



ARTE DE GRAMMATICA DA LINGUA BRASILICA DA NAÇAM KIRIRI (MAMIANI, 1699): UMA ANÁLISE HISTORIOGRÁFICA E ECOLINGÍSTICA SOBRE A CULTURA MACRO-JÊ NA FORMAÇÃO DO ECOSSISTEMA BRASIL

Leonardo Ferreira Kaltner (UFF/Faperj)

Abstract

This article revisits the *Arte de grammatica da lingua brasilica da naçam Kiriri* (1699), by the Jesuit Luís Vincêncio Mamiani, from a critical ecolinguistic perspective. By combining Linguistic Historiography and Ecolinguistics, the study interprets the grammar as part of the colonial apparatus that reconfigured indigenous linguistic ecologies in Brazil. The description of the Kiriri language through Greco-Latin categories reveals asymmetrical power relations, territorial expropriation, and processes of cultural and economic assimilation imposed on Macro-Jê peoples. At the same time, the document preserves traces of a relational worldview and of modes of inhabiting territory that resisted colonial commodification, making the grammar a site of both epistemic violence and linguistic resilience.

Keywords: Ecolinguistics; Linguistic historiography; Macro-Jê peoples; Colonial grammars; Linguistic ecology; Colonial Brazil.

Resumo

Este artigo revisita a *Arte de grammatica da lingua brasilica da naçam Kiriri* (1699), de Luís Vincêncio Mamiani, a partir de uma abordagem ecolinguística crítica. Articulando Historiografia da Linguística e Ecolinguística, analisa-se a gramática como parte do dispositivo colonial que reorganizou ecologias linguísticas indígenas no Brasil. A descrição da língua kiriri segundo categorias greco-latinas evidencia relações assimétricas de poder, expropriação territorial e

assimilação cultural impostas aos povos Macro-Jê. Ao mesmo tempo, o texto conserva vestígios de uma língua profundamente relacional e de modos de vida incompatíveis com a lógica mercantil colonial, configurando a gramática como espaço de violência epistemológica e, paradoxalmente, de resistência linguística.

Palavras-chave: Ecolinguística; Historiografia da Linguística; Povos Macro-Jê; Gramáticas coloniais; Ecolinguística; Brasil Colônia.

1. Introdução

Um dos raros documentos gramaticais do Brasil Colônia sobre as línguas indígenas é a *Arte de grammatica da lingua brasilica da naçam Kiriri* (Mamiani, 1699), cujo autor foi o padre jesuíta Luís Vincêncio Mamiani (1652-1730) (Cavaliere, 2022). Este é um dos principais registros históricos de uma língua do tronco Macro-Jê na história do Brasil, a língua da “naçam Kiriri” (nação karirí), que forma uma família linguística própria, relacionada ao tronco Macro-Jê, de acordo com Aryon Dall’Igna Rodrigues: “Desde 1970 tenho considerado o Karirí como uma das 12 famílias linguísticas que podem ser atribuídas ao tronco linguístico Macro-Jê” (Rodrigues, 2019, p. 48). Segundo a divisão de Mattoso Câmara Jr (1977), há no Brasil quatro grandes grupos linguísticos de línguas indígenas: a família tupi-guarani, a família macro-jê, a família karib e a família aruak, havendo diversas outras famílias linguísticas indígenas reconhecidas mais recentemente pela Linguística contemporânea. Nesse artigo, porém, consideramos a divisão de Rodrigues (2019) e Mattoso Câmara Jr (1977), para classificar a língua da nação Karirí como uma das famílias linguísticas do tronco Macro-Jê.

O que chama a atenção dos linguistas contemporâneos para uma nova análise da gramática de Mamiani é o fato de que os povos macro-jê foram registrados em diversos momentos da história do Brasil Colônia, desde o início do século XVI, tendo um registro linguístico apenas no final do século XVII, quase no século XVIII. Isto é, demorou-se muito para que os colonizadores e missionários compreendessem a primeira língua macro-jê, diferentemente do que ocorreu com as línguas tupi-guarani, aprendidas desde o início do século XVI por intérpretes e descritas por gramáticos missionários, como José de Anchieta (1534-1597), autor da *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil* (1595), Luiz Figueira (1573-1643), autor da *Arte de gramática da língua brasilica* (c. 1621) e Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), autor da *Arte y vocabulario de la lengua guaraní* (1640), por exemplo, que escreveram obras gramaticais sobre o

tupinambá e o guarani, línguas que depois passaram a ser empregadas na conversão indígena ao cristianismo como línguas gerais (Kaltner, 2021; 2023). Essa predominância das línguas da família tupi-guarani impactou também a visão sobre os povos originários de cultura macro-jê no “ecossistema social”, o povo, (Couto, 2007) que se formava no Brasil Colônia, e este é o tema central do artigo.

