



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA**

GABRIEL NOVAIS CARDOSO

**“UM PRA VOCÊ, MUITOS PRA GENTE”:
SITUAÇÃO POLÍTICA E DISTINTIVIDADE INTRA-ÉTNICA NO
POVO KIRIRI**

Salvador
2018

GABRIEL NOVAIS CARDOSO

**“UM PRA VOCÊ, MUITOS PRA GENTE”:
SITUAÇÃO POLÍTICA E DISTINTIVIDADE INTRA-ÉTNICA NO
POVO KIRIRI**

Monografia apresentada ao Departamento de Antropologia,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, como requisito
para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Drº. Marco Tromboni de S. Nascimento

Salvador
2018

AGRADECIMENTOS

A minha mãe e meu pai, alicerces.

A todo povo Kiriri, fonte de inspiração.

Por fim, a mim.

RESUMO

A presente pesquisa buscou analisar, à luz das discussões contemporâneas acerca dos “índios do Nordeste” e seus processos de etnogênese e afirmação étnica-identitária, a atual situação política Kiriri sob a ótica dos seus atuais processos de divisão interna ou “seccionalistas”, seja de uma perspectiva sincrônica, a partir do olhar etnográfico em campo, seja de uma perspectiva histórica, contextualizando esses processos no decorrer dos últimos anos. Num segundo momento, é apresentada a configuração da escola indígena entre os Kiriri, sua instrumentalização enquanto ferramenta de afirmação étnica e luta por direitos, além de espaço de expressão e sanção das divisões intra-étnicas no grupo. Por fim, é discutida a distintividade intra-étnica nesse grupo, a partir da dinâmica de uma afirmação de unidade em relação à sociedade envolvente que não exclui a defesa de uma variedade de modos de “ser” Kiriri.

Palavras-chave: Etnicidade; Índios do Nordeste; Antropologia Política; Etnologia Indígena; Educação Indígena.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Início da Terra Indígena Kiriri	20
Figura 2 – Mapa dos Aldeamentos Kiriri no século XVII	26
Figura 3 – Mapa das aldeias e localidades no território indígena Kiriri	58
Figura 4 – Fachada da Escola Florentino	92
Figura 5 – Fachada da Escola Zacarias	93
Figura 6 – Escola Índios Feliz (Em formato de “oca”)	93
Figura 7 – Cantagalo: Terreiro de Toré do grupo do cacique Agrício	101
Figura 8 – Igreja de Nosso Senhor da Ascensão e o “Cruzeiro” – Mirandela (Terreiro do Toré de Lázaro/Marcelo)	101
Figura 9 – Formação para a fila do Toré Kiriri (Mirandela/ cacique Lázaro)	102

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS ACERCA DE UM NORDESTE INDÍGENA	10
2. INSERÇÃO AO CAMPO E TÉCNICAS DE COLETA DE DADOS	14
CAPÍTULO I - 300 ANOS DE CONTATO DO NORDESTE INDÍGENA E BREVE HISTÓRICO DO POVO KIRIRI	19
1.1. DOS PRIMEIROS CONTATOS AOS ALDEAMENTOS JESUÍTAS	20
1.2. DE POMBAL E DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS À GUERRA DE CANUDOS.	27
1.3. SÉCULO XX: DO SPI AO PRIMEIROS MOVIMENTOS DE RETOMADA (ANOS 70)	30
1.4. RECONFIGURAÇÃO ÉTNICO-SOCIAL KIRIRI E A RETOMADA DO TERRITÓRIO (1974 A 1995)	36
1.5. BREVE NOTÍCIA DOS ANOS 2000 E ATUAL DESENHO POLÍTICO-ESPACIAL NA ÁREA INDÍGENA KIRIRI	50
CAPÍTULO II - ESCOLA KIRIRI: INSTRUMENTO DE REARTICULAÇÃO ÉTNICA E ESPAÇO DE EXPRESSÃO DO SECCIONALISMO	59
2.1. A ESCOLA INDÍGENA ENQUANTO ESPAÇO DE “FRONTEIRA”	60
2.2. HISTÓRICO DE IMPLANTAÇÃO DA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA KIRIRI.....	67
2.2.1. Os paradigmas catequéticos e integracionistas e a educação escolar Kiriri	67
2.2.2. A educação escolar Kiriri no contexto de rearticulação étnica (anos 70 – 90)	71
2.3 EDUCAÇÃO ESCOLAR KIRIRI, RECONHECIMENTO ÉTNICO E SITUAÇÃO POLÍTICA	75
CAPÍTULO III – ESTRATÉGIAS INTER E INTRA-ÉTNICAS DE MARCAÇÃO DA DIFERENÇA KIRIRI	94
3.1. SÚMULA DO ATUAL DESENHO POLÍTICO KIRIRI E SUA DISPOSIÇÃO PELO TERRITÓRIO INDÍGENA	95
3.2 CONSIDERAÇÕES FINAIS: ETNICIDADE KIRIRI E AS DUAS “ONDAS”	

SECCIONALISTAS	102
3.2.1. A primeira “onda” seccionalista e a “imponderabilidade do campo religioso”: Novas fronteiras no território	104
3.2.2. A segunda “onda” seccionalista e o papel da escola indígena: Breve notícia	110
REFERÊNCIAS	114

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por tema geral de investigação de processos de afirmação e distinção étnica o povo Kiriri, que partilha dos sofrimentos e desafios dos povos indígenas do Nordeste, numa área etnológica marcada por mais de 300 anos de intenso contato entre as populações indígenas e as frentes de expansão econômica da empresa colonizadora. Contato este que impôs aos índios toda uma alteração em suas dinâmicas socioculturais e suas relações com o ambiente, passando a ser aldeados por grupos missionários em áreas contíguas e com grande variedade de grupos étnicos. É desse período que advém uma noção de território fixo para esses povos que, no decorrer do século XX, constituiu-se numa reivindicação de direito a tal território baseados na sua especificidade étnica.

No decorrer dos séculos de contato, a indianidade desses grupos passa a ser negada tanto por regionais como pelo estado, que os toma por “integrados” à sociedade nacional que, se por um lado lhes nega a identidade de indígena, por outro não lhes permite total inserção social, lhes relegando uma categoria de distintividade étnica negativa (pelo que lhes falta): “caboclos”. De fato, esses povos indígenas se viram forçadamente integrados às dinâmicas da economia regional, ainda que sua distinção étnica se mantivesse no decorrer de todos esses séculos, seja por adscrição, ou seja, reconhecer-se e ser reconhecido como distinto, seja pela manutenção de um repertório de diacríticos e signos advindos de um acervo cultural mnemônico, que passa a ser afirmados visando a positivação de sua distintividade frente a sociedade nacional: de caboclos a índios novamente.

Dentro desse contexto mais amplo, nesta monografia busquei entender a dinâmica da construção da distintividade étnica do povo Kiriri, localizados numa área já demarcada e homologada, de cerca de 12.300 hectares, entre os municípios de Banzaê, Quijingue e Ribeira do Pombal, área de transição entre a zona da mata e os sertões propriamente ditos, conhecida por “boca de caatinga”, a 330km da capital baiana.

A partir de revisão bibliográfica de algumas pesquisas produzidas nas décadas de 70 e 90 entre o povo Kiriri (BANDEIRA, 1972; NASCIMENTO, 1994; BRASILEIRO, 1996; CÔRTEZ, 1996), se buscou entender como se deu o processo de afirmação étnica do grupo e sua luta por reconhecimento e direito ao território. Suas estratégias de construção, ressignificação e negociação da identidade com a sociedade regional e nacional. A partir daí,

tentou-se entender a articulação entre os diacríticos de distintividade étnica manejados pelos Kiriri e a situação política do grupo que, como apresentado em Brasileiro (1996), desde a intensificação do processo de retomada tem sido marcada pela tendência à divisão do povo em subgrupos articulados com suas próprias lideranças e com suas próprias interpretações do que é “ser Kiriri”.

Assim, para essa abordagem, se utilizou a noção de “regime” indígena (CARVALHO, 1994), ou seja, o modelo de organização coletiva, construída por esses povos em processo de etnogênese e reafirmação étnica, onde uma série de diacríticos são elencados para uma nova organização sociocultural fundamentada no contraste distintivo frente à sociedade nacional. O estabelecimento desse “regime”, em suas fases finais, tende a se acentuar com a radicalização da observância dos comportamentos que passam a ser considerados “índigenas” e, paralelo a isso, o surgimento de tensões que levam a disputas na definição do que é ser índio e como se deve proceder a reorganização da vida social sobre essas concepções. No caso Kiriri, essas discordâncias são resolvidas com a institucionalização do que se veio a chamar na bibliografia de “facções”, grupos que, ainda que continuem se afirmando Kiriri no todo, principalmente em relação à sociedade nacional, passam a se organizar autonomamente, criando distinções internas entre os vários grupos, que geralmente respaldam uma maior indianidade de um frente aos outros. Ressalto que o termo “faccionalismo” e/ou “facções”, ainda que consagrado na bibliografia referente a esse grupo, não será aqui utilizado, dado o incômodo que vem a causar no próprio grupo em questão, assim, proponho um termo que, acredito, melhor se adequa tanto no aspecto político e ético em relação ao grupo aqui pesquisado, tanto na sua representatividade do contexto que se procura expressar: seccionalismo.

Desenvolvi o trabalho a partir da hipótese de que esses mesmos diacríticos, utilizados na afirmação do povo Kiriri como um grupo indígena unificado, são também articulados no plano intra-étnico, funcionando como marcadores da especificidade de cada subgrupo ou secção Kiriri, que expressam e legitimam discordâncias e distintas posições políticas das secções (dinâmica seccionalista)¹, que, se por um lado se consideram todas Kiriri, um único povo, também apresentam distinções sobre maior ou menor “indianidade” entre esse ou aquele grupo.

Daí decorre outro pressuposto teórico-metodológico presente neste trabalho: o de que a etnicidade desses grupos, por mais que não tenha por substância/essência aquilo que chamamos

¹ Essa questão será desenvolvida no primeiro capítulo dessa monografia.

“cultura”, é desta que são retirados os diacríticos de distintividade étnica, que, muitas vezes, perdem sua função primeira passando a ter como principal finalidade o contraste, a distintividade em si mesma, que se dá, como já dito, em termos de adscrição, ou seja, ser visto como diferente pelo “outro”, ver-se como um “eu” distinto do “outro” (CUNHA, 2009). Assim, é na relação interétnica que se constrói a própria etnicidade, onde signos são elencados visando significar e afirmar a própria diferença em si.

Ao olhar para o contexto não só da afirmação de especificidade interétnica do povo, mas em suas relações intra-étnicas, em como são elencados internamente ao grupo esses diacríticos que perpassam sua reorganização sociocultural sob um estandarte étnico e comunitário, chega-se à conclusão que, ao menos no caso Kiriri, esses sinais diacríticos não cumprem somente um papel contrastivo, marcador da diferença – ainda que, interétnicamente, essa parece ser sua principal função – mas funcionam mesmo como símbolos de organização e interpretação do mundo, adequando o evento e o fluxo histórico a um “modo de ver Kiriri”, que não é estanque ou se encontra prestes a desaparecer – via “aculturação” – mas se transforma e resignifica constantemente, a partir de rearranjos particulares dos símbolos/diacríticos em questão. Ou seja, a identidade étnica Kiriri não estaria numa “cultura estanque”, prestes a se perder com o contato, ou mesmo seria apenas uma performatização, frente às expectativas e concepções da sociedade nacional sobre o “ser índio”, visando interesses utilitários, mas se configuraria numa forma Kiriri de ver e interpretar o mundo, a partir de diacríticos retirados de um acervo cultural indígena, que são recombinaados e resignificados constantemente, expressando, por exemplo, divergências políticas sobre as formulações do que é “ser Kiriri”.

Assim, como ferramentas de interpretação, esses diacríticos geram diferenciações internas ao próprio grupo étnico, que são expressas nos termos desses mesmos diacríticos que afirmam sua unidade enquanto povo frente à sociedade nacional. Assim, o “ser Kiriri” é, na verdade, composto de uma série de símbolos que permitem distintas interpretações do mundo e desse próprio “ser”, ainda que, todas interpretações ao modo Kiriri. Nessa perspectiva, a expressão que dá título a essa monografia – retirada de uma entrevista com uma liderança Kiriri – fica um pouco mais clara: para “vocês”, brancos, não-índios, existe o povo Kiriri, como um outro modo de ver e vivenciar o mundo, mas esse povo Kiriri, em sua concretude, é composto de Kiriris, tanto indivíduos como grupos seccionais que, a seu próprio modo Kiriri, divergem das concepções vizinhas sobre o ser Kiriri.

Acredito que este trabalho, no plano intelectual e acadêmico, possa contribuir para uma discussão mais ampla no que tange aos processos e etnogênese e afirmação de etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste, e mesmo nas discussões mais gerais sobre o que é etnicidade e qual sua(s) substâncias. No plano dos estudos sobre o grupo específico, o trabalho visa atualizar os conhecimentos sobre a organização político-social do grupo Kiriri, principalmente a partir dos últimos oito anos onde as tendências seccionalistas, iniciadas na década de 80, se intensificam. Por fim, no plano ético e político pretende-se avançar um pouco que seja, no processo de reconhecimento da continuidade cultural do povo Kiriri e de seu status etnicamente diferenciado, com os respectivos direitos advindos do reconhecimento enquanto povo indígena, apontando que a distinção étnica se faz na relação, e não no isolamento em “ilhas de significados” estanques, prontas para ser “aculturadas” e perdidas para sempre.

1. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODODOLÓGICAS ACERCA DE UM NORDESTE INDÍGENA ².

Como já mencionado, a noção de etnicidade que aqui se adota não parte de uma noção culturalista que vê na “cultura” o fundamento da distinção étnica, mas sim aquela perspectiva que assume etnicidade em termos de adscrição, no qual o contraste é criado a partir de diacríticos selecionados de um acervo cultural – “residual, porém irreduzível” (CUNHA, 2009). Essas distinções se dariam, portanto, a partir da relação entre grupos que se concebem como distintos e instituem “fronteiras” que demarcam essa diferença, ainda que permita o fluxo de pessoas, ideias, técnicas e valores (BARTH, 1998).

No que se refere à distinção étnica negativa, marcada pelos regionais em relação aos Kiriri, vistos como “caboclos”, foi inspirador ler as entrevistas com regionais de Banzaê no trabalho de Souza (2009), que revela como, mesmo ao negar a “indianidade” aos Kiriri, os regionais banzaenses mantinham a distinção étnica do grupo, essa que justamente lhes impossibilitava maior inserção social.

Dentro dessa perspectiva teórica mais ampla sobre etnicidade, se optou pela metodologia de análise situacional, como proposta por Velsen (1987), dada sua recorrência em estudos de antropologia política, principalmente entre grupos africanos, em contextos de

² Essa seção pretende apresentar, breve e sumariamente, o referencial teórico utilizado no recorte do objeto e na realização da pesquisa que resultou nesse trabalho. O aprofundamento dessas questões e a aplicação dessas abordagens no contexto empiricamente analisado serão melhor discutidos no desenvolvimento dessa monografia.

constante contato interétnico entre grupos nativos e sociedade colonial, onde se percebe que, ao contrário do que se suponha, em contextos urbanos marcados pela suposta entropia e homogeneização cultural, o fenômeno do “tribalismo” é reforçado e as fronteiras étnicas são mais radicalmente enfatizadas e utilizadas na construção das relações com o outro. Assim, procuro focalizar a atenção em “situações sociais” concretas, onde, no nível da ação e do discurso, se faz possível perceber relações mais amplas e gerais na organização sócio-política do grupo.

A escola indígena foi tomada como um dos principais espaços para a observação dessas situações, seja pela forma como se deu minha inserção em campo (descrita mais à frente), seja por que nela se percebeu um espaço onde eram expressas e sancionadas divergências e discordâncias políticas entre as seções distintas e principalmente os grupos em processo de cisão. Divergências essas que nem sempre apareciam, ao se questionar os índios diretamente sobre a “questão das divisões” entre suas lideranças, mas que, no espaço da escola, nos debates sobre as especificidades dos Kiriri enquanto povo indígena, sempre apareciam de maneira enfática.

Assim, a escola aqui é abordada a partir da noção de “fronteira”³, retirada das discussões mais amplas sobre etnicidade, como exposto acima em referência à Barth (1998), e adaptada por Tassinari (2001) na compreensão da escola indígena enquanto espaço que, por um lado se apresenta como instituição “ocidental”, apresentando uma concepção de educação – formal e escrita – por vezes muito distintas das noções de educação indígenas, por outro lado, uma instituição que passa a ser cobrada e reivindicadas pelos indígenas que veem nela um instrumento de afirmação étnica do grupo, de luta por direitos e de reprodução e fortalecimento do modo de vida diferenciado do grupo entre os mais jovens. Assim, a escola se apresenta aqui como um desses espaços em que identidades e distinções são resignificadas e reafirmadas; onde a distinção se mantém e se reforça – ao invés de se apagar – com o fluxo de pessoas, símbolos. Abordar a escola como fronteira é uma consequência de se abordar a construção da etnicidade como relação de adscrição, onde o contato e as instituições e conhecimentos dos vários grupos não se superpõe e se apagam, mas promovem reinterpretações que tendem a reforçar a especificidade dos grupos.

Alguns trabalhos realizados nos últimos vinte anos sobre a escola Kiriri vão nesse sentido, de compreender como esse grupo resignifica e “domestica” o espaço escolar,

³ Discussão que será desenvolvida no cap. 2.

instrumentalizando-o para seus propósitos específicos, principalmente no que tange sua relação política com a sociedade nacional (CÔRTEZ, 1996; MACÊDO, 2009; CHATES, 2011). Assim, indo nessa direção, se buscou entender aqui como a escola também é instrumentalizada para resolução de conflitos e dissidências internas ao grupo étnico.

Para compreender a especificidade Kiriri enquanto um grupo indígena do Nordeste, se fez necessária, também, alguma discussão sobre a definição e enquadramento do “interior do Nordeste” enquanto área metodológica. Como já mencionado, aqui se considera o povo Kiriri como integrante da área etnológica/etnográfica do Nordeste, que engloba os sertões Nordestinos do norte da Bahia aos interiores de PiauÍ, Ceará e Paraíba. Dantas et al. (1992), defende uma certa unidade e especificidade dessa área etnológica, seja por contraste com as áreas litorâneas do Nordeste, marcada pela presença de povos Tupi, seja com aquelas dos seus vizinhos mais à oeste. Para esses autores, a unidade desse grupo se dá também a partir da combinação de outros fatores como a associação desses grupos ao ambiente geográfico específico e sua articulação com a sociedade colonial e suas frentes de expansão agrícola e, especialmente, pecuária. Entre outros aspectos, essa área é definida por ser aquela, no Brasil, de mais intenso e duradouro contato entre comunidades indígenas e sociedade colonial.

Outro argumento a favor dessa unidade do Nordeste enquanto área etnológica se refere ao compartilhamento entre os povos aí localizados, de uma série de símbolos e diacríticos étnicos em comum, que advêm de um complexo ritual mais amplo – o da Jurema, que fundamenta e perpassa toda as concepções de identidade, território e modo de vida desses povos (NASCIMENTO, 1994).

Assim, esses povos em intenso contato com a sociedade envolvente passam a se ver até certo ponto integrados em suas dinâmicas econômicas, tendo seus direitos e identidade étnica negados sistematicamente no decorrer dos anos que sucedem a extinção do Diretório dos Índios em 1798. É a partir do século XX, acentuadamente em sua segunda metade, que esses grupos passam a se rearticular visando a reivindicação de um território concebido como indígena e originário por esses grupos frente ao estado nacional (OLIVEIRA, 1998). Essa concepção de território se fundamenta a partir das experiências nos aldeamentos jesuítas, que passam a ter sua área concebida como território indígena tradicional e de direito.

Vale frisar que, por mais que seja importante a distinção entre terra e território, presente em Oliveira (1998), onde a primeira se refere ao espaço físico, e o segundo ao espaço simbólico, socialmente significado, e se reconheça a importância dessa concepção na articulação e

mobilização da luta indígena, não se assume aqui essa categoria como determinante ou essencial ao auto-reconhecimento do grupo enquanto indígena, que, interessado no território, passa a articular símbolos e diacríticos de contraste étnico como meios para um fim. Ao contrário, é no campo ritual, xamanístico, que se percebe a legitimação e o reconhecimento desse grupo enquanto indígena, dado que é desse mesmo campo que são retirados os discursos que justificam o vínculo ontológico e metafísico entre os Kiriri e seu território. São os encantados que dão permissão e direito ao usufruto da terra ao Kiriri e são os mesmos que dão as ferramentas, que remetem aos “antigos”, na luta do povo pelo seu reconhecimento. Ou seja, mesmo tendo uma concepção de território fixo forjada no contexto dos aldeamentos missionários, com uma imposição de rearticulação das relações sócioespaciais nesses grupos por parte das missões, essa concepção é reinterpretada e ressignificada sob o filtro do campo ritual, que justifica uma relação e vínculo dos Kiriri com aquele território que antecede a própria presença missionária.

No capítulo que encerra esse trabalho, trago uma súpula do desenho político das secções Kiriri, esboçadas em seu desenvolvimento histórico no capítulo um, e, por fim, uma discussão mais geral sobre os processos de etnicidade Kiriri, analisando como os mesmos diacríticos utilizados enquanto marcadores da unidade do grupo etnicamente diferenciado frente à sociedade nacional são operados também como marcadores de diferenciações internas ao grupo, dos vários modos de ser Kiriri, que legitimam e garantem a especificidade de cada grupo ou secção, ainda que se identifiquem com uma indianidade geral Kiriri, que passa a ser interpretada e articulada ao modo de cada secção. Essas relações serão melhor trabalhadas num trabalho vindouro - do qual esse constituiu fase exploratória inicial e necessária – que se propõe a entender a articulação entre as representações Kiriri sobre sua “língua nativa” ou “dos antigos” e a sua situação política seccionalista, dentro desse contexto mais amplo de marcação intra-etnica da especificidade.

A sessão que se segue se inspira em algumas discussões e reflexões de Albert (2014) sobre o contexto de um “trabalho de campo pós-malinowskiano”, onde o mesmo defende as especificidades do fazer etnográfico naqueles “campos tradicionais” da antropologia atualmente – num contexto “globalizado”, onde esses povos indígenas possuem voz e lutam por sua autonomia - principalmente em referência aos da etnologia indígena. Assim, o autor defende a importância de alguma reflexão sobre a inserção do pesquisador em campo e como esse negocia sua presença e seu papel na comunidade na qual se instala. É isso que se pretende a seguir.

2. INSERÇÃO AO CAMPO E TÉCNICAS DE COLETA DE DADOS.

A minha introdução ao grupo Kiriri não se deu como pesquisador, mas como “professor” de oficinas de linguística, que se desenvolveriam dentro de um projeto mais amplo que visa a retomada da língua indígena Kiriri. Atualmente essa língua é utilizada somente em contextos rituais, além de presente cotidianamente em itens lexicais soltos (e algumas expressões de cunho religioso) que aparecem na fala do português, hoje primeira língua do grupo.

Esse projeto se inicia por volta de junho de 2016, onde, junto ao professor Marco Tromboni, começa a se esboçar uma proposta de intervenção social, tendo por objetivo a retomada da língua indígena Kiriri, o Kipeá. Essa proposta surge a partir da demanda dos próprios índios, que já a expressavam na década de 90, quando o professor citado realizou seu trabalho de campo entre eles.

Com a retomada e a ocupação do território, seguido do desenvolvimento das escolas indígenas na área, o cenário pareceu mais favorável para uma intervenção junto ao grupo, tendo como alvo inicial os professores indígenas, principalmente aqueles ligados às disciplinas específicas⁴ do currículo da escola indígena diferenciada. Outro fator motivador dos esforços para realização desse pretensioso objetivo junto aos Kiriri é a existência da única descrição sistemática (em forma de arte de gramática) de uma língua não-tupi no período colonial brasileiro, além de um catecismo escrito na língua⁵.

Assim, a partir de novembro de 2016 começamos as primeiras incursões em campo, que viriam a se consolidar a partir da segunda ida, nos últimos dias de abril de 2017, onde ficou combinado a realização de oficinas de linguística, visando a introdução dos professores indígenas aos conceitos básicos da linguística enquanto ciência e seus principais campos de reflexão e objeto de análise, além de apresentar-lhes parte do material encontrado sobre o povo e sua língua. A presente pesquisa passa a desenvolver-se dentro desse contexto, onde minha presença passa a ser negociada e aceita enquanto “professor” de linguística, ainda que tenha expresso a eles desde o início meu interesse na realização dessa pesquisa.

⁴ No caso das escolas estaduais Kiriri são elas: Identidade e Cultura Indígena e Língua Indígena.

⁵ Material esse também conhecido pelos Kiriri, que já tiveram contato mais ou menos sistemático com o mesmo antes desse projeto.

A inserção no campo por essa via me possibilitou algumas vantagens no que tange à minha aceitação no grupo, me livrando parcialmente da desconfiança dos Kiriri com o “pesquisador” que “vêm aqui, perguntam tudo, levam tudo da gente, e não voltam, não traz nada”, como cheguei a ouvir de algumas lideranças como Lázaro e Manuel e de professores indígenas, a exemplo de Dernival e Marlinda. Por outro lado, me possibilitou um contato mais intenso com a escola e com os professores indígenas, onde percebi que uma série de temas tratados com reticência pelo grupo (como das divisões e conflitos entre as seções internas) eram expressos aqui com maior facilidade, indicando divergências e distinções entre os grupos por meio da escola como um dos canais principais.

A partir da terceira ida a campo, em meados de maio de 2017, iniciamos nossa estadia no território indígena, abrigados na casa de Sueli, uma conselheira ligada ao cacique Agrício e ao pajé Adonias do núcleo de Araçás. As primeiras oficinas foram realizadas em finais de setembro e início de outubro, seguida de outras duas em novembro e dezembro de 2017. A pesquisa se realizou no decorrer dessas datas citadas, em períodos que variaram de três dias (novembro de 2016 e dezembro de 2017) a uma semana (os outros momentos citados).

Atualmente esse projeto se desdobrou na elaboração de uma ACCS (Atividade Curricular em Comunidade e Sociedade)⁶, um projeto de extensão que visa a formação de alunos da universidade que possam contribuir na capacitação linguística do kipeá entre os professores indígenas, objetivando também maior autonomia por parte dos índios no que tange à retomada e a reconstrução de sua própria língua. A maior parte da pesquisa em campo foi realizada em dupla, com Vanessa Coelho, uma colega de curso ligada ao projeto, que também desenvolvia pesquisa junto ao grupo. Assim, foi possível a troca de informações sobre conversas e entrevistas paralelas.

Como dito, ficamos a maior parte do tempo hospedados na casa da conselheira Sueli, em Araçás, o que implicou um maior contato com essa aldeia e suas lideranças. Dada a extensão do território Kiriri, não foi possível cobrir toda a área e realizar entrevistas com representantes de todas as aldeias. O transporte entre uma aldeia e outra era geralmente realizado a pé, bicicleta ou de carona com algum índio de moto. Além disso, era possível embarcar no ônibus escolar, que levavam os alunos das diversas aldeias para a escola da sua respectiva liderança. Vale frisar que, segundo nos foi informado, alguns ônibus escolares do território pertencem aos próprios indígenas, que os adquirem visando maior autonomia e independência frente ao estado (uma

⁶ FCHL47 – ACCS: Educação Diferenciada e Revitalização de Línguas Indígenas.

empresa foi contratada para a manutenção dos veículos e pagamento dos motoristas, também indígenas).

As principais aldeias e os principais informantes, respectivamente, com que tivemos maior contato foram:

- a) Aldeia de Araçá, onde contamos com solicitude de Suelí e toda sua família, dona Maria de Fulô, do pajé Adonias, cacique Agrício - que nos apresentou o núcleo do Alto da Boa Vista - entre muitos outros. Foi na escola desse núcleo que realizamos o maior número de entrevistas, contando com grande apoio e receptividade dos professores, entre eles Laércio e Ivanildes, além da diretora Jozi. Participamos, também, no Cantagalo, de algumas cerimônias e rituais dessa secção;
- b) Aldeia Baixa da Cangalha, na qual estivemos apenas em um momento, obtivemos algumas informações trazidas por Josinete, rezadeira e “mestra” no Toré Kiriri;
- c) Aldeia de Segredo, onde tivemos contato com a escola anexo Sol Nascente, seu ADM Eduardo e o professor Romildo. Aqui também conhecemos Daniel, antiga liderança dos tempos da retomada e Zito, um ancião que guarda um vasto conhecimento sobre a antiga língua Kiriri - e que não poupou esforços em disponibiliza-lo;
- d) Aldeia Cajazeira, local em que contamos com grande apoio do cacique Manuel e do professor Dernival e Maria Dilza, sua esposa, que muito nos informou sobre a situação da escola sede Índio Feliz, na qual foi realizada as últimas oficinas de linguísticas até o encerramento desse trabalho.

