]. Em sumo, *txai* significa algo parecido com “cunhado”. O termo refere aos cunhados reais ou possíveis de um homem, e, quando usado como um vocativo amigável para falar com estrangeiros não-Kaxinawá, a implicação é que estes são tipos de afins. Além disso, expliquei que não é necessário que alguém seja um amigo para ser *txai*. Basta ser um estrangeiro, ou até mesmo – e até melhor – um inimigo. Por isso, os Inca na mitologia Kaxinawá são ao mesmo tempo canibais monstruosos e *txai* arquetípicos com quem, devemos notar de passagem, não se deve ou de fato não se pode casar [...].

Mas nada disso serviria, reclamou meu amigo. *Milton acha que txai significa “irmão”*, e além do mais seria ridículo dar ao disco um título cuja tradução é “Cunhado”, não seria? Talvez, concedi. *Mas não espere que eu passe ao largo do fato que txai significa “outro” ou afim.* O resultado final da conversa foi que o disco continuou a ser chamado *Txai*, e a nota do encarte acabou sendo escrita por outra pessoa. (Viveiros de Castro, 2018, p. 259-260, grifos nossos).

O autor segue expondo o fato de que no pensamento hegemônico ocidental, do qual a sociedade brasileira é também um produto histórico, a noção de *irmandade* corresponde a vínculos quase supranaturais de igualdade e fraternidade, pelo que *txai*, lido — equivocadamente — como *irmão* teria esse mesmo significado. Mas, como a passagem acima demonstra, não existiria, em *txai*, o mesmo sentido global do português *irmão* — global no sentido de considerarmos não apenas sua

semanticidade simbólica, mas também as estruturas de parentesco e inteligibilidade cultural em que o termo está inserido. É verdade que *txai* e *irmão* talvez possam ser traduzidos um pelo outro, se, e apenas se, considerarmos que entre os Kaxinawá, e outros povos amazônicos, a *afinidade*, isto é, a condição de parentamento potencial com o *outro*, corresponde a um modo de relação social positivado, em que “A mensagem ‘todos os homens são irmãos’ encontrou um mundo onde a expressão mais nobre de relações humanas é a relação entre cunhados...” (Barbara Keifenheim apud Viveiros de Castro, 2018, p. 260). Relação entre *txai*, portanto.

No caso do Dzubukuá, e considerada a etnologia indígena do Nordeste, com sua necessária complementação com a história das populações indígenas da região, cabe refletir quanto aos modos de parentesco historicamente presentes nessa área etnológica. Afinal, se hoje há povos indígenas reconstruindo suas línguas ancestrais a partir de uma diversidade de estratégias e fontes documentais, dentre as quais catecismos e teses linguísticas contemporâneas, julgamos pertinente pensar na necessidade de uma mediação histórica e antropológica que reinterprete os dados históricos, sobretudo os coloniais e missionários, à luz de perspectivas etnológicas. A noção de *equivocação*, de Viveiros de Castro (2018), pode se apresentar como bom método para esse exercício:

Uma equivocação não é um erro ou uma enganação. Ao invés disso, é a própria fundação da relação que implica, a qual é sempre uma relação com uma exterioridade. Um erro ou uma enganação podem ser determinados enquanto tais apenas a partir de dentro de um dado jogo linguístico, enquanto uma equivocação é o que se desdobra no intervalo entre diferentes jogos linguísticos. Enganações e erros supõe premissas já constituídas – e constituídas como homogêneas – enquanto uma equivocação não apenas supõe a heterogeneidade das premissas em jogo, mas também as coloca como heterogêneas e as pressupõe enquanto premissas. Uma equivocação determina as premissas ao invés de ser determinada por elas. Consequentemente, equivocações não pertencem ao mundo da contradição dialética, uma vez que sua síntese é disjuntiva e infinita. Uma equivocação é indissolúvel, ou melhor, recursiva: toma-la enquanto um objeto determina outra equivocação “mais acima”, e assim por diante ad infinitum.

A equivocação, em suma, não é um fracasso subjetivo, mas uma ferramenta de objetificação. Não é um erro ou uma ilusão – não precisamos imaginar objetificação na linguagem moralizante pós-Iluminismo de reificação ou fetichização (hoje melhor conhecida como “essencialização”). Ao invés disso, a

equivocação é a condição limitadora de toda relação social, uma condição que se torna sobreobjetificada no caso extremo das relações chamadas interétnicas ou interculturais, onde os jogos linguísticos divergem maximamente. (Viveiros de Castro, 2018, p. 255-156).

Pedagogicamente, trata-se de assunto de significativa importância, pois é a partir de fontes documentais heterogêneas como as utilizadas nos contextos de revitalização contemporânea do Dzubukuá, com propostas de documentação e indexação lexical distintas entre si, que muitos processos de retomada têm sido elaborados por comunidades de fala potencial (Durazzo, 2021; Amaral, 2020, 2021). Em razão disso, muitos itens lexicais depreendidos de documentos históricos acabam por se absolutizar, criando a impressão — aos leitores contemporâneos sem formação em linguística — de que termos de parentesco em Dzubukuá correspondem imediatamente ao sistema de parentesco usual para a sociedade contemporânea falante de português brasileiro — suprimindo as oportunidades de perceber que a equivocação da alteridade é processo necessariamente constitutivo dessas situações (Viveiros de Castro, 2002, 2014, 2018).

Em razão dessa problemática, o capítulo a seguir tratará de elencar, ainda que sucinta e ilustrativamente, algumas ocorrências de termos de parentesco observados no Dzubukuá de Nantes (1709), contrastando-as com as considerações etnolinguísticas realizadas por Pompeu Sobrinho (1947) e Rodrigues (1948) para o parentesco Kariri, documentado principalmente nas obras de Mamiani (1877 [1699], 1942 [1698]).

### **3. NOMES RELATIVOS E ABSOLUTOS NO PARENTESCO DZUBUKUÁ**

A seguir, recuperaremos as considerações apresentadas por Pompeu Sobrinho (1947) e Aryon Rodrigues (1948) quanto ao parentesco Kariri, para delas extrair reflexões que nos auxiliem no entendimento central desta dissertação, qual seja, o da pertinência ou não de pensar em nomes absolutos para os termos de parentesco em Dzubukuá.

A motivação teórica — e o desdobramento metodológico — deste capítulo pode ser assim resumida: considerando o documento-base missionário, bem como os estudos linguísticos recentes (Queiroz, 2008, 2012) de seu conteúdo, seria possível depreender nomes absolutos para os termos de parentesco em Dzubukuá, ou tais nomes se apresentariam sempre como termos relativos?

#### **3.1. Considerações sobre parentesco Kariri**

Quando Pompeu Sobrinho (1947) se propõe a descrever minimamente o sistema de parentesco dos Kariri, já observa a enorme probabilidade de incorrer no que poderíamos chamar de equivocação (Viveiros de Castro, 2018): o autor ressalta o fato de que, considerados extintos pelo processo colonial, os povos Kariri não foram suficientemente estudados do ponto de vista de suas organizações de parentesco, de modo que os missionários coloniais, quando julgaram conveniente estudar as línguas indígenas em questão, já tão avançado ia o contato interétnico — violento e assimétrico — que os catequistas não foram capazes de aprofundar a temática do parentesco a partir do estudo dos idiomas originários.