Os povos macro-jê foram referenciados de modo pejorativo em diversos documentos do Brasil Colônia durante vários séculos, por termos que reforçavam a sua marginalidade no projeto colonial, sendo os mais comuns: “tapuia”, “aimoré” e “goitacá”, nos séculos XVI e XVII, mais adiante também foram chamados de “botocudos”, por causa do botoque, uma peça de madeira empregada no queixo. Muitos dos rótulos pejorativos sobre os povos e a cultura macro-jê vieram da língua tupinambá, o que demonstra que os macro-jê eram o “outro do outro”, isto é, povos já marginalizados dentro da própria concepção generalista de povos indígenas criada pelo olhar colonizador eurocêntrico, que via nos povos de matriz tupi uma fonte possível de alianças para a ocupação territorial e nos macro-jê uma barreira natural para a exploração dos recursos.

Dessa forma, no ecossistema Brasil, a colônia portuguesa fundada no século XVI no território em disputa, os povos macro-jê eram vistos como entraves, como inimigos do processo de ocupação territorial, devendo ser temidos e combatidos, uma narrativa que os cronistas europeus geralmente atribuíam aos povos de matriz tupi, e que buscavam corroborar com exemplos práticos da política colonial. Todavia, os próprios macro-jê não ingressavam nesse debate como sujeitos históricos, e eram objetificados a ponto de ingressarem em uma categoria lexical própria do contexto europeu e com alta conotação negativa, eram os: “*barbari*” (bárbaros), em alusão aos termos greco-latinos correspondentes sobre a forma como os gauleses e celtas eram vistos pejorativamente no Império romano, ou os persas pelos gregos.

Assim, no imaginário do ecossistema social “Brasil quinhentista”, os macro-jê eram considerados os povos bárbaros por excelência, sendo descritos como irracionais, animalizados, e por conseguinte, inimigos da colonização, que representava o projeto civilizatório de então, pautado no desenvolvimento da economia mercantil. A maior reclamação dos colonizadores, inicialmente, era de que os macro-jê da costa do Brasil, os aimorés, não aceitavam estabelecer trocas comerciais, praticar o escambo, que consistia basicamente na troca de itens de ferro e de metais menos nobres, como foices, enxadas, anzóis, pequenas facas, por madeira de pau-brasil, peles de onça, pequenos micos e araras. Ao mesmo tempo, não permitiam a construção de feitorias

para essas trocas comerciais e menos ainda a colonização efetiva de seu território. Eram “bárbaros” que rejeitavam qualquer contato “pacífico” dos colonizadores. Mas afinal, quem eram esses povos? Como viam o seu território e o meio natural? São questões que abordaremos a partir da ecolinguística na análise de relatos sobre eles.

2. Macro-jê, aimoré, tapuia, goitacá, botocudo, kiriri

No Brasil quinhentista, os termos mais empregados para descrever os povos macro-jê que habitavam o território da costa eram: aimoré e tapuia. Habitavam os territórios atuais do sul da Bahia, do Espírito Santo, do norte do Rio de Janeiro, e do sertão de Minas Gerais, segundo os cronistas. Sempre descritos como violentos, foram registrados na obra *História do Brasil* (1627) do missionário franciscano Frei Vicente do Salvador (c. 1564-c. 1636/1639) que apresenta a narrativa mais estereotipada acerca desses povos originários do território do Brasil Colônia.

Ao descrever as culturas e povos indígenas, Frei Vicente do Salvador teoriza os “tapuias” como os povos que não falam a língua brasílica, o tupinambá, a língua que era empregada para a comunicação intercultural no Brasil quinhentista. Este conceito tapuia é generalizante, existindo diversos povos sob este rótulo, ao fazer a sua primeira menção aos aimorés, no décimo terceiro capítulo da obra intitulado “De suas aldeias” (Salvador, 2014 [1627]). Nessa primeira descrição, há um contraste dos tapuias com os tupis:

Há uma casta de gentios Tapuias chamados por particular nome aimorés, os quais não fazem casas onde morem, mas, onde quer que lhes anoitece, debaixo das árvores limpam um terreiro, no qual esfregando uma cana ou flecha com outra acendem lume, e o cobre com couro de veado posto sobre quatro forquilhas, e ali se deitam todos a dormir com os pés para o fogo, dando-se-lhes pouco, como os tenham enxutos e quentes, que lhes chova em todo o corpo (Salvador, 2014 [1627], p. 44).