Assim, o maior contato se deu com os Kiriri Cantagalo, concentrados nos núcleos acima citados, além das aldeias de Pitomba e Baixa do Juá, nos quais não atuamos. Entre os Kiriri de Mirandela, por um lado tivemos menor contato em quantidade, por outro pudemos contar com os relatos detalhados e abrangentes de Paula, diretora da escola Zacarias, possibilitando maior atuação na Aldeia de Mirandela, e na escola aí localizada. Aqui, conseguimos maior interlocução com os grupos dos caciques Lázaro (especialmente) e Marcelo, e seus conselheiros, respectivamente Célio e Manuelino. José Hamilton, estudioso da língua indígena, foi também um informante que não poderia deixar de ser mencionado. Nessa aldeia não chegamos a entrevistar o cacique João “Pistola”. Além dessa, seguem informações de outras aldeias:

- a) Aldeia de Marcação: conseguimos notícias apenas a partir dos informantes da secção liderada pelo cacique Lázaro em Mirandela, que tem maior número de famílias naquele núcleo.
- b) Aldeia de Gado Velhaco: tivemos apenas a notícia de que já era habitada por poucos índios, abrigando mais pastos e roças dos Kiriri. O mesmo acontece com Sacão, Cacimba Seca e Lagoa Grande.
- c) Aldeia do Pau Ferro: não obtivemos nenhum contato com essa aldeia ou suas lideranças, exceto pela participação de Hanero, conselheiro do cacique Hosano, em um dos encontros na escola Zacarias.

A pesquisa foi realizada em dois contextos distintos, num primeiro, nas escolas indígenas, no decorrer das oficinas sobre revitalização ou reuniões a esse respeito. No outro, a partir da estadia e observação participante entre os Kiriri, dentro de uma perspectiva que se propõe etnográfica (ainda que apresente certos limites para ser considerada uma etnografia). Os principais espaços contemplados nessa pesquisa foram a escola indígena e os momentos rituais, festas e/ou cerimônias do grupo, além de entrevistas realizadas na casa dos índios.

De acordo com o objeto aqui elencado, foram os professores e lideranças os principais segmentos do grupo para o qual se direcionou a maior parte das entrevistas. Estas foram realizadas informalmente, a partir de conversas combinadas previamente ou casualmente estabelecidas. Não foi utilizada gravação de áudio, tanto pelo desconforto que vem a causar como pela mudança de atitude e discurso que decorre da presença de um aparelho gravador. Assim, a maior parte dos registros foram feitos em caderno de notas de campo e organizados num diário de campo ao fim dos períodos na área. Além das entrevistas, pudemos contar também com algum material escrito pelos Kiriri (publicados ou não) que nos foram apresentados no decorrer da pesquisa.

Por fim, cabe ressaltar nessa introdução que o recorte de pesquisa foi construído a partir das demandas de inserção no campo: inicialmente se pensou em estudar as representações e “ideologias” sobre língua e linguagem indígena entre os Kiriri, conjunto com o desenvolvimento do projeto de intervenção e assessoria linguística. Foi durante o trabalho de campo que percebi que se fazia necessário um mapeamento da atual situação política seccionalista Kiriri e dos impactos desta na escola, para o sucesso do projeto de revitalização que não exclua nenhuma aldeia ou crie situações desconfortáveis dentro duma dinâmica de vários caciques. Assim, das ideologias de linguagem, o foco deste trabalho se voltou para o

delineamento da atual situação política Kiriri e o desenho das lideranças e respectivas aldeias, investigando como esses grupos se diferenciam internamente a partir de diacríticos tomados como marcadores da identidade indígena, do qual a “língua dos antigos” figura como um dos principais. Portanto, aqui se assume o caráter exploratório da pesquisa, no sentido de ser um requisito necessário para o desenvolvimento das questões da língua e suas representações sociais, que se pretende desenvolver como dissertação de mestrado.

CAPÍTULO I

300 ANOS DE CONTATO DO NORDESTE INDÍGENA E BREVE HISTÓRICO DO POVO KIRIRI

Nesse capítulo elaboro uma breve digressão e contextualização histórica do povo estudado, visando, num primeiro momento, esboçar em traços gerais os impactos de mais de 300 anos de contato com a sociedade envolvente, que remete ao século XVII, nos grupos indígenas dos sertões nordestinos, conhecidos à época por Tapuias, denominação depreciativa dada a esses por povos Tupis das regiões mais costeiras, de onde teriam expulsado esses grupos em momentos anteriores à chegada das caravelas (DANTAS et al., 1992). Busco localizar os Kiriri ou “Kariri-Kipeás” dentro desse contexto mais amplo dos povos indígenas do Nordeste, indo dos primeiros contatos, passando pelas dinâmicas coloniais de aldeamentos e as consequências do fim desses com a expulsão dos jesuítas. Entender brevemente o processo de intensa desterritorialização e negação da identidade indígena a esse e outros grupos dessa área etnológica específica que é o sertão nordestino (Id., Ibid.) ainda no período Pombalino.

Daí passamos brevemente pelas relações do Império com esses grupos, a partir da promulgação da Lei de Terras de 1850 (lei nº 601), indo em direção ao período republicano e a forte presença indígena no movimento de Canudos, que ainda hoje aparece fortemente marcado no imaginário e na memória oral do grupo Kiriri, suscitando, ainda hoje, constantes suposições e conjecturas sobre os tempos em que “prometeram aos índios barrancos de cuscuz e rios de leite”. Por fim, o século XX, o SPI e os processos de retomada étnica e territorial que afloram por todo o Nordeste principalmente a partir da segunda metade do século, especialmente o que se desenrola entre os Kiriri no período de 1972, da eleição do seu primeiro Cacique, ao ano de 1995, com sua terra homologada restando poucos regionais a serem desintrusados.

A partir daí esboçar brevemente a história recente do povo, a partir dos relatos colhidos em trabalho de campo, focando especialmente nos seus rearranjos organizacionais e políticos, surgimento de novas lideranças e reorganização do espaço decorrente de processos “faccionalistas”, identificados e estudados por Brasileiro (1996) na década de noventa. A intenção desse capítulo é, portanto, mapear historicamente um povo indígena do Nordeste Baiano, visando compreender sua história recente e sua atual organização em grupos distintos que se afirmam Kiriri, em sua totalidade e em relação à sociedade que os envolve, e que, por

outro lado, se diferenciam internamente a partir dos mesmos diacríticos de que faz uso na sua auto-definição enquanto grupo indígena unificado frente à sociedade nacional.

Figura 1 – Início da Terra Indígena Kiriri



Fonte: Acervo do autor.

1.1. DOS PRIMEIROS CONTATOS AOS ALDEAMENTOS JESUÍTAS

O povo Kiriri se localiza no semiárido nordestino, numa área conhecida por Boca de Cantiga, intercessão entre a zona da mata e a caatinga propriamente dita, na bacia do médio Itapicuru. Nessa região a cerca de 300km da capital Baiana, seu território se divide entre os municípios de Banzaê e Quijingue, estando no primeiro a maior parcela de área indígena, o principal polo econômico da região é Ribeira do Pombal, outrora um aldeamento jesuíta (BRASILEIRO, *Ibid.*). No decorrer dos anos 2000, a população Kiriri variou entre 1.500 a 2.000 indivíduos (CARVALHO 2004; MACEDO, 2009), em 2017, numa conversa com Dernival, professor e liderança Kiriri no âmbito da educação, foi mencionado que já haveriam quase 4.000 índios na área. Vale ressaltar que muitos indivíduos moram permanente ou sazonalmente fora da área, principalmente em grandes centros urbanos como São Paulo, de onde conseguem recursos para mandar para os parentes no território. Além disso, foi mencionado por esse mesmo Dernival a existência de alguns outros pequenos grupos Kiriri dissidentes que não habitam no território, mas em outras localidades da região como no município de Muquém de São Francisco, aos quais não tive nenhum tipo de contato para essa pesquisa.

A Terra Indígena Kiriri, hoje, se localiza no exato local onde havia o aldeamento de Saco dos Morcegos, que havia sido doado pelo próprio Rei de Portugal, segundo um Alvará Régio de 23 de novembro de 1700, para as aldeias missionárias que abrigassem ao menos 100 casais de índios (LEITE, 1945). A área que em medidas da época correspondiam uma légua em quadra, partindo do centro da igreja para cada um dos oito pontos cardeais e colaterais, de formato octogonal, chamado pelos Kiriri de “chapéu de sol”, totaliza 12.300 hectares. Brasileiro (1996) atesta ainda na década de 90 algo que foi facilmente confirmado ainda nos primeiros contatos com os Kiriri em campo: a memória oral desse povo preserva o conhecimento dos antigos marcos que indicavam as fronteiras do território ao tempo do aldeamento, e, mesmo tendo sido os marcos artificiais destruídos e/ou retirados por regionais ao longo do tempo, os Kiriri mantêm a memória desses pontos referenciando-se pelos marcos geográficos naturais.

O povo Kiriri é ligado à família linguística Kariri, termo pelo qual são denominados em alguns documentos mais antigos, que supõe pertencer, por certas afinidades, ao tronco Macro-Jê (BANDEIRA, 1972). Aqui, então, manteremos as grafias de acordo como são citadas nas obras referenciadas, tomando a grafia Kiriri como a padrão, por ser essa a mais aceita pelo povo em questão.

Os Kariris foram uma grande “nação”, como ficou conhecida em alguns registros históricos mais antigos, que se espalhava desde o Ceará e Paraíba até as regiões mais ao sul do sertão Baiano; seus contornos não são bem delimitados pois muito pouco se documentou sobre toda essa “nação” ou família linguística, tendo nos restado conhecimento apenas de quatro línguas que a compunham: O Kipeá, o Dzubukuá, o Sapuya e o Pedra Branca ou Kamuru (DANTAS et al., 1992), dos quais apenas o primeiro foi razoavelmente descrito pelo padre jesuíta Vicencio Mamiani em uma arte da gramática publicada em 1698

Segundo Macêdo (2009) e depois confirmado na minha própria estadia em campo, os Kiriri dizem que o nome vem de um “pé de pau” da região, chamado Kiri, relativamente raro dentro do território e tido por “madeira nobre” para a fabricação de bons arcos, como me foi informado por Dominginhos, artesão Kiriri e morador do núcleo de Araçá. Por outro lado, outras fontes, como Brasileiro (1996), defendem que a origem do termo seja de alguma língua tupi-guarani dos tupis da costa, um etnônimo depreciativo, algo como “povo calado/taciturno”.

De acordo com Nantes (1952, apud BANDEIRA, 1972) os Kariris que se localizavam na região entre o nordeste do sertão baiano e o estado de Sergipe, na aldeia do Geru, por exemplo, eram falantes do ramo Kipeá, e mesmo com a diferença linguística, apresentavam

certa unidade cultural com Kariris de outros ramos linguísticos. A mesma autora afirma que os primeiros contatos entre essas populações do Nordeste com os portugueses se deram ainda no século XVI, com as primeiras incursões do colonizador aos interiores em busca de especiarias, minérios e mão de obra indígena, a ser escravizada. Mas é somente a partir do século XVII que o contato se firmará mais constante e problemático.

Macêdo (2009) aponta certa divisão regional do trabalho, logo no início do processo colonial, entre o litoral e os sertões, sendo o primeiro a zona de assentamento das camadas mais elevadas e abastadas da sociedade colonial, além da concentração das atividades agrícolas, em sua grande maioria a monocultura de exportação da cana de açúcar. Enquanto aos sertões coube a parcela de extrativismo de riquezas vegetais e, mais destacadamente a criação extensiva de gado que se espalhou pelos interiores nordestinos a partir de várias frentes pastoris. Foi então essa atividade econômica que em grande parte ajudou a moldar os contornos e dinâmicas da relação entre sociedade colonial e indígenas dos sertões, como fica atestado em Rosalba (1976, apud CHATES, 2011) ao se referir aos problemas e sistemática perseguição desenvolvidos pela Casa da Torre - pertencente à família de Garcia d'Ávila e seus descendentes, sesmeiros das terras e comandantes da expansão pecuária nessa região - em relação a indígenas, missionários e seus aldeamentos. LEITE (1945, p. 284) afirma que “[...] esta casa laborava de se crer, pelo facto de ter as terras de sesmaria, que também era senhora dos índios que a habitavam, como se fossem servos da gleba”, assim, fazendo o possível para atrapalhar o estabelecimento de aldeias missionárias na região, assim como o “descimento” de indígenas para essas. Foi, devido a uma série de incidentes e conflitos dos curraleiros sob comando dessa casa com os missionário e índios, que chegam ao ápice em um episódio envolvendo esses curraleiros e o aldeamento em Rodelas 1699, que em 23 de novembro de 1700 o rei de Portugal, via Alvará Régio, doa terras em de uma légua em quadra partindo do centro dos aldeamentos, para todos aqueles com 100 ou mais casais.

Nesse contexto de expansão pastoril, os povos indígenas do sertão eram tidos ou por mão-de-obra de fácil acesso a ser conquistado ou “pedras” a serem tiradas do caminho, uma “desorganização sociocultural” advinda de toda a reformulação e conseqüente “constrangimento ambiental” provocados pelas frentes pastoris, que começam a surgir os primeiros aldeamentos missionários na região aqui enfocada (CHATES, 2011).

Devido a essa situação de pressão geográfica e econômica, reconfigura-se todo o espaço, escasseando as terras disponíveis, impossibilitando muitas vezes a manutenção do modelo de

organização anterior ao contato, muitos grupos indígenas recorrem aos aldeamentos missionários, tendo por única outra opção, na maioria das vezes, se retirar para as matas e zonas mais recuadas da presença do colonizador, sempre correndo o risco de serem mortos ou capturados por bandeiras de apresamento ou curraleiros a mando dos grandes senhores do gado. Assim, esses grupos, em larga escala foram compelidos compulsoriamente ao sistema colonial, no qual tiveram que lançar mão de uma série de estratégias visando a adaptação e manutenção (mesmo nas situações mais adversas) seja de seus complexos simbólicos e culturais enfim, seja de suas próprias vidas (CARVALHO, 2004, p. 39 apud CHATES, 2011, p.30).

Dentro dessa realidade, cercado pela sociedade nacional que impede o seu livre deslocamento e conseqüentemente suas relações tradicionais com o ambiente, o que Carvalho (2004, p.36) vem a chamar de “reterritorialização”. A bem da verdade, cria a própria noção de território fixo entre esses grupos que outrora “perambulavam entre as bacias do rio Itapicuru, Vaza-Barris e real, entre as praias e o sertão” (CARVALHO, *Ibd.*), território esse que hoje vem a ser tomado como o território tradicional do povo Kiriri pelos próprios e que mobilizou todo um povo em torno de um sentimento de pertença étnica e vínculo àquele espaço visando a sua retomada. A noção de “território” - surgido de um contexto de contato e relações de poder assimétricas - e o desejo de sua retomada, passa a ser, a partir do séc. XX, um dos principais símbolos e motivações articuladoras de um grupo em torno de uma identidade indígena (OLIVEIRA, 1998), ainda que, aqui se assume que não seja causa única nem definidora de um utilitarismo no qual a identidade étnica e seus símbolos diacríticos são meras ferramentas na mão de indivíduos que visam constantemente a maximização dos ganhos, pressuposto metodológico que segue caminho inverso aos dessa pesquisa.

A partir dessa reflexão, se faz possível entrever a complexidade na definição de uma “cultura tradicional” ou “território tradicional” e notar como esses símbolos e suas temporalidades são flexíveis e manejáveis de acordo com os contextos histórico-sociais e muitas vezes manejados instrumentalmente em prol da manutenção do grupo enquanto etnicamente distinto, sendo distintivos por excelência – ainda que já tenham perdido sua função anterior naquela “cultura” de outrora – ou seja, se formam a partir da relação e se transformam dentro dela (CUNHA, 2009)

Sob esse ponto de vista, ainda que possamos atribuir à instituição missionária, especialmente a Jesuíta, boa parcela de “culpa” nos processos de desorganização sociocultural, e especialmente ritual e simbólica desses grupos indígenas, também não podemos deixar de

assumir a importância dessas “aldeias” na sobrevivência desses indivíduos, enquanto corpos mesmo, e na manutenção de uma unidade étnica, e conseqüentemente, de diacríticos culturais utilizados para sua distinção e afirmação (BRASILEIRO, 1996). Macêdo (2009), tratando do ambíguo papel dos aldeamentos missionários expressa sobre os povos indígenas dos sertões nordestinos: “[...] acossados por todos os lados, eles se deixavam ora atrair pela catequese, ora tomavam a iniciativa de buscar proteção nas aldeias missionárias já estabelecidas”.

Assim, avaliar o papel histórico das aldeias jesuítas nos sertões nordestinos, especialmente o baiano, é saber lidar com um contexto complexo, onde ferramentas de dominação muitas vezes são convertidas e/ou instrumentalizadas em armas de resistência e sobrevivência. E, acima de tudo, assumir essas populações indígenas como agentes e sujeitos que negociam sua presença e participação nesse sistema colonial - ainda que assimetricamente - se valendo das mais possíveis estratégias para sua preservação enquanto povo, e não partir da ideia de grupos passivos que, desprovidos de agência própria, “perdem sua cultura” ou são “aculturados” frente a uma sociedade envolvente onipotente.

Se por um lado os jesuítas em todo o possível se esforçaram para aplacar principalmente as “crenças”, ritos e práticas mágico-religiosas tidas por “feitiçaria”, por outro possibilitaram áreas - ainda que comprimidas entre as rotas das boiadas e os grandes latifúndios de sesmeiros e afins - em que esses índios podiam resistir frente aos avanços das frentes pastoris e da sociedade colonial como um todo, inclusive dos próprios jesuítas e suas iniciativas de conversão, o que é atestado nos vários relatos que tratam a facilidade com que os indígenas se esquecem dos ensinamentos catequéticos ou os adaptam ao seu próprio mundo de significados, algo que é explorado em relação aos Tupinambás - e as queixas dos missionários quanto a isso - em Viveiros de Castro (2002).

Os aldeamentos Jesuítas “Quiriris” como grafados por Serafim Leite (1945) eram quatro, sendo três nos sertões baianos e um em Sergipe; o mesmo classifica esse grupo de aldeamentos de “Aldeias dos Quiriris do sertão de Jacobina (Jacobina a Velha) e Rio de S. Francisco” (LEITE, *Ibid.*, p. 324). Vale lembrar que não apenas Kariris de mais de um ramo linguístico podiam habitar conjuntamente nessas aldeias, como outros tidos à época como etnicamente distintos, como apontou o próprio Serafim Leite (*Ibid.*, p.276): “Os moritises aldearam-se nas Aldeias de Juru, Canabrava, Natuba e Saco dos Morcegos, sobretudo nessa última, facto que os identifica ou aproxima dos Quiriris”.

Serafim Leite data o início das incursões missionárias aos sertões da Bahia por volta da segunda metade do ano 1666, quando os jesuítas Jacobo Rolando e João de Barros iniciaram a criação das primeiras missões. A primeira delas foi a aldeia de Nossa Senhora da Conceição de Natuba que, segundo Leite (Ibid., p. 286), se formou ainda em 1666, “ao tempo que se organizaram as Missões de Jacobina...”. Após a expulsão dos jesuítas e com a lei de 1758 que a eleva a vila, passa a ser chamada Vila de Soure, hoje o município de Nova Soure.

Em 1667 é fundada a Aldeia de Santa Teresa dos Quiriris ou Aldeia de Canabrava. Segundo o mesmo autor, Canabrava, assim como outras aldeias no caminho para o São Francisco se tornaram famosas pousadas e hospedarias para aqueles que constantemente transitavam pela “rota das boiadas” em direção ao São Francisco. A partir de 1758 passa a ser a Vila de Nova Pombal, hoje Ribeira do Pombal, atualmente o principal centro econômico da região.

A última delas, a Aldeia do Saco dos Morcegos, era a mais ao norte em relação às duas anteriores, localizando-se em região considerada “agreste” por Leite (Ibid., p.290-291) que relata a tentativa de mudança de sua localização por volta de 1691. A motivação de tal esforço foi a constante ausência sazonal dos “Tapuias do Saco, por falta de água e mantimentos, só assistiam naquele sítio seis meses do ano, e nos outros seis se metiam pelos bosques a sustentar-se de caça e frutos agrestes [...]” (LEITE, Ibid.). A mudança requerida não se realizou e por volta das primeiras décadas do século XVIII se constrói a Igreja da Ascensão do Senhor, hoje Igreja do Nosso Senhor da Ascensão, padroeiro dos Kiriris. Com a expulsão dos Jesuítas passa a se chamar Mirandela, nome que recebe até hoje e na qual se encontram os Kiriris que a custo de muita luta a retomaram e hoje nela habitam.

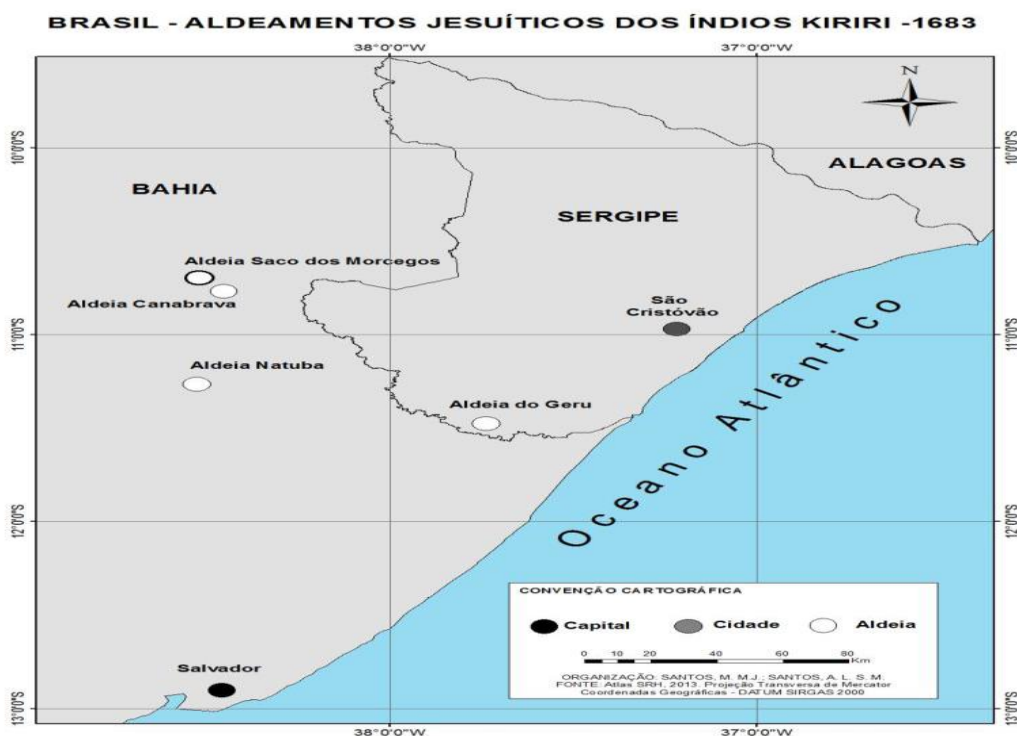
É afirmado em Brasileiro (1996) que provavelmente a localização do aldeamento de Saco dos Morcegos em territórios de menor valor aos olhos dos mais poderosos da região pode ter contribuído para torná-lo o último baluarte de presença Kariri/Kiriri nos próximos séculos de contato assimétrico com a sociedade que cada vez mais moldava o espaço físico e social dos sertões. A forma poética e com certo fatalismo como Leite (1945, p.292) descreve em algumas linhas as dinâmicas e interações entre esses aldeamentos, os índios e a sociedade regional, nos permite um breve vislumbre das complexas relações desse período nos sertões da Bahia:

Este grupo de Aldeias, escalonadas no caminho do sertão, além da catequese dos seus próprios índios, prestava serviços de carácter público, sendo requisitados com frequência os Índios delas para as expedições que se organizava oficialmente. Ajudavam também mediante salário, as boiadas que vinham das Fazendas do Rio de

S. Francisco e do Piauí. E eram, como vimos da Aldeia de Canabrava, verdadeiras estalagens de repouso a quantos por elas passavam em busca do Rio de S. Francisco, ou dali vinha, para a cidade da Baía. Hospedarias numa das terras mais agrestes e ingratas, que os Missionários não recusaram, para defender dos grandes sesmeiros os destroços dos índios, que puderam escapar com vida e liberdade das guerras e escravidão.

Por fim, havia um outro aldeamento Kiriri em Sergipe, A Aldeia de Geru, fundada pelos finais do século XVIII e onde esteve o padre Luiz Vicencio Mamiani que veio a publicar uma arte da gramática por volta de 1699, a melhor descrição desse período da língua Kipeá, falada pelos “Quiriris” dessa aldeia. Com a expulsão dos Jesuítas, em 1758, essa aldeia é elevada a vila, como todos os antigos aldeamentos jesuítas, o que leva a ruptura dos últimos muros que separavam os indígenas do englobamento geográfico pela sociedade regional. Assim a aldeia de Geru passa a ser chamada Távora, e em seguida Tomás, hoje o município de Tomar do Geru.

Figura 2 – Mapa dos Aldeamentos Kiriri no século XVII



Fonte: Santos (2017)

1.2. DE POMBAL E DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS À GUERRA DE CANUDOS

O período Pombalino que se inicia em 1750 e se concretiza, ao menos no que tange a seu impacto na realidade indígena, em 1758, ano em que é decretada a expulsão dos Jesuítas do Brasil, o fim dos aldeamentos, que são alçados ao status de “Vila” e a substituição da

administração missionária, que passa a ser feita por civis, geralmente indicado por poderosos da região.

Com isso, esse período passa a ser marcado pelo espantoso aumento na intrusão das terras indígenas, levando os Kiriris a um isolamento social e geográfico cada vez maior. Com a invasão do território das antigas aldeias, tanto o povo aqui tratado como outros de etnia distinta passam a se concentrar na antiga aldeia de Saco dos Morcegos, já alçada a Vila de Mirandela (MACÊDO, 2009, p.33), como dito anteriormente, muito provavelmente devido à sua localização mais afastada e em região mais agreste e inóspita em relação às outras.

Se ao nível da organização social foi o desmantelamento das aldeias um dos maiores impactos do período pombalino na vida dos índios, ao nível cultural, inegavelmente poderíamos elencar a promulgação da lei do Diretório de 1757, que impõe uma política linguista onde a língua portuguesa no Brasil passa a ser oficial e única, proibindo inclusive o ensino de outras, principalmente aquilo que à época se chamava língua geral, a mais difundida no território, principalmente nas zonas mais distantes do litoral e centros econômicos. Essa medida se coaduna a uma nova perspectiva para os povos indígenas, inspiradas nos ideais iluministas, aplicadas – a seu próprio modo – pelo Marquês de Pombal: a sua civilização e integração à sociedade nacional (TROUCHE, 2000). É essa perspectiva para com os indígenas que permanecerá, sem muitas transformações, até os finais do SPI – E que, não podemos negar, ainda sobrevive em muitos corações em pleno século XXI.

Tão deletério foi o Diretório em se tratando de povos indígenas, principalmente aqueles do Nordeste, região de mais prolongado contato com o colonizador, que até mesmo sua extinção em 1798 é de grande dano aos índios, pois coroa o início de um longo processo de “desindianização”, de sistemática negação da identidade étnica desses povos, instaurando o fim do reconhecimento oficial dos indígenas, sob o lema de sua suposta “emancipação”, onde passam a ser “equiparados” – levando em conta todas as assimetrias nesse contexto – aos regionais.

Sem o reconhecimento ou amparo oficial, tendo a condição de indígena negada, uma série de aparatos visando a sua manutenção, como os aldeamentos jesuítas e o próprio Alvará Régio de Novembro de 1700 passam a não mais se aplicar à essa população que vê não só a intrusão completa de seu território, como a mudança de seu status social nesse meio de relações: Mata-se o índio, faz-se o caboclo.

Reesink (1983, p. 121) afirma que o “caboclo” parte de uma “ideologia étnica” da sociedade dominante para os povos indígenas; por ideologia étnica, ele entende “a forma em que se assumem representações etnocêntricas”. Ao caboclo é negada sua indianidade devido a perda dos traços distintivos, selecionados pela própria sociedade que nega, na identificação do “índio” - perda decorrente, na maior parte dos casos, da assimetria de relações e a dominação no próprio contato – por outro lado, mantém certa distinção étnica ao não assumir o “caboclo” como cidadão de fato e/ou de direito, apontando novos traços distintivos, não positivos ou detentores de direitos (como a terra), mas negativos, por aquilo que lhes falta para serem de fato “civilizados”. O indígena, detentor originário e com direito sob a terra, passa a ser afirmado como o caboclo, aquele que nada tem de diferente do regional se não sua “inferioridade” por lhes faltar aquilo que os identificaria com o “civilizado”.