Em razão da escassez de dados nas múltiplas fontes históricas a que Pompeu Sobrinho se dedica, ele acaba por se valer com mais proveito das obras de Mamiani (1877 [1699], 1942 [1698]), que missionou entre grupos Kariri dos sertões baianos mais distantes do rio São Francisco. O mesmo faz Rodrigues (1948) ao elaborar suas “Notas sobre o sistema de parentesco dos índios Kiriri”, posto utilizar as obras de Mamiani para refletir a respeito do parentesco Kariri a partir de dados linguísticos do Kipeá, mas sugerindo que para o Dzubukuá talvez fosse possível eliciar dados de qualidade aproximada quando do estudo do Dzubukuá de Nantes (Rodrigues, 1948, p. 193).

Ambos os autores seguem caminhos semelhantes na exposição de seus achados. Embora observem a complexidade sociológica dos termos de parentesco, apresentam, em seus textos, listas de itens lexicais que, decompondo morfologicamente o que os documentos coloniais apresentavam de modo conjuminado, talvez colaborem para a leitura não-especializada de tais itens como se se tratassem, em verdade, de vocábulos autônomos, a exemplo do que apontamos para Queiroz (2012).

É assim que surgem, em Pompeu Sobrinho (1947, p. 170), termos como *padzu* equivalendo a *pai*; *dé*, como *mãe*; *filho* e *filha*, respectivamente *nurâ* e *nutidzé*, entre outros. Ressalte-se, contudo, que Pompeu Sobrinho é feliz ao descrever tais itens a partir de uma lógica enunciativa própria dos Kariri, a saber, a especificidade dos termos de parentesco utilizados a depender do gênero social de Ego, isto é, sendo a classificação do parentesco definida a partir do gênero do indivíduo de referência, se masculino ou feminino. Nos exemplos acima, temos itens designativos das relações de um Ego masculino, muito embora esses sejam idênticos no caso de um Ego feminino.

Para certas relações de parentesco, contudo, observa-se uma distinção significativa. Fosse um homem ou uma mulher Kariri a dar razão aos nomes de parentes que podemos traduzir por *tios* e *sobrinhos*, como faz o autor, a lista seguiria do seguinte modo:

Quadro 1: Termos de parentesco Kariri (*tios* e *sobrinhos*)

Grau de parentesco	Ego Masculino	Ego feminino
Irmão do pai	payê	paidenhé
Irmão da mãe	cucu	cucu
Irmã do pai	anhá	anhá
Irmã da mãe	dedenhé	dedenhé
Filho do irmão	nuanhá	dzó
Filho da irmã	té	nuanhá

Filha do irmão	nutidzonhá	yâhé
Filha da irmã	bâké	tenhá

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Pompeu Sobrinho (1947)

Percebe-se haver uma distinção entre os termos a partir do gênero social do Ego enunciativo, embora dois itens (*anhá* e *dedenhé*) sejam partilhados por homens e mulheres Kariri, assim como *cucu*, irmão da mãe, que pode ser observado em línguas Arawak e Karib (cf. Evandro de Sousa Bonfim, comunicação pessoal). A variação linguística que imediatamente nos remete à necessária consideração sociológica se encontra nos termos em Kipeá para *filho do irmão* e *filho da irmã*: quando dito em relação a um Ego masculino, temos *nuanhá* e *té*, respectivamente; quando por Ego feminino, temos *dzó* e *nuanhá*, respectivamente. Essa variação simétrica — considerando uma equivalência potencial entre *dzó* e *té* — apontaria para a nominação dos *filhos do irmão* de Ego masculino, ou *filho da irmã* de Ego feminino, como uma categorização focada na igualdade de gênero social dos germanos de Ego: filho do *irmão* de Ego masculino; filho da *irmã* de Ego feminino. O próprio Pompeu Sobrinho (1947, p. 194) observa essa dinâmica.

Não obstante, há aí uma autonomização — analítica — de lexemas que podem mascarar o fato de que tais termos, na lógica indígena, são necessariamente nomes relativos. E, ainda mais, que os termos de parentesco Kariri não correspondem diretamente a termos de parentesco de línguas ocidentais como o português, possuindo níveis de detalhamento e complexificação relacional cujos sentidos — não apenas linguísticos, mas também sociológicos — só podem ser apreendidos pelo entendimento de que as estruturas indígenas de parentesco se dinamizam como dadoras de sentido sociocultural próprio ao contexto empírico no qual surgem, ainda que possam ser correlacionadas a outras, em outras partes e períodos históricos (Lévi-Strauss, 2012).

Também Rodrigues procede à descrição sociológica das relações e termos de parentesco, chamando a atenção para aqueles que dizem respeito ao Ego masculino ou ao feminino, e traçando cuidadosos diagramas de parentesco para orientar a leitura do artigo (Rodrigues, 1948, p. 198-200). Mas é no apêndice de seu texto que podemos observar direta, embora diacronicamente, a forma pela qual tais termos de parentesco foram registrados pelos documentos missionários —

ressaltando-se que no documento não foram registrados vocativos, mas as formas relativas, necessariamente possuídas, com o uso de dois prefixos, *i-* e *di-*. Com isso, consideramos reforçada nossa constatação de que tais nomes são, em Karirí, do tipo relativo, e não absoluto, como as listas de lexemas e certas leituras contemporâneas, não-especializadas e baseadas na língua portuguesa poderiam levar a concluir. Em sua tradução interlinear do Catecismo de Mamiani, o autor apresenta os seguintes termos de parentesco, devidamente escandidos para análise linguística, mas mantendo, em razão de sua funcionalidade morfológica, os afixos correspondentes:

Quadro 2: Termos de parentesco em Kipeá conforme Catecismo de Vincencio Mamiani

<b>Termo de parentesco</b>	<b>Tradução</b>
i-padzú	o pai
i-dé	a mãe
di-nhutidzí	sua própria filha
di-huræ	seu próprio filho
i-tó	o avô
i-nhiké	a avó
di-teké	sua própria neta
di-té	seu próprio neto
i-popó	o irmão sênior
i-byræ	o irmão júnior
di-byké	sua própria irmã júnior
di-dzedzé	sua própria irmã sênior
i-popó maní	o primo sênior

i-byræ	o primo júnior
di-byké maní	a prima júnior
di-dzedzé maní	a prima sênior
i-payẽ	o tio paterno
i-cucú	o tio materno
di-nhutidzonhá	sua própria sobrinha paralela
di-bæké	sua própria sobrinha cruzada
i-anhá	a tia paterna
i-dedenhé	a tia materna
di-nhuanhá	seu próprio sobrinho paralelo
di-dzõ	seu próprio sobrinho cruzado

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Rodrigues (1948)

Rodrigues, após a apresentação do texto catequético e de sua tradução interlinear, glosa o conteúdo da прédica de Mamiani, demonstrando o caráter, supomos, mais normativo do que descriptivo quanto às práticas matrimoniais dos indígenas sob missão:

Não podem casar: o pai ou a mãe com a filha ou o filho; o avô ou a avó com a neta ou o neto; o irmão mais velho ou o irmão mais moço com a irmã mais moça ou com a irmã mais velha; o primo mais velho ou o primo mais moço com a prima mais moça ou com a prima mais velha; o tio paterno ou o tio materno com a sobrinha paralela ou com a sobrinha cruzada; a tia paterna ou a tia materna com o sobrinho paralelo ou com o sobrinho cruzado [...]. (Rodrigues, 1948, p. 204).