A descrição de Frei Vicente do Salvador narra um costume da cultura aimoré de os indígenas não construírem aldeias para viverem, preferindo viver diretamente na floresta, dormindo sob as árvores, em volta de uma fogueira. À primeira vista, este relato é dado como uma observação empírica de costumes das comunidades aimorés e empregada também como uma crítica ao seu suposto “estado civilizatório”, quando comparado aos tupis. Porém, se pensarmos em uma interpretação ecolinguística, na relação povo-território, ou na interação entre o meio ambiente social e o natural, vemos que os povos aimorés estavam integrados socialmente às

florestas que cobriam todo o território que ocupavam. Dependiam da floresta para o seu modo de vida, não construíam aldeias para viverem comunitariamente. Nesse sentido, qualquer agressão à floresta, ao meio natural, como a derrubada de árvores para a retirada de toras de pau-brasil era vista como uma agressão à própria casa, ou à própria aldeia aimoré, pois não percebiam uma descontinuidade entre o meio ambiente social e o meio ambiente natural como os europeus percebiam, não possuíam a oposição cultura e natureza, desenvolvida no contexto ocidental posterior.

Como contraste, os outros indígenas, os tupis, viviam em aldeias, conforme atesta a narrativa de Frei Vicente do Salvador:

Porém as mais castas de índios vivem em aldeias, que fazem cobertas de palma e de tal maneira arrumadas que lhes fique no meio um terreiro, onde façam seus bailes e festas e se ajuntem de noite a conselho. As casas são tão compridas que moram em cada uma setenta ou oitenta casais, e não há nelas algum repartimento mais que os tirantes, e entre um e outro é um rancho, onde se agasalha um casal com sua família, e o do principal da casa é o primeiro no copiar, ao qual convida primeiro qualquer dos outros quando vem de caçar ou de pescar, partindo com ele daquilo que traz, e logo vai também repartindo pelos mais, sem lhe ficar mais que quanto então jante ou ceie, por mais grande que fosse a cambada do pescado ou da caça (Salvador, 2014 [1627], p. 44).

Podemos notar que Frei Vicente do Salvador descreve as “demais castas de índios”, isto é, os que falam a língua tupinambá como povos originários que habitavam em um sistema de aldeias comunitárias, de um modo de vida diferente dos portugueses, mas mais similar à experiência de organização em um meio ambiente social com o que seria um padrão ocidental. Nesse sentido, essa similaridade é tratada como uma conotação positiva, que valoriza um povo originário em detrimento do outro. O relato não parece surgido de uma experiência única, mas de sucessivas interações que levaram a essa generalização do *modus vivendi* tupi, que deveria ser um padrão estendido a todos os povos originários.

No trigésimo quinto capítulo da obra, há uma outra referência aos aimorés comparando-os a animais, por suas técnicas de combates:

Não só por mar foi esta Bahia neste tempo contrastada de inimigo, mas também e muito mais por terra dos gentios aimorés, que são uns tapuias selvagens, de que fizemos menção no capítulo décimo quinto do primeiro livro, os quais, como não tenham casas nem lugar certo onde os busquem, nem saiam a pelejar em campo, mas andem como leões e tigres

pelos matos e dali saiam a saltar pelos caminhos, ou ainda sem sair, detrás das árvores, empreguem suas frechas, poucos bastam para destruírem muitas terras. E assim, havendo já destruído as de Porto Seguro e dos Ilhéus, entraram nas da Bahia, e haviam feito despejar as do Rio de Jaguaripe e Paraguaçu, posto que não passaram este da parte do norte, que, a passá-lo, não ficara coisa que não assolaram até a cidade, porque, como até ela haja matos e todos caminhos se façam entre eles, ninguém pudera entrar nem sair sem ser morto ou salteado por estes selvagens. (Salvador, 2014 [1627], p. 283).

Note-se que os confrontos militares com os aimorés não eram guerras diretas, mas antes confrontos dentro da mata, o que era algo aterrorizante para os colonos europeus e mesmo para os indígenas de matriz cultural tupi, mas para os aimorés se configurava como uma tática de sobrevivência. Se viviam nas florestas, também combatiam nelas, e ao se proteger acabavam também protegendo a sua morada, o seu território. À época do período colonial, no mundo ocidental, não havia ainda a oposição natureza e cultura, mas nesse clima de opinião, a oposição entre ordem e caos, de nítida influência greco-latina era estabelecida, sendo a religião considerada um elemento de ordem, sobretudo dentro das sociedades ibéricas, como o caso do reino de Portugal no século XVI que era uma monarquia centralizadora e um Estado confessional católico. Nesse sentido, os povos originários mais propensos a compreenderem e praticarem a religião cristã eram também considerados os mais ordenados.