Assim, por exemplo, se por um lado lhe é negada legitimidade e autenticidade nas suas práticas rituais que não se configurariam como “indígenas originalmente”, por outro, se lhes atribui, pelo mesmo diacrítico do ritual/religiosidade, uma diferenciação negativa: lhes falta fé em deus, suas práticas distintas e sua eficácia, reconhecida pelos próprios regionais (BANDEIRA, 1972) se dão por “andarem metido” com demônios, feiticeiros e afins.

É dentro desse “contexto caboclo” que se inicia o século XIX para os muitos povos indígenas do Nordeste, entre os quais o Kiriri que, não obstante, resistiram a todo custo ao esquecimento de sua condição etnicamente diferenciada. Ainda vale mencionar a Lei de Terras (nº 601 de 18 de setembro) de 1850, que vem a ser a primeira a dispor sobre o direito agrário brasileiro, extinguindo sesmarias e estabelecendo a compra como único método de aquisição de terras, fator que favoreceu em grande escala grandes fazendeiros e latifundiários, acentuando ainda mais a expropriação dos índios de suas terras.

Segundo Brasileiro (1996, p.45-46, apud MACÊDO, 2009) essa generalizada desassistência, negação identitária e pressão socioeconômica e espacial por parte da sociedade regional foi grande motivador da grande adesão indígena ao movimento messiânico de Antônio Conselheiro e sua migração em larga escala para o Arraial de Belo Monte, Canudos. A participação indígena e suas motivações no movimento que ficou conhecido por Guerra de Canudos, ocorrida entre 1893 a 1897, ainda que marcante e registrada em algumas fontes do século XIX, foi deixada de lado até por volta dos anos 70 nos estudos históricos sobre o evento.

Segundo Velden (2003), isso decorreu de uma marcada interpretação “euclidiana” advinda das obras de Euclides da Cunha que resumiam as representações da época sobre os sertões: Região de mestiços, onde os indígenas ou haviam sido dizimados ou totalmente integrados. Em suma, consolidou-se a visão de que “não existem mais índios no Nordeste” que remonta à extinção do Diretório de Índio, passando pelos ideais civilizatórios e positivistas da República, marcados na obra de Euclides da Cunha e que adentrou o século XX até depois de sua primeira metade.

Não pretendo me deter aprofundadamente nesse momento histórico curto, ainda que marcante, na história de povos indígenas que dele participaram, entre eles não só os Kiriri, como os Kaimbé de Massacará, os Tuxá de Rodelas e os Kantaruré da Batida (VELDEN, 2003). Vale ressaltar aqui que, segundo o autor anteriormente citado, parte da compreensão das motivações que levaram a tão alta adesão desses povos do Nordeste ao movimento de Canudos deve ser buscada numa certa unidade cultural, ou ao menos compartilhamento de certos complexos culturais, especificamente rituais, mais amplos na região, a partir dos quais Antônio Conselheiro e seu movimento messiânico passa a ser compreendido dentro das próprias categorias e cosmologias desses povos, o que, somado à situação de intensa expropriação de terras e dada desorganização social por que esses povos passaram (e as decorrentes dificuldades econômicas na reprodução do grupo) serviu de grande impulso para deslocamentos em massa desses índios para Belo Monte.

Por fim, vale ressaltar que, como notado em diversos autores que pesquisaram entre os Kiriris (BRASILEIRO, 1996; MACÊDO, 2009; CHATES, 2011), a memória oral desse grupo ainda mantém o período em Belo Monte como determinante para a atual situação do grupo, pois haveria sido em Canudos que morreram os últimos pajés, também os últimos falantes plenos da língua – ou que sabiam “cortar língua”, como dizem os Kiriri – e detentores dos conhecimentos tradicionais e de toda esfera ritual do grupo, entre esses ritos esquecidos (o Cururu é referido não só nas fontes acima, como ainda hoje entre os Kiriris).

Se o final da guerra e a derrubada de Belo Monte não rendeu bons frutos aos regionais menos abastados, entre outros seguidores de Conselheiro, a situação não foi nem de longe diferente para os indígenas. Ao retornarem às suas terras onde habitavam antes dos deslocamentos para Belo Monte, os índios pouco ou nada encontraram que lhes bastasse para sobreviver enquanto grupo, estando a maior parte de suas terras ocupadas. Segundo Brasileiro (1996, p.45-46 apud MACÊDO, 2009) esse é o período em que os indígenas e os pesquisadores identificam a maior taxa de expropriação e avanços sobre os outrora territórios indígenas.

Suponho que esse fator possa ajudar na compreensão de que as apreciações sobre esse período, por parte dos Kiriri, geralmente são negativas, sendo raras as menções positivas: Conselheiro geralmente aparece como um “enganador” que prometia “barrancos de cusuz e rios de leite (CHATES, 2011, p.35) – expressão que, em diversas variações, ouvi mais de uma vez em campo.

Nesse contexto de uma nova reconfiguração sócio-espacial que se encontram os Kiriri nos começos do século XX, como dito, ao retornarem de Canudos para sua localização anterior, não obstante terem perdido seus últimos pajés, detentores de boa parte do acervo de tradições culturais do grupo, e sua própria língua, os indígenas encontram o que restara de suas terras ocupadas por posseiros e regionais, sendo aos àqueles relegado núcleos de habitação nas margens, aos arredores das vilas e povoados que ali haviam se desenvolvido, ao pé das serras e matas.

1.3. SÉCULO XX: DO SPI AO PRIMEIROS MOVIMENTOS DE RETOMADA (ANOS 70)

Da extinção do Diretório dos índios em finais do século XVIII até a primeira década do Século XX, os índios não contaram com nenhuma forma de reconhecimento enquanto tal, o que só vai acontecer – ainda que muito precária e problematicamente – a partir de 1910 com a criação, por iniciativa do Marechal Rondon, de um novo órgão indigenista nacional, o Serviço de Proteção ao Índio ou SPI. O fato é que a esse tempo o que se reconhecia “oficialmente” no Nordeste eram “caboclos”, ainda sobre a visão “euclidiana” de que Velden (2003), citado anteriormente, fala: do sertanejo enquanto a mistura das “três raças formadoras da nação brasileira” o que, por outro lado, decreta o fim das mesmas enquanto tal, logo, o fim do povo indígena.

É em 1941 que há uma mobilização por parte do povo Kiriri visando afirmar seus direitos sobre o território doado pelo rei de Portugal em 1700 e reivindicar uma atitude do então interventor estadual Landolfo Alves em relação as continuadas intrusões em seu já diminuto território (MACÊDO, 2009, p.34) que “Intrigado com a insistência dos ‘caboclos’ em afirmar a existência de uma ‘colônia indígena’ em Mirandela [...] solicita ao SPI a instauração de um inquérito para apurar os fatos” (BRASILEIRO, 1996, p.87). Segue-se a decisão do órgão indigenista em enviar o engenheiro Luiz Adami, a serviço do Ministério da Agricultura para lidar com a apuração da situação que aponta semelhanças entre os limites referidos pelos Kiriri

em Mirandela e informações no Arquivo Público sobre o Alvará Régio de 1700. O engenheiro também se refere a uma das primeiras lideranças Kiriri de que se tem registro nessa época, conhecido por capitão Ângelo (Id, 1996, p.88).

O processo então instaurado transita por cerca de quatro anos, quando é arquivado, e só será retomado a partir da insistente intervenção de um certo padre Galvão, que compadecido com a situação dos “caboclos” aciona sua rede de influências com lideranças regionais, o que resulta numa nova vistoria executada por um Sertanista a mando do SPI, que é convencido sobretudo pela precisão na descrição do território e da referência de seus limites:

[...] do cume do Pico, ao norte, à Pedra da Bica ou do Suspiro, a nordeste; daí ao Pau-Ferro, na estrada para Salgado, a oeste, local do atual povoado do mesmo nome; do Pau-Ferro à Pedra Escrevida, na Baixa do Juá, a sudoeste; daí à Pedra do Batico, na Baixa do Juá, a extremo-sul da área, na estrada para Pombal; do Batico à Casa Vermelha, na estrada para Curral Falso, a sudeste; deste local à Pedra do Gentio, a leste; daí à Marcação, antiga fazenda e atual povoado, na estrada para Banzaê, a nordeste, e daí, finalmente, ao ponto de origem (BRASILEIRO, 1996, p.91-92)

Outro fator foi a particular organização sociopolítica dos Kiriri à época, divididos em pequenos núcleos habitacionais, dada a pouca disponibilidade de terra para os mesmos, e “liderados” por caciques e conselheiros (BRASILEIRO, Ibid.).

É em 1949, com a instalação do Posto Indígena de Tratamento Góes Calmon, em Mirandela, que os Kiriri voltam a ser reconhecidos, com, ainda que mínimo, amparo legal após mais de um século. É a partir da chegada desse posto que temos as primeiras notícias da introdução inicial de uma educação escolar entre os indígenas, com a implantação de uma pequena escola do SPI com uma professora para o que hoje seriam os primeiros anos do primário/ensino fundamental.

Não obstante essa aparente, porém significativa mudança na situação dos Kiriri, o SPI adotava uma postura acentuadamente de “tutela” e no decorrer dos anos 50 e 60 passa por sua fase de desmantelamento e precarização, além de passar a se articular de maneiras diversas com interesses escusos de fazendeiros e outros representantes dos interesses não-indígenas (LIMA, 1992, apud BRASILEIRO, 1996, p.93).

Entre o final da década de 60 e o início dos anos 70 dois eventos merecem destaque: a visita de um inspetor do órgão indigenista nacional, reformulado em FUNAI, que, segundo Chates (2011, p.35) induziu a escolha de “um cacique que representasse os Kiriri”, esse foi Daniel. O segundo evento é a chegada, em meados da década de 60 de missionários Baha’i, um grupo religioso de origem Persa, com perspectivas aproximadas a concepções “New Age”. Esse

grupo, que conquista a confiança do povo Kiriri ao construir com auxílios do governo estadual uma pequena escola no núcleo e Lagoa Grande, o mais populoso nessa época (MACÊDO, 2009, p.37), viria a ter grande influência nos processos de rearticulação étnica dos Kiriri, segundo Brasileiro (1996, p.94), “proporcionando-lhes não apenas mecanismos de contraposição política e ideológica aos regionais, mas, sobretudo, um modelo organizativo mais eficaz”.

É então, já ao fim dos anos 60 que se observa um fortalecimento e ressignificação de vínculos socioreligiosos em interdependência com uma nova concepção de organização social comunitária que possibilitará um contexto fértil para processos de etnogênese, ou seja, de retomada e, nesse mesmo processo, recriação/ressignificação étnica, a partir de certo acervo cultural disponível ao grupo e mesmo da positivação de distinções negativas elaboradas pelos regionais não-indígenas.

Aqui, antes de prosseguir, gostaria de fazer uma pequena consideração sobre o termo “cacique”: por mais que ele apareça aqui em relação a Daniel e seja citado em Brasileiro (1996, p.92) em relação ao relatório do Sertanista que antecedeu a instalação do posto, em campo, quando ouvi, algumas poucas vezes, a referência direta a esse índio, nos “tempos antes de Lázaro Cacique”, foi sempre como Capitão Daniel. E que, no tempo do SPI, as lideranças eram “Capitão”. De mais de um indígena e em mais de um núcleo habitacional ouvi a frase “Lázaro foi o primeiro cacique”. Além disso, em 2012 foi publicado, com auxílio e subsídios da OIT (Organização Internacional do Trabalho), um livro de autoria do Grupo de Jovens Kiriri de Cajazeiras, sob a coordenação de Darnival dos Santos. Em um tópico dedicado às recentes lutas por retomada do povo Kiriri leem-se as seguintes passagens: “[...] indicou o índio Antônio de Patrício como capitão do povo Kiriri” e “Com o passar dos anos a figura do capitão foi substituída pela do cacique. [...] o próprio Daniel indica o índio Lázaro Gonzaga de Souza para comandar a nação Kiriri como cacique geral” (SANTOS et al, 2012, p.24).

Faço essa breve digressão por acreditar que seja muito significativa e reveladora da transformação do papel prático e simbólico da liderança “cacique” com a eleição de Lázaro, e o que isso significou enquanto reorganização sociopolítica de todo o povo Kiriri, o que abordaremos a seguir.

É no começo da década de 70 que Lázaro Gonzaga, um índio que conquistou certo carisma e representatividade, principalmente entre aqueles do núcleo de Lagoa Grande, devido ao seu envolvimento mais direto com os Baha’i - que lhe rendeu viagens ao exterior e

estabelecimento de contato com ONGs, organizações missionárias e outros órgãos de foco indigenista – é eleito cacique geral do povo Kiriri.

Essa “eleição” não representou apenas o despontar de uma nova liderança, mas de um novo modelo de liderar politicamente o povo em consonância com um novo cenário que extrapolava os limites Kiriri, envolvendo diversos outros grupos etnicamente diferenciados do Nordeste. A seguinte passagem de Brasileiro (1996, p. 96) ilustra resumidamente todo o novo cenário político e de retomada étnica que se desvelava nos sertões nordestinos:

Pode-se afirmar que a “eleição” de Lázaro representou um evento divisor de águas na história do povo Kiriri. Doravante, e em uma escala progressivamente ampliada, que extrapola o campo político Kiriri, abarcando outros povos indígenas no Nordeste, o cargo de cacique ganharia um novo perfil, atualizado essencialmente no âmbito do campo indigenista em formação, composto de antropólogos, e de diversas organizações não-governamentais, destacadamente o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que promovia assembleias “participativas”, estimulando a mobilização e a circulação de informações entre os índios no Nordeste. Nestes “encontros”, que transcorriam segundo os moldes da linha de atuação popular da Igreja Católica, eram também conformados alguns dos critérios que melhor definiriam a representatividade política dos líderes emergentes nos anos seguintes.

Ainda segundo a mesma autora, essa mudança se dá de um modelo de liderança baseado na noção de “sitiantes fortes”: aquela liderança local que consegue captar externamente e distribuir internamente recursos e insumos a partir de redes clientelísticas que envolvem parentesco, compadrio e troca de favores ou serviços, estando essas lideranças limitadas e adstritas as particularidades socioeconômicas de cada núcleo habitacional. Para um modelo que visa suplantar a influência dessas especificidades e a identificação dos indivíduos com seus respectivos núcleos, por uma consciência de pertencimento étnico, integrando um grupo maior que os abarca e diferencia dos regionais: “[...] não mais ‘eu sou caboclo do Cantagalo (ou da Lagoa Grande, etc.)’, mas ‘eu sou índio Kiriri’”.

O foco desse novo modelo de liderança, o Cacique Geral, visa a reorganização étnica de um grupo objetivando a luta por direitos, que se iniciam pela retomada de seu território. É sob o estandarte da unidade étnica que o grupo passa a melhor se articular visando sua afirmação nesse campo, seja a partir de reconstruções e ressignificações de seu acervo cultural enquanto diacríticos de etnicidade - que dialogam também com aquilo que se pensa dos “índios” pela sociedade nacional e órgãos indigenistas – seja criando novas conexões interétnicas (com o governo, ONGs e a sociedade nacional como um todo, assim como com outros povos em processo de etnogênese no Nordeste) visando apoio no processo de luta pela demarcação do território e extrusão dos posseiros que neste se encontram. Aqui vale a pena nos determos

melhor no significado da eleição desse cacique e dessa nova concepção do ser cacique no processo de etnogênese e rearticulação étnica Kiriri.

Como dito, Lázaro marca essa passagem de uma organização local centrada em relações econômicas e de parentesco particulares a cada núcleo, para um modelo de organização calcada numa noção de unidade étnica enquanto povo detentor de direitos sob seu “território tradicional”, ainda que as antigas especificidades e distinções internas não desapareçam, aparecendo num cenário futuro como fatores condicionantes de uma certa tendência à cisão em subgrupos. E a base para a articulação e difusão generalizada dessa nova consciência de “índio Kiriri” parte do acervo ritual desse grupo, que se manteve vivo e marcadamente presente, mesmo com a perda dos seus últimos pajés e boa parte dos conhecimentos rituais consequentes disso. É o que mostra Bandeira (1972), ao descrever com minúcia as diversas entidades presentes na realidade desse grupo: encantos e mestres encantados, espíritos “de morto”, além de santos e outras figuras advindas do contato com tradições católicas, mas rapidamente resinificadas sob a ótica Kiriri.

Esse novo modelo de organização passa a dialogar diretamente com a sociedade nacional, passando a adotar estratégias de afirmação e reconhecimento de sua identidade étnica, negociando com a imagem do “índio” acionada no imaginário nacional. Assim, do acervo cultural já presente nesse grupo – que reflete sua sobrevivência e continuidade histórica – são elencados itens a funcionarem antes de tudo como diacrítico distintivo em relação aos não-indígenas.

Essa distinção sempre esteve presente por parte dos regionais, ao negaram a indianidade aos “caboclos”, mas impedirem sua inserção social completa, por uma barreira claramente étnica (Bandeira, 1972). É pelo modo “pouco produtivo” de lidar com o solo, por suas “crenças e remédios” - que quando tem a eficácia assumida pelos não-indígena, é sob o, porém de serem advinda de “demónios” - enfim, por traços que expressam ausências, que são identificados os “caboclos”.

Ou seja, mesmo que aos índios seja negada sua “cultura”, que veio a se perder com o contato, comprometendo assim seu próprio status de índio, a eles não é permitida a completa integração, mantendo-se a distinção étnica que os impede de maior inserção social. Esse caso concreto em um grupo específico parece ser bem ilustrativo de uma noção de etnicidade que não é definida por critérios culturais nem tem substância na “cultura”, mas se dá em termos de adscrição que advêm sempre de uma relação, ou seja, se ver como e ser visto por outros

enquanto tal, distinções que selecionam certos itens, diacríticos, que diferenciam o eu do outro (CUNHA, 2009, p.238). São esses diacríticos sim, que na distinção étnica são retirados de um acervo cultural presente, passando a ter uma função marcadamente contrastiva. Isso parece, inclusive, ser mais marcado em situação de intenso contato e/ou “fricção”: a cultura não só não se “perde”, como tende a se acentuar, tornando-se mais visível, adquirindo uma nova função: Diferenciar, adquirindo um novo significado simbólico: a distinção em si mesma, sentido sem determinação (CUNHA, 2009, p. 237).

Assim sendo, os processos de etnogênese entre esses grupos indígenas do Nordeste, especialmente o Kiriri, aqui tratado, não advêm de um jogo simbólico de manipulação visando a maximização dos ganhos, para fins utilitários em si mesmo, como uma visão mais weberiana tente a assumir a etnicidade (CUNHA, Ibid.). Mas sim da afirmação positiva de traços diacríticos historicamente utilizados para, por um lado lhes negar direito advindos de suas identidades indígenas reconhecidas, por outro lhes negar o status de “civilizado”. É a rearticulação de todo um povo a partir dessa distinção, agora positivada, que passa a negociar sua posição e reivindicar seus direitos enquanto indígenas. Assim “[...] não se pode definir grupos étnicos a partir de sua cultura, embora [...] a cultura entre de modo essencial na etnicidade” (CUNHA, 2009, p.238).

Esses traços diacríticos que viriam afirmar os Kiriri externamente, enquanto grupo indígena e mobilizá-los internamente, em prol da conquista do território tiveram como principal fonte o campo ritual ou xamanístico o que é constatado em Nascimento (1994) e Brasileiro (1996) e daí que surgem as diretrizes que viriam embasar esse processo: seja a própria ideia do que é ser índio, sua etiqueta e comportamentos ideais, à própria legitimação da nova organização político-social.

Entre as décadas de 60 e início dos anos 70 as práticas rituais Kiriri, como sua organização política, se concentrava nas especificidades de cada núcleo e seu(s) respectivo(s) especialistas ou “entendidos” nas categorias êmicas do povo. É o que nos revela Bandeira (1972) ao descrever as duas principais “mestras entendidas” à época, que faziam “trabalhos” particulares, onde não apenas entidades tomadas por “indígenas” eram acionadas, como outras identificadas às tradições afro-brasileiras e ao que já fora considerado “baixo-espírito”. Esse cenário logo teve que se adaptar às mudanças no novo contexto de rearticulação étnica, o que passa a se desenrolar a partir da chegada do Toré entre os Kiriri.

1.4. RECONFIGURAÇÃO ÉTNICO-SOCIAL KIRIRI E A RETOMADA DO TERRITÓRIO (1974 A 1995)

Inicialmente as ações de Lázaro como cacique visaram a reorganização política do povo, estabelecendo nos anos 70 um sistema que ainda hoje se mantém com poucas alterações: baseados na liderança geral do cacique representado em cada comunidade por “conselheiros”, equivalentes àqueles “sitiantes fortes” já citados, aquelas pessoas detentoras de certo prestígio advindo de relações clientelísticas e de parentesco em cada localidade. Com o apoio e aliança desses se torna possível articular as especificidades de cada núcleo em torno de uma mesma liderança geral, sob a mesma bandeira, a étnica.

A coroação dessa nova organização se dá a partir de 1974, com o Toré que, rearticulando e reorganizando todo o campo ritual e “sobrenatural” Kiriri e unificando-o sob a noção de uma prática original e demarcadora de indianidade por excelência, passará a ser também o legitimador de toda a vida política indígena. O que fica claro no evento que leva à primeira separação do povo em dois grupos, que será melhor descrito mais a frente, revelando o que Brasileiro (1996, p. 124) vem a chamar de “imponderabilidade do campo religioso” que perpassa todos os aspectos da vida Kiriri e, como dito, é o que a define enquanto “regime” de vida indígena (CARVALHO, 1994).

Foi em 5 de outubro de 1974 que o cacique Lázaro, num cenário de estabelecimento de relações e vínculos com outros povos indígenas na luta pela afirmação e reconhecimento de suas identidades, vai em caravana com cerca de 100 índios para Rodelas. Lá, sob o pretexto de um campeonato de futebol, eles buscavam aprender o Toré com os Tuxá, que prontamente atendem a solicitação, enviando, em fevereiro de 1975 os índios Tuxá Armando, Arizona, Lúcio e Batista que passam um período na área Kiriri para lhes ensinar o rito⁷.

O Toré integra um amplo complexo ritual que se estende por vários povos indígenas do Nordeste, complexo centralizado no símbolo da jurema: por vezes planta sagrada e encantada, identificada com a *Mimosa Hostilis* ou a *Mimosa Nigra*, conhecidas popularmente por Jurema Preta (de teor enteógeno, apresentando, principalmente em sua entrecasca, N, N-

⁷ Nesse momento não nos deteremos muito nas implicações e significados do Toré para o povo Kiriri, o que será realizado no capítulo 3 desta monografia. Porém, são necessárias algumas considerações sobre esse ritual, ou melhor, todo o complexo ritual que o engloba.

dimetiltryptamina ou DMT) e de grande difusão pelos sertões nordestinos. Por vezes uma dimensão, o “reino do juremá” onde habitam os encantados e antigos mestres indígenas do “tronco velho”, dos quais os de hoje são apenas “pontas de rama” (NASCIMENTO, 1994). A continuidade desse complexo ritual entre os Kiriri, que se opõe a ideias que surgiram “artificialidade” e utilitarismo na adoção desse rito, é atestada na própria memória oral e nas descrições sobre o ritual Cururu, perdido com a Guerra de Canudos, no qual a presença da Jurema é enfatizada (BANDEIRA, 1972).

A chegada desse ritual reorganiza e transforma o campo “religioso”, excluindo práticas tidas por “não indígenas” por excelência, tomadas como “coisa de português/branco” ou “espírito de morto, coisa de negro”, levando, assim, aos “entendidos” e “mestras” ou sua adequação a esse novo cenário “aliando suas guias aos guias do Toré” (BRASILEIRO, 1996, p.102) ou sua “marginalização” enquanto desviante do “ethos indígena”, do ser Kiriri. Há aqui uma passagem do “particular ao coletivo” (BOURDIEU, 1984 apud BRASILEIRO, 1996, p. 100), onde as práticas e a esfera do ritual saem das casas e dos “trabalhos” particulares, assumindo um caráter público, nos terreiros, passando a ser aquele diacrítico definidor do grupo enquanto indígena, que diferencia não só suas práticas como seu mundo em relação ao do Branco: “Lá na cidade não tem muito essas coisas não, mas aqui na área, meu filho, é diferente, tem que fazer obrigação, se não o encanto pega, pode se arrua da pessoa”, é o que diz Suelí, conselheira do núcleo de Araçás numa conversa que tivemos em outubro de 2017, onde fala das complexidades em se lidar com os “encantos” que perpassam toda a vida dos índios em seu território - que só o é, por ser a moradia, a “toca” de seus encantados.

Assim o Toré passará a ser a fundação do edifício étnico do povo Kiriri, a parte principal daquele acervo cultural do qual fala Cunha (2009) citado anteriormente: dele se retirará as definições e diacríticos distintivos do ser indígena e do ser índio Kiriri mais especificamente. Como se deve comportar, como se vestir em dadas situações, de como deve ser organizada a própria organização sociopolítica tomada por tipicamente indígena, logo, aquela que é legitimada pelos encantados, que lhes relembram seus costumes e tradições “originais”, perdidos na luta pela sobrevivência no intenso contato assimétrico com a sociedade envolvente. Em suma, a significação desse ritual extrapola os limites do “religioso”, atingindo as várias esferas da vida e articulando-as sob um mesmo mote que é a indianidade, mediada sempre pelo campo xamanístico.

O Toré, como representante desse campo, será, como dito, o acervo das diretrizes para o estabelecimento, entre os Kiriri, do que Carvalho (1994) vem chamar de “regime indígena”, aquele conjunto de práticas e modos de vida que os propiciariam a transição de “índios misturados” ou seja, não reconhecidos enquanto indígenas, mas como “caboclos”, misturados e integrados à sociedade, ainda que um cidadão de segunda classe, para “índios regimados”, que afirmam e incorporam sua identidade a partir de um regime de vida reconhecido pelo grupo como indígena, um reconhecimento que também dialoga com os diacríticos selecionados, na visão da sociedade envolvente, para a definição do ser índio. A seguinte passagem de Bandeira (1996, p. 102) ilustra precisa e resumidamente esse contexto de adoção desse “regime” tendo por mediador principal o ritual:

O processo de adoção do Toré é melhor viabilizado no plano simbólico, por um lado, pela sua relação com certas práticas xamanísticas e mágicas então vigentes entre os Kiriri, selecionadas com atenção ao critério de representatividade étnica. Por outro lado, fruto da sua incorporação ao cotidiano destes índios, seria o delineamento de um primeiro fator de legitimidade étnica. Aqueles que não se adaptaram aos procedimentos utilizados no ritual [...] foram marginalizados e, em alguns casos, compelidos a migrar.

Carvalho (1994), descreve os procedimentos ou etapas geralmente desenvolvidas por grupos do Nordeste em processo de etnogênese, no estabelecimento de um regime indígena, um regime de vida social que legitima uma identidade étnica indígena e é o campo xamanístico que fornece a legitimação desse regime: o primeiro momento seria o despontar de uma liderança não mais local, mas com apelo à “tradição cultural”, ou mesmo mitificada, como que incorporada das características dos heróis míticos de outrora, geralmente incitado pelos encantados visando a retomada de seus “territórios tradicionais”. Essa liderança escapa às relações clientelísticas locais, mobilizando o grupo a partir de símbolos étnicos em prol da luta de reafirmação do povo, que se inicia pela retomada da terra de direito.

O segundo ponto seria a “descoberta do nome da aldeia” ou da tribo, que nos Kiriri, dada sua atestada continuidade histórica e mantida as distinções étnicas por parte dos próprios regionais no decorrer dessa história, não tiveram grande problema com isso. Aqui poderíamos falar numa retomada do “nome da tribo” como bandeira mobilizadora do grupo, atestando seu vínculo com os encantos, de onde provêm esses nomes, segundo Carvalho (1994, p. 5), e sua legitimação como “índios autênticos”.

Um outro momento seria aquilo que entre os Kiriris se acentuou na década de 70, com a eleição de Lázaro como cacique: a busca de apoio político eterno e a criação de “redes de aliança”, sejam elas indígenas, com outros povos em situação de reafirmação étnica, criando

um cenário de reconhecimento mútuo de identidades; sejam não-indígenas, desde as instituições nacionais e órgão indigenista, às ONGs, organizações missionárias entre outras. Assim se fortalece e amplia o jogo da adscrição no qual se fundamenta a etnicidade: a ampliação do auto reconhecimento enquanto indígenas que acionam o reconhecimento por outrem enquanto tal.