O que nos interessa mais diretamente, aqui, é constatar a relatividade dos nomes designativos do parentesco Kariri, e sublinhar a mediação, intencional ou não, que estudos linguísticos de *corpus* podem vir a exercer sobre a leitura de tais

materiais quando dos processos de revitalização contemporâneos (Durazzo, 2022b). Os termos do Quadro 2, com sua morfologia devidamente sublinhada por Rodrigues, surgem no catecismo de Mamiani (1942 [1698]) ligeiramente diferentes: *ipadzú* e *idé* em vez de *i-padzú* e *i-dé*, por exemplo. Por óbvio, essa diferença na transcrição corresponde a um exercício analítico próprio do linguista, qual seja, a segmentação morfológica, que destaca no *corpus* a morfologia que melhor auxilie na descrição da língua.

Queiroz (2012) também oferece amostra dessa especificidade morfológica dos termos de parentesco quando, em diversos de seus exemplos acompanhados de traduções interlineares, destaca os lexemas sem deles expurgar os necessários complementos, sejam prefixos ou sufixos — como, no mais, é praxe na análise morfológica (Basílio, 1987). Aqui, um exemplo de Queiroz (2012, p. 129), em que se nota a afixação de *i-* como morfema de aparentamento junto a *dze*, termo Dzubukuá para *nome*:

ode    ku-me-a	mo    i-dze,	me-kie-ba    mo    i-dze-te
por que 1INCLPL-dizer-PLUR2 em 3-nome dizer-não-SFP1 em 3-nome-NML		
Por que dizemos em nome, e não em os nomes?		

Para *nome*, Queiroz destaca o mesmo morfema de aparentamento que se observa no Quadro 2 quando os termos de parentesco surgem com uma tradução, de certo modo, absolutizada: *i-padzú*, *o pai*; *i-dé*, *a mãe*, e assim por diante. Contudo, e como já aventamos, parece-nos mais adequado compreender tal morfema como um correspondente relacional assim como os demais elencados, a exemplo de *di-* no Quadro 2, seu *próprio/sua própria* — morfema que corresponde à terceira pessoa enfática, o que se evidencia pelo uso em contexto sumamente doutrinal do catecismo, com regras e orientações morais. Também *i-*, a julgar pelo que o próprio Queiroz nos demonstra, é partícula designativa da terceira pessoa, mas já sem a ênfase de *di-*. Morfológicamente, portanto, quer-nos parecer que *i-padzu*, em vez de *o pai*, seria melhor traduzido como *pai dele/dela*; isto é, *pai de alguém*.

### 3.2. Morfemas licenciadores de possuidor nos termos de parentesco Dzubukuá

No quadro a seguir, apresentamos uma seleção do *corpus* por nós coligido dos termos de parentesco em Dzubukuá, conforme documentados por Bernardo de Nantes (1709), especificamente nas seções do documento que detalhamos acima, correspondentes ao intervalo entre as páginas 1 e 151 do documento missionário. Recordamos, assim como o fez Rodrigues (1948, p. 205) quando de suas notas sobre a transcrição de Mamiani para o sistema de parentesco Kiriri, que aqui manteremos as opções ortográficas do original de Nantes, ainda que isso possa acarretar, neste momento, uma irregularidade passível de ser sanada em análises mais detidas do sistema morfológico e fonético da língua — como, ademais, foi a proposta de Queiroz (2008, 2012).

A primeira coluna enumera os itens reunidos. A segunda apresenta o termo como grafado por Nantes, enquanto a terceira, a tradução utilizada no próprio catecismo bilíngue; na quarta coluna, a página correspondente no documento colonial. Como se verá, as opções tradutórias remetem a um contexto sociocultural determinado, qual seja, o de catequese e missão a partir de um referencial, inclusive teológico, de fundo ocidental. O esmiuçamento dessas traduções, bem como a apresentação de correlatos alternativos, extrapola as pretensões dessa dissertação, pelo que não procederemos a tal exercício. Em razão disso, tampouco procederemos a uma análise por via de segmentação morfológica, posto que os itens elencados, como se verá, possuem uma complexidade própria: eles correspondem, em sua apresentação bilíngue, a processos de tradução interlingual bastante irregulares, com opções tradutórias morfossintaticamente díspares — por exemplo, os itens (2), (3) e (5) em que *kutthoa Adam* é traduzido, respectivamente, por “nosso pai Adão”, “nossa primeira Pai Adão” e “nossos pais” (no sentido de “primeiros progenitores”).

Recorde-se, ademais, que a lista a seguir não se pretende exaustiva, mas apenas ilustrativa das dinâmicas de relacionalidade dos termos de parentesco para o Dzubukuá, conforme expusemos até aqui. Um último ponto: acrescentamos, no quadro abaixo, alguns termos compostos que indicam, para além de relações de parentesco propriamente ditas, algumas estruturas de posse e senhorio representadas pela noção monoteísta de dominância, conforme mencionamos mais

acima, ao tratar da transcendência divina (Durazzo, 2013) e do vínculo histórico entre paternidade e senhorio (Mauss, 2003).

Quadro 3: Termos de parentesco em Dzubukuá conforme Nantes (1709)

	<b>Termo de parentesco</b>	<b>Tradução no original</b>	<b>Página da primeira ocorrência</b>
1	Ihoiboèrua	primeiros progenitores [Adão e Eva]	4
2	kutthoa Adam	nossa pais Adão	5
3	kutthoa Adam	nossa primeiro Pai Adão	37
4	kunhíquea Eva	nossa primeira mãe Eva	5
5	kutthoa Adam	nossos pais [designando Adão como representante dos “primeiros progenitores”]	6
6	ipadzu vplète	pai das mentiras	8
7	dinunhiu, dinhiutetsitea	filhos e filhas	15
8	ipadzu	Padre [Pai]	17
9	ipadzu	Senhor [Deus]	17
10	inhura	Filho [Jesus Cristo]	17