Porém, o que se nota entre os aimorés é justamente a visão contrária, a de que a floresta era a ordem, e o que os colonizadores viriam a fazer em seu território era o caos. Esse último excerto de interesse, retirado da obra de Frei Vicente do Salvador, demonstra uma aliança entre os portugueses e os aimorés, na região de Ilhéus, um evento que ocorre após uma aliança na capitania de Pernambuco e na região da atual Paraíba, em que residiam também os potiguares, estes que falavam a língua tupinambá. A aliança com os aimorés se deu através de uma mulher indígena que foi batizada como Margarida:

Estes mandou Álvaro de Carvalho com o Capitão Francisco da Costa aos Ilhéus, para que de lá viessem dando caça aos aimorés, que assim se pode chamar a sua guerra. Mas posto que os amedrontaram e fizeram muito, não ficou de todo o mal remediado, nem deixara de ir muito avante depois de tornados os potiguares, que em breve tempo voltaram para a Paraíba, se Deus não tem outro mais fácil e eficaz remédio, por meio de uma fêmea aimoré, que Álvaro Rodrigues da Cachoeira a tomou com o seu gentio em um assalto, à qual ensinou a língua dos nossos tupinambás, e aprendeu e fez a alguns nossos aprender a sua. Fez-lhe bom tratamento, praticou-lhe os mistérios da nossa santa fé católica, que é

necessário crer um cristão, batizou-a e chamou-lhe Margarida. Depois de bem-instruída e afeta a nós, vestiu-a de sua camisa ou saco de pano de algodão, que é o traje das nossas índias, deu-lhe rede em que dormisse, espelhos, pentes, facas, vinho e o mais que ela pôde carregar, e mandou-a que fosse desenganar os seus, como fez, mostrando-lhes que aquele era o vinho que bebíamos, e não o seu sangue, como eles cuidavam, e a carne que comíamos era de vaca e outros animais e não humana; que não andávamos nus, nem dormíamos pela terra, como eles, senão em aquelas redes, que logo armou em duas árvores e nenhum ficou que se não deitasse nela e se não penteasse e visse no espelho. Com o que, certificados de que queríamos sua amizade, se atreveram alguns mancebos a vir com ela à casa do dito Álvaro Rodrigues na cachoeira do Rio Paraguaçu, donde ele os trouxe a esta cidade ao Capitão-Mor Álvaro de Carvalho, que logo os mandou vestir de pano vermelho e mostrar-lhes a cidade, onde não havia casa de venda ou taverna em que não os convidassem e brindassem. Com o que mui certificados foram acabar de desenganar os companheiros, e se fez paz com os aimorés em toda esta costa. Queira nosso Senhor conservá-la e que não demos ocasião a outra vez se rebelarem. (Salvador, 2014 [1627], p. 284).

Aqui o relato demonstra como houve uma intermediação na interação entre portugueses e aimorés para a construção de um ecossistema social do Brasil quinhentista em que os aimorés eram integrados, desde que fossem assimilados culturalmente.

Além do termo aimoré, para se referir aos povos originários macro-jê da costa do Brasil, havia termos mais generalizados, como “botocudos”, por conta do botoque, uma peça de ornamento específica da cultura macro-jê, o termo “tapuia”, cujo significado era equivalente a “*barbarus*” (bárbaro), o termo “kiriri”, encontrado na gramática de Mamiani, sobre uma comunidade específica, e mais um termo que era “goitacá”, relativo a um povo originário também macro-jê, que habitava o território que foi ocupado pela capitania de São Tomé, no atual município de Campos dos Goytacazes, no Estado do Rio de Janeiro. O termo goitacá é da língua tupinambá, sendo um exônimo.

3. Arte de grammatica da lingua brasilica da naçam Kiriri (Mamiani, 1699)

A *Arte de grammatica da lingua brasilica da nação Kiriri*, composta pelo padre jesuíta Luís Vincêncio Mamiani no final do século XVII foi reeditada em 1877 pela Biblioteca Nacional, constituindo-se como um dos mais relevantes documentos da história das ciências da linguagem no Brasil. Trata-se de uma “gramática missionária” (*missionary grammar*) (Zwartjes, 2011)

elaborada com fins pedagógicos e evangelizadores, mas que, ao mesmo tempo, oferece um testemunho singular sobre a língua kiriri e sobre o povo que a falava, hoje reconhecida como pertencente ao tronco Macro-Jê. Sua importância ultrapassa, portanto, o âmbito estritamente linguístico, inserindo-se em um quadro mais amplo de relações entre língua, território, cultura, poder e memória, o que possibilita enquadrá-la também como objeto de estudos da teoria ecolinguística.