Em suma, o desenvolvimento de um regime indígena perpassa a instrumentalização de símbolos e práticas distintivas, unificadas sob uma base de interpretação simbólica fornecida pelo campo xamanístico, assim como a performatização desses símbolos para a sociedade nacional visando a conquista da terra que, por outro lado, mobiliza sob uma bandeira étnica o grupo. Conclui Carvalho (1994, p. 12), após explorar alguns casos de etnogênese e reafirmação identitária entre grupos do Nordeste: “[...] Parece evidente que o pré-requisito fundamental para o reconhecimento é dominar a ‘tradição indígena’, cujo núcleo por excelência é o ritual, do que parecem também muito conscientes os índios”. É da retomada do contato mais próximo com seus encantados e mestres, via ritual do Toré, que se torna possível a reconfiguração e afirmação da indianidade, atestada pela continuidade com o “tronco velho” os “índios brabos” dos quais trazem notícias e histórias as entidades vivas que aportam no Toré.

A mesma autora trata de um outro momento, passado o período de formação e mobilização étnicas iniciais, geralmente quando se dá o reconhecimento dessa indianidade e a rotinização desse regime, que é chamado aqui “radicalização da identidade étnica”, onde o comportamento “indígena” passa a ser cobrado de maneira cada vez mais acentuada dentro da comunidade, visando o afastamento de todo e qualquer signo tomado por não-indígena e a concentração dos recursos e atividades produtivas na coletividade (CARVALHO, 1994, p. 13). É a partir desse momento que surgem distintas concepções do que é ser indígena, e antigas alianças baseadas no modelo de organização anterior - articulado em núcleos habitacionais mais ou menos independentes e com seus próprios “sitiantes fortes” - vem à tona, criando assim um movimento centrípeto, por um lado, com tendências cada vez mais centralizadoras, sobre a bandeira de unidade étnica do grupo e a tendência à cristalização e enrijecimento dos sinais diacríticos tomados como definidores da identidade indígena. O que levou, no caso dos Kiriris, a expulsão de diversos indivíduos do território, a negação de sua indianidade pela não observância do “regime indígena” estabelecido, e mesmo conflitos e perseguições de teor mais violentos, no que ficou conhecido por “coador”, assim descrito por Brasileiro (1992, p. 36-8 apud CARVALHO, 1994, p. 13):

Entre os Kiriri, uma série de medidas de caráter repressivo vinham [...] crescentemente sendo introduzidas -- a participação obrigatória em roças comunitárias "gerais" e "locais", cujo processo produtivo é inteiramente controlado pelos conselheiros dos vários núcleos que compõem a TI, como critério de pertencimento ao grupo étnico; incisiva campanha contra a síndrome de dependência ao álcool; atribuição de conotação negativa às práticas de caráter doméstico de incorporação xamanística, eventualmente associadas a aspectos de tradição africana. Neste último caso, a determinação era a subsunção dos guias pré-existentes aos guias do Toré, de forma a poder demonstrar costumes diferentes, próprios de índios.

Por outro lado, essa radicalização gera certas tendências centrífugas, com a disputa pela definição e legitimação desse "regime indígena" que é o que define o próprio direito a estar no território e a organização desse, além do despertar de velhas alianças e relações clientelísticas e suas respectivas rivalidades. Daí decorrem tendências que ficaram conhecidas na literatura sobre o grupo sob a alcunha de "faccionalismo"⁸ – termo que se evitará usar nesse trabalho devido ao desagrado que causa nos próprios Kiriri - ou a tendência à cisão em subgrupos que ainda que se considerem da mesma etnia, se diferenciam intra-etnicamente, disputando a legitimidade de seus significados e usos dos sinais diacríticos que definiram o reconhecimento do povo enquanto indígena frente à sociedade nacional⁹.

Dessa tendência à cisão, fortalecida dialeticamente, com a radicalização na observância do "regime indígena", de teor mais centralizador é que resulta a primeira grande divisão no grupo Kiriri, ocorrida na segunda metade da década de 80. Tendência que se acentuou nos anos seguintes (e que será tratada no último capítulo dessa monografia). É nesse contexto de reorganização social e étnica do povo Kiriri que podemos melhor compreender suas mobilizações em prol da retomada das terras, que se acentuam em grande escala a partir da segunda metade dos anos 70. Foi sob o estandarte da unidade étnica que um grupo marginalizado pela sociedade envolvente, disperso em núcleos mais ou menos isolados e com certa autonomia em relação aos outros, passa a se articular coletivamente e num prazo de mais ou menos 20 anos demarcar e retomar seu território, com a respectiva extrusão dos posseiros nele presente, que acontece na segunda metade da década de 90. O que se segue é a descrição cronológica desses eventos.

No decorrer desse processo de reafirmação étnica, a partir da reorganização interna do grupo e do estabelecimento de novos canais de apoio político, as relações conflituosas entre

⁸ O termo, já estabelecido nesse campo específico, será evitado nessa monografia dado o desagrado que causa nos próprios índios. Aqui se propõe a utilização do termo seccionalismo, mais comum no inglês *sectionalism*, que remete à uma tendência a lealdade e sentimento de pertença mais forte à uma região ou segmento de um país/nação ainda que haja reconhecimento da unidade do grupo, não implicando em tendências separatistas.

⁹ São essas diferenciações intra-étnicas o foco dessa pesquisa, que será melhor esboçado no capítulo 3.

posseiros e índios, latentes numa situação de subserviência dos caboclos aos portugueses (BANDEIRA, 1972), passam a ser acentuadas. As suspeitas e receios gerados com as mobilizações indígenas que visam a retomada de suas terras passam a gerar um sentimento de maior diferenciação por parte dos regionais em relação aos caboclos, que, mesmo negando-lhes o reconhecimento enquanto indígena, temem a tomada das terras por aqueles.

É nesse contexto de reconhecimento oficial e respectivo acirramento de conflitos com os posseiros, que os Kiriri passam a direcionar sua luta para a demarcação e retomada do seu território. Aqui terra e território indígenas são usados como sinônimos em consideração ao contexto específico onde as terras, enquanto unidade espacial e produtiva, reivindicadas pelos Kiriri, corresponde, historicamente, ao seu “território”: uma relação material e imaterial, estabelecida pelo grupo em questão com a terra, que se desenvolve e se atualiza no decorrer dos mais de 300 anos que decorreram desde a criação do aldeamento de Sacos dos Morcegos.

A segunda metade da década de 70, desenrolou-se, então, na luta pela demarcação do território indígena. Uma série de ações passam a ser tomadas para estabelecer, internamente ao grupo um sentimento de coesão e mobilização por uma causa comum: a luta pela terra indígena, e externamente, a marcação dessa área com signos distintivos de pertença indígena e de um modo específico de sua ocupação.

Uma dessas ações é o estabelecimento, em 1979, de uma roça comunitária, que viria a se chamar de “roça geral”, em região mais ao sul do território, próximo à estrada de ligação entre Mirandela e Ribeira do Pombal (BRASILEIRO, 1996, p. 109), que visa, por um lado, demonstrar a presença indígena com suas formas específicas e comunitárias de organização naquela terra; por outro lado, articular internamente os índios, outrora leais às várias lideranças locais de seus núcleos, em uma relação de produção para a totalidade do povo e sua luta, não somente para a manutenção dos núcleos familiares individualmente. Mais do que uma medida econômica, a roça geral foi uma estratégia de articulação étnica visando o reconhecimento de seu uso específico e diferenciado daquele espaço. Futuramente o sistema de roça geral se ampliaria, num movimento dialeticamente inverso a esse primeiro momento de centralização sob o estandarte étnico: passam a surgir as “roças locais”, de responsabilidade de cada “aldeia” ou núcleo específico e sob administração do “Conselheiro”, a liderança que represente esse grupo frente ao cacique.

O surgimento das roças locais parece desvelar tendências que se fortaleciam cada vez mais no grupo: o ressurgimento de antigas diferenças e rivalidades entre núcleos, que

aparentemente foram suplantadas com a rearticulação do povo sob a motivação étnica, mas que retornam, agora articuladas, expressas e legitimadas sob os mesmos diacríticos de distinção de uma identidade indígena na relação com a sociedade nacional. Ou seja, aqueles mesmos signos, utilizados na afirmação e luta pelo reconhecimento étnico do grupo e de sua unidade enquanto índios Kiriri, passam a ser elencados na ressignificação e reafirmação das particularidades internas à cada subgrupo ou núcleo habitacional que, ainda que assumindo uma unidade étnica entre todos os Kiriri, começam a defender suas próprias concepções de indianidade, uso dos diacríticos e apropriação do território, o que resulta num processo de institucionalização interna dessas diferenças com o estabelecimento do que Brasileiro (1996, p.147) vem chamar de “facções”¹⁰.

É assim que, no mesmo ano do estabelecimento da roça comunitária, os índios, por conta própria, iniciam o processo de demarcação das fronteiras da área, restaurando os antigos marcos - que remontam ao início do século XVIII – que já haviam sido deslocados ou destruídos por regionais no decorrer dos anos. Essa atitude passa ser vista como uma afronta direta pelos regionais e é a partir desse momento que a separação entre índios e posseiros, já marcada no nível discursivo e de inserção social em todo decorrer do século XX, passa a exacerbar, tomando, abertamente, um caráter de disputa entre dois grupos etnicamente distintos. Os posseiros passam a impedir, com uso da força, o estabelecimento desses marcos, ameaçando, perseguindo e, em dados momentos, vitimando muitos indígenas.

Com o acirramento da disputa e das medidas baseadas em força, os Kiriri tomam nova iniciativa de fortalecimento e criação de novos vínculos de apoio que, dentro de uma “posição estrategicamente mais favorável a estes índios na cana política mais ampla” (BRASILEIRO, 1996, p.113), vem a se mostrar efetivos, resultando na demarcação do território em 1981.

Essa demarcação vem acentuar ainda mais o cenário conflituoso, principalmente com a entrada direta de regionais de maior poder e influência política na região na luta contra os índios, que visa reverter esse processo, atijando para o confronto muitos dos posseiros ainda intrusados na área sob o pretexto de sua futura expulsão de suas terras. Por outro lado, os indígenas passam a tomar uma postura mais aguerrida, principalmente aqueles localizados na Lagoa Grande ou ligados mais diretamente ao cacique Lázaro.

Essa nova postura de luta acaba criando algumas divergências internas no grupo em larga escala, baseada em distintas orientações de origem religiosa advindas dos distintos grupos

¹⁰ Aqui tratadas como subgrupos ou secções.

indigenistas e missionários que davam algum apoio aos Kiriri: por um lado os Baha'i, seguido da ANAÍ (Associação Nacional de Ação Indigenista) na década de 80, entre aqueles mais ligados a Lázaro e aos núcleos mais centrais como Mirandela, Sacão e Lagoa Grande. Por outro, um grupo de freiras de Cícero Dantas, que prestavam serviços e alojavam recursos entre aqueles grupos nas localidades mais tangenciais à Mirandela (Centro do território) como Cantagalo e Araçás - essas, com um discurso mais conciliatório, visando a ação via institucional, ao contrário das estratégias de retomada mais próximas às ações de Lázaro. São essas divergências, que parecem se fortalecer paralelamente aos esforços na centralização e homogeneização no discurso étnico, que em 1988 resultarão na grande divisão do povo em dois grupos¹¹.

A primeira retomada se dá em 1977 quando os Kiriri ocupam a primeira fazenda: Catuaba, uma das maiores da região, na Baixa da Cangalha (SANTOS et al, 2012, p.26). Em 1982 ocorre a ocupação da Fazenda Picos, a maior fazenda dentro da área indígena, tendo por dono a família dos Miranda, de grande prestígio e influência política regional, além de ter sido grande articulador dos posseiros na luta contra a retomada indígena. Ainda hoje a retomada dessa fazenda é narrada com nostalgia e orgulho pelos mais velhos, ou em tom de admiração pelos mais jovens, que relatam como, inicialmente apenas com “badogue, flecha e besta” conseguiram ocupar a fazenda, expulsando seus jagunços e lhes tomando armas e, num segundo momento, expulsando a própria Polícia Federal que é enviada à área para intervir e mediar o confronto. Cheguei a ouvir uma descrição detalhada desse episódio, narrada por “Seu Mané”, um ancião que hoje mora em Araçá. Entre um cigarro e outro, ele descreve sem pressa e com brilho nos olhos, articulando um profundo conhecimento geográfico da área e da própria rotina dos brancos, somado à uma alta resiliência em situações que poucos de nós imaginaríamos suportável, como os Kiriri, num período 15 dias de cerco e tocaia, conseguem a expulsão dos fazendeiros e jagunços a partir da intervenção da FUNAI e Polícia Federal na situação.

A essa época os principais núcleos de habitação Kiriri eram: Lagoa Grande, Sacão, Cacimba Seca, Baixa da Cangalha, Araçá e Cantagalo (CHATES, 2011, p. 45), além dos povoados de Pau-ferro, Baixa do Camamu (Hoje conhecido apenas por “Baixa”) e Marcação, que são identificados como pertencentes ao território indígena, com a demarcação de 1981. Após a tomada da Picos, o processo de retomadas se acelera, desembocando, finalmente, na

¹¹ Os significados dessa primeira grande divisão serão melhor trabalhados no capítulo 3, sendo aqui apenas descrito visando uma melhor contextualização histórica e cronológica dos fatos.

homologação do território em 1990 (BRASILEIRO, 1996, p.111). Mas alguns outros episódios prolongariam a luta Kiriri até por volta dos anos de 1995 a 1998.

A última grande articulação não-indígena visando a reversão do processo de retomada se deu em 1989, dentro um cenário mais amplo de criação de municípios que se desenvolvia à época no Brasil, onde se tentou tornar Mirandela, centro do território Kiriri e da antiga aldeia de Saco dos Morcegos, a sede do novo município – desmembrando-a de Ribeira do Pombal - visando impossibilitar a completa demarcação e homologação do território em seu tamanho original de 12.300 hectares. Essa manobra não se concluiu, ao menos não como se pretendia no sentido de barrar as mobilizações indígenas pela retomada. É o que descreve Brasileiro (1996, p. 214) ao analisar esse evento dentro do cenário político mais amplo no estado da Bahia:

A perda do poder político em Ribeira do Pombal certamente influenciou no empenho da bancada carlista na Assembleia Legislativa em favor do antigo pleito local de emancipação do distrito de Mirandela. Os protestos dos índios e associações de apoio, como vimos, ensejam uma solução negociada que, se não impede a emancipação, obtém a transferência da sede do futuro município para o então povoado de Banzaê, fora da terra indígena.

Ao final da década de 80, uma nova rearticulação sócio-espacial se desvela, por um lado pelo desmembramento de Ribeira do Pombal com o surgimento do município de Banzaê, a qual o território indígena passa a pertencer quase que integralmente (estando a parte restante no município de Quijingue-BA) e que altera toda a dinâmica da política local, dado que agora os indígenas passam a contar com grande expressão eleitoral, com o novo município. Além disso, em 1988 ocorre a divisão do povo em dois grandes grupos, iniciando assim uma tendência de se mostrará acentuada nos anos que se seguem, tendo a partir de 2010 uma nova onda de divisões que redesenharam toda a configuração política interna aos Kiriri.

As motivações, significados e impactos dessa divisão serão melhor trabalhados adiante, aqui, porém, cabem algumas considerações: ela se desdobra a partir de uma iniciativa do cacique Lázaro Gonzaga, dentro de uma agenda centralizadora e que visa a anulação das diferenças locais sob a guisa da unidade étnica do povo, em “eleger” um único pajé, o pajé geral e o respectivo estabelecimento de um único terreiro de Toré. A figura do pajé surge com a implantação desse ritual entre os Kiriri, que passa a ser o principal “entendido” e liderança no que tange ao campo espiritual e um mediador no que tange às relações entre o povo Kiriri e seus encantados.

A essa época, uma série de insatisfações vinham se acumulando em decorrência da extrema centralização política na figura do cacique, e uma série de medidas que viriam a ser

conhecidas como “coador”, que, como mencionado anteriormente, integram um momento de radicalização da identidade étnica, onde a observância do “regime” indígena passa a ser cobrada mais enfaticamente ou mesmo imposta. As medidas repressoras ao alcoolismo e o alto controle sob o uso da terra centralizados no poder do cacique eram fatores que desde a demarcação do território, em 1991, vinham gerando insatisfações e o estabelecimento de novas alianças internas ao grupo Kiriri (BANDEIRA, 1996, p.132), insatisfações que culminaram na divisão do grupo, expressas e mediadas em uma “situação social” (VELSEN, 1987) que envolveu a seleção do pajé geral. Esses eventos são bastante ilustrativos de como o campo ritual passa a ser não só o principal canal de comunicação e legitimação de distinções político-sociais intra-étnicas, além de mediador na solução de conflitos internos, como ele próprio vem a se tornar uma dimensão “imponderável” na vida dos Kiriri, como defende Brasileiro (1996, p. 138), servindo de arcabouço interpretativo para todas as dimensões da vida social do grupo e mesmo extrapolando o rigoroso e centralizador controle da liderança a época.

É sob a ótica do campo xamanístico desse povo que as distinções interétnicas e intra-étnicas são significadas e legitimadas. Indo mais além, sem aprofundar a discussão em si já que essa exigiria todo um esforço de pesquisa e investigação exclusivo, poderíamos mesmo falar em uma certa agência própria ao campo ritual, dotado de intencionalidades não-humanas que são os encantos, que interferem direta e marcantemente na vida do grupo como um todo. Aceitando ou não o atestado ontológico dessas intencionalidades, é inegável que o campo xamanístico passa a ser de fato um fator determinante na organização sócio-política do grupo, muito mais que uma ferramenta de manipulação simbólica visando interesses pragmáticos: é o que fica claro na narrativa do Pajé Adonias, relatada por Brasileiro (1996, p. 132), que em muito se assemelha a que ouvi em campo do mesmo pajé, e de outros Kiriri dos núcleos de Araçá e Cajazeira¹².

Em suma, houve a iniciativa por parte do cacique de selecionar um único pajé entre os Kiriri e logo se decidiu que essa “eleição” não seria feita por votação - “é coisa de política” -, mas pela indicação dos encantados e mestres manifestos no ritual. Assim, são “pisados” Torés em cada terreiro nos quais era realizado, sendo que à época havia três terreiros: os de Cacimba Seca, Sacão e Cantagalo, cada qual com seu respectivo pajé. Esse rodízio foi realizado até a quaresma, período em que não são realizados os rituais, sem respostas definitivas por parte dos “guias” Kiriri. É só então que se resolve organizar um grande Toré na Lagoa Grande, onde os

¹² E que melhor analiso no capítulo 3 deste trabalho.

encantos viriam a “sabatinar” os candidatos ao posto. O que se segue é o que relata Adonias, que veio a ser o escolhido:

Eu tenho uma alergia, inchei nesse dia, lá na Lagoa. Brincamos o Toré. tem aquelas meninas que manifestam aqueles encantos [as “mestras”]. Naquele momento, manifestaram. Lázaro falou: vamos botar hoje. No dia que passa pra um pajé, tem que passar um rastro só. Quando o pajé pegar, ou Maurício, ou Zezão, ou Adonias, tem que seguir ele. Fizeram a reunião num quarto, os encantos chegaram, os conselheiros, os candidatos a pajé. Três velas dos pajés. Antes disso, eu expliquei que estava doente e não tinha condições de enfrentar esse trabalho, que devia ficar entre Maurício e Zezão. Eu não dou pra pajé, porque um cego não pode guiar outro, eu não tenho experiência, estou entregando. Lázaro não aceitou, da mesma forma, os conselheiros. Eles brincavam em Cacimba Seca, Sacão, Lagoa Grande. Vamos começar pela Lagoa Grande. Tem os preparos, fulano de tal? [os encantos indagavam]. Uns tinham, outros não. O encantado fez umas perguntas, umas coisas ele [o pajé da Lagoa] não soube responder. Eu sabia. O trabalhador tem que ter todos os preparos. Fez a mesma coisa com o seguinte. [os encantos repetem as perguntas ao outro candidato] (BRASILEIRO, 1996, p. 133-134)

É assim que, chegada a vez de Adonias, e tendo todos os requisitos, é ele eleito o pajé geral, o que vai de encontro à vontade do próprio cacique, que veio a propor essa “eleição”. É o que diz o próprio Adonias (BRASILEIRO, 1996, p. 132): “três candidatos a pajé e Lázaro queria um, parece que ele queria o do lado dele. Eu fui indicado pelo povo e pelos invisíveis”.

Nessa fala do pajé Adonias é interessante notar como ele enfatiza que seu posto é determinado por, além da vontade do povo que nele reconhece um curador e guia, na vontade dos “invisíveis” que, intermediados pelo campo político – ao menos no nível discursivo – em bem verdade determina-o mesmo indo de encontro às intencionalidades humanas e ao próprio poder político e simbólico advindo do cacique que articulou a própria seleção. Daí que podemos falar em imponderabilidade do campo religioso, ou melhor, do ritual, no que tange à organização sociopolítica Kiriri desde sua rearticulação étnica sob a fundação do Toré e do “complexo ritual da Jurema” (NASCIMENTO, 1994). Ainda sobre a relativa autonomia do campo xamanístico em relação ao político e o poder de interferência do primeiro no segundo, é significativo ver a seguinte passagem num livro de autoria Kiriri, num ponto em que descreve as funções e atribuições do pajé: “[...] O pajé também pode opinar sobre outras lideranças, em relação ao seu trabalho, mas outras lideranças não podem interferir nos trabalhos sem antes falar com ele [...]”

Após essa eleição, Adonias passa a ter dificuldades de estabelecer suas diretrizes enquanto pajé geral, sendo “boicotado” por outras lideranças religiosas e pelo próprio cacique Lázaro, que propora a seleção. O fato é que, mesmo sendo contrário à escolha de Adonias, o cacique não poderia se indispor abertamente com todo o campo ritual e seus encantos. Assim,

é dentro dos termos xamanísticos que Lázaro expressa e legitima sua discordância: ele havia se curado de uma doença que foi “jogada” na serra da Massaranduba, local onde Adonias tentou estabelecer um terreiro geral para o Toré unificado dos Kiriri, não podendo, portanto, retornar ao local, assumindo sua ausência nos rituais.

Essa situação social canalizou uma série de insatisfações que se acumulavam sobre vários aspectos da liderança de Lázaro e, sob a ameaça de desistência do cargo, Adonias passa a ser apoiado por um grande número de famílias, descontentes com os métodos centralizadores de Lázaro e com a quebra de seu próprio compromisso com o estabelecimento do pajé geral, escolhido pelos “guias”.

Assim ocorre a divisão entre Lázaro, que passa a liderar os núcleos de Sacão, Cacimba Seca e parte da Lagoa Grande, dos que viriam a ser conhecidos Kiriris de Mirandela, enquanto que o grupo liderado por Adonias fica com Baixa da Cangalha, a outra parte da Lagoa Grande e com o Cantagalo, que viria a dar o nome distintivo desse outro grupo Kiriri. (BRASILEIRO, 1996, p.147)

A década de 90 se inicia, então, marcada pela nova disposição organizacional do grupo em dois subgrupos, além do acirramento dos conflitos violentos com os posseiros, atizados pelas elites políticas do novo município de Banzaê.

No decorrer dessa década a tensão entre os dois subgrupos Kiriri se acentuam, quando começam a ocorrer os primeiros atentados de índios contra índios. Os índios do lado de Lázaro acusavam os de Adonias a serem coniventes com os brancos, dado não terem a mesma postura aguerrida que os primeiros. Por outro lado, os Kiriris de Cantagalo denunciavam uma série de ações hostis, supostamente advindas do grupo de Lázaro. A situação chegou num ponto em que, após denúncias de agressões, ameaças, furto de gado e expulsão de indígenas de suas roças, a polícia federal veio a ser acionada pelo próprio pajé Adonias que se instala na área por algum tempo visando a mediação para o fim do conflito (BRASILEIRO, 1996, p.141).

Em campo, tive a oportunidade de ver uma espécie de “dossiê”, elaborado por volta da segunda metade dos anos 90 por alguns índios Kiriri Cantagalo, visando denunciar não somente para órgãos federais, como internacionais, as situações de violência vivenciadas no conflito entre subgrupos Kiriri. Esse texto nunca veio a ser publicado e a mim foi vedada a reprodução de seu conteúdo específico: segundo um dos autores do material, por conter informações que comprometeriam indivíduos e lideranças ainda hoje e pelo fato de o tempo do atrito direto entre os grupos “já ter passado”.

Com a separação, cabe à Lázaro a seleção de um novo cacique, que passa a ser Zezão, um dos três que competiram na seleção pelos encantados. Já ao lado de Adonias, logo o posto de cacique passa a ser ocupado por outrem que não o pajé, que afirma não querer tamanha responsabilidade. Assim, por ordem cronológica seguem-se: cacique Niel, seguido pelo cacique Salviano em 1992, em 1993 assumiria o cargo o cacique Manuel que aparentemente se afasta em 2006, sendo substituído por Zé Nilton e reassumindo o posto novamente em 2009 (SANTOS et al, 2012, p. 26). Atualmente o grupo Kiriri Cantagalo se dividiu a partir da ruptura do cacique Manuel com o pajé Adonias, gerando uma nova configuração entre os subgrupos Kiriri.

A década de 90 então é marcada por intensos embates internos, entre os subgrupos e externos, contra os posseiros, situação que se estende até 1995, quando são indenizados e retirados os não-indígenas que até então ainda habitavam o povoado de Mirandela. A retomada do “centro da aldeia”, Mirandela, é até hoje comemorada nos dias 11 de novembro, num grande festejo que celebra a reconquista de seu território, do qual foram excluídos intensamente no decorrer de 300 anos de relações assimétricas com a sociedade nacional. A seguir segue uma breve cronologia, retirada de Carvalho (2004, p. 51-53) dos principais eventos desde a divisão do povo Kiriri em dois grupos à extrusão do último posseiro em terras indígenas:

1988

- A tentativa de unificação Kiriri, mediante o ritual do Toré, catalisa a cisão faccional; os sinais de ruptura e descontentamento expressam-se depois da retomada da Picos e consolidam-se com a escolha do pajé feral pelos “encantados”, contrariando as expectativas do cacique Lázaro; o faccionalismo é perigosamente alimentado por “aliados” dos grupos políticos recém-criados, como forma de equacionar a divisão de poderes na estrutura política Kiriri, as freiras da Paróquia de Cícero Dantas passam a apoiar unilateralmente uma das facções, criando circuitos paralelos de assistencialismo e tutela.

1989

- É criado o município d Banzaê, desmembrado de Ribeira do Pombal, forma encontrada pelos políticos e elites locais para se desembaraçarem dos índios Kiriri: 85% das terras da Reserva passam a compor o novo município. Através da intensa mobilização junto a Assembleia Legislativa da Bahia, os Kiriri conseguem impedir que a sede do novo município seja a vila de Mirandela;

- Uma grande enxurrada destrói, parcialmente, as moradias dos Kiriri no quarteirão da Lagoa Grande, em decorrência do que 60 famílias acampam nas cercanias de Mirandela, improvisando habitações da pindobeira, pau-a-pique a lona, em local que passou a ser conhecido como a “Rua da Lama”

1990

- O Presidente da República José Sarney assina a homologação da Terra Indígena Kiriri;

- Acentuam-se as tensões internas e também entre índios e posseiros.

1991

- A FUNAI indeniza algumas famílias estabelecidas em Mirandela; os Kiriri ligados ao cacique Lázaro ocupam imediatamente essas casas

1995

- A facção liderada por Lázaro Gonzaga ocupa Mirandela; a escalada de violência é sustada pela presença massiva de agentes da Polícia Federal; todas as famílias não-índias são retiradas do povoado.

- A facção liderada pelo jovem Manuel Cristóvão Batista padece nas “procissões” aos gabinetes da FUNAI, de Brasília e AER/Paulo Afonso, encetando esforços pela liberação de recursos para indenização dos posseiros. Enquanto isso, prepostos da FUNAI regional, na aldeia e no calor dos conflitos, inculcam nos índios componentes da facção liderada por Lázaro que a facção contrária não teria direito às terras (indenizadas e liberadas pelos posseiros) por não ter “lutado” para (re)conquistá-las;

1996

- A facção capitaneada por Lázaro ocupa Gado Velhaco em meio a conflitos com a facção do Cacique Manoel; conflitos entre as duas facções ocorrem motivados também pelo controle e acesso a terras na Lagoa Grande;

- O estado de violência entre os próprios índios é mascarado pelo apoio da Igreja a uma das divisões dentro da facção do cacique Manuel, antibelicista, apoiada e assistida pelas freiras da Paróquia de Cícero Dantas. Os Kiriri, de ambas as facções trocam tiros entre si na Lagoa Grande. Um índio da facção de Manuel, João Jesus dos Reis, 17, tem sua vida ceifada nesse enfrentamento.