11	inhura nhinho	Filho de Deus	21
12	padzuinhu	marido	22
13	idhèidze	[é] Mãe verdadeira	24
14	dipadzu	seu pai	25
15	Ipadzu	Criador [do Céu e da Terra]	27
16	bakupadzua	Jesus Cristo	28
17	didhè	sua mãe	29
18	dipadzwa	seu Senhor [Deus]	30
19	kupoppo	nosso irmão	37
20	ipopppo	um irmão	37
21	kupadzwa Papa	Papa nosso Santo padre	43
22	abopadzua	vosso pai	48
23	hipadzu	meu Pai	48
24	Jesu Christo dipadzua	Jesus Cristo seu pai	49
25	kupadzua	meu pai	50
26	kudea	minha mãe	50
27	apadzua	teu pai	62
28	andhèdj	tua mãe	62
29	hidè	minha mãe	63

30	Santa Idhè Igreja	Santa Madre Igreja	64
31	padzuare	sacerdote/padre	72
32	ipoppoté	irmãos	91
33	dibuiquete	[suas próprias] irmãs	91
34	Icucute	tios	91
35	dinhiutidzenha	[suas próprias] sobrinhas	91
36	annura	vosso Filho	95
37	kuddhea Itohiquiete Maria	Virgem Maria nossa Senhora	100
38	Kuddhèa Itohiquiete Maria	Virgem Maria nossa Mãe	101
39	Papadzu	Padre	104
40	bopadzu	padre [sacerdote]	104
41	hitthodè Adaõ	nosso pai Adão	107
42	anunhiu	vossos filhos	111
43	abuiho	vossos parentes	114
44	dinunhiu	seus filhos	118
45	Apadzu Tupam	Deos vosso Pay	118
46	dinnura [dinhura?] Jesu Christo	Jesus Cristo seu Filho	118
47	bonnura	“Filho (se [o	119

		interlocutor] é moço)”	
48	boanran	“Irmão (se [o interlocutor] é velho)”	119
49	andhè	vossa mãe	135
50	Padzuannu	vosso marido	137
51	idèannu	vossa mulher	140

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Nantes (1709)

Queiroz (2012) identifica, a partir de seu estudo do Dzubukuá, alguns morfemas que classifica como prefixos pessoais. Pelo Quadro 3, pode-se observar com facilidade a afixação de elementos morfológicos a todas as ocorrências aqui elencadas, de modo a indicar a relatividade dos nomes designativos do parentesco, ainda que não se identifique nos itens coligidos nenhuma sistematicidade consistente. O prefixo *a-*, por exemplo, parece não ser aplicável apenas à primeira pessoa, surgindo em termos que, pela tradução de Nantes, estariam referidos às segunda e terceira pessoas, tanto do singular quanto do plural — o que, morfologicamente, também merece maior investigação. Além disso, aqui, mais uma vez, a questão da tradução no documento bilíngue, sobretudo as limitações tradutórias, mereceriam uma atenção que extrapola o escopo e a competência deste trabalho.

De acordo com o autor, haveria prefixos pessoais específicos para a primeira pessoa, para a segunda e para a terceira, havendo morfemas específicos para os casos de pessoa singular ou plural, conforme quadros abaixo:

Quadro 4: Prefixos pessoais de 1<sup>a</sup> pessoa em Dzubukuá

Singular		Plural			
hidz-		Exclusivo	Inclusivo		
hi-	dz-	hi----de	k-(...-a)/ k---dza	ku-(...-a)	ked-

<b>Singular</b>		<b>Plural</b>			
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Substantivos;</li> <li>- Verbos;</li> <li>- Adposições;</li> <li>- Palavras iniciadas por consoante e vogal.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Substantivos;</li> <li>- Verbos;</li> <li>- Palavras iniciadas por /u/.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Exclusão da 2ª pessoa do discurso.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Inclusão da 2ª pessoa do discurso;</li> <li>- Palavras iniciadas por vogais não coronais.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Inclusão da 2ª pessoa do discurso;</li> <li>- Palavras iniciadas por consoantes e vogais coronais.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Inclusão da 2ª pessoa do discurso;</li> <li>- Restrito a dois substantivos iniciados por vogal;</li> <li>- Forma arcaica.</li> </ul>

Fonte: Queiroz (2012, p. 203)

Quadro 5: Prefixos pessoais de 2ª pessoa em Dzubukuá

<b>Forma completa</b>	<b>Formas reduzidas</b>	
ani-	an-	a-

<ul style="list-style-type: none"> <li>- Palavras iniciadas por /a/ e /h/;</li> <li>- Nos substantivos: era “casa”, 5aho “lado”, ei “para.”</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Palavras iniciadas por /dz/ (exceto dzaka “sogro”);</li> <li>- Monossílabos substantivos iniciados em /p, d, b/;</li> <li>- Monossílabos verbais iniciados em /l, u, p, b/;</li> <li>- Substantivos dissilábicos referentes a partes do corpo acima do ombro e iniciados por consoantes (exceto por /n, r/) e pela vogal /u/;</li> <li>- Nas palavras: atse “pessoa”, te “vir”, krotse “ter força”, klodi “ser forte”, kangri “fazer bem” e <b>bo</b> “por”.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Palavras iniciadas por consoantes (exceto por /h, dz/, a não ser dzaka “sogro”);</li> <li>- Palavras iniciadas pelas vogais /e, i, u/ (exceto monossílabos iniciados em /u/);</li> <li>- Termos referentes a entidades humanas (exceto partes do corpo acima do ombro e monossilábicos iniciados em /b, d, p/);</li> <li>- Lexemas referentes a partes do corpo abaixo da cabeça;</li> <li>- Não ocorre com monossílabos iniciados por /t, d, p, b, l/ (exceto <b>do</b> “de” e <b>tu</b> “decidir”).</li> </ul>
--	--	---

Fonte: Queiroz (2012, p. 204-205)

Quadro 6: 2ª pessoa do singular e plural em Dzubukuá

singular	plural
----------	--------

ani-	an-	a-	ani-...-a/ ani-...-dza	an-...-a	a-...-a
------	-----	----	---------------------------	----------	---------

Fonte: Queiroz (2012, p. 207)

Quadro 7: Prefixos pessoais de 3<sup>a</sup> pessoa em Dzubukuá

Número	Comuns		Enfáticos		
	h-	i-	d-	di-	
Singular	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Palavras com vogais não posteriores iniciais;</li> <li>- Exceções: ui5u “menino”, ami “fome” e itens com uma a duas sílabas iniciados por /e/.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Palavras iniciadas por consoantes;</li> <li>- Vocábulos iniciados por /u/;</li> <li>- Palavras de uma a duas sílabas com /e/ inicial;</li> <li>- Recai na palavra ami “fome”.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Lexemas iniciados por vocal;</li> <li>- Exceções: e “carga”, anraniede “antepassado”, ui “ir”, ui “ser”, iara “inchaço”, u5ikle “estar preparado”, uboronunu “escravo”.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>di-</li> <li>- Lexemas iniciados por consoantes;</li> <li>- Recai nas palavras tidas como exceções para {d-}.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>du-</li> <li>- Alomorfe de {di-};</li> <li>- Recai em alguns substantivos concretos inanimados;</li> <li>- Indica sujeito-agente em cláusulas relativas.</li> </ul>
Plural	{h-...-a}/ {h-...-dza}	{i-...-a}/	{d-...-a}	{di-...-a}	{du-...-a}

Fonte: Queiroz (2012, p. 2011)

No Quadro 3, de todos os termos de parentesco por nós coligidos, observa-se a presença desses prefixos pessoais que Queiroz identifica. Sua variação, conforme o mesmo autor, deve-se a dinâmicas morfológicas da língua. “Para indicar a pessoa correspondente, os prefixos pessoais são empregados conforme a estrutura (de natureza morfológica) e o significado da palavra a qual se afixam” (Queiroz, 2012, p. 198-ss).