Do ponto de vista estrutural, a obra segue o modelo clássico das artes gramaticais escritas por missionários, inspirados na tradição greco-latina, com a análise linguística voltada ao período simples e às “*partes orationis*” pelos casos latinos. Mamiani organiza a descrição da língua kiriri em torno de categorias gramaticais latinas como letras, sílabas, nomes, pronomes, verbos, partículas e modos de construção oracional. As categorias são frequentemente transpostas do latim e do português para a língua indígena, o que revela tanto o esforço de sistematização quanto os limites epistemológicos do modelo adotado que buscava assimilar a língua kiriri e torná-la um instrumento intercultural de contato linguístico e de doutrinação religiosa. Ainda assim, a gramática registra com cuidado fenômenos fonéticos, morfológicos e sintáticos próprios da língua kiriri, como o uso extensivo de partículas relacionais, a importância dos prefixos pronominais e a centralidade das relações verbais na organização da frase.

A fim de se interpretar a obra de Mamiani, convém conhecer inicialmente o percurso do missionário jesuíta que o levou aos indígenas macro-jê da Aldeia Kiriri, um povo originário específico:

Ludovico Vicenzio Mamiani nasceu em Pésaro no dia 20 de janeiro de 1652. Entrou na Companhia de Jesus aos 16 anos, em 10 de abril de 1668. Catorze anos depois, foi designado para o Brasil, partindo de Lisboa com destino à Bahia. De início a sua participação na Colônia visava a juntar-se aos padres da missão do Maranhão, mas não há registro de sua efetiva presença nessa região do Nordeste brasileiro. Por outro lado, há expressiva referência a sua participação na conversão dos índios na Aldeia do Geru, também denominada Aldeia Kiriri, localizada ao sul da Capitania de Sergipe del Rey, localizada entre os rios São Francisco e Real. Considerando a relativa proximidade entre a região onde se situava a Aldeia do Geru e o Maranhão, não se há de duvidar que Mamiani se tenha fixado em Sergipe a meio-caminho de seu destino original (Cavaliere, 2022, p. 97).

Note-se que à época do século XVII, a Aldeia Kiriri localizava-se na região da antiga capitania de Sergipe del-Rei, uma região fronteiriça da expansão colonial, entre o Maranhão, a entrada para a Amazônia, e a Bahia, o território em que a colonização estava já bem estabelecida há mais de um século. Nesse sentido, a Aldeia Kiriri situava-se em um entreposto relativamente distante e isolado de dois grandes centros de fluxo do comércio da economia mercantil que movia a máquina colonial. Como esse território estava cercado por dois grandes núcleos coloniais, a tendência é que se tornaria também um território colonizado com a expansão do comércio entre as capitanias e províncias, o que parece ter motivado a missão com os povos da Aldeia Kiriri. O missionário Mamiani era um especialista em línguas românicas e em latim, tendo em vista a sua origem no contexto de língua italiana, a sua passagem pelo reino de Portugal, a sua formação como jesuíta, o que o tornava um especialista em gramática latina. Sua competência linguística seria avançada o suficiente para aprender uma língua macro-jê no século XVII e descrevê-la em uma gramática seguindo os moldes latinos.

Além da gramática, Mamiani também desenvolveu uma tradução do catecismo católico para a língua kiriri, o *Catecismo da doutrina cristã na língua brasílica da nação kiriri*, publicado em 1698. A gramática e o catecismo na língua kiriri não foram obras precursoras sobre o tema:

Embora seja reconhecida como texto de referência na descrição da língua kiriri, a *Arte de grammatica da lingua brasílica da nação Kiriri* (Mamiani, 1699), de Luís Vicêncio Mamiani não foi o primeiro texto descritivo dessa língua indígena, já que o jesuíta italiano pautou-se em um trabalho anterior produzido pelo também jesuíta João de Barros (?-?), português nascido em Lisboa. Serafim Leite vai além para afirmar que tanto a gramática quanto o catecismo não são obras criadas por Mamiani, senão por seu colega, de quem copiou os trabalhos originais com uma adaptação para a impressão final (Cavaliere, 2022, p. 99).

Essa prática intelectual era comum nas ordens religiosas em uma época em que a questão de autoria e mesmo da propriedade individual não era uma grande preocupação social. Seja como for, o registro da gramática é um meio muito importante para conhecermos não só o estado da língua kiriri no período colonial, mas como se deu a interação entre esse povo macro-jê e os colonizadores portugueses.