1997

- Os Kiriri ocupam os povoados de Marcação, Araçá, Segredo, Pau Ferro e Baixa da Cangalha

1998

- O último “posseiro” ainda existente na terra indígena, um regional conhecido como Zé Peixinho, “entrega” as terras de Casa Vermelha para os Kiriri da facção do Cacique Lázaro. Recrudescem os conflitos e as retomadas internas disputam o domínio de porções do território pretendidas pelos dois grupos políticos.

Com a retomada do território e as últimas indenizações e retirada de não-índigenas do território (que finalizam em 1998), as ações Kiriri se voltam para o estabelecimento do controle e autonomia do território conquistado buscando recursos, insumos agrícolas e ferramentas que permitam a manutenção e reprodução do grupo em sua terra, além do desenvolvimento de novas pautas e reivindicações por direitos entre eles ao da educação escolar indígena que, como dito, iniciou-se precariamente no final dos anos 40, com a escolinha do SPI, mas foi interrompida com a explosão dos conflitos entre posseiros e indígenas, que dificultava até o deslocamento dos Kiriri para o espaço escolar. A partir daí será a escola que passará a mobilizar os índios e rearticular sua configuração étnica e sócio-política, de maneira proporcional à luta pela retomada. São os significados e impactos da educação escolar indígena entre os Kiriri e sua organização política, que serão analisados no próximo capítulo.

1.5. BREVE NOTÍCIA DOS ANOS 2000 E ATUAL DESENHO POLÍTICO-ESPACIAL NA ÁREA INDÍGENA KIRIRI.

Após retomada de Mirandela, centro da Área Indígena, e a extrusão dos últimos posseiros entre 1995 e 1998, os Kiriris passam por um novo momento de reorganização política e espacial, com a ocupação dos povoados e vilarejos onde habitavam os não-índios em seu território, saindo de uma situação de núcleos isolados e relativamente distantes, com moradias dispersas mata da dentro, para os antigos povoados, com habitações de alvenaria organizadas num padrão regional de ruas, além de disporem de energia elétrica e água encanada.

Os antigos núcleos habitacionais, ao pé das serras, matas e lagoa, passam a ser esvaziados nesse movimento, onde passa a ocorrer algumas disputas entre os dois subgrupos Kiriri relativos à divisão do território recém (re)conquistado. O que resulta em negociações, mediadas pela FUNAI, que configuram a seguinte partilha: os antigos povoados – que passam a ser chamados agora por aldeias – de Araçá, Segredo, Baixa da Cangalha, Baixa do Juá e Cajazeira são ocupadas pelos Kiriri Cantagalo, sob a liderança do Pajé Adonias e cacique Manuel. Mirandela, Gado Velhaco, Pau Ferro e Marcação integram o território dos Kiriri de Mirandela, liderados pelo cacique Lázaro (SANTOS et al, 2012, p.28)

Assim, pouco a poucos, os antigos núcleos, em regiões mais acidentadas, precárias e de difícil acesso vão sendo esvaziados, com a ocupação dos antigos povoados, novas aldeia. Atualmente, segundo o que pude conferir em campo, pouquíssimos índios ainda habitam esses núcleos, estando reservados em sua maioria para pastos e roças, com poucos moradores, geralmente mais velhos. Na Lagoa Grande me foi informado morar apenas um casal de idosos, assim como habita apenas um ancião na área da antiga fazenda Picos, outrora fonte de muitos conflitos internos ao grupo. O mesmo ocorre com Sacão e Cacimba Seca, com poucas casas sazonalmente ocupadas. E em Gado Velhaco ocorre uma dispersão para os núcleos de Araçás e Cajazeira ou Mirandela, de acordo com as afinidades políticas de cada grupo familiar. Vale ressaltar que mesmo mais ou menos desocupados, esses núcleos ainda apresentam forte significado para os Kiriris, que contam com nostalgia do tempo em que habitavam as “casinhas de pindoba pelos pés das serras”, além de ainda abrigarem muitos pontos de interesse ou estadia dos “encantados”, como é o caso da lagoa em Lagoa Grande, onde habitaria um encanto que se manifesta como uma grande cobra. Os mais velhos, muitas vezes ao se apresentar, indicam o núcleo de onde vieram ou moraram, antes da retomada.

Expulsos os últimos não-índios e atenuados as animosidades entre os grupos Kiriri com a partilha do território, as preocupações maiores se voltam para a ocupação e reorganização dos grupos nesse, além de outras demandas, que passam a ser vistas como fundamentais na continuação da luta por direitos e reconhecimento, além de necessários para a própria manutenção do grupo da Reserva, levando em consideração seu modo etnicamente diferenciado de vida e organização social.

A importância dos contatos e alianças externas com associações indigenistas e/ou missionárias, na política regional e nacional, entre outros agentes, faz com que a educação passe a ser uma das principais pautas reivindicatórias para os Kiriri, seja porque nela veem uma forma de melhor lidarem com a burocracia e a relação com a sociedade nacional e suas instituições como um todo, seja pela percepção de que as aptidões exigidas para as lideranças nesse novo momento pós-reconquista das terras são diferentes daquela do período do enfrentamento direto, sendo agora necessários conhecimentos da escrita e tecnologias. É o que fica expresso numa conversa que tive com seu Daniel, morador da aldeia Segredo, tendo sido um conselheiro da Lagoa Grande no período das retomadas. Ele vê na escola uma ferramenta fundamental na continuidade da luta Kiriri, pois seria ela essencial para o desenvolvimento das novas habilidades necessárias, em sua visão, para a nova geração de lideranças Kiriri que, diferente daqueles de sua geração, “precisarão dominar o estudo né? A tecnologia”. Assim, a educação escolar é vista como novo instrumento de luta num cenário onde as pautas são outras: “hoje a luta é diferente da passada... hoje é tudo no estudo...”.

É importante apontar, mesmo que superficialmente neste momento, que a demanda pela educação escolar indígena é perpassada por uma outra demanda de grande valor simbólico para o grupo Kiriri: a retomada de sua língua que, longe de ser considerada “morta” pelo grupo, ainda possui grande centralidade no ritual indígena, dado que os mais antigos e poderosos encantados ainda se comunicariam em tal língua. O estabelecimento dos Kiriri no território é o reestabelecimento e fortalecimento de uma relação com os encantados, indissociável de toda vida do grupo. Assim, a necessidade de aperfeiçoamento na comunicação com esses é fundamental para a própria sobrevivência do grupo indígena como tal, seja na relação com a sociedade nacional, seja nas relações intra-étnicas entre os subgrupos que, como visto anteriormente, tem no campo xamanístico o principal canal de mediação e legitimação política. A questão da língua parece ser perpassada - ao mesmo tempo que serve de “costura” - entre as dimensões territorial, ritual, política e, por fim, da educação indígena, o que revela a integração dessas dimensões, heurísticamente separadas, sob a égide de um modo de vida indígena

eticamente diferenciado. Nenhuma dessas dimensões são unicamente privilegiadas ou autônomas, ainda que se perceba claramente um protagonismo do complexo ritual, como já demonstrado, nos processos de etnogênese e reafirmação étnica de um grupo, mas integram, conjuntamente, um sistema simbólico total de distinção - ou acervo cultural – utilizado para categorizar o eu e o outro e resignificar a realidade em um contexto de intenso contato, reatualizando constantemente a distinção entre o ser e não ser índio Kiriri.

Outra questão fundamental após a retomada e o estabelecimento dos grupos Kiriri nas suas respectivas áreas do território é a demanda pela assistência de saúde dentro da área indígena. Tal demanda não visa apenas a manutenção de postos e disponibilização de medicamentos entre outros itens afins, mas um sistema de saúde que não interfira e mesmo esteja disposto a negociar saberes e práticas em diálogo com os conhecimentos curativos tradicionais do grupo – que em termo de uso de plantas com fins terapêuticos é assombrosamente vasto e mencionado sempre com orgulho pelos índios.

A presença de assistência a saúde na terra indígena se inicia oficialmente em 1949, com a chegada de um precário posto junto ao estabelecimento do SPI na área, mas que logo acaba parcialmente abandonado, com o afastamento de enfermeiros e funcionários, dado os desentendimentos e estranhamentos com o grupo indígena, que se recusa a abrir mão de seus métodos terapêuticos. A partir de 1965 se iniciam novas mobilizações junto ao Ministério da Saúde onde a responsabilidade é passada para a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) que, junto ao Sistema Único de Saúde (SUS) passam a atuar na área da saúde Kiriri (SANTOS et al, 2012, p. 43-44).

No livro de autoria Kiriri, já mencionado e citado nesse trabalho, aparece uma curiosa menção ao desenvolvimento não só da assistência à saúde advindas do governo, como dos próprios sistemas terapêuticos indígenas que, baseados no conhecimento e uso de plantas medicinais, passa a ser fortalecido com a retomada e reestabelecimento do povo no território. Essas questões demonstram que a retomada da terra indígena não encerra os processos de etnogênese que, se poderia supor, seriam iniciados visando um interesse claramente pragmático, expressos via a “linguagem” da etnicidade. Em verdade, é a reconquista do território condição necessária para o fortalecimento de práticas e conhecimentos e todo um modo de organização já presentes no acervo cultural e na tradição oral desses grupos:

Depois da conquista do território em 1998, a medicina Kiriri revive novamente, pois as principais plantas curativas estão preservadas. Começa um novo espaço e novo olhar para a medicina tradicional dos índios, e hoje quando um índio cai doente o

primeiro hospital que procura é o do mato para depois procurar o hospital das cidades (SANTOS et al, 2012, p. 44)

Nos anos 2000, a responsabilidade quanto à assistência passa da FUNASA para a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), quando passa a haver maior diálogo e aceitação por parte dos agentes de saúde – e nalguns casos esforços de integração - entre a medicina tradicional indígena e o sistema de saúde nacional (SANTOS et al, Ibid.).

Assim, o início do século XXI é marcado pelas mobilizações em prol do desenvolvimento de uma educação escolar indígena na área, em harmonia com suas tradições e modos de vida, além da reatualização das tendências à cisão ou, o que aqui se propõe chamar, processos seccionalistas, com o surgimento de 6 outras novas lideranças, totalizando 8 caciques no ano de 2017. Esses dois fenômenos serão o foco dos capítulos seguintes, sendo importante notar, desde já, que ambos estão intimamente ligados. Uma das hipóteses a serem trabalhadas no capítulo 2 é que o espaço escolar passa a ser um dos principais canais de expressão dessas tendências e dos conflitos dela decorrentes, além de revelar muito sobre a atual organização política Kiriri. Além disso, a chegada da escola e seus cargos remunerados trazem uma nova fonte de recursos para dentro da área, notadamente pouco monetarizada, sendo assim uma fonte que passa a ser disputada por subgrupos ligados à uma mesma escola, por exemplo, ou mesmo motivação para certos conflitos internos a um mesmo subgrupo.

Vale apontar aqui que é após a retomada, com o acirramento dos conflitos internos ao grupo, que ocorre a retirada de um grupo de famílias do território que ficam sob responsabilidade da FUNAI e passam a ser assentados no município de Muquém:

Os efeitos da divisão nos dois grupos, Mirandela e Cantagalo, provocaram o deslocamento de grupos domésticos da Terra aqui referida para uma outra, adquirida pela FUNAI, formando um terceiro grupo no município de Muquém de São Francisco (ANAI, apud CARVALHO, 2004), também no estado da Bahia, na região Oeste, a 555,7 Km de Salvador. Segundo o livro elaborado pelos professores e professoras Kiriri, a divisão em três comunidades ocorreu devido a problemas de terra e a situações de carência enfrentadas por eles (PROFESSORES INDÍGENAS, 2005, p. 22). O grupo que está em Muquém é liderado pela cacique Maria Kiriri (CHATES, 2011, p.52)

A cronologia do que podemos considerar a segunda “onda seccionalista” ou de cisões do grupo, parece ser reveladora dessa relação entre escola e organização política, pois tem seu auge no momento em que as escolas indígenas passam pela estadualização, que garante maior

controle e autonomia dos indígenas em suas escolas, além de aumentar o número de recursos disponíveis aos índios via esse canal.

As datas desses eventos não são expressas com exatidão - a temporalidade Kiriri parece muito mais relacional -, se baseando na relação entre eventos guardados na memória oral do grupo do que baseada em datas exatas dispostas linearmente. Essas informações advêm de conversas e entrevistas com indivíduos das aldeias de Araçá, Cajazeira e, em menor número, Mirandela, dos quais Paula, diretora da escola sede localizada nessa última aldeia; Suelí, conselheira do Araçá e anfitriã da minha estadia no território; Daniel, do Segredo, ex-conselheiro da Lagoa Grande; Dernival, liderança da escola sede de Cajazeira e o próprio pajé, Adonias, foram informantes de grande valor.

Até antes de 2010 os Kiriri estavam dispostos em dois grandes grupos: Kiriri de Cantagalo e de Mirandela, organizados num sistema de caciques e conselheiros, no qual o primeiro seria um líder geral e representante da comunidade frente ao exterior, enquanto os segundos, representantes locais de influência em cada núcleo/aldeia, responsáveis pelas demandas internas mais imediatas a esse. Além disso, haveria o posto de pajé, aquele que media as relações entre a vida social Kiriri, o ritual e seus encantos, sendo o curador por excelência do grupo, tendo poder, em tese, inclusive para intervir nas outras dimensões de organização política. A categoria “pajé” é discutida pelos Kiriri quanto à legitimidade de ser aplicada ou não naquela pessoa que lidera ou “Puxa” o Toré. Mais de uma vez ouvi que poderia haver apenas um único pajé, aquele eleito pelos encantados, no caso, Adonias. Essa afirmação partiu inclusive de índios pertencentes à outras lideranças não ligadas à Adonias, como é o caso de Dernival, já mencionado, que afirma que o único pajé é Adonias, dado suas prerrogativas “sobrenaturais”, no caso, a opção dos encantos. O mesmo define aquele que lidera o Toré em seu grupo como o que “puxa a dança”, diferenciando-o do pajé de fato. O que, ao meu ver, parece reforçar a ideia de uma certa imponderabilidade do campo religioso, que parece se impor mesmo num contexto onde a maior legitimidade de certas práticas indígenas é afirmada por um dos grupos em negação as do outro.

Por fim, existem os vice-conselheiros e vice-cacique: esse posto só identificado em Mirandela, com o cacique Lázaro. Os primeiros geralmente são auxiliares dos conselheiros, advindos de famílias de certa influência na comunidade local, funcionando como porta-voz das lideranças e cumprindo demandas mais imediatas na ausência dos conselheiros.

A atual organização espacial dos Kiriri se dá em aldeias, maioria das quais nos antigos povoados e vilas dos regionais, englobados pelo território indígena e ocupados pelos Kiriri quando da extrusão dos últimos posseiros. Elas são: Marcação, Cajazeira, Araçás, Segredo, Pitomba, Alto da Boa Vista, Mirandela, Pau-Ferro, Baixa da Cangalha, Baixa do Juá e alguns poucos moradores e roças no Cantagalo, que funciona mais para finalidades rituais e festivas.

Existem alguns poucos moradores nos antigos núcleos de habitação, como já dito, que hoje ocupam maior função referencial e simbólica para o grupo, além de abrigar alguns pastos e roças: desses, há apenas um morador, idoso e retraído, na antiga fazenda Picos, segundo a conselheira Suelí. Há, ainda, alguns poucos moradores em Gado Velhaco e Lagoa Grande. Sobre a situação do Sacão e da Cacimba Seca não foram encontradas muitas informações em campo, mas acredito não ser diferente dos dois núcleos anteriores.

Em entre finais de 2008 e 2010, quando se inicia o processo de estadualização Kiriri, segundo sua atual diretora inteirinha Paula é que se dá a primeira separação desse novo contexto: entre o cacique Lázaro e seu vice-cacique à época, Marcelo. As motivações sempre são mencionadas pelos Kiriri de forma esquiva e reticentes, então não entraremos detalhadamente nesse mérito. Mas, sabe-se que uma grande insatisfação com Lázaro fez com que a maior parte das famílias indígenas em Mirandela passassem a seguir Marcelo, segundo a informante já citada. Ainda assim Lázaro mantém um grande número de famílias sobre sua liderança, já que aparentemente a aldeia de Marcação é quase que exclusivamente de índios de seu grupo. É curioso notar que as primeiras cisões se concentram inicialmente nos Kiriri de Mirandela: entre esses, tive razoável contato com Manuelino, conselheiro de Marcelo e Célio, conselheiro de Lázaro, duas lideranças que sempre se fizeram presente em nossas intervenções na escola sede de Mirandela, no que tange ao projeto de intervenção e revitalização da língua Kiriri.

Sem uma data muito precisa, mas provavelmente por volta de 2015, ocorre outra divisão, agora dentro do grupo do cacique Marcelo, que 5 anos antes rompera com Lázaro. Assim, Hosano, insatisfeito com o método de proceder de sua liderança e, segundo Paula, interessado em liderar a seu próprio modo, vem a estabelecer seu próprio grupo nos limites na aldeia de Pau Ferro, onde ainda se encontram famílias ligadas a Marcelo. O único contato que obtivemos com o grupo dessa cacique foi através de um de seus conselheiros Hanero.

Mais recentemente, entre finais de 2016 e inícios de 2017, houve mais uma cisão no grupo de Marcelo, de onde saiu mais um cacique, levando seu grupo de famílias afins: João

“Pistola”, do qual não conseguimos maior informação ou contato, apenas que não possuiria um número tão expressivo sob sua liderança como Marcelo ou Lázaro, tendo a maior parte dos seus também em Mirandela.

Do lado dos Kiriri Cantagalo, a primeira cisão dessa segunda onda ocorre entre 2014 e 2015: a ruptura do pajé Adonias com o cacíque Manuel, que gera uma nova configuração entre o grupo Cantagalo. Adonias elege um novo cacíque para liderar aqueles que com ele vão ficando com um número de famílias um pouco maior que a do seu antigo cacíque, Manuel, que tem que rearticular seu Toré com a construção de um novo terreiro e a seleção de um novo pajé, ou, ao menos, chefe do ritual que “puxa a dança”.

Assim, Araçás e sua escola, assim como o terreiro do Cantagalo, que nomeia o grupo desde a divisão de 88, passa à liderança de Adonias e seu novo cacíque: Agrício, uma jovem liderança que veio a ser o primeiro vereador Kiriri, na eleição de 2014, tendo famílias nos núcleos de Baixa da Cangalha, Baixa do Juá, Segredo, Alto da Boa Vista, Pitomba, Cantagalo e Cajazeira, além de Araçás. Essa liderança tem por conselheiros Suelí, ligada ao núcleo de Araçás, Segredo e Cantagalo, a primeira e única liderança indígena mulher entre os Kiriri Cantagalo que tive notícia; Geovani, que administra as famílias em Cajazeira e Rosélio, representando as comunidades de Baixa da Cangalha e do Juá.

O núcleo de Cajazeira e sua escola sede, e o terreiro que precisou ser construído, seguindo os tipos ideias indígenas dos “tempos dos antigos”, no Alto da Jurema, integram o grupo do cacíque Manuel. As famílias dessa liderança, até onde consegui me informar, se espalham por Araçás, Segredo, Cantagalo. Um de seus conselheiros, Jeovan, é, inclusive, um dos únicos Kiriris concursados, ocupando o cargo de vice-diretor da escola indígena da aldeia de Cajazeira.

É importante ressaltar que com essas rupturas, principalmente entre os Kiriri Cantagalo, a divisão das aldeias e do espaço da Reserva não mais acompanhou as fronteiras políticas do grupo, havendo, numa mesma aldeia, mais de um conselheiro, ligado à distintas lideranças com famílias sob sua responsabilidade habitando o mesmo núcleo. Como é o caso dos grupos do cacíque Agrício e Manuel, esse último, inclusive, habita em Araçás, que está sob a administração de Agrício e Adonias em sua maioria.

Por fim, na segunda metade de 2016 ocorre a separação entre Manuel e Jailson, que fora conselheiro do primeiro e é apontado por alguns como um dos pivôs da ruptura entre Manuel e Adonias. Essa separação parece ter tido um tom mais aguerrido que a anterior, não no sentido

de conflitos ou enfrentamentos direto, mas de atitudes expressas no que, como já apontado, passa a ser um dos principais canais de expressão das diferenças políticas: a escola, com todos aqueles ligados à liderança do novo cacique dissidente, sendo forçosamente retirados da escola que fica sob a liderança de Manuel, professores e alunos, o que vem rendendo complicações a nível judicial para uma das partes. Sabe-se que poucas famílias o apoiaram e mesmos membros da sua própria retornaram à liderança de Manuel. Os índios liderados por ele se concentram na aldeia Segredo, sendo que o mesmo mora em Araçá, segundo alguns informantes daquela aldeia.

Os capítulos que se seguem visam explorar melhor esse novo contexto, que começa a se delinear com mais clareza com as primeiras separações, paralelas ao processo de estadualização das escolas indígenas: como as escolas passam a ser perpassadas e utilizadas como canal de expressão e mesmo execução de sanções a nível da nova organização política Kiriri e, como essas novas organizações, baseadas em processos de cisão e surgimento de novos subgrupos e lideranças, se significam e legitimam frente aos outros grupos a partir de diferenciações intra-étnicas, articuladas sob um acervo de diacríticos étnicos, os mesmos utilizados para afirmar uma unidade indígena do grupo frente à sociedade nacional.

Figura 3 – Mapa das aldeias e localidades no território indígena Kiriri.



Fonte: (SANTOS et al, 2012)

CAPÍTULO II

ESCOLA KIRIRI: INSTRUMENTO DE REARTICULAÇÃO ÉTNICA E ESPAÇO DE EXPRESSÃO DO SECCIONALISMO

O presente capítulo abordará a educação escolar indígena entre os Kiriri sob a perspectiva de como essa é integrada, pelo grupo, num contexto de reafirmação de identidade étnica, sendo utilizada como ferramenta para tal. Assim, o primeiro momento se volta a concepções teórico-metodológicas sobre a construção do objeto educação escolar indígena, que nesse trabalho é entendida enquanto espaço de “fronteira”, conceito operado para se conceber teoricamente a escola indígena como zona de trânsito de pessoas, negociações simbólicas e ressignificações das identidades dos próprios indivíduos, e que, por outro lado, impõe “zonas interditas” que permitem a manutenção e afirmação da distinção étnica entre os grupos em contato (TASSINARI, 2001)

Em seguida se fará, resumidamente, uma descrição dos processos históricos que levaram à implantação das escolas indígenas em sua atual configuração – em relação ao decorrer dessa pesquisa entre o final de 2016 e o ano de 2017 – entre o povo Kiriri, relacionando essa história com os contextos mais amplos no que tange à educação escolar de povos indígenas. Adota-se aqui a perspectiva de Ferreira (2001), que divide a história da implantação dessa educação escolar a partir dos principais paradigmas vigentes em cada momento: a) do período colonial, sob os aldeamentos jesuítas e uma perspectiva catequética, de “educação” enquanto “salvação das almas” dos índios; b) da expulsão dos jesuítas e o Diretório dos Índios ao SPI, com o paradigma integracionista, onde a escola passa a ter a função de capacitar mão de obra produtiva e integrá-la à nação brasileira e c) por fim, da década de 70 em diante, com os primeiros movimentos de autoria e autonomia indígenas que passam a se fortalecer com a constituição de 1988, que viria legislar mais diretamente sobre a educação indígena, garantindo-lhe a nível de lei, sua especificidade, enquanto bilíngue, diferenciada e intercultural (GRUPIONI, 2005)

O último tópico desse capítulo se volta para a descrição da atual configuração das escolas indígenas Kiriri, sua ressignificação por parte desse povo enquanto ferramenta de sua afirmação étnica e conseqüente reconhecimento. Ao mesmo tempo que apresenta suas “zonas interditas”, na qual os índios passam a ter que lidar com aspectos da burocracia institucional que não são facilmente negociáveis, tendo que adotar uma série de estratégias e novos conhecimentos para garantir sua autonomia frente à sua própria educação escolar.

Por fim, uma análise da articulação desse novo espaço que é a escola indígena com a organização política Kiriri, como aquela vem a ser perpassada por esta, se adaptando a suas dinâmicas, e, por outro lado, como a escola passa a ser um dos canais de expressão das discordâncias políticas, revelando uma situação política com tendência à cisão e a instituição de grupos internamente diferenciados.

2.1. A ESCOLA INDÍGENA ENQUANTO ESPAÇO DE “FRONTEIRA”.

A perspectiva teórica que norteou essa pesquisa ao tentar apreender a escola indígena é aquela apresentada e discutida por Tassinari (2001) que vai buscar nas teorias da etnicidade, principalmente em Barth (1998), aparatos teórico-metodológicos que objetivam captar a escola indígena enquanto objeto de investigação antropológica em situações de contato. O que se assume aqui é que, assim como as identidades étnicas se constroem e afirmam dentro do contato, a partir de situações relacionais – e não “apesar” delas – uma abordagem que não privilegia essas relações na compreensão do espaço escolar pode acabar caindo em concepções culturalistas que se detém na perda, na “aculturação” e na escola enquanto representante desse processo. Outra armadilha são as concepções “romantizadas”, que se concentram em como os elementos da sociedade dominante são “reinventados” dentro da cultura indígena, passando a integrar sua cosmovisão “original”, mas que não levam em consideração como os significados são construídos na relação e não traduzidos entre ilhas de sentido estanques e isoladas em si mesmo (TASSINARI, Ibid.)

Discutindo e exemplificando essas três abordagens sobre a educação escolar indígena no Brasil, Tassinari (2001, p. 56) traz exemplos de pesquisas de teor etnográfico produzidas entre povos indígenas do país que se baseavam nos três distintos paradigmas. A primeira dessas, realizada entre grupos do Uaçá, aborda a escola enquanto “frente ideológica” da sociedade nacional (ASSIS, 1981 apud TASSINARI, 2001), responsável pela articulação nas cosmovisões e representações das culturas indígenas proporcionalmente à desarticulação socioeconômica das “frentes de expansão”. Essa perspectiva se revela particularmente ineficaz para a abordagem da escola indígena entre os Kiriri que, como veremos na última seção desse capítulo, é articulada prática e discursivamente no processo de afirmação étnica de seu povo e de ocupação e manutenção do grupo em seu território.

A segunda abordagem parte do pressuposto de que as culturas traduzem e ressignificam, em seus próprios termos, aspectos culturais, ferramentas e instituições do “outro” em situação

de intenso contato. O problema dessa perspectiva é tomar o contato com algo posterior ao estabelecimento de culturas enquanto isolados simbólicos, que passariam a traduzir em seus próprios termos todo fenômeno estranho advindo de contatos posteriores. Essa perspectiva não permite a compreensão de como se implanta e passa a ser significada a escola indígena num grupo que se constrói relacionalmente com a sociedade regional há mais de 300 anos, marcando sua distinção étnica dentro desse próprio contato. Também não dá conta das dificuldades práticas, enfrentadas pelos índios, nesse processo de “domesticação” da escola indígena, conceito utilizado por Chates (2011) para analisar como os indígenas integram a escola à sua experiência sociocultural, por um lado utilizando-a como ferramenta de afirmação, por outro tendo que lidar com os mecanismos burocráticos sob os quais se estruturam a educação formal e escolar que fogem à realidade e às próprias concepções de educação Kiriri. A própria existência desses impasses com a burocracia e concessões realizadas pelos próprios índios no contexto de sua relação com a escola revela que essa segunda perspectiva não se mostra eficiente para os propósitos desse trabalho.

A última abordagem, a que será adotada neste trabalho, entende a escola indígena como espaço de “fronteira”. Tassinari (2001), como dito, constrói essa categoria a partir das teorias sobre relações interétnicas, principalmente aquelas propostas por Frederik Barth (1998). Esse autor compreende as identidades étnicas não como um a priori naturalizado, que tem por substância a cultura, pronta para ser perdida ou “emprestada”, mas distinções entre “eu” e o “outro” que se constroem e reconstroem constantemente no contato. Assim, as fronteiras são essas zonas de intenso contato que permitem a passagem bilateral de pessoas, informações, conhecimentos e práticas de um grupo para o outro, permitindo suas ressignificações e reconstruções, justamente por manter as linhas distintivas, que, em verdade, tendem a se reforçar justamente quando o contato se faz mais intenso. É, por exemplo, o que se verifica nos clássicos estudos sobre “tribalismo africano” fortalecidos em contextos urbanos da antropologia africanista britânica (VELSEN, 1987).