Apenas os itens (16) *bakupadzua*, (31) *padzuare*, (39) *Papadzu*, (40) *bopadzu*, (47) *bonnura*, (48) *boanran* e (50) *Padzuannu* são iniciados com morfemas distintos. Não obstante, nestes ainda é possível caracterizar morfemas relacionais pelo menos em (16), em que *ba-ku-padzu-a* parece se constituir com a prefixação de um morfema de polidez (cf. Queiroz, 2012, p. 271), seguido pelo morfema pessoal, o lexema e um sufixo talvez pluralizador.

Os outros termos possuem formações distintas. Os itens (31), (39) e (40) são utilizados para designar os sacerdotes, padres a quem a figura paternal e de autoridade do lexema *padzu*, reforçado pelo morfema inicial *bo-*, em (40), e pela duplicação inicial de *Pa-*, em (39), parecem adicionar ao nome um nível superlativo. No primeiro caso, *bo-* parece corresponder a certa função interjetiva (Queiroz, 2012, p. 81), traduzível aproximadamente como ó *pai*. Já a reduplicação pode corresponder a um processo de pluralização, de ressemantização ou, como sugerimos, de certa magnificação. Queiroz (2012, p. 250) assim descreve a ocorrência de *papadzu*: “*padzu: pai → pa-padzu: pai (tom afetivo)*”.

A mesma prefixação não relacional, *bo-*, será observada em nossos itens (47) e (48), traduzidos por Nantes como *filho* e *irmão*, respectivamente. Neste caso, ambos os termos encontram-se na seção do catecismo destinada a orientar a conduta litúrgica dos missionários. Assim, a fim de bem administrar o viático aos doentes (Nantes, 1709, p. 119), ou para administrar a extrema unção (Nantes, 1709, p. 124), o uso da interjeição *bo-*, prefixada a *filho (-nura)* ou a *homem (-aran)*, transforma-nos em algo como “filho de Deus” e “irmão sob o mesmo Deus Pai”. Já *padzuare* (31) explica-se de forma mais direta pela posposição nominal do termo Dzubukuá designativo de *sacerdote: uare* (cf. Queiroz, 2012, p. 81).

Como *-uare* veio a corresponder a um sacerdote (cristão) em Dzubukuá, contudo, segue-nos impreciso. Sobretudo se recordarmos que, entre os Dzubukuá históricos, o especialista ritual, algo aproximável de nosso ocidental sacerdote, era nomeado *bidzamu* (Nantes, 1709, p. 295), assim como para os Kariri falantes de Kipeá; para estes, Rodrigues (1948) observa terem havido os *bidzamu buré*, a julgar pelos documentos coloniais do missionário Mamiani. Assim diz Rodrigues (1948, p. 195, n. 4): “A palavra *buré* significa ‘mau’, de forma que *bidzamú buré* corresponde a ‘*bidzamú mau*’, sendo de se supor que houvesse, igualmente, um *bidzamú canghi*, i. é, um ‘*bidzamú bom*’.” Ao que tudo indica, *bidzamú* era termo registrado pelos missionários a partir de suas próprias perspectivas culturais, doutrinais e valorativas:

*bidzamú* sendo sempre associado, nos documentos, à malignidade, deixando a Rodrigues apenas a possibilidade de se supor uma contraparte benigna no contexto Kariri.

Há, no item (21) do Quadro 3, uma composição morfológica e uma tradução missionária, no mínimo, digna de nota. Nele, Nantes registra *kupadzwa Papa* como tradução possível ao Dzubukuá para designar o santo pontífice da Igreja católica, o *Papa nosso Santo padre*, conforme verte o item ao português. Lembrando que *kupadzua* também surge com a acepção de *Nosso Senhor*, *kupadzwa Papa* bem poderia ser vertido ao português como *Papa*, *Nosso Senhor*, o que conferiria um estatuto tanto espiritual quanto temporal ao chefe de Estado da Santa Sé. Em Nantes (1709, p. 97) surge, ainda, a expressão *kupadzwarèbwyé Papa* para a mesma tradução: *Papa N. sâto Padre*. Se arriscássemos uma análise morfológica dessa locução, baseando-nos em Queiroz (2012., p. 122), teríamos algo como:

*kupadzwarèbwyé Papa*  
*ku-padz-warè-bwyé Papa*  
 1INCL PL-pai-sacerdote-corpo(?) Papa

Ou seja, *kupadzuare*, a quem a magnificação já presente no termo para simples sacerdotes (*padzuare*) seria ainda mais magnificada, tanto pela marca de primeira pessoa inclusiva plural quanto pela aposição de *-bwyé* na posição final. Este termo nos parece designar certa materialidade e magnificação, por se encontrar em ocorrências, no catecismo de Nantes (1709), ligadas à constituição da cidade de Nazaré (p. 23), à corporalidade de humanos (p. 23) e do próprio Cristo (p. 32), à ascensão aos céus (p. 27), à excelência de ser cristão (p. 51), à consagração da hóstia (p. 84), à qualificação do Papa (p. 97) e à grandeza do poder de Deus (p.349). Queiroz (2012, p. 400) registra *buiéhoho* como corpo, em sua lista de lexemas, mas também apresenta *buié* como equivalente tanto ao verbo *crescer* quanto ao adjetivo *grande* (Queiroz, 2012, p. 154). As distintas ocorrências morfológicas desse lexema, se assim o podemos chamar, abririam uma nova pesquisa, que foge ao escopo de nossa proposta.

O item (50), contudo, indica outro caminho para sua formação, que, apesar disso, não deixa de apresentar a relatividade do nome a que se refere. *Padzuannu*, traduzido por Nantes como *vosso marido* — quando falando com uma mulher —,

pode ser decomposto em *padzu-a-nu*, referindo-se ao esposo da interlocutora pelo que ele é no sistema de parentesco Kariri: literalmente, pai de seus filhos, numa estrutura de posse por contiguidade. O próprio Queiroz procede a essa interpretação da estrutura morfológica — e sociológica — do Dzubukuá, afirmando que a formação “desses compostos com base na combinação entre os termos ‘pai’ (‘padzu’), ‘mãe’ (‘de’) com ‘filho’ (‘nhu’) parecem sinalizar um ênfase maior dada pelos índios ao tipo de filiação entre pais e filhos do que propriamente a relação entre cônjuges (Queiroz, 2012, p. 47). O mesmo já havia sido descrito para as estruturas Karirí quando do estudo de Rodrigues (1948, p. 196): “O marido e a mulher são designados pelas expressões ‘pai de meus filhos’ e ‘mãe de meus filhos’, ou pelos térmos ‘velho’ e ‘velha’”. Também Pompeu Sobrinho (1947, p. 179) chamou a atenção para tais formações nominais que enfatizam a relação parental mais do que a matrimonial, por assim dizer.