Vejamos um excerto da gramática de Mamiani, em edição de 1877:

Os Nomes nesta lingua não tem propriamente distinção de generos, ou numeros, ou casos, mas o mesmo nome sem mudaça serve de ordinario ao genero masculino, & feminino, ao

numero singular, & plural, & em todos os casos: v. g. este nome *Cradzó*, significa Vacca, & Boy, masculino, & feminino, & sem variação serve ao singular, & plural, & do mesmo modo serve a todos os casos. *Bihè cradzò*, hua vacca, ou boy no singular; *Buyò cradzò*, muitas vaccas no plural: *Pacri cradzò hinhà*, foy morta huma vacca, ou boy por mim, no nominativo: *Isà cradzò*, sebo de boy, no genitivo. Os numeros porém se distinguem, & entendem ou por algumas particulas, que significão multidão, ou pelos adjectivos numeraes, ou pelo sentido, & modo de fallar. (Mamiani, 1877 [1699], p. 5)

(Os nomes nesta língua não têm propriamente distinção de gêneros, números ou casos, mas o mesmo nome, sem mudança, serve ordinariamente ao gênero masculino e feminino, ao número singular e plural e em todos os casos; v. g., este nome *cradzó* significa *vaca* e *boi*, masculino e feminino, e, sem variação, serve ao singular e ao plural, e do mesmo modo serve a todos os casos. *Bihè cradzò*, uma vaca ou boi no singular; *buyò cradzò*, muitas vacas no plural; *pacri cradzò hinhà*, foi morta uma vaca ou boi por mim, no nominativo; *isà cradzò*, sebo de boi, no genitivo. Os números, porém, distinguem-se e entendem-se ou por algumas partículas que significam multidão, ou pelos adjetivos numerais, ou pelo sentido e modo de falar).

A descrição gramatical da parte da comparação entre a gramaticografia greco-latina e a língua kiriri, ainda que seja escrita em língua portuguesa. O primeiro conceito teórico é o “nome”, derivado da teoria filosófica platônica, do conceito de “ónoma”. Atestar que o povo kiriri emprega nomes, isto é, nomeia as coisas do mundo, é uma forma indireta de afirmar que são o que Aristóteles define como “animais racionais” (*zoon logikon*), isto é, seres humanos. Mamiani parte de que o povo kiriri fala uma língua particular, a língua kiriri, que é uma língua regida pelo mesmo “lógos” universal de todas as línguas humanas, de acordo com o pensamento da época, que via no latim, e no grego, essas ferramentas de universalização do pensamento.

Quando Mamiani atesta a existência de nomes na língua kiriri, vai na sequência buscar a analogia com o latim, e anota que não há para os kiriri as noções de gênero, número ou caso, e dá como exemplo o nome: “*cradzó*” (boi, bois, vaca, vacas). Porém, mesmo sem a noção de plural ou singular, o gramático missionário atesta que o povo kiriri possuía a noção de quantidade, uma das categorias aristotélicas ao demonstrar que na língua havia partículas para registrar a variação quantitativa. A noção de quantidade era também espacial, nesse modelo descritivo: “*Bihè cradzò*, uma vaca ou boi no singular; *buyò cradzò*, muitas vacas no plural; *pacri cradzò hinhà*”. É interessante notar que a escolha do item lexical tenha sido o animal bovino, o “*cradzó*”, uma escolha a nosso ver que pode ser interpretada a partir de um critério ecolinguístico.

Como visto anteriormente, os povos macro-jê eram vistos como excessivamente nômades, quando comparados com os povos tupi. Ao mesmo tempo, não se adaptavam à rotina colonial, que era fundada em sociedades agrárias, produtoras de cana-de-açúcar, e voltadas à criação de animais. A antropofagia costumava ser uma das “justificativas” para as chamadas “guerras justas” (*Mars justus*) que eram verdadeiras guerras civis com políticas de genocídio contra povos macro-jê. Desse modo, a introdução do gado bovino, o “*cradzó*” foi uma das formas de aproximação e de integração entre portugueses e os povos macro-jê. O “*cradzó*” acabou sendo a espécie animal que integrou o território dos kiriri ao projeto colonial, se interpretarmos a relação entre o meio ambiente social e o natural na escolha do termo.