Dentro dessas “fronteiras”, “filtrando” esse fluxo de pessoas e signos e evitando sua entropia, haveriam, portanto, “zonas interditas” (TASSINARI, 2001, p. 67), justamente esses setores nas “fronteiras” que possibilitam a marcação e afirmação da diferença e, até mesmo, de preconceitos entre grupos. Assim, aspectos como a própria estrutura dos projetos e do modelo educacional nacional, assim como idiosincrasias do pensamento indígena relativos à própria educação (não-escolar) indígena, podem vir a ser considerados “zonas interditas”, que tornam a escola palco de constantes negociações, ressignificações e, em muitos casos, conflitos entre

duas realidades e modelos de conceber o mundo e a apreensão desse. A aplicação de noção de “fronteira” na compreensão da escola indígena fica bem explicitada na seguinte passagem:

De um lado, pode-se entender como uma dessas zonas a própria dinâmica dos projetos de educação indígena, que impõem, para seu funcionamento ritmos de aulas, regimes de trabalho, arranjos sociais e políticos, dos quais os projetos não podem abrir mão, mas que acabam esbarrando em outras lógicas. Estas, por outro lado, relativas às culturas indígenas que participam do processo de educação escolar, como as concepções relativas à morte, como as emoções e representações políticas decorrentes de conflitos interétnicos anteriores, evidenciam setores das culturas indígenas dos quais a escola está excluída [...] (TASSINARI, *Ibid.*)

Entre os Kiriri, se por um lado a escola se apresenta como uma realidade relativamente afastada deles, principalmente no que tange à esfera burocrática, com seus formulários, leis, atas de reunião e diários de classe, por outro, é requerida pelos mesmos enquanto ferramenta para sua própria afirmação étnica. Como já mencionado no primeiro capítulo, uma antiga liderança Kiriri, seu Daniel de Segredo, ao falar sobre a importância da escola indígena, enfatiza no papel dela para a formação das novas lideranças, que, no mundo de hoje, necessitam de aptidões distintas às de outrora, como nos tempos da retomada, afinal, “tudo hoje é no estudo, tem que saber de tecnologia”. Ele também acaba por apontar como o próprio contexto de reafirmação étnica dos Kiriri, que acompanhou em seu processo de retomada territorial, acaba por criar a necessidade da presença da educação escolar “formal” para a formação de líderes “estudados”. De fato, foi a partir desse momento que o povo Kiriri e suas lideranças começam a entrar em contato com ONGS, órgãos governamentais entre outros, tendo assim que lidar com uma série de procedimentos burocráticos e legais outrora impensáveis na realidade cotidiana do indígena.

Ou seja, um contexto de reafirmação e da luta pelo reconhecimento de uma identidade etnicamente diferenciada induz criação de novas alianças e vínculos com apoiadores externos, o que leva os Kiriris à percepção de que a manutenção de sua luta - e de seu próprio reconhecimento índios detentores de direitos originários - passa pelas esferas de poder do estado nacional e o relacionamento estratégico com essa; que cria a necessidade de se incorporar conhecimentos que permitam que o índio se relacione autonomamente com o estado e outras organizações, evitando posturas de “tutela” por parte de órgãos indigenistas, uma pauta sempre levantada pelos Kiriri.

Assim, nota-se que num contexto de intenso contato, a afirmação étnica depende de certas negociações e adoção de certas ferramentas da própria sociedade nacional para que com essa se possa lidar, da forma mais “indígena” possível, ou, no caso, mais Kiriri possível, é claro.

Os exemplos de como a escola integra esse projeto de reconstrução e reafirmação étnica entre os povos são diversos, indo desde a efetiva ocupação do território; seja no nível legal, com seus direitos garantidos e defendidos pelos próprios índios, conhecedores de seus direitos; seja no nível econômico, permitindo uma produção agrícola mais eficaz, ainda que dentro dos moldes indígenas; seja no próprio plano simbólico e ritual, onde a escola passa a ser vista como principal ferramenta de retomada da língua indígena Kiriri (a principal forma de comunicação com seus “encantados”). Assim a própria escola, enquanto instituição “ocidental”, passa a ser integrada na visão Kiriri como algo essencial para o seu fortalecimento enquanto povo Kiriri, etnicamente diferenciado - o fortalecimento de sua relação com seu território e seus “encantados” - e não os “aculturando” aos moldes de educação formal ocidental.

Uma fala de dona Maria, filha do cacique Lázaro, e que veio a se repetir com poucas variações entre informantes de três aldeias distintas, é bem ilustrativa desse processo de ressignificação da escola enquanto ferramenta de afirmação do grupo e de manutenção de seu modo de vida específico. Quando perguntada sobre quais as principais vantagens de se ter a escola em área indígena, apenas para indígenas, uma das primeiras motivações elencadas por ela é a “volta dos jovens” e a redução no número de casamentos interétnicos. Ela diz que quando tinham que estudar entre os brancos, além das dificuldades de locomoção e ausência desses nas tarefas domésticas e na roça, os jovens acabavam por “querer ser como branco”, adotando certas práticas e comportamentos vistos como inadequados para uma pessoa Kiriri. Além da grande evasão desses, que muitas vezes se casam fora da aldeia, tendo que sair dessa, ela também fala do problema com drogas e álcool que foi drasticamente reduzido com a chegada das escolas indígenas e principalmente após sua estadualização e a implantação dos três anos do ensino médio.

A escola, então, não só permite a presença das crianças e jovens na aldeia, implicando em maior disponibilidade dessas na participação da rotina na comunidade, como acaba incentivando o casamento intra-étnico, que contribui para a manutenção das novas famílias na aldeia e, conseqüentemente, a reprodução e renovação de seu modo de vida particular.

Outro ponto de articulação entre escola e a manutenção do modo de vida indígena é apontada numa fala do professor Laércio, do núcleo de Araçás, que também foi o primeiro

professor Kiriri a ensinar em escola não-indígena, no município de Banzaê. Laércio fala que com a escola, principalmente com a implantação das disciplinas de cultura indígena e língua indígena, (que se deram principalmente a partir da estadualização e a implantação de um projeto de educação que se propõe “específico, bilíngue e intercultural”), a integração dos jovens na “cultura do povo Kiriri” foi facilitada e fortalecida, dado que a escola passa a ensinar valores, práticas e conhecimentos tradicionais dos indígenas que vinham sendo esquecidos, principalmente no período onde os jovens precisavam ir para Banzaê terminar seus estudos, entrando em contato com “os brancos” e “querendo ser como os brancos de Banzaê, beber, essas coisas”. A própria escola passa a incentivar a troca desses conhecimentos, desenvolvendo projetos pedagógicos e trabalhos de pesquisa entre os alunos que visam sua apreensão e integração aos ritos, cerimônias e práticas Kiriri. É daí que Laércio nos diz que “hoje as crianças dançam o Toré”, que aprenderam a “se comportar” e respeitar o espaço, e que em muitos casos “se quiser dá castigo, às vezes é só dizer pro menino que não vai pro Toré sábado, ou pra primeira noite”.

Se por um lado a escola permite a transmissão de conhecimentos e de toda uma etiqueta de como se portar em ritos e em outras práticas comunitárias do grupo e a consequente participação dos jovens nesses, também introduz as dinâmicas políticas do grupo. Laércio dá a entender que usar o nome do pajé pode ser muito eficiente para se controlar um comportamento mais efusivo por parte dos alunos: “lembra do que o pajé disse no nosso ritual”.

Assim, a escola indígena, surgida do contato, passa a ser meio de reafirmação e mesmo exacerbação dessas diferenças frente aos regionais, não é a toa que a escola pode possibilitar a retomada da língua, para os Kiriris, que, entre outros motivos, a desejam para “poder falar nossas coisas em Banzaê, em qualquer lugar, sem eles entender”. Esta também é significada como meio de autonomia dos índios que, com estudo, podem se livrar da tutela de órgãos missionários ou não, e do próprio órgão indigenista nacional, negociando, assim, diretamente sua condição “sem sermos enganados pelos brancos... assinar coisa que num é o certo” (fala de quem?).

Nesse sentido, a escola e a educação escolar como um todo passa a ser significada e reinterpretada pelo povo Kiriri, que dela retira novos meios e sinais de afirmação de sua etnicidade, o que fica bem ilustrado ao abordá-las sob a concepção de “fronteira”. Mas, por outro lado, ela não é completamente “domesticada”, podendo ser logo então considerada uma instituição “nativa” ou “nativizada”. Como dito anteriormente, as “fronteiras” – e o que lhe

garante esse status – apresentam “zonas de interdição”, dificilmente negociáveis, expressivas das diferenças e especificidades dos grupos em contato e utilizadas discursivamente, muitas vezes, para a reafirmação enfática dessas diferenças.

Dois exemplos opostos e simétricos dessas “zonas de interdição” na educação escolar Kiriri se referem, como já citado, à incorporação da burocracia, seus protocolos, procedimentos, termos. E, à própria concepção de “educação” indígena entre os Kiriri, que em muito foge – e mesmo vai de encontro – às concepções de educação formal dentro do espaço escolar e dos próprios projetos pedagógicos elaborados pelas secretarias de educação ou Ministério da Educação, pretensiosamente “específicos e diferenciados” para os indígenas.

Numa conversa em sua casa, o professor Dernival, falando sobre o que, para ele, torna a escola Kiriri “diferenciada” - e o lhe falta para sê-lo completamente – se refere ao fato de que, na escola indígena são reservados quarenta dias do período letivo total para atividades extraclases, voltadas para a participação dos alunos nas atividades da comunidade como o Toré, dia do índio, primeira noite, participação nas roças, entre outros. Esses dias são organizados anualmente a partir de um “plano estruturante” que justifica a ausência dos alunos em sala. Para Dernival, se por um lado isso traz uma série de vantagens na integração entre escola e comunidade indígenas, por outra, para ele a burocracia e a forma como se estruturam os “planos estruturantes” acabam por limitar e impedir maior autonomia por parte dos professores indígenas. Para ele, as aulas de biologia, por exemplo, poderiam ser dadas em campo, junto ao professor e uma conhecedora das ervas medicinais, onde os alunos, por um lado aprenderiam suas propriedades botânicas, por outro aprenderiam mais da tradição e dos conhecimentos tradicionais Kiriri. Isso reflete uma outra concepção de educação e formação de pessoas entre esses grupos, a partir de experiências mais integradas dentro da comunidade, e não em campos de conhecimentos estanques e abstratos.

Dernival fala que ao participarem dos rituais, cerimônias e outras atividades do grupo, as crianças aprendem a lidar com o espaço geográfico, coletando os materiais corretos para a confecção das casas de roupas de pindoba. Aprendem sobre sua história e seus encantados, que perpassam toda sua relação com o território. Aprenderiam também um pouco da língua indígena, presente em palavras ainda presentes na fala dos mais velhos, ou no seu ritual. Enfim, é na participação direta nas atividades comunitárias que o jovem é formado enquanto um “legítimo” Kiriri.

Dessa forma, muitas práticas e conhecimentos tradicionais acabam não adentrando o espaço escolar, dada a forma como são estruturadas as disciplinas, o que é visto como uma incapacidade da escola em ser plenamente “diferenciada” e cumprir seu papel no processo de afirmação étnica Kiriri: a formação dos jovens nas tradições do grupo, condição necessária para o fortalecimento dessa.

Em outros casos, a dificuldade em se lidar com a burocracia, principalmente a partir da estadualização das escolas (que se dá a partir de 2009), acaba gerando situações delicadas na manutenção da própria escola e da autonomia dos professores (atualmente todos indígenas nas escolas Kiriri). Paula, diretora interina da Escola Estadual Zacarias, na aldeia de Mirandela, ao mencionar os primeiros momentos após a estadualização, fala da dificuldade encontrada pelos professores indígenas em lidar com os diários de classe, na elaboração de planos de aulas dentro dos moldes requisitados e na própria relação com os órgãos competentes que passam a assumir a educação escolar indígena. Esse tipo de dificuldade acabou por gerar situações de inadimplência dos professores indígenas, muitas vezes penalizados, sem que nenhuma assistência lhes fosse prestada nesse sentido.

Assim, entender como e onde se dão essas “zonas de interdição” se faz essencial na abordagem da escola indígena enquanto “fronteira”. São essas zonas que permitem a marcação da distinção e da especificidade em espaços de fluxo de pessoas, ideias e símbolos, que se constroem justamente na relação entre os distintos grupos e concepções de mundo envolvidas. A compreensão dos Kiriri acerca da necessidade de uma melhor educação para a manutenção de sua luta e de seu modo de vida diferenciado, os faz lutar pela estadualização de suas escolas. Por outro lado, lhes impõe um novo mundo de procedimentos, protocolos e toda uma linguagem técnica específica – que parte de uma outra concepção de mundo, de eficiência, de educação – que são por ele integrados o máximo possível, visando a autonomia do grupo na administração daquela instituição “ocidental”, que tem por objetivo o fortalecimento de sua identidade étnica e a reprodução de sua distintividade ao educar e formar os jovens enquanto “pessoas Kiriri”.

Assim, se a escola enquanto instituição não-indígena impõe uma série de novos padrões administrativos, relações em sala, posturas corporais; por outro lado passa a ser instrumentalizada para a manutenção de um grupo etnicamente diferenciado enquanto tal, que se apropria também dos próprios conhecimentos advindos da relação com a burocracia, para fortalecer sua autonomia nas relações com o estado nacional, recusando cada vez mais a tutela por parte de outras entidades não-indígenas. Desse modo é possível observar não só como a

escola indígena se dá enquanto espaço de fronteira - marcada por suas zonas de interdição que reforçam as distintividades – como a partir delas observar a própria dinâmica da etnicidade. Trata-se de um grupo, visando sua própria afirmação e reconhecimento enquanto etnicamente distinto, que busca numa instituição do “outro”, não-indígena, ferramentas para a sua própria afirmação e reconhecimento enquanto etnicamente diferenciado. Assim, os Kiriri se apropriam das categorias e termos – jurídicos por exemplo – do “outro”, dado a consciência de que os direitos advindos do seu reconhecimento enquanto indígenas perpassa o manuseio dessas esferas jurídicas e burocráticas e que o domínio dessas implica na maior autonomia do povo Kiriri na sua relação com a sociedade nacional.

2.2. HISTÓRICO DE IMPLANTAÇÃO DA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA KIRIRI.

Visando compreender a atual situação da escola indígena Kiriri, e seu papel e significados nos processos de rearticulação sócio-política mais recentes do grupo, a seção que se segue pretende retomar brevemente os processos históricos de implantação da escola entre os Kiriri dentro de um cenário mais amplo relativo à educação escolar indígena no Brasil. Os recortes históricos são feitos a partir dos paradigmas de implantação de uma educação indígena vigentes à época: A perspectiva catequética no período dos aldeamentos, o paradigma integracionista que vai dos Diretório dos Índios, passando pelo SPI até finais da década de 80, onde se iniciariam as “experiências de autoria” e autonomia, a partir da promulgação da nova constituição (FERREIRA, 2001).

2.2.1. Os paradigmas integracionistas e catequéticos e a educação escolar indígena.

As primeiras notícias do que poderíamos chamar de educação escolar entre os grupos indígenas do Brasil se dá no período colonial, a partir dos grupos missionários que visavam a conversão dos índios para as fileiras e novos fiéis do catolicismo. As perspectivas sobre o que se entendia por educação “para índios” à época perpassam a concepção que se fazia desses povos nativos. E é essa visão que diferencia o paradigma catequético do integracionista, dado que possuem meios distintos para um mesmo fim, por assim dizer.

No modelo catequético o indígena é visto ora como um selvagem, a quem falta civilização, ora como o cristão por excelência, exemplo de inocência e candura, a quem falta o contato com a palavra e os símbolos da igreja. Assim, o que se busca é não só sua “civilização”, mas sua total conversão, a salvação de suas almas (FERREIRA, 2001, p.72-74).

O trabalho missionário entre os povos da família Kariri e dos sertões do Nordeste no geral, se inicia por volta de 1641 com os capuchinhos franceses, depois substituídos pelos italianos e jesuítas portugueses (CHATES, 2011, p. 90). Os primeiros aldeamentos jesuítas entre os Kiriri passam a ser estabelecidos por volta de 1666 pelo teólogo João de Barros, sendo Saco dos Morcegos o último sobrevivente dessa época, e no que fora sua área hoje habitam os Kiriri.

Nessas missões a educação visava acima de tudo a catequização e conversão dos índios, que implicava a negação e reestruturação de todo seu modo de vida sob novas bases “civilizadas”, cristãs. Assim, não apenas as aulas de catequese, a imposição linguística e a demonização de suas tradições rituais e de toda sua cosmovisão, como toda a estrutura organizacional, política e de parentesco desses grupos indígenas eram forçadamente alteradas, condicionando uma nova concepção de território, fixo, entre os mesmos, que se remeteria ao próprio aldeamento missionário. A educação catequética reconhece a diferença e especificidade dos indígenas visando sua homogeneização, seguida de sua completa negação em troca de um modo de vida realmente cristão, para o qual os indígenas, na visão missionária, teriam um potencial natural.

É dentro desse contexto que são publicadas duas obras que configuram a mais completa descrição linguística de uma língua não-tupi no período colonial, a “A de Gramatica da Língua Brazílica da Nação Kiriri” e o “Catecismo da Doutrina Cristã na Língua Brazílica da Nação Kiriri” que, segundo Leite (1945), teriam boa parte da autoria do jesuíta João de Barros, conhecido por “Apóstolo dos Kiriri”, sendo publicadas entre os anos de 1698 e 1699.

O interesse na elaboração desse material se voltava para as facilidades oferecidas pela catequese ao se apropriar das categorias da língua indígena. Além disso, no contexto do nordeste indígena, com grande variedade de línguas distintas e com a família linguística Kariri sendo a de maior dispersão, a padronização de uma dessas variações, de preferência a de maior dispersão, seguida de sua imposição, enquanto espécie de “língua geral” entre os vários grupos étnicos diferenciados que à esse tempo se encontravam misturados nas missões, seria uma grande estratégia para facilitar a catequese, por um lado, e por outro reduzir as distinções e

diferenças étnicas internas aos aldeamentos, reforçando a noção de uma unidade de cristãos convertidos ou “índios mansos”, por meio do batismo em Cristo.

O modelo de aldeamentos também permitia um certo condicionamento e integração dos indígenas, mediadas pela tutela missionária, nas frentes econômicas de expansão e nas próprias dinâmicas da sociedade regional, como dito no primeiro capítulo, onde os índios aldeados muitas vezes eram solicitados para serviços como a guerra e a identificação de outros grupos indígenas, por exemplo. Assim, o modelo catequético jesuíta visava a completa formação do indígena enquanto pessoa cristã integrada nos estratos subalternos da sociedade colonial e a consequente negação de seus modos de vida anteriores as aldeias.

Por outro lado, a transmissão de conhecimentos nesse contato não se faz em mão única (ainda que assimetricamente): se, por um lado, visa-se negar ao indígena sua língua, seus conhecimentos rituais e míticos, por outro se lhes valoriza os conhecimentos “técnicos” sobre o entorno, como fica expresso a seguir:

Segundo relatos de viajantes, os conhecimentos indígenas serviam para ensinar aos portugueses a conviver com a seca, mostrando caminhos para as terras úmidas, assim como o processo de armazenamento de grãos nos períodos de estiagem (CÓRTEZ, 1996, p. 68). O propósito colonizatório, então, fez com que os colonizadores não somente buscassem impor concepções de mundo externas aos povos indígenas, mas também se utilizassem de técnicas e conhecimentos dominados pelos índios para melhor se adequarem ao “Novo Mundo”. Isso reforça a ideia de que não havia uma mão única de transmissão de conhecimentos, mas que era clara a contribuição dos povos indígenas para uma melhor permanência dos “brancos”, através da transmissão de alguns conhecimentos (CHATES, 2011, p.91)

O período seguinte, que se inicia com a promulgação do Diretório e a expulsão dos jesuítas por volta do ano 1758, não se diferencia muito do que o antecede. Com a saída daqueles missionários, outros grupos de mesmo tipo assumem a catequese dos índios. A grande diferença aqui é o fim do sistema de aldeamentos, que passam ao status de Vilas, o que aumenta em larga escala a presença de não-índios em territórios que outrora compuseram o aldeamento. Aqui o índio passa a ser visto como uma sobrevivência de um passado que a colonização “civilizatória” já tratou de desfazer, restando a desapareição ou a total integração desses grupos.

Essa perspectiva integracionista só tenderá a se fortalecer com o fim do Diretório que, não obstante todas as mazelas dele advindas, ainda garantia um reconhecimento legal desses povos enquanto etnicamente diferenciados e detentores de alguns direitos enquanto tal. Com o fim deste, os indígenas do nordeste são abandonados à própria sorte, passando a ser considerados mestiços, integrados ao modelo regional de produção e organização social. A

chegada e rápida proliferação dos ideais positivistas, que se acercaram de todo o contexto do fim do império aos princípios da república, fortaleceram essa tendência à negação étnica, principalmente no contexto da lei de terras de 1850, onde a aquisição de terras passa a se dar apenas por compra, o que favorece grandes latifundiários, atentos às terras “doadas” pelo rei a índios que não mais existem, logo, prontas para a aquisição.

É dentro dessa mesma concepção positivista, de construção de uma nação forte, integrada e desenvolvida, que é fundado o SPI em 1910 que, se por um lado, garante o reconhecimento aos índios de sua distintividade étnica, por outro, busca negá-la a partir da integração dos indígenas na “nação Brasileira” e o direcionamento de sua mão de obra para setores mais precários da produção regional. A educação escolar passará então a servir de ferramenta para esses propósitos integracionistas, que abordam os indígenas como detentores de direitos diferenciados, ainda que visando sua transição de seu estado de “tutelado”, onde o índio é visto como uma criança, para sua completa integração como mão de obra na sociedade nacional.

Vale ressaltar que, ainda assim, o reconhecimento dos povos indígenas do Nordeste enquanto tal, por parte do SPI, não foi instantâneo, decorrendo de uma série de reivindicações, alianças políticas externas e processos de reavivamento étnico – e, em muitos casos, performatizações de “cultura” segundo as concepções da sociedade não-indígena – por parte dos indígenas, à época tomados por “caboclos”. Tanto é que, apenas em 1949, após 8 anos desde a instauração do inquérito de reconhecimento, chega o posto indígena e tratamento do SPI em área Kiriri.

É com a chegada desse posto do órgão indigenista que os Kiriri passam a ter o primeiro contato direto com a educação escolar formal nos moldes e concepções da época. A Escola Pe. Renato Galvão, instalada em Mirandela, contava apenas com uma professora para ensino de primeiras letras, cálculos básicos, limitando-se aos primeiros anos do primário. Além dessa, havia também mais três escolas de nível primário em Ribeira do Pombal, mas no geral não eram muito frequentadas, seja pela distância, seja pela discriminação sofrida pelos índios (BANDEIRA, 1972).

Por um lado, a escola do SPI não provocou grandes alterações na realidade Kiriri e nem teve grande adesão pelo povo, seja pela distância (os Kiriris, à época, não habitavam Mirandela, onde foi instalada a escola, mas núcleos marginais pelas matas e serras), seja pela abordagem que em muito se afastava das vivências, visões de mundo e especificidades desse grupo

indígena. Mas, por outro lado, possibilitou o contato com uma concepção de educação escolar enquanto valor fundamental no “desenvolvimento” de uma nação, que viria ser uma das principais reivindicações Kiriri no seu processo de rearticulação e afirmação étnicas (iniciados na década de 70), principalmente a partir de segunda metade da década de 90, com a retomada do território e a extrusão dos últimos posseiros. É esse momento que será tratado na sessão que se segue.

2.2.2. A educação escolar Kiriri no contexto de rearticulação étnica (anos 70 – 90)

É na década de 70 que se acentuam as mobilizações do povo Kiriri no que tange à luta pelo seu reconhecimento enquanto indígena, por meio de alianças externas que são estabelecidas com organizações indigenistas ou missionárias. Esse cenário específico se articula com um contexto mais amplo emergente no país, em que nessa década viu surgir uma série de organizações voltadas para a questão indígena, entre elas a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI) e o Centro de Trabalho Indigenista (CTI).

Segundo Ferreira (2001, p.87), essa época é marcada pela realização de assembleias indígenas, principalmente a partir de 1974, que inauguram um momento de maior articulação entre povos indígenas, o que resulta na criação da União das Nações Indígenas, em 1980. É nesse período que vemos o desenrolar do processo de rearticulação étnica e reordenamento social entre os Kiriri (com a eleição do cacique Lázaro e a reconfiguração das relações do grupo que passam a ser mediadas mais fortemente pela dimensão ritual e pelos traços de distintividade étnica indígena, do que por especificidades socioeconômicas de cada núcleo habitacional, conforme apresentado no capítulo 1).

É nesse momento que as reivindicações por educação escolar passam a integrar a agenda de mobilizações pela retomada do território e reconhecimento da especificidade étnica deste povo. Ainda que a escola só viesse a entrar como prioridade na luta do grupo após a retomada do território e ocupação dessa (o que vai ocorrer na segunda metade da década de 90), algumas experiências de educação que se propunham atentas às especificidades do grupo se desenrolam na década de 80, a partir de um subprojeto do “Projeto Kiriri”, referido brevemente por Chates (2011, p. 97-98), sobre o qual não consegui muitas informações em campo.

O Projeto de Educação Escolar Kiriri, parte da agenda do Projeto Kiriri, se desenvolve entre os anos de 1980 a 1983 com o objetivo de estabelecer um programa de formação de monitores indígenas que trabalhassem com a alfabetização de jovens de adultos e que logo se

volta para a supressão das deficiências dos professores ligados à FUNAI, à cargo da educação indígena entre os Kiriri. Dada a precariedade do ensino proporcionado pela FUNAI, o cacique Lázaro passa a incentivar a ida desses monitores para as Escolas Família Agrícola (EFA), que surgem na microrregião de Alagoinhas (CHATES, 2011, p. 96).

Em relação aos impactos do Projeto Kiriri, que englobava não só o subprojeto da educação, como outros voltados para a saúde indígena e a produção agrícola, conclui-se:

Com o Projeto, os índios passaram a revalorizar a medicina tradicional e o artesanato, a “ciência e a arte do índio”. No programa, eram formados agentes de saúde em cada comunidade, com o intuito de utilizar conhecimentos da flora medicinal, com orientação de duas “curadoras” Kiriri. Uma cartilha de saúde foi construída, para ser utilizada pelos agentes e pelas monitoras nas escolas. O parto de gamela (cócoras) também foi revalorizado e havia a pretensão da equipe técnica do Projeto de realizar um treinamento e equipagem das parteiras para trabalhar de maneira mais segura. O artesanato Kiriri era considerado bastante rico, entretanto, os artesãos estavam irregularmente distribuídos. Artesãos experientes estavam dando “cursos” para indígenas interessados. A produção artesanal era maior na época das secas, porém, o valor desses produtos na região era mínimo. Nas vendas coletivas, havia, naquele momento, necessidade de maior organização para a coleta e posterior divisão do que era arrecadado (ROCHA JÚNIOR, 1983, p. 35 apud CHATES, 2011, p. 97).

É ainda nas décadas de 70 e 80 que se acentua a atuação de grupos missionários entre os Kiriri como os Baha’i, que viriam a implantar uma escola de ensino primário no núcleo da Lagoa Grande. Esse grupo missionário de origem persa passaria a se aproximar mais dos Kiriri de Mirandela, com o advento da divisão do povo em dois grupos. Aos Kiriri de Cantagalo coube o apoio de uma congregação de freiras de Cícero Dantas, que chegaram a arcar com as despesas da formação de alguns indígenas, ajudando inclusive a pagar alguns cursos de graduação numa faculdade particular da região, segundo me foi informado em campo. Além disso, elas estabeleceram duas pequenas escolinhas de catequese e reforço escolar, que hoje integram as escolas Índio Feliz, na aldeia de Cajazeiras, e uma escola anexo da aldeia Segredo.

Se no contexto Kiriri a educação escolar indígena passa a ser dificultada a partir dos conflitos advindos da ocupação da fazenda Picos, em 1982 (CHATES, 2011), esse projeto educacional foi quase que completamente impedida nos primeiros anos da década de 90, com a acentuação dos conflitos entre Kiriris e posseiros no processo de retomada. Por outro lado, o contexto nacional mais amplo é marcado por um novo direcionamento do estado nas políticas públicas nacionais, principalmente referentes aos povos indígenas e à educação escolar para esses. Com a promulgação da constituição federal de 1988, houve o reconhecimento de direitos aos povos indígenas, entre eles o de manutenção de sua identidade cultural e de implantação de

um ensino escolar bilíngue, que contribuiu para a manutenção da língua indígena (GRUPIONI, 2005, p. 14).