Por fim, *idèannu* (51), apresenta um morfema licenciador de possuidor já descrito mais acima, qual seja, o prefixo *i-*, que vimos ser processo morfológico para autonomizar relativamente o nome, sem absolutizá-lo — criando, assim, a possibilidade de pensar em *a mãe* [de alguém], mas sem facultar, ao que parece, a abstração de se imaginar *uma mãe* sem vínculos relacionais. Maiores análises e descrições morfológicas poderiam ser desenvolvidas a partir do *corpus* aqui coligido, bem como de outros itens presentes nas fontes históricas e demais documentos pertinentes. Tal empreitada, contudo, extrapola os limites desta dissertação, pelo que podemos apenas esperar que venha a ser melhor desenvolvida, por nós e/ou por outros pesquisadores, no futuro.

Apesar da sucinteza do *corpus* aqui apresentado, e da abordagem talvez mais antropológica do que linguística que alcançamos realizar, julgamos ter atingido o objetivo central desta dissertação: defender o argumento linguístico-antropológico segundo o qual, ao cotejarmos ou traduzirmos línguas distintas, de tempos históricos distintos, documentados por diferentes meios e com distintos objetivos, bordejamos aquilo que Viveiros de Castro (2018) bem classificou como *equivocação*. Por ela, talvez pensemos, nós falantes de português, que em outras línguas, e em outras lógicas, há de haver correspondências àquilo que tão bem sabemos, tão familiarizados que estamos com nossas próprias línguas e concepções culturais. Assim, entidades claramente distintas em português, como *pai*, *mãe*, *irmão* etc,

devem existir também em um idioma como o Dzubukuá, língua historicamente falada pelo povo indígena de mesmo etnônimo e documentada, para fins catequéticos, por um único missionário na virada do século XVII para o XVIII.

Mas a análise documental, bem como o estudo comparativo de uma literatura linguística ocupada com outras línguas indígenas, aparentadas, como as da família Karirí (Pompeu Sobrinho, 1947; Rodrigues, 1948, 1992), ou distantes, como o Panará (Ribeiro, 2011) ou o Xikrín do Cateté (Costa, 2015), fragilizam o etnocentrismo dessa expectativa. Não parece haver, nas línguas indígenas referidas, termos de parentesco como nomes absolutos, sem relações morfologicamente marcadas. As preferenciais, conforme demonstra o material, são a primeira pessoa plural inclusiva, que exprime a noção de coletivo, a terceira pessoa *i*-, que indica a relacionalidade genérica e a marca *di-* que indica a coalescência entre o possuidor e um participante da cena enunciativa. Há, ao que tudo indica, para o Dzubukuá e para outros universos linguísticos indígenas, apenas a possibilidade de conceber o parentesco a partir de nomes relativos, e essa lógica, tão própria das línguas e das sociedades indígenas que as falam, ou falavam, não merece ser invisibilizada pela supremacia gramatical do português brasileiro, sobretudo o português formal, herdeiro preferencial do processo de colonização deste território em que vivemos.

## CONCLUSÃO

Amparando-nos no exposto em nossa introdução, pode-se afirmar que estratégias de retomada linguística se constituem, intencionalmente ou não, a partir de uma série de planejamentos, dentre eles o planejamento de *corpus* (Amaral, 2020, 2021). Dada a natureza colonial e missionária do documento-base para certas retomadas do Dzubukuá na contemporaneidade (Durazzo, 2022b), e dada a leitura sincrônica da língua, feita recentemente por Queiroz (2008, 2012), concluímos haver uma significativa parcialidade e viés cultural do material fonte, limitando seu uso como substrato imediato para elaboração de um *corpus* contemporâneo.

Ademais, como já pudemos identificar em trabalhos anteriores (Durazzo, 2021, 2022a, 2022b, 2024), os estudos linguísticos de Queiroz têm sido utilizados, em certas comunidades de fala, como fonte direta para algumas retomadas no Nordeste, em razão do levantamento lexical que o autor empreende. Contudo, como apontamos, tal utilização de léxico e bibliografia, sem as devidas mediações etnolinguísticas, interculturais e análises gramaticais, tem influenciado na maneira pela qual os povos se apropriam da língua Dzubukuá em seus processos de retomada, respaldando percepções atualmente questionadas por estudos linguísticos — como a filiação do Dzubukuá, e da família Karirí, ao tronco Macro-Jê, recentemente contestada por Nikulin (2020), ou a absolutização de nomes relativos, que aqui estudamos, e que demonstram certa intromissão da lógica morfossintática portuguesa nos processos de revitalização.

A nosso ver, o catecismo de Nantes (1709), mesmo que ofereça farta documentação de um idioma falado por indígenas nos séculos XVII e XVIII, mantém um significativo viés sociocultural em sua elaboração, que demanda ainda uma extensa mediação intercultural, antropológica e linguística para que sirva mais adequadamente aos propósitos pedagógicos de uma retomada linguística. Como demonstramos, há no catecismo certos termos de parentesco indígena entrecruzados a descritores nominais jurídicos ocidentais, criando uma polissemia semântica culturalmente específica, como na equivalência entre pai e senhor (Mauss, 2003), consubstanciada nas expressão sumamente monoteísta *Deus Nosso Senhor* (Dz. *kupadzua*), tão fundamentalmente cristã quanto o documento que a registra.

Dito isso, é de se reafirmar que esta dissertação pretende ser não mais do que um convite ao exercício antropológico e linguístico nos processos de revitalização linguística, sugerindo caminhos pelos quais as equivocações, tão comuns e, até certo ponto, inevitáveis, possam se aproximar do tipo de “equivocação controlada” proposto por Viveiros de Castro (2018, p. 250), que diria “respeito ao processo envolvido na tradução dos conceitos práticos e discursivos do ‘nativo’ para os termos do aparato conceitual da antropologia”. E, aqui, queremos nos referir tanto aos conceitos e discursos do “nativo” real, o sujeito indígena falante de uma língua histórica, quanto o “nativo” simbólico, ou potencial, por assim dizer — o *corpus* documentado de uma língua com a qual a aproximação só se pode dar, como insistimos, diacrônica e interculturalmente.

Algo disso já nos parece presente nas reflexões de Luiz Amaral (2021) a respeito das estratégias para a revitalização linguística, especialmente no contexto brasileiro. É a partir dele que o autor reflete sobre as possibilidades de contribuição da linguística, e de seus especialistas, nos esforços de revitalização — e retomada (Bonfim e Durazzo, 2023) —, contribuição, ainda que singela, que nossa dissertação buscou esboçar.