A pecuária extensiva, muito semelhante à caça, em largos territórios, e a substituição dos rituais antropofágicos pela carne bovina alterou profundamente a dinâmica social de muitos povos originários no período colonial. A presença de um vocábulo relacionado ao animal bovino no início da gramática de Mamiani mostra que a obra não visava apenas a uma conversão religiosa metafísica, mas também a integrar o povo kiriri à dinâmica econômica mercantil colonial. A pecuária era uma das atividades econômicas secundárias do ecossistema do Brasil Colônia mais importantes, pois não só a produção de carne de abate, mas a produção de couro era muito importante nessa etapa econômica da produção de manufaturas. Ao empregar o vocábulo “*cradzó*” o missionário parece antecipar até mesmo o objetivo de sua missão: tornar os macro-jê kiriri sergipanos em produtores de gado, ainda que isso significasse uma assimilação cultural que se daria pelo catecismo a ser aplicado sobretudo na educação dos meninos da Aldeia Kiriri, que passaria a se tornar nesse modelo de pensamento uma fazenda de pecuária.

A gramática de Mamiani apresenta nos exemplos verbais o verbo *cotò* (furtar) como paradigma:

Exemplo da primeira Declinação do Verbo *Cotò*, furtar.

Presente do modo Indicativo

Plural / Singular

Hicotò, eu furto. / Plur. Inclusivo. *Cucotod*, Exclusivo. *Hicotodè*, nós & vós furtamos.

Ecotò, tu furtas. / *Ecotòà*, vós furtais.

Icotò, elle furta. / *Icotòà* elles furtão. (Mamiani, 1877 [1699], p. 27)

À primeira impressão, se combinarmos o termo gado com furtar, temos: furtar gado, uma prática talvez comum que fosse atribuída ao povo kiriri, havendo entre seus vizinhos o estigma de

serem tratados como ladrões de gado. Nesse sentido, a presença do missionário viria justamente para buscar doutrinar não só a prática religiosa cristã, mas trazer a visão de mundo ocidental sobre propriedade privada, já conhecida desde a Idade Média, e buscar intermediar a presença da Aldeia Kiriri no projeto colonial. Porém, se pensarmos na perspectiva do povo macro-jê, o que era considerado furto pelos colonizadores poderia ser interpretado como caça pela comunidade indígena, o que muito certamente levava a violências dos colonizadores contra os povos da Aldeia Kiriri que sequer compreendiam a situação da economia mercantil colonial em que estavam imersos. A própria sobrevivência dessa comunidade indígena no ecossistema Brasil Colônia já era um ato de resistência, e por mais que a presença de missionários viesse para intermediar interesses, a assimilação cultural, a única forma de sobrevivência, era como uma capitulação de seu “*modus vivendi*”, seu modo de vida, considerado anacrônico perante as necessidades do desenvolvimento econômico.

A gramática de Mamiani era um texto estratégico, com a finalidade de ensinar a língua kiriri para os missionários que iriam atuar na região da antiga capitania de Sergipe del-Rei, mas ao mesmo tempo, esse interesse estava vinculado à integração da Aldeia Kiriri ao ecossistema Brasil Colônia, em uma posição que não era escolhida pelos povos macro-jê, mas pelo poder colonial que era sustentado pelos modos de produção da economia mercantil. Como a região era aproveitada em atividades de pecuária, seria nesse mister que o povo da Aldeia Kiriri deveria atuar, passando a ter uma atividade regular no sistema colonial. A gramática era, desse modo, vinculada a uma integração da cultura e da língua kiriri ao ecossistema Brasil Colônia. O povo macro-jê da Aldeia Kiriri não precisava inicialmente abandonar a sua língua para se integrar nesse sistema, pois os missionários seriam os intermediários até que as gerações de crianças kiriri doutrinadas pela educação humanística e cristã jesuítica se tornassem bilíngues na escola de ler e escrever. Dessa forma, o processo de inculturação levava mais de uma geração, em que o papel da gramática era inicialmente propiciar o conhecimento da língua, posteriormente favorecer ao bilinguismo até que a língua portuguesa fosse transmitida e substituísse a língua kiriri. Esse processo fazia parte da dinâmica colonial.

4. Conclusão: de Kiriri a Cariri

Ao retomar a gramática kiriri de Mamiani a partir das perspectivas da Historiografia da Linguística e da Ecolinguística, este artigo buscou reinscrever as línguas e culturas do tronco

Macro-Jê no debate sobre o ecossistema linguístico e social do Brasil Colônia. Trata-se de um gesto historiográfico e político, na medida em que desloca o foco tradicional, frequentemente centrado nas línguas tupi-guarani e na chamada “língua geral”, para povos historicamente tratados como o “outro do outro”: inimigos dos tupis, resistentes à colonização e associados, nos relatos coloniais, a uma alteridade radical.