Em 1991, com o Decreto Presidencial nº 26, a educação indígena sai da competência da FUNAI, sendo atribuído ao Ministério da Educação a responsabilidade e coordenação sobre políticas e ações visando a sua implementação. Já em 1996 é promulgada a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional ou LDB (nº 9.394), que assegura, em seu artigo 32, o ensino bilíngue na escola indígena, que passa a ser definida como intercultural, diferenciada e específica, nos artigos 78 e 79 (GRUPIONI, 2005, p. 21).

Em 1998 surgem o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas e os Referenciais para Formação de Professores. O primeiro visou a implantação da escola indígena diferenciada, bilíngue e específica, como previsto pela constituição de 88 e pela LDB; o segundo, com orientações para o desenvolvimento dos programas de magistério indígena, que viriam a formar parte dos primeiros professores indígenas Kiriri que passariam a assumir o ensino nas escolas com a retomada do território indígena.

Como dito anteriormente, com a intensificação dos conflitos pela posse da terra, entre meados da década de 80 até por volta de 1998, a educação escolar indígena acabou sendo posta em segundo lugar na lista de prioridades das reivindicações Kiriri, que passam a sofrer com o aumento da violência por parte dos posseiros que, em muitos casos, faziam tocaia nas estradas para impedir a ida de índios aos povoados para comprarem itens de primeira necessidade.

É com a extrusão dos últimos posseiros e a ocupação definitiva do território por parte dos Kiriri, com o seu deslocamento dos antigos núcleos habitacionais para os povoados habitados anteriormente pelos não-índios – que passam a ser chamados de aldeias – que as preocupações dos Kiriri passam a se voltar para a estruturação da educação escolar indígena. Com a saída dos regionais, as escolas localizadas nos povoados, sendo cerca de 12 segundo Chates (2011, p. 106), passam a integrar o sistema de educação indígena Kiriri. Pouco a pouco, os professores não-indígenas vão sendo substituídos por professores índios, que passam a contar com novos programas de assistência e formação, como o já mencionado Magistério Indígena que se desenvolveu entre os anos de 1997 e 1998 entre os Kiriri (CÔRTEZ, 2001 apud CHATES, 2011, p. 120), e as Licenciaturas Interculturais Indígenas (LICEEI), que começam a ter maior difusão nos anos 2000 (SANTANA, 2007 apud CHATES, 2011, p. 123).

Restabelecido o território, a educação escolar indígena passa a ser uma das principais reivindicações dos Kiriri, que a veem como ferramenta de autonomia indígena na sua própria

mediação com a sociedade nacional no que tange à efetivação dos seus direitos. Assim, se observa uma série de estratégias do grupo visando a tomada de controle e a definição das direções da escola indígena que, exceto aquelas sob administração da FUNAI, estavam sob administração da prefeitura do município de Banzaê, com o a qual os índios não possuíam boas relações, e que, como ouvi em diversos momentos em campo, não sabiam “diferenciar a escola do índio da escola do branco”, inclusive preterindo a primeira em relação à segunda.

Esse descontentamento com a situação e as mobilizações decorrentes culminaram no processo de instalação das escolas que, requerido pelos índios, passa a ser instaurado entre finais de 2008 e o ano de 2009. Esse evento é referido pelos Kiriri, principalmente entre professores, como um grande marco na conquista de sua autonomia e na autodeterminação de como deve se desenvolver o processo de educação diferenciada e específica Kiriri. Essa especificidade é avaliada relacionalmente por Paula, diretora interina da escola Zacarias da aldeia de Mirandela: se por um lado ela vê a estadualização como um grande passo na diferenciação da escola indígena em relação à época da administração pelo município, ela também acredita que falta muito para que esse modelo escolar cumpra seu propósito enquanto “diferenciado e específico”.

A sessão seguinte aborda a história mais recente da escola indígena Kiriri, principalmente no que se refere ao processo de estadualização que se inicia entre 2008 e 2009. Outro ponto apresentado refere-se à escola Kiriri, ferramenta central no processo de reconhecimento étnico e garantia de direitos para esse povo, que passa a se articular com o contexto político seccionalista que, iniciado nos anos 80, tenderá a se acentuar ainda mais nas próximas décadas.

2.3. EDUCAÇÃO ESCOLAR KIRIRI, RECONHECIMENTO ÉTNICO E SITUAÇÃO POLÍTICA

A educação escolar esteve entre as principais pautas reivindicatórias do povo Kiriri desde os primeiros passos no seu processo de rearticulação étnica. Ela passa temporariamente para o segundo plano durante a intensificação dos conflitos armados no processo de retomada, que impedia a própria locomoção dos índios até a escola. Com a retomada e ocupação do território a questão da escola indígena volta ao primeiro plano, passando a ser elencada como ferramenta de legitimação da identidade étnica do grupo e de posse sob o território recém-conquistado. Assim, a manutenção deste é perpassada por mecanismos legais, mediados pelas

instituições da sociedade nacional com as quais os Kiriri passam a ter intenso contato a partir das primeiras mobilizações de reafirmação étnica na década de 70. Com isso, o desenvolvimento de uma autonomia por parte do povo indígena na manutenção e administração do seu território teria como requisito básico a educação escolar indígena que, enquanto instituição mediadora, espaço de “fronteira”, possibilitaria ao indígena instrução para lidar por conta própria com as diversas instâncias da sociedade nacional. Mas a escola também é vista como um instrumento de reprodução do modo de vida Kiriri, formando os mais novos não só nos conteúdos curriculares mais gerais, assim como nas tradições do povo Kiriri, seus conhecimentos específicos sobre a flora, seu modo de vida “diferenciado”.

Na primeira sessão desse capítulo, apresentei uma breve discussão sobre como a escola indígena é aqui abordada: enquanto espaço de “fronteira” (TASSINARI, 2001). Como se verifica entre os Kiriri, a escola não parece funcionar como uma instituição ocidental “aculturativa”, assim como não é completamente reconstruída sob um novo paradigma indígena. A escola aparece como uma instituição de mediação que, se por um lado passa a ser ressignificada pelos Kiriri de acordo com suas visões de mundo e com suas necessidades na luta pelo reconhecimento étnico, por outro lado impõe modelos institucionais e burocráticos próprios da sociedade nacional, muito distantes das realidades indígenas.

Assim, há uma dialética na constante significação do espaço da escola entre o povo Kiriri, nas relações interétnicas e intra-étnicas. A escola é reivindicada pelos Kiriri por verem nela uma ferramenta de instrução nos conhecimentos necessários para se lidar com a sociedade nacional, visando a luta e garantia por/de direitos. Mas a chegada do modelo de educação escolar no espaço indígena reconfigura uma série de relações internas ao grupo, inclusive nos próprios mecanismos de educação tradicional, já que algumas horas diárias passam a ser dedicadas à presença no espaço de ensino. As transformações, no entanto, vão além, impondo ao grupo uma realidade administrativa mediada por formalidades e burocracias estranhas ao cotidiano indígena que resulta em uma nova dinâmica entre lideranças, professores e instituições nacionais ligadas à educação indígena.

Internamente, a escola, por um lado, é vista como um meio de formar profissionais indígenas que, pouco a pouco, garantam maior autossuficiência ao grupo: “a gente quer Kiriri médico, advogado. Índio engenheiro também”, formando mediadores entre o grupo e a sociedade nacional. Mas a escola tem também o papel de formar pessoas, ensinar-lhes histórias, mitos, palavras na língua, as danças e toantes do Toré, enfim, tudo aquilo que define uma

“pessoa Kiriri”. Aqui fica claro que a ideia de uma luta pela legitimação étnica e mesmo a própria definição dessa identidade étnica é perpassada pela necessidade da relação com o outro, com a sociedade nacional. Ser Kiriri é não só dominar conhecimentos e técnicas específicas ao grupo, como também poder lidar diretamente com as instituições e instâncias da sociedade envolvente diretamente ligadas à garantia dos direitos à terra e ao reconhecimento étnico dos índios. Essas considerações são melhor ilustradas nas passagens que se seguem. Em relação à questão da educação, escola e luta pela terra Chates (2011, p. 118) expõe:

Nesse contexto, quando Côrtes pergunta para o professor Celson o motivo pelo qual deseja ser educado, a primeira coisa que responde é: “porque cada um de nós que luta pelo bem-estar de todos, para defender a terra, por exemplo. [...] Quando a criança que o professor ajuda, ela aprende muito e se torna boa pessoa” (CELSON apud CÔRTEZ, 1996, p. 120). Mesmo com a fala acima de Celson, a autora defende que o vínculo entre educação e luta pela terra é algo marcante para o povo Kiriri, mas que “aparentemente não está explicitado no depoimento dos professores” (CÔRTEZ, 1996, p. 121). Acredito que a ênfase em elementos da natureza, constantemente evocados pelos Kiriri como sendo essenciais para a vida do índio, já seria um ponto de relação com a educação, que para eles deve servir ao povo e à terra, elemento natural indispensável à sobrevivência. Mais questões certamente poderiam ser apontadas nessa discussão, porém, creio que a fala de Celson, citada acima, já esclarece que a relação entre educação e luta pela terra é algo explícito.

Ainda segundo Chates (2011, p. 115), o processo de rearticulação étnica do grupo e de reorganização do povo Kiriri sob o estandarte de um modo de vida específico e etnicamente diferenciado é visto como a luta por um “renascimento”, uma “nova vida”, em que a escola teria papel fundamental na construção dessa nova realidade:

A escola da escrita construída e ministrada por eles [Kiriri] trará às crianças Kiriri as histórias às vezes desconhecidas, por essas crianças, de seus antepassados e de outros povos índios e não índios, bem como a afirmação do ser Kiriri para os diversos outros, fora da aldeia. (CÔRTEZ, 1996, p. 109).

Esse processo, denominado pelos líderes de “resgate”, não vem se constituindo em um movimento de retorno ao passado, mas de manutenção e recriação das práticas tradicionais, às vezes resignificando elementos oriundos do convívio, mesmo que muitas vezes de forma conflituosa com os missionários e outros não índios, quando assimilam algumas de suas práticas, mas sempre recriando-as a partir dos seus próprios referenciais. (CÔRTEZ, 1996, p. 112).

Com a retomada do território, as questões da educação escolar voltam para a pauta principal, do mesmo modo que a formação dos professores indígenas passa a ser vista como uma das medidas de curto prazo para o estabelecimento de uma educação escolar especificamente Kiriri. Com a extrusão dos últimos regionais, as escolas dos povoados passam

a integrar o território indígena, ficando sob a administração do município, além daquelas escolinhas ligadas a congregações religiosas como as freiras de Cícero Dantas.

A melhor formação dos professores se desenrola como estratégia para o desenvolvimento de uma autonomia indígena na escola, com a retirada dos professores não-indígenas e exclusividade da presença de professores Kiriri. Por outro lado, também visa garantir certa independência do povo em relação à grupos missionários e religiosos que atuavam e prestavam assistência na área da educação Kiriri, principalmente no decorrer dos anos 70 e 80.

Côrtes (1996 apud CHATES, 2011) afirma que, dada a reconquista do território, as reivindicações relacionadas à escola indígena se desenrolam em três eixos, que visam o desenvolvimento de certa autogestão dos Kiriri em relação a sua própria educação. O primeiro, já citado se refere à formação de professores e quadros de funcionários que permitam a total autonomia Kiriri e independência do trabalho de não-indígenas nas escolas. O segundo diz respeito a estrutura física das escolas, que na década de 90 era muito precária, com escolas compostas apenas por duas salas de aula, e que não se adequaram com os principais critérios das Diretorias Regionais de Educação e Cultura - DIREC's (CHATES, 2011, p. 110). Por fim, o terceiro eixo de reivindicações seria aqueles ligados à especificidade da escola, no que tange grade curricular, conteúdos e material didático específico do grupo.

A formação de professores indígenas se dá, a partir da segunda metade da década de 90, com o magistério indígena, realizado em suas primeiras etapas com os Kiriri em 1997 e 1998. Em 1996 é criada uma associação entre professores Kiriri, que passam a participar, enquanto grupo e junto às lideranças, das lutas do povo. Em 2005 são lançados dois livros, dentro do projeto do magistério indígena para produção material didático específico. Esses dois livros didáticos (uma edição do aluno e outra do professor) são até hoje utilizados como principal material de referência para as disciplinas de Identidade e Cultura Indígenas e Língua Indígena (CHATES, 2011, p. 120). Por fim, outra parte da formação de professores se deu através do LICEEI (Licenciatura Intercultural Indígena), em tempos mais recentes, e em faculdades particulares da região, principalmente a de Paripiranga. Muitas vezes, partes dos custos da mensalidade e do transporte para essas faculdades eram assumidos pelas freiras de Cícero Dantas, no caso dos Kiriri Cantagalo.

Em relação a um ensino diferenciado e às questões do espaço físico da escola, a situação só ficará mais favorável a partir do processo de estadualização da escola indígena, iniciado em

2008, ainda que, no início dos anos 2000, parte das escolas tivessem passado por algumas reformas, em decorrência do Projeto Bahia (SANTANA, 2007 apud CHATES, 2011, p. 123).

É nesse contexto, de esforços para a formação de professores indígenas e a organização desses em associações, que o “professor indígena” surge como agente político de destaque entre o povo Kiriri, passando a tomar a dianteira, junto às lideranças, no que tange às reivindicações e luta por direito do grupo. O professor passa a ser visto como aquele mediador entre o conhecimento dos brancos, sua burocracia, e as queixas e necessidades do povo indígena, sendo responsável também por representá-lo muitas vezes.

Como já mencionado na fala de Daniel, ex-conselheiro da Lagoa Grande e morador do Segredo, as características das lideranças, com a entrada do processo de reavivamento étnico, e com o aumento do contato com a sociedade nacional e outras organizações indigenistas e missionárias, passam a ser outras, que requerem “[...] estudo... e saber mexer nessas coisas de tecnologia”. Ou seja, o papel do professor indígena passa a ser visto como fundamental na nova configuração do grupo sob o estandarte da unidade étnica, e mesmo condição necessária para a legitimação do povo Kiriri como etnicamente diferenciado nas suas relações com a sociedade nacional. Esse duplo papel do professor indígena, de conhecedor e reproduzidor das tradições do grupo e seu representante e mediador frente a sociedade nacional, fica bem representado na seguinte fala de Ivanilde, uma das mais antigas professoras Kiriri, atualmente ensinando na escola Florentino: “Eles têm que ter o conhecimento tanto do nosso meio como de lá fora, porque um dia eles vão precisar”.

Um exemplo bastante ilustrativo de como o professor indígena passa a desempenhar um papel fundamental na dinâmica comunitária Kiriri, seja internamente ao grupo, seja em suas relações com a sociedade nacional, está no fato de que, hoje em dia, os caciques e outras lideranças, quando saem para encontros, reuniões, congressos e discussões relativos aos interesses do povo Kiriri, levam consigo ao menos um professor ou representante da escolar indígena com maior nível da instrução. O papel desse professor é não só o de mediador, como também aquele que irá assegurar que não-indígenas não se aproveitem da boa-fé dos caciques e lideranças mais velhas, induzindo-os a assinar documentos, por exemplo, que venham de encontro aos interesses de seu povo. Fui informado desse fato por volta de outubro de 2017, em decorrência de um encontro de lideranças indígenas no território Tuxá, onde cada liderança levava consigo além de um professor, um aluno da escola indígena sob sua administração. Assim, é na relação entre aldeias e sociedade envolvente, entre conhecimentos jurídicos,

técnicos e burocráticos e tradições rituais, terapêuticas e de comportamento, que a imagem e o significado do professor indígena Kiriri se constrói.

Um outro aspecto, elencado pelos Kiriri, no que tange à importância da escola indígena, se refere ao seus anseios de retomada da língua indígena do grupo: a língua, já não mais em uso corrente - ainda que algumas sentenças sejam de suma importância do ritual – é vista como a principal forma de comunicação dos Kiriri com os seus encantados, aqueles que permitem ao povo a sobrevivência no seu território e que lhes garantem os conhecimentos sobre seu modo de vida tradicional. São os encantados que legitimam sua organização política (como demonstrado ao se tratar da primeira separação entre secções Kiriri). Assim, nota-se um certo “tripé”: uma interdependência entre território, conquistada com o reconhecimento da identidade etnicamente diferenciada do grupo e com auxílio dos encantados; língua, elencada como um dos principais diacríticos diferenciadores do indígena frente à sociedade nacional e, internamente, entre os vários grupos ou secções Kiriri, além de ser a principal forma de comunicação com os encantados; por fim, escola, espaço que instrui o povo Kiriri na “lei dos brancos”, visando a garantia de seu território e direitos. A escola também é vista como espaço de “resgate” e reavivamento das tradições Kiriri entre os jovens, formando-os nos modos de “ser Kiriri”, uma instituição outrora “ocidental” que, ressignificada pelo grupo, torna-se ferramenta de manutenção do modo específico do grupo ao ajudar a reprodução desse modo, sancionado e ensinado pelos encantados, aos jovens Kiriri, que não mais precisam sair e conviver com os brancos e seus costumes, já que possuem a escola em seu território.

A seguir, visando reforçar essa interdependência das “partes do tripé”, reproduzo uma passagem do meu diário de campo de abril de 2017, no decorrer de uma das minhas primeiras estadias mais longas em campo, onde começo a elaborar o que viria a ser o recorte para essa pesquisa:

Parece haver uma inter-relação, como um tripé, entre Terra-Escola-Língua Indígena, todas essas esferas se perpassando e legitimando (ou não) mutuamente, e, aparentemente, todas as 3 mediadas pelo aspecto ritual ou pelos “encantos”. É através da língua que se pode obter maior contato como a esfera dos encantos, essencial para a própria identidade Kiriri e para o ordenamento pragmático da vida cotidiana desses. A própria manutenção da terra parece depender da afirmação dessa identidade e desse ordenamento ritual, que dirigiria o comportamento e as ações. A escola seria a ferramenta possível para um maior avanço na retomada dessa língua, possibilitando maior contato com os encantos e maior “indianidade” para os Kiriris, além da possibilidade de falar “sem os brancos entender”. Ou seja, terra (já possuída e desejada), escola e língua se perpassam nesses discursos, sempre mediados pela presença ritual dos encantados. É curioso notar a imagem e o papel da escola (Uma instituição, a priori, não indígena) dado pelos Kiriris, integrando-a à suas necessidades fundamentais sejam político-econômicas, sejam rituais/espirituais e como a questão da língua Kipeá é elencada nesses setores (Diário de Campo do Autor, Abril de 2017)

Assim, a revitalização da língua e seu reavivamento entre os Kiriri passam a ser vistos como possíveis com o desenvolvimento da escola indígena e, conseqüentemente, a escola significa a possibilidade de um estreitamento das relações com os encantados – a partir da comunicação com os mesmos na língua - que fortalecem a presença indígena no seu território e garantem sua maior distintividade entre os regionais. Como aponta um professor Kiriri na primeira reunião realizada na escola Índio Feliz em Cajazeiras: “é a gente falar nossas coisa e o branco não entender, mas saber que é coisa dos índio.

Uma série de outros exemplos e situações poderiam ser aqui elencados visando explorar as interrelações desse “tripé”: território – escola – língua indígena. Mas, para os objetivos desse capítulo, já se faz possível entrever que o significado que a escola indígena vem adquirir entre os Kiriri implica na sua articulação com toda a dinâmica sociopolítica do grupo. O que se pretende explorar adiante é como a escola se atualiza no contexto político seccionalista Kiriri: como as divisões e a dinâmica política se fazem notar na escola e, por outro lado, como a escola indígena se revela um espaço de expressão da situação política, demarcando limites entre grupos e, em alguns casos, funcionando como meio de sanção de explicitação de discordâncias políticas.

A partir de 2008, visando melhoramentos na estrutura física das escolas indígenas e, além disso, romper relações com a administração do município, via Secretaria de Educação do Município de Banzaê, inicia-se o processo de estadualização das escolas Kiriri, que, além das reformas, objetiva maior independência e diferenciação das escolas indígenas. Segundo Paula, diretora interina da escola Zacarias, em Mirandela, a administração municipal tratava as escolas indígenas como qualquer outra escola rural ou da pequena cidade de Banzaê, no entanto, preterindo aquelas em relação a essas. Uma série de problemas, além da indiferenciação no tratamento, são apontados no período da administração da secretaria de educação de Banzaê, como: a) falta de material didático suficiente para todos os alunos; b) merenda escolar, que além disso não atendia às especificidades da alimentação Kiriri; c) atraso no pagamento dos professores indígenas e; d) descaso do município com as instalações físicas da escola, entre outros problemas advindos da negligência para com a escola indígena. A única vantagem desse período da administração municipal das escolas, segundo Paula, era a possibilidade de terem diretores indígenas, o que passa a ser dificultado com a estadualização, que exige que os diretores das escolas sejam concursados (entre os Kiriri, apenas Jozi, diretora da Escola

Estadual Florentino Domingos de Andrade, e Jeovan, vice-diretor da escola Índio Feliz, em Cajazeiras são indígenas).

Outro grande avanço advindo da estadualização das escolas, apontado não apenas pelos professores como por lideranças das várias aldeias, foi a chegada do ensino médio completo nas principais escolas. Essa novidade permitiu a formação dos jovens na aldeia e sob ensino diferenciado, contribuindo para diminuir o contato desses com “os vícios dos brancos”, como álcool e drogas, resultando também na queda do número de casamentos interétnicos, entre Kiriris e regionais, já que, com maior permanência nas aldeias, o contato entre os jovens Kiriri aumenta e a reverência às prescrições e ao modo de vida indígena é fortalecida. Essas são mudanças apontadas por Marlinda, professora da escola Florentino do núcleo de Araçá e Laércio, professor da mesma escola que teve experiência ensinando na escola Estadual Flaviano, não-indígena, no município de Banzaê.

Ainda sobre a estadualização das escolas indígenas e a diferença dessas em relação à não-indígena, Laércio aponta o fato de que, nas escolas Kiriri, a integração entre comunidade e escola é como um pré-requisito para a própria noção de educação escolar Kiriri. A escola está ativamente envolvida na vida comunitária do povo, em suas atividades coletivas e rituais, suas datas comemorativas, assim como os pais e as lideranças acompanham de perto o desempenho dos alunos e da administração escolar. Dessa forma, Laércio afirma que uma das grandes diferenças em suas experiências na escola indígena e na “dos brancos” é o comportamento dos alunos e a questão das reprovações: os professores indígenas não precisam de muito esforço para controlar os alunos, dado a presença e o acompanhamento constante por parte dos pais desses. Além disso, reprovações e “recuperações” são fenômenos quase inexistentes nas escolas indígenas - ele admite ter ficado impressionado com a elevada incidência disso na escola Flaviano nos seus primeiros momentos como professor. Essa informação é facilmente confirmada ao se conferir as classes de alunos Kiriri em aula, chegando a ser impressionante o silêncio e a calma numa escola de crianças e adolescentes nos períodos de aula. Ainda sobre a questão da estadualização, o Cacique Manuel, de Cajazeiras, ao falar sobre as melhorias advindas com esta, refere-se à ineficiência e má vontade do município para com os indígenas. Diz que há algum tempo vem de prolongado a construção de uma creche entre os Kiriri, que seria responsabilidade da prefeitura de Banzaê.

As escolas Kiriri, atualmente, estão configuradas num sistema sede-anexos, onde as escolas sede, localizadas nas três maiores aldeias do território, oferecem ensino médio até o

terceiro ano e são responsáveis pela administração de outras pequenas escolas (anexos), localizadas nas aldeias ou núcleos habitacionais mais distantes. As sedes contam com diretor e vice-diretor, enquanto os anexos contam com um ADM que representa os primeiros na escola, além disso, só vão até o 5º ano ou antiga 4ª série.

As escolas indígenas Kiriri se configuram tanto pelo espaço físico do território, como nas articulações de dependência entre anexos de aldeias específicas a determinada escola sede, de acordo com a situação política do grupo, se adequando às “fronteiras políticas” dos Kiriri. Assim, se percebeu no decorrer da pesquisa que as escolas indígenas são grandes indicadores da situação política do grupo, dado que é a partir dela que se expressam uma série de conflitos advindos das tendências seccionalistas dentro de um mesmo grupo ou de divergências entre grupos distintos já estabelecidos. Esta são características que as diferenciam do período das retomadas, com as terras recém-conquistadas, onde essas questões seccionalistas se expressavam e se resolviam em termos do território, e a distribuição e disposição das aldeias no cenário político Kiriri expressava seu desenho organizacional, divididos entre Kiriri Cantagalo e Kiriri de Mirandela. Atualmente, com os grupos já bem estabelecidos na área, as novas cisões passam a ser expressas na configuração organizacional das escolas indígenas, levando, por exemplo, a situações onde certos anexos se pretendem independentes, agindo sob a administração da liderança local, ainda que oficialmente sujeito à escola sede. Ou o caso em que o espaço escolar é dividido entre duas lideranças com influência sobre uma mesma escola, havendo uma clara divisão entre os professores e alunos das famílias sob a liderança dos mesmos.

Outro fator observado em campo, que me parece apontar para a escola indígena Kiriri como um espaço altamente expressivo da situação política do grupo e de grande valor para a compreensão dessa, é que os Kiriri costumam ser muito reticentes e esquivos quando questionados diretamente sobre as divisões entre as lideranças, suas motivações e os impactos e consequências diretamente ligadas a isso. Porém, em conversas no e/ou sobre o espaço escolar, sempre que mencionado as dificuldades enfrentadas pelos índios relativas a esse, a “questão das divisões brabas”, como definida pelo Pajé Adonias, é elencado como um dos principais fatores, que impedem “a união do povo todo pela educação e a escola Kiriri”. Um outro ponto é que, ao menos em dois conflitos recentes entre lideranças e grupos distintos, o primeiro canal de expressão da discordância e de tentativa de sanção se deu através do espaço escolar. Sobre isso, Dernival, de Cajazeiras, fala de situações em que ocorrem disputas entre famílias ligadas à um ou outro cacique pela questão dos cargos de funcionários/professores nas

escolas. Ele traz uma fala que ilustra concisamente a importância da escola no contexto político Kiriri, e o quão aquela é perpassada por esta: “A briga, hoje, não é mais pela questão da terra, mas pela questão dos funcionários [nas escolas]”.

Como é possível perceber, a escola passa a funcionar, também, como um canal de disputa e legitimação política: se externamente, visando a autonomia do grupo na sua relação com a sociedade nacional, internamente, legitimando uma maior influência de dada liderança sob um maior número de famílias ligadas à determinada escola, e garantindo a reprodução das concepções particulares que cada grupo faz dos distintivos étnicos Kiriri através do processo de educação indígena diferenciada.

Ter influência e/ou controle sob uma escola significa manejar recursos materiais e simbólicos no processo de legitimação e fortalecimento de uma liderança ou seção, seja trazendo os recursos advindos dos salários pagos aos professores e funcionários – que, num cenário de baixíssima monetarização, passam a contar com certo status social e político diferenciado – para o grupo de famílias; seja trazendo aumento de influência de dada liderança no cenário externo (que permite a resolução de demandas e a obtenção de recursos para a comunidade, aumentando, conseqüentemente, a influência da liderança), no qual a presença de professores como mediadores “instruídos” passa a ser indispensável.

Além de significar uma fonte de recursos, monetarização e prestígio social – interno e externo ao grupo – a escola passa ser manejada como um meio de afirmação étnica, para a sociedade nacional, e distinção interna, entre as seções. Aqui, é interessante ressaltar que essa “segunda onda seccionalista” entre os Kiriri se inicia paralelamente na mesma época em que se inicia o processo de estadualização da escola, que justamente melhora sua estrutura, garante das disciplinas indígenas diferenciadas, e aumenta a entrada de recursos.

Assim, a escola Kiriri parece ser o lugar por excelência para a observação da dinâmica que foi recortada como objeto desse trabalho: processos onde os mesmos diacríticos utilizados pelo grupo Kiriri na sua afirmação étnica e de reconhecimento como grupo unificado são utilizados para diferenciar e destacar particularidades de cada subgrupo, ou seção Kiriri, em muitos casos sendo articulados discursivamente para deslegitimação étnica e/ou política de um indivíduo ou grupo. A escola confirma, assim, seu potencial enquanto espaço de “fronteira”: ressignificada em ferramenta de luta por reconhecimento étnico do povo Kiriri enquanto grupo unificado sob um “regime” indígena (CARVALHO, 1994), incrementando essa tendência

centralizadora que também se observa na administração das escolas, que se esforçam para evitar a interferência da situação política seccional

Paralelamente à centralização, o espaço escolar passa a ser perpassado pela dinâmica política do grupo, com suas tendências à cisão. Se externamente a escola aparece como símbolo da unidade do povo Kiriri em luta (e mesmo internamente), no geral ela é internamente articulada como ferramenta de expressão e institucionalização dos conflitos entre as secções. São essas relações que passo a tratar em seguida, a partir do histórico recente das três escolas sede Kiriri.