Embora o autor se debruce sobre distintos tópicos estratégicos para as revitalizações, distintos, mas complementares entre si, tais quais o balanço do planejamento linguístico, o planejamento de *corpus* e o planejamento das condições de aquisição (Amaral, 2021, p. 182-183), o que se manteve como base e estímulo para o exercício desta dissertação foi, especialmente, o planejamento de *corpus*, como vimos demonstrando.

Ao enfocarmos nossa análise no tema do parentesco, articulando-o com questões linguísticas e antropológicas atinentes à composição relacional de seus termos, bem como às influências, conscientes ou não, de outras línguas de mediação, tais quais o português, acreditamos ter buscado matizar uma preocupação centrada nas formas morfossintáticas que documentos históricos, coloniais e missionários nos permitem entrever. E, somando-se a isso, procuramos chamar atenção para a necessidade de contínuas mediações interculturais, posto compreender que os registros e análises científicos, como os estudos linguísticos contemporâneos, possuem seus modos próprios de organização e apresentação do conhecimento produzido — como nas listas de itens focadas em lexemas com

traduções autonomizadas. Sendo produtos de seu meio, e de suas próprias bases epistêmicas e metodológicas, tais estudos não devem ser apropriados irrefletidamente pelos esforços de revitalização linguística, podendo ser incorporados a um planejamento de *corpus*, a nosso ver, apenas mediante uma detida consideração de suas implicações para a lógica interna das línguas — e das cosmovisões indígenas — que se pretendem fortalecer.

## REFERÊNCIAS

- ADAM, Lucien. **Matériaux pour servir a l'établissement d'une grammaire comparée des dialectes de la famille kariri.** Bibliothèque Linguistique Américaine, tome. 20. Paris: J. Maisonneuve/Librairie-Éditeur, 1897.
- AMARAL, Luiz. Estratégias para a revitalização de línguas ameaçadas e a realidade brasileira. **Cadernos de Linguística**, v. 1, n. 3, p. 01-44, 2020.
- AMARAL, Luiz. How can linguists support language revitalization efforts in the Brazilian context? **Revista Linguistica**. Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 175-193, maio-ago. 2021.
- ALBUQUERQUE, Davi Borges de. Classes de nome, classificadores e termos de classe em Kipeá (Karirí). **Interdisciplinar**, ano IV, v. 9, p. 23-38, ago.-dez. 2009.
- ALBUQUERQUE, Davi Borges de. Clíticos e afixos na família Karirí. **Estudos da Língua(gem)**, Vitória da Conquista, v. 9, n. 1, p. 23-37, junho 2011.
- BONFIM, Evandro de Sousa. A pessoa inclusiva em Bakairi: morfologia pronominal e ontologia em línguas Caribe. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 35, 2015. DOI: 10.22456/1982-6524.50122. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/50122>. Acesso em: 13 set. 2025.
- BONFIM, Evandro de Sousa; DURAZZO, Leandro Marques. Retomadas linguísticas indígenas no nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo: um mapeamento etnográfico. **SciELO Preprints**, 2023. Disponível em: <<https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/6508>>.
- BONFIM, Evandro de Sousa; DURAZZO, Leandro Marques. A noção de retomada no campo da revitalização linguística: considerações a partir da Etnologia dos povos indígenas no Brasil. **Mana**, no prelo.
- BONFIM, Evandro de Sousa; DURAZZO, Leandro; AGUIAR, M. S. O. (org.). “Levante linguístico indígena” no Nordeste, no Espírito Santo e em Minas Gerais: Aspectos teóricos, políticos e etnográficos. **Policromias – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som**, v. 6, n. 2, p. 398-420, 2021.
- BONFIM, Evandro; DE QUEIROZ LIMA, Ronaldo. Epistêmicos míticos nas narrativas em Português Indígena e a mitopoiesis. **Porto das Letras**, [S. I.], v. 10, n. 4, p. 55–68, 2024. DOI: 10.20873.24.308. Disponível em: <https://sistemas.uff.edu.br/periodicos/index.php/portodasletras/article/view>
- BORT JR., J. R. da. Transformações Xucuru-Kariri: o Ruãynyn'rẽuẽ e outras formas gráfico-verbais no Alto Rio Pardo (Minas Gerais, Brasil). **Policromias – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 545-604, 2021.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo; EZCURRA RIVERO, Álvaro; ZWARTJES, Otto. **Lingüística misionera**: aspectos lingüísticos, discursivos, filológicos e pedagógicos. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019.

COŞERIU, Eugenio. **Sincronía, diacronía e historia:** el problema del camino lingüístico. Madrid: Editorial Gredos, 1978.

COSTA, Lucivaldo S. da. Tipos de nomes na língua Xikrín do Cateté. **Fragmentum**, [S. I.], n. 46, p. 207–213, 2016. DOI: 10.5902/fragmentum.v0i46.23396. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/fragmentum/article/view/23396>. Acesso em: 1 jul. 2025.

DE LA CADENA, Marisol. **Earth beings.** Ecologies of practice across andean worlds. Durham: Duke University Press, 2015.

DILI, Década Internacional das Línguas Indígenas. **Língua-espírito.** Disponível em: [https://www.decadalinguasindigenasbr.com/wp-content/uploads/2025/01/LINGUA\\_ESPIRITO\\_2025.1.pdf](https://www.decadalinguasindigenasbr.com/wp-content/uploads/2025/01/LINGUA_ESPIRITO_2025.1.pdf)

DURAZZO, Leandro. **Gestação de Orfeu:** apontamentos mitocríticos sobre profecia e transcendência na poesia de Jorge de Lima. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2013.

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**, v. 6, p. 423-462, 2021.

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

DURAZZO, Leandro. Revitalização de línguas indígenas por meio de documentos digitalizados: comentário sobre a retomada do idioma Dzubukuá pelo povo Tuxá da Bahia, Brasil. **Diffractions: Graduate Journal for the Study of Culture**, v. 5, p. 6-25, 2022b. Disponível em: <<https://doi.org/10.34632/diffractions.2022.10224>>.

DURAZZO, Leandro. **Cosmopolíticas Tuxá:** ciência, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé. Natal: EDUFRN, 2024.

DURAZZO, Leandro; BONFIM, Evandro. A área etnolinguística das línguas encantadas: repensando os conceitos de língua, falante, transmissão e território nas retomadas de línguas indígenas. In: SEVERO, Cristine; BUZATO, Marcelo (org.). **Cosmopolítica e Linguagem.** Araraquara: Letraria, 2023.

DURAZZO, Leandro; COSTA, Francisco Vanderlei F. da. Línguas indígenas no Nordeste brasileiro: esboço político-lingüístico de seus processos de valorização. **Revista del CESLA. International Latin American Studies Review**, v. 30, p. 97-118, 2022. Disponível em: <<https://doi.org/10.36551/2081-1160.2022.30.97-118>>. Acesso em: 06 jul. 2023.

HOENTHAL, William D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 12, p. 37-86, 1960.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza:** o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 37-41.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (Org.). **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005.