Nesse sentido, a análise da descrição gramatical de Mamiani evidencia uma língua profundamente relacional, cujas categorias morfossintáticas desafiam a matriz nominativo-acusativa herdada do latim. Apesar das avaliações normativas do missionário, que qualifica certos fenômenos como “barbaridades” ou “imperfeições”, o texto permite reconhecer uma lógica linguística coerente, compatível com padrões conhecidos das línguas Macro-Jê. Como observa Cavaliere (2022), é justamente nesses momentos de tensão entre descrição empírica e enquadramento teórico europeu que se revelam os limites e as ambivalências da gramatização colonial no Brasil.

Do ponto de vista histórico, não se pode dissociar essa produção gramatical do avanço colonial sustentado por alianças estratégicas, como a luso-tupi e a franco-tamoio, no século XVI, particularmente no contexto da fundação do Rio de Janeiro. Tais alianças contribuíram para a marginalização e o apagamento progressivo de povos Macro-Jê, como os aimoré, kiriri, goitacá e botocudos, frequentemente descritos por cronistas como Frei Vicente do Salvador a partir de sua relação intensa com a natureza, mas também enquadrados como obstáculos à expansão colonial. A ruptura ecológica e social imposta a esses povos foi parte constitutiva da economia mercantilista das navegações e da reorganização territorial do período.

Nesse ponto, a leitura ecolinguística da gramática kiriri permite aproximar o documento colonial de uma reflexão mais ampla sobre língua, território e modos de vida. A língua registrada por Mamiani aparece inseparável das práticas cotidianas, dos vínculos de parentesco, da alimentação e do uso do espaço, configurando uma ecologia linguística que seria profundamente desestabilizada pela colonização. Essa perspectiva dialoga, em termos contemporâneos, com a visão ecossocialista de Darcy Ribeiro (2002), para quem os povos originários representam formas alternativas de organização social e de relação com a natureza, sistematicamente destruídas pelo projeto colonial e pós-colonial. Não por acaso, o sertão do Cariri, marcado por essas camadas de memória histórica e cultural, foi imortalizado na obra de Luiz Gonzaga como espaço de resistência, sofrimento e identidade.

Assim, ao trazer as línguas e culturas Macro-Jê para o centro da reflexão, este estudo reafirma a importância de uma historiografia linguística crítica, atenta às políticas de língua, às assimetrias de poder e às ecologias culturais silenciadas. A gramática de Mamiani, lida hoje, não é apenas um registro linguístico raro, mas um testemunho da violência colonial e, ao mesmo tempo, da persistência de sistemas linguísticos e cosmológicos próprios. Revisitá-la é, portanto, um passo fundamental para compreender a formação histórica do Brasil e para repensar, no presente, as relações entre língua, povo e território, o Ecosistema Fundamental da Língua (EFL) (Couto, 2007).

Referências

CÂMARA JR., J. Mattoso. **Introdução às línguas indígenas brasileiras**. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1977.

CAVALIERE, Ricardo Stavola. **História da gramática no Brasil – século XVI ao XIX**. Petrópolis: Vozes, 2022.

COUTO, Hildo Honório do. **Ecolinguística: estudo das relações entre língua e meio ambiente**. Brasília: Thesaurus, 2007.

DARCI RIBEIRO. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KALTNER, Leonardo Ferreira. **Uma leitura filológica e historiográfica do conceito de gramática na obra de João de Barros (1540)**. *Revista Linguística*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, 2023. DOI: 10.31513/linguistica.2023.v19n1a57190.

KALTNER, Leonardo Ferreira. **Considerações sobre as fontes do pensamento linguístico de Anchieta: intertextualidade gramatical**. *Confluência*, [s.l.], 2021. DOI: 10.18364/rc.2021n61.466.

MAMIANI, Luís Vincêncio. **Arte de grammatica da lingua brasilica da naçam Kiriri**. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1699. Reedição: Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1877.

MAMIANI, Luís Vincêncio. **Catecismo da doutrina cristã na língua brasilica da nação kiriri**. Lisboa, 1698.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. Karirí como família linguística Macro-Jê no Nordeste do Brasil. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, Belo Horizonte, v. 11, n. 1, p. 43–62, 2019. DOI: 10.26512/rbla.v11i1.26441.

ECO-REBEL

SALVADOR, Vicente do. **História do Brasil (1500–1627)**. 7. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014. Edição original: 1627.

ZWARTJES, Otto. **Missionary linguistics in the Americas**. Amsterdam: John Benjamins, 2011.

Aceito em 17 de fevereiro de 2026.

ECOLINGUÍSTICA: REVISTA BRASILEIRA DE
ECOLOGIA E LINGUAGEM (ECO-REBEL), V. 12, N. 1, 2026.