HANKS, William F.; SEVERI, Carlo (ed.). Translating worlds: the epistemological space of translation. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, v. 4, n. 2, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.14318/hau4.2.001>>.

ENRIQUE, Fernanda B.; RAMOS, Roseni. O. Os Kiriri do Acré e o resgate da língua indígena. **Policromias – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 514-544, 2021

KALTNER, Leonardo F. O lugar da gramática de Anchieta na história do pensamento linguístico no Brasil. **Cadernos de Linguística**, [S. I.], v. 2, n. 1, p. e610, 2022. DOI: 10.25189/2675-4916.2021.v2.n1.id610. Disponível em: <https://cadernos.abralin.org/index.php/cadernos/article/view/610>. Acesso em: 17 jun. 2025.

KARIRI-XOCÓ, I.; KARIRI-XOCÓ, N.; NELSON, D.; PITMAN, T. A retomada da língua Kariri-Xocó. **Cadernos de Linguística**, [S. I.], v. 1, n. 3, p. 01–13, 2020. DOI: 10.25189/2675-4916.2020.v1.n3.id254. Disponível em: <https://cadernos.abralin.org/index.php/cadernos/article/view/254>. Acesso em: 4 maio. 2025.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**: da Bahia ao Nordeste. Rio de Janeiro/Lisboa: Instituto Nacional do Livro/Livraria Portugália, 1945. v. 5.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido: mitológicas I**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico**, [S. I.], v. 28, n. 1, p. 251–290, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871>. Acesso em: 3 jul. 2025.

MAMIANI, Luís Vincencio. **Arte grammatica da lingua brasiliaca da naçam kiriri**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1877 [1699].

MAMIANI, Luiz Vincencio. **Catecismo da doutrina christã da lingua brasiliaca da nação Kiriri**. Nota introdutória de Rodolfo Garcia. Edição Fac-Similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1942 [1698].

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu". In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: COSACNAIFY, 2003.

NANTES, Bernardo de. **Katecismo indico da língua kariris**. Material microfilmado. Lisboa: Valentim da Costa Deslandes, 1709.

NANTES, Bernardo de. **Catecismo da língua kariris**. Edição facsimilar. Leipzig: B.G. Teubner, 1896.

- NIKULIN, Andrey. **Proto-Macro-Jê**: um estudo reconstrutivo. Tese (Doutorado em Linguística), Universidade de Brasília, Brasília, 2020.
- NIMUENDAJU, Curt. **Mapa etno-histórico**. Rio de Janeiro: IBGE, 2017.
- ORLANDI, Eni P. **As formas do silêncio**. Campinas: Editora UNICAMP, 1992.
- PALITOT, Estêvão. (Org.). **Na mata do sabiá**: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult/ Museu do Ceará/ IMOP, 2009.
- PINTO, Estêvão. **Etnologia brasileira** (Fulni-ô – Os últimos tapuias). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.
- POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: Edusc, 2003.
- POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Sistema de parentesco dos índios Cariris. **Revista do Instituto do Ceará**, tomo LXI, p. 163-180, 1947.
- 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**. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.
- RIBEIRO, Eduardo Rivail. O marcador de posse alienável em Karirí: um morfema Macro-Jê revisitado. **LIAMES**, v. 2, p. 29-46, primavera 2002.
- RIBEIRO, Eduardo Rivail. Prefixos relacionais como evidência histórico-comparativa: os casos Chiquitano e Jabutí. In: CABRAL, Ana Suelly Arruda Câmara et al. (org.) **Línguas e Culturas Macro-Jê**, v. 2, p. 105-120. Campinas, SP: Curt Nimuendajú; Brasília: Laboratório de Línguas Indígenas, 2011.
- RODRIGUES, Arion Dall'Igna. Notas sobre o sistema de parentesco dos índios Kiriri. **Revista do Museu Paulista**, Nova Série, v. II, p. 193-205, 1948.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Um marcador Macro-Jê de posse alienável. **Anais da 44ª Reunião Anual da SBPC**, São Paulo, SP, p. 386, 1992.
- RODRIGUES, Aryon D. Classificação nominal em Karirí. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, [S. I.], v. 6, n. 1, p. 2169–278, 2018. DOI: 10.26512/rbla.v6i1.21055. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/21055>. Acesso em: 3 jul. 2025.
- RUBIM, A. Vitalization of the Kokama language beyond the borders of Brazil and Peru. **Cadernos de Linguística**, [S. I.], v. 1, n. 3, p. 01–18, 2020. DOI: 10.25189/2675-4916.2020.v1.n3.id268. Disponível em: <https://cadernos.abralin.org/index.php/cadernos/article/view/268>. Acesso em: 4 may. 2025.
- SAMPAIO, Theodoro. **O Tupi na geografia nacional**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1970.

SANTOS, H. da S. et al. Nas palavras dos povos, um multilinguismo. [Entrevistas concedidas a] Evandro de Sousa Bonfim, Leandro Durazzo, Maycon Silva Aguiar. **Policromias** – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 606-655, 2021.

SILVA, Jacionira Coêlho. **Arqueologia no médio São Francisco**. Indígenas, vaqueiros e missionários. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003

SILVA MEIRELLES, Sâmela R.; DURAZZO, Leandro. Spirit languages, sacred sciences: Indigenous language commitment as a cosmopolitical interculturality. In: TAVARES, Vander (Ed.). **Researching Interculturality in Post-colonial Contexts**: Indigenous perspectives and beyond. New York/London: Routledge, 2025, p. 121-134.

SOUZA, Tania Conceição Clemente de. Línguas indígenas, fronteiras e silenciamento. **Línguas e Instrumentos Linguísticos**, Campinas, SP, v. 24, n. 48, p. 132-150, 2021. DOI: 10.20396/lil.v24i48.8666487. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/lil/article/view/8666487>>. Acesso em: 08 nov. 2024.

STRATHERN, Marylin. Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world. In: KUPER, Adam. (Org.). **Conceptualizing Society**. London/ New York: Routledge, 1992, p. 75-104.

SUELY DE SANTANA, L.; FERNANDES DE ALMEIDA, N. L. A herança linguística do Kariri da Aldeia Tumbalalá . **Sitientibus**, [S. I.], v. 2, n. 65, 2025. DOI: 10.13102/sitientibus.v2i65.11342. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/index.php/sitientibus/article/view/11342>. Acesso em: 4 maio. 2025.

TURRA, Bruno. Synchronie et diachronie au-delà de la linguistique: Saussure... puis Lacan. In: CASTRO, Maria Fausta Pereira de; FARIA, Núbia Rabelo Bakker; SILVEIRA, Eliane (Org.). **Études saussuriennes aujourd’hui**. Roma: Aracne, 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002. Disponível em: <<http://ref.scielo.org/5ptpdm>>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Contra-antropología, contra o estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. Entrevistador: Paulo Bull. **Habitus**, v. 12, n. 2, p. 146, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. **Aceno** – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 5 (10): 247-264, agosto a dezembro de 2018.