A Escola Estadual Zacarias se localiza na aldeia de Mirandela, sendo a escola sede entre as secções que hoje compõe os Kiriri de Mirandela. Antes era a Escola Municipal Professora Alice Costa, até passar pelo processo de estadualização, iniciado em 2008 que, segundo Paula, permitiu a mudança do nome. Assim foi escolhido o nome de José Zacarias, que fora uma liderança querida entre os de Mirandela. Ela diz que inicialmente se pensou em colocar o nome de Marcelo, um dos caciques que mais estariam ligados às preocupações referentes à educação escolar Kiriri, mas que, além do fato de o mesmo estar vivo, a escolha poderia implicar em discordâncias e algum conflito por parte dos outros caciques.

À escola Zacarias, são ligados 3 anexos, localizados em: Gado Velhaco, com apenas 10 alunos e 2 professores, Marcação (Escola José Pedro Batista) e Pau Ferro. Segundo as estimativas de Paula, em 2017 a escola contaria com cerca de 300 alunos apenas na sede, de um total de 603 contando com os anexos, e cerca de 43 professores. Vale ressaltar que cada escola apresenta um calendário escolar específico, que se adapta de acordo com as lideranças e as datas das atividades comunitárias de cada aldeia.

Na escola Zacarias nenhum professor é concursado, todos trabalham sobre o regime temporário de REDA (Regime Especial de Direito Administrativo). Segundo Paula, e todos os outros diretores e funcionários perguntados sobre esse modelo de contratação, esse regime é completamente ineficiente e deletério no desenvolvimento da escola indígena e na formação do professor, fazendo com que um professor experiente seja logo substituído por outro, já que existe um limite para renovações nesse modelo. Além disso, ela indica que a última seleção do REDA ainda não havia sido implementada, já fazendo um tempo razoável desde a seleção dos candidatos, forçando os REDA emergenciais a se prolongarem indefinidamente. Um caso expressivo é o que ocorreu com o professor José Hamilton, ou “Barão”, que foi professor da disciplina Língua Indígena, sendo uma das maiores referências em termos de conhecimentos

da língua Kiriri. Paula conta que com o fim da sua última renovação no regime REDA os alunos ficaram descontentes, realizando um abaixo-assinado para a manutenção do professor. No entanto, mesmo com a interferência das lideranças, a ação não surtiu efeito, sendo o “Barão” substituído por um novo professor, com menor experiência.

Ainda sobre o regime REDA (no qual a maior parte dos professores indígenas se encontra), mesmo significando uma maior autonomia da administração escolar e da distribuição de seus cargos entre os índios sem tanta interferência das lideranças e dinâmica política do grupo, ainda existe um certo grau de interferência do cacique. Em campo já me foi informado que os caciques e a comunidade selecionariam aqueles que ocupariam o cargo; também já ouvi que os cargos seriam sorteados ou concedidos por ordem do mais velho para o mais novo. Em outros casos, me foi dito que as lideranças não indicavam os nomes, mas poderiam barrar certos nomes. Em suma, a divergência nas informações pode indicar métodos distintos em cada escola e aldeia para a distribuição dos cargos. Por outro lado, a influência das lideranças do grupo na determinação dos ocupantes desses cargos fica mais ou menos clara ao se notar o grande número de parentes das principais lideranças como professores ou funcionários das escolas.

A escola inicia seu processo de estadualização por volta de 2008. Segundo Paula, a principal motivação que levou os Kiriri a reivindicarem a estadualização foi a necessidade de uma reforma, e a percepção de que, tornando-se estadual, a autonomia dos indígenas na administração da escola e das grades curriculares seria maior, tendo possibilidade de uma merenda escolar diferenciada, além das disciplinas de língua indígena e cultura e identidade indígenas. Paula também menciona que com a estadualização a escola passou a ter uma maior autonomia mesmo frente às questões “das divisões” internas: segundo ela, professores e funcionários, mesmo com o REDA, tem maior estabilidade, pois, na época da administração municipal, um cargo poderia ser mudado facilmente de um índio a outro de acordo com a vontade das lideranças.

Nessa escola todo o processo de reformas acabou se estendendo de 2008 a 2014, quando finalmente retornaram à escola. Durante esse período uma série de medidas foram tomadas visando a continuidade das aulas, como, por exemplo, a improvisação de salas de aulas em uma casa próxima à escola. Mesmo após o retorno, Paula afirma que a escola ainda contava com sérios problemas de infraestrutura, como os banheiros incompletos, a falta de água – que chegou a durar dois anos e meio – e ausência de acesso à internet pública, que leva os professores a pagarem do próprio bolso o serviço privado.

Ela fala também da grande dificuldade dos índios, nos primeiros momentos, em lidar com todo aparato burocrático advindo com a estadualização: registro das escolas, projetos pedagógicos (ou PPPs), planos estruturantes, diários de classe etc. Assim, fica claro que a estadualização trouxe uma série de vantagens, mas também novas problemáticas a serem encaradas pelos Kiriri, as tais “zonas de interdição” que marcam as zonas intransponíveis nos espaços de “fronteiras” e que permitem a manutenção da distinção num espaço de fluxo constante de ideias, objetos, pessoas (TASSINARI, 2001).

Em termos da “diferenciação”, é apontado não apenas pela diretora da Zacarias, como em outras entrevistas com professores de outras escolas, que a escola estadual (em comparação com a municipal) trouxe uma série de avanços no sentido de abordar a especificidade indígena do povo Kiriri. Mas, por outro lado, a escola como um todo ainda não é vista como completamente diferenciada, ainda que sejam apontadas algumas características diferenciadas. Isso fica claro sempre que se referem ao aparato burocrático de uma escola estadual e às imponderabilidades na negociação entre estilo de vida Kiriri e calendário acadêmico oficial. Além disso, a questão da língua indígena, da pouca disponibilidade de material ou de orientações de como trabalhá-la (num contexto em que a língua não é mais falada cotidianamente) parece ser determinante na concepção da escola indígena Kiriri ideal: “o que falta para a escola ser realmente indígena é a questão da língua”, é o que diz o professor Laércio.

Os pontos que são mais comumente elencados como características da especificidade da escola estadual indígena são: a) a merenda escolar, que substitui uma série de industrializados e processados por itens mais próximos à alimentação cotidiana dos Kiriri: “comida de verdade”, como dizem; b) a inclusão das disciplinas de língua indígena e cultura e identidade indígenas; c) a possibilidade de serem reservados até 40 dias do período letivo para atividades fora da sala de aula, ligadas ao calendário da comunidade indígena; d) a maior autonomia dada aos índios na administração da escola, ainda que só exista uma diretora indígena no território (concurada, portanto) - eles afirmam que os diretores não-indígenas são sugeridos ou indicados pelos índios, cumprindo mais uma função simbólica e burocrática que realmente administrativa.

Esse foi o caso de Maria Elena, a última diretora não-indígena da escola. Segundo Paula, ela teria ajudado muito os Kiriri no que tange à relação desses com as novidades advindas com a estadualização, tendo, inclusive, ajudado a resolver o problema da falta de água encanada que se estendeu por dois anos e meio. Ela teria sido indicada pelos próprios Kiriri de Mirandela,

substituindo o antigo diretor, que não agradou em nada os professores indígenas. Infelizmente, Maria Elena, que veio a “vestir a camisa dos índios”, “chegou num momento delicado na aldeia”, é o que diz a atual diretora interina, ao se referir ao período de acentuado conflito seccionalista.

Os eventos que se relacionam ao pedido de afastamento e exoneração da diretora Maria Elena são muito expressivos de como o espaço escolar passa a servir de canal de expressão das diferenças políticas, sendo completamente perpassado pelas dinâmicas da situação política Kiriri e suas tendências seccionalistas. Pelo relato de Paula, a diretora Maria Elena teria tido alguns problemas com uma das lideranças, o cacique Hosano, e que, mesmo com o apoio de todos os outros caciques Kiriri de Mirandela, sua continuidade no cargo se viu completamente impossibilitada.

Ao que parece, os atritos entre o cacique de Pau Ferro e a diretora da Escola Zacarias iniciam com a exoneração de um professor do cargo, parente do cacique. Segundo conta Paula, nesse processo de reorganização da parte burocrática da administração, no qual os Kiriris tiveram grande ajuda dessa diretora, alguns professores se encontravam em situação de inadimplência, em grande parte por dificuldades no preenchimento dos diários de classe, situação resolvida pela diretora. Entre esses casos houve o de Onalvo, que contava com um número excessivo de ausências em sala de aula que não poderiam ser justificadas. Assim, Maria Elena encaminha a situação à avaliação das lideranças e professores indígenas para decidir ou pelo encaminhamento (ou não) da situação do professor para a secretaria de educação. Essa reunião não contou com a presença do cacique Hosano, irmão do professor Onalvo, que, segundo Paula, é mais ausente nas questões da Escola Zacarias, tendo maior presença na escola de Pau Ferro. Assim, foi decidido pelo encaminhamento das faltas do professor e seu consequente afastamento do cargo.

Uma outra situação similar envolveu um certo professor de nome Carmélio, também da parentela do cacique Hosano. Esse professor também se encontrava numa situação de inadimplência, se recusando a ser afastado do posto. Assim, acaba havendo a intervenção do próprio diretor da DIREC de Ribeira do Pombal, com a mediação de Rafael Truká, coordenador da educação indígena do estado da Bahia, visando o afastamento desse professor.

Esses dois eventos não são bem aceitos pelo cacique Hosano, que faz o possível para reverter a situação, o que não consegue, em grande parte por discordância das outras lideranças. Hosano elabora um abaixo-assinado pedindo o afastamento da diretora do cargo, e tem em

resposta um documento elaborado e assinado pelos outros três caciques dos Kiriri de Mirandela, defendendo a sua manutenção.

Por fim, paralelo a esses eventos, o cacique em questão vinha iniciando um movimento de tornar o anexo de Pau Ferro uma escola independente, com administração própria. Assim, passara a exigir cada vez mais a presença da diretora em seu anexo, o que não podia se realizar, dado que ela precisava se concentrar na sede e dar conta das demandas dos outros dois anexos.

Assim, Hosano passa a se mobilizar para o desligamento do anexo de Pau Ferro da Escola Zacarias, objetivando a independência de sua administração. Esses esforços são logo barrados pelo cacique Marcelo, que também lidera famílias em Pau Ferro, que defende a manutenção da escola como anexo da Zacarias. Essa situação leva ao rompimento das relações de boa vizinhança entre os dois caciques, sendo logo expressa no espaço escolar: a escolinha de Pau Ferro, com cerca de 64 alunos, passa a ser dividida entre os caciques, fazendo com que o turno da manhã seja frequentado pelos professores e alunos ligados ao grupo de famílias sob liderança de Marcelo; pela tarde, aqueles ligados ao grupo de Hosano. As próprias atividades comemorativas da escola foram divididas, havendo, então, dois festejos do dia do índio, por exemplo.

Por fim, mesmo com o apoio das outras lideranças, a diretora Maria Elena passa a se ver numa situação cada vez mais desconfortável, que culmina num episódio onde a mesma foi seguida por um carro desconhecido enquanto percorria a estrada que liga Ribeira do Pombal a Mirandela. Mesmo sem saber a procedência dessa perseguição, a diretora requisita sua exoneração e remoção da escola Zacarias. Até o momento em que foi realizada essa pesquisa, no decorrer do ano de 2017, a diretora ainda não havia conseguido a remoção, sendo improvisado um arranjo que permitisse sua continuidade no cargo, mesmo que não mais presente na aldeia. Assim, com a mediação de Rafael Truká, a par da situação em Mirandela, ocorre uma negociação com a Direc e a Secretaria de Educação, que chegam à resolução em que a diretora passaria a operar em Ribeira do Pombal, se fazendo presente nas escolas indígenas apenas uma vez por mês ou quando houvesse alguma urgência. Nessa situação, os indígenas passam a administrar por sua própria conta a escola, ainda que ninguém possa assumir como diretor, pois não são concursados. As demandas e resoluções são enviadas à diretora Maria Elena, em Ribeira do Pombal, que as encaminha de acordo com as necessidades. Paula, contratada em regime REDA como funcionária da escola, assume a liderança de fato.

Sobre a “questão das divisões”, Paula fala que essa afeta muito a escola Zacarias, que se vê sob a liderança de três caciques, com seus respectivos funcionários, professores e alunos, o que impede a articulação entre professores da escola ligados aos diferentes caciques para os planejamentos e outras atividades pedagógicas. Ainda assim, parece haver esforços no sentido de se evitar os impactos do seccionalismo no espaço escolar. Paula afirma que, dentro do espaço escolar, aos poucos, as lideranças vêm evitando intervir diretamente, onde ela afirma fazer esforços para que compreendam que o espaço escolar é destinado ao povo Kiriri como um todo e não às famílias de cacique rivais. Uma dessas medidas é a realização dos festejos e comemorações comunitárias, alguns dias antes na escola, com os alunos ligados aos vários caciques todos reunidos, dado que, nos momentos oficiais, cada um se dirige às cerimônias organizadas pelo seu respectivo cacique.

A Escola Florentino Domingos de Andrade é a escola sede da aldeia de Araçás, sob a liderança do Pajé Adonias e do cacique Agrício. Possui quatro anexos, distribuídos entre as aldeias Segredo, Araçás, Baixa da Cangalha e Baixa do Juá. Jozi é a diretora da escola, sendo a única diretora indígena dos Kiriri. Segundo ela, a escola possui cerca de 200 alunos na sede e 33 professores ao todo.

O processo de construção da escola se deu entre 2009 e 2011, quando chega o ensino médio completo. Com o advento da separação entre o Pajé Adonias e o Cacique Manuel, que antes formavam os Kiriri Cantagalo, ocorre uma reconfiguração dessa escola, que passa a ficar sob liderança do pajé e do cacique eleito para o novo grupo, Agrício. Assim, apenas os professores ligados a Adonias passam a ensinar na Florentino, sendo que a mesma situação se dá com os funcionários no geral.

O cacique Manuel fica com a liderança de uma escola no núcleo de Cajazeiras, onde se concentra a maior parte das famílias sob seu comando. A escola Índio Feliz era anexo da Florentino. Com advento da divisão dos grupos, ela passa a ser administrada, com certa independência, pelo grupo de Manuel, até que vem a ser também estadualizada, passando a ser uma escola sede, administrando cerca de dois anexos distribuídos na aldeia Segredo e em Cajazeiras. Assim, funcionários e professores ligados ao cacique Manuel são transferidos para essa. Segundo Dernival, com o advento da divisão entre Adonias e Manuel, um número mais ou menos equivalente de famílias, professores e funcionários vai para cada lado em disputa, havendo algumas famílias a mais do lado do pajé.

Assim, se essa separação não é completamente expressa em termos da divisão de territórios e aldeias (o próprio cacique Manuel, tendo maior parte dos seus em Cajazeiras – que também abriga índios do grupo de Adonias – mora na aldeia de Araçás, assim como tem um conselheiro ligado à essa aldeia), esta é marcada nas escolas, que exprimem as fronteiras e a relativa autonomia de cada grupo. Assim, as separações mais recentes entre os Kiriri revelam que é na escola que se busca expressar e demarcar as primeiras diferenças, instituindo as secções como meio de resolução.

No caso dos alunos, não houve transferências entre escolas impostas, até porque, legalmente não se poderia negar a matrícula de qualquer aluno indígena, independentemente de sua filiação a tal liderança. Mas o que parece acontecer é o ajustamento voluntário por parte das famílias ligadas aos caciques: assim, a grande maioria dos alunos sob a liderança de Adonias vai para a Florentino, aqueles ligados a Manuel passam para a Índio Feliz.

Um exemplo, mais recente, que parece confirmar essa hipótese, é relativo à última separação entre os Kiriri Cantagalo, ocorrida em 2016, onde Jailson, conselheiro de Manuel, rompe com esse, passando a assumir a liderança de um pequeno número de famílias, limitadas em sua grande maioria ao núcleo de Segredo. Aparentemente a situação foi um tanto mais conflituosa entre Manuel e Jailson do que aquela que resultou na separação daquele e Adonias. Assim, as primeiras manifestações dessas discordâncias se dão no campo da escola, com a retirada de todos os professores, funcionários e, nesse caso, diferente do anterior, dos próprios alunos ligados à liderança dissidente, Jailson. Essa situação leva a instauração de um processo, onde Jailson acusa Manuel de negar matrícula aos alunos ligados ao seu grupo de famílias. Em campo, não conseguiu descobrir em que resultou esse processo ou se ainda está em andamento.

A resolução desses desentendimentos é expressa, também, através do espaço escolar: aqueles professores e funcionários ligados a Jailson passam a assumir os cargos no anexo do núcleo de Segredo que, mesmo ligado oficialmente à administração da Índio Feliz, passa para a liderança da nova secção, a de Jailson (ainda que o mesmo more parte do tempo em Araçás). Também as atividades coletivas, festejos e comemorações passam a ser realizados independentemente em cada escola ligada a uma liderança distinta. Em relação aos alunos, voltam a ser aceitos na Índio Feliz, ainda que se perceba uma certa coerção para que estes se concentrem no anexo de Segredo, o que não é completamente possível, pois esse só dispõe das séries iniciais do ensino fundamental. Parte dessas informações me foram relatadas por Eduardo, Administrator (Pelo REDA) do anexo de Segredo (Escola Sol Nascente) ligada à

escola Zacarias, portanto ao grupo de Agrício e Adonias. Ele narra o problema “das divisões”, as dores de cabeça que isso trouxe para Manuel e agradece pelo fato de que seu anexo não sofreu com a última separação, ao contrário do anexo Escola Arco e Flecha, também em Segredo, ligado à escola Índio Feliz, que passa para o controle de Jailson.

Por fim, um outro evento que demonstra como a escola funciona como canal de expressão e resolução de conflitos políticos entre os Kiriri se refere ao processo de estadualização e implantação do ensino médio na escola Índio Feliz. Essa sede conta com 32 professores, 2 anexos, cerca de 10 funcionários e uma média de 313 alunos ao todo, segundo Dernival, influente liderança nesse espaço escolar. Seu diretor é Robson, não-indígena e tem Jeovan como vice-diretor, sendo um dos dois únicos Kiriri concursados na Área Indígena.

Essa escola é menor que as outras em estrutura física, mas apresenta um formato hexagonal em forma de oca, com um pavilhão de aulas fora do prédio principal. Sua estadualização se completa por volta de 2014, no período em que se desenrolavam os conflitos entre o cacique Manuel e o Pajé Adonias, que renderia, nesse mesmo ano, a divisão entre os dois grupos.

Assim, estabelecida a divisão entre as secções, logo ocorrem mobilizações para a completa autonomia da Índio Feliz, por parte do grupo de Manuel, em relação à Florentino, sob liderança de Agrício e Adonias. Além da estadualização, é a implantação do ensino médio nessa escola que será a principal pauta dos índios. Segundo Dernival, o grupo ligado à escola Florentino ofereceu resistências no que diz respeito a esse processo, aparentemente tentando manter o status de dependência da Índio feliz, enquanto anexo. Dernival acredita que isso tenha sido decorrente do receio, por parte dos da Florentino, de perder um grande número de alunos com a chegada do ensino médio na Índio Feliz. Assim, toda uma mobilização visando comprovar a legitimidade e a estrutura da escola Índio Feliz para a implantação do ensino médio se faz necessária, o que ocorre ainda no ano de 2014.

Esses eventos, acima descritos, são muito ilustrativos do papel que o espaço escolar vai ocupar na dinâmica política e étnica Kiriri, sendo um dos principais canais de expressão da situação política e de legitimação das secções em disputa.

O capítulo seguinte aborda a dinâmica da etnicidade Kiriri, tanto na sua relação interétnica com a sociedade nacional, onde diacríticos são elencados para afirmar a diferenciação étnica do grupo; como na dinâmica intra-étnica, onde se percebe que esses diacríticos de distintividade interétnica passam a funcionar como símbolos de ressignificação

do próprio “ser Kiriri”. Nesse contexto observa-se a legitimação e diferenciação de grupos ou secções Kiriri que, ainda que se identifiquem enquanto um mesmo povo, disputam, a nível simbólico, por uma maior ou menor indianidade.

Figura 4 – Fachada da Escola Florentino



Fonte: Acervo do autor.

Figura 5 – Fachada da Escola Zacarias



Fonte: Acervo do Autor.

Figura 6 – Escola Índios Feliz (Em formato de “oca”)



Fonte: Acervo do autor.

CAPÍTULO III

ESTRATÉGIAS INTER E INTRA-ÉTNICAS DE MARCAÇÃO DA DIFERENÇA KIRIRI.

O presente capítulo visa esboçar os processos de intra-etnicidade entre o povo Kiriri, apontando como essa mesma dinâmica anteriormente descrita para a escola indígena é de grande valor para o entendimento de como os Kiriris operam seus diacríticos culturais visando a marcação da unidade étnica e sua distinção frente a sociedade nacional, ao mesmo tempo que, internamente, são operados em prol da distinção interna entre secções.

Aqui não se pretende uma análise exaustiva dos processos intra-étnicos Kiriri (questão a ser aprofundada em trabalho futuro), mas esboçar uma breve notícia sobre essas dinâmicas de distinções internas ao grupo a partir da lógica do funcionamento da escola entre os Kiriri. Ou seja, descrever como esses diacríticos passam não só a operar de modo contrastivo frente à sociedade nacional, mas, internamente, funcionando como símbolos de interpretação da realidade, o que muitas vezes gera discordâncias internas que são legitimadas com a instituição das secções, que passam a se diferenciar em seu “modo de ser Kiriri”, articulando discursivamente, ao seu próprio modo, esses diacríticos, construindo uma especificidade para à secção, ainda que Kiriri.

Assim, a primeira seção desse capítulo visa esboçar uma breve súpula do que já foi dito sobre a situação política Kiriri, descrevendo resumidamente o desenho político desse grupo dentro do seu território. A sessão seguinte traz algumas considerações sobre os processos de etnicidade Kiriri, analisados à luz da dinâmica de inserção da escola indígena. Aqui se pretende mostrar como, no desenvolvimento das relações interétnicas com a sociedade envolvente, principalmente no processo de reafirmação da especificidade do grupo e luta pela retomada de terras, se constroem e legitimam as diferenciações internas, que se instituem enquanto “secções”, diferenciadas, ainda que Kiriris. Nesse momento também esboço mais detalhadamente as implicações da primeira divisão seccionalista do grupo e sua articulação com o Toré, aqui apreendido como fundamento na construção de um “regime indígena” (CARVALHO, 1994; NASCIMENTO, 1994), de onde são retirados diacríticos distintivos e símbolos de interpretação do mundo, que perpassam todas as dimensões da vida Kiriri e que os legitimam enquanto reais detentores da posse do território. Por fim, uma breve recapitulação

dos processos de separação mais recentes, que se dão a partir de 2010 e que tem por principal meio de expressão a escola indígena¹³.

3.1. SÚMULA DO ATUAL DESENHO POLÍTICO KIRIRI E SUA DISPOSIÇÃO PELO TERRITÓRIO INDÍGENA.

A primeira divisão interna do povo Kiriri, ocorre em 1988, o que dá origem a duas secções, denominadas Kiriri Cantagalo e Kiriri Mirandela. À época, cada um desses grupos se diferenciou, afirmando sua especificidade no modo de luta pela retomada e pela reafirmação étnica e garantia de direito do povo, divisão expressa, inicialmente, com conflito direto até ser sancionada e resolvida com a divisão do território.

Essa primeira divisão entre grupos e consequente repartição do território, irá configurar o cenário onde ocorrerão as próximas divisões, que se iniciam entre os Kiriri de Mirandela, por volta de 2010. Assim, além da identidade Kiriri, afirmada – e até mesmo disputada – entre os grupos, há uma identificação com os subgrupos advindos desse primeiro momento, ou seja, as secções distintas pertencentes aos “Kiriri Cantagalo” se identificam como tal quando em relação aos Kiriri de Mirandela, ainda que, internamente àquele primeiro grupo, se diferenciem em termos de liderança política, escola e/ou aldeia (com menor frequência).

Assim, temos a seguinte disposição:

- 1) **Os Kiriri Cantagalo** ocupam, em sua maioria, a porção mais oriental do território – exceto pelas aldeias Baixa da Cangalha e do Juá, estando geograficamente mais próximos dos principais centros comerciais e mais urbanizados da região, além de terem parte de suas aldeias cortadas diretamente por uma rodovia. Eram inicialmente liderados pelo cacique Manuel e pelo pajé Adonias, que por volta de 2014 se separam. Mais recentemente, ainda em 2016, ocorre uma outra divisão dentro da secção do cacique Manuel, sendo, portanto, constituída por três secções e suas respectivas lideranças, que atualmente se encontram na seguinte situação:

¹³ Tema abordado no capítulo 2.

a) O grupo liderado pelo cacique Agrício e pelo Pajé Adonias se encontra principalmente em Araçás, possuindo três conselheiros que atuam nas outras aldeias com famílias pertencentes à essa secção: Cajazeira, Pitomba, Segredo, Baixas do Juá e da Cangalha, Alto da Boa Vista e Cantagalo (é nessa última de que localiza o terreiro onde é realizado o Toré desse grupo). A escola sob a responsabilidade dessa secção é a Florentino, além de um anexo na aldeia Segredo e outros dois em Baixa da Cangalha e Baixa do Juá. Segundo Dernival, esse seria um dos grupos com maior número de famílias entre os Kiriri, sendo o maior entre os “Cantagalo”, contando com cerca de dez famílias a mais que o segundo maior grupo entre esses.

b) Com quase o mesmo número de famílias que o primeiro, há o grupo sob liderança do Cacique Manuel, concentrados em sua maioria na aldeia Cajazeiras – ainda que o próprio cacique Manuel resida em Araçás. Além dessas duas citadas, o grupo se encontra também nas duas Baixas (Cangalha e Juá), e na aldeia Segredo. Até onde fui informado, não haveria famílias do grupo nas aldeias Pitomba ou Marcação, como inicialmente pensei. Assim, Manuel dispõe de três conselheiros, representando os núcleos de Cajazeira, Araçás e Segredo. Outrora realizado no Cantagalo, o Toré desse grupo teve que ser feito em outro terreiro, a partir da separação entre Manuel e Adonias, onde esse último, enquanto pajé, se mantém no terreiro já estabelecido e aquele se mobiliza na construção de um novo terreiro no Alto da Jurema, localizado na aldeia Cajazeira. É interessante citar que esse terreiro reproduz um mesmo modelo mais ou menos geral nos outros – ainda que com suas variações e especificidades – com casas de pindoba e pau a pique, em referência à forma de morada “dos antigos” e a casa da ciência em frente ao “tradicional” cruzeiro.

A escola sob administração desse grupo é a Índio Feliz e um anexo, ambos localizados em Cajazeiras. Segundo me foi informado em Cajazeira, o outro anexo, ligado à essa escola sede, em Segredo, teria

ficado sob a supervisão de Jailson, o cacique mais recente, que surge a partir de uma divisão com o grupo de Manuel.

c) Por fim, há um pequeno grupo de famílias ligadas ao cacique Jailson, que se separou de Manuel. Situação que inicialmente levou à retirada dos professores e alunos ligados àquele da escola Índio Feliz, o que veio a render um processo contra Manuel. Alguns informantes, principalmente em Cajazeiras, afirmam que a situação teria se resolvido, com a realocação daqueles índios ligados à Jailson no anexo de Segredo, que, pelo que se deu a entender, passou para a administração desse. Por outro lado, outros informantes revelam que a situação ainda não está plenamente resolvida. Como dito, o grupo no geral se concentra na aldeia de Segredo, a mais próxima do limite oriental do território, estando alguns poucos morando em Araçás – Como o próprio cacique. O conselheiro era o filho de Jailson, mas, segundo o pajé Adonias, o mesmo teria ido para São Paulo. Essa secção também não possui um terreiro de Toré ou Pajé.

d) Vale apontar aqui que nas últimas estadias em campo foi mencionado pelo pajé Adonias a possibilidade de uma nova divisão interna ao grupo de Manuel, decorrente de alguns desentendimentos entre o cacique e seu pajé, Wilson. Assim, somar-se-ia um total de 9 caciques Kiriri antes do fim dos anos 10 do século XXI.

2) **Os Kiriri de Mirandela** se localizam na aldeia homônima, na região mais central do território, onde também se localiza a aldeia Gado Velhaco, atualmente com poucos moradores, abrigando mais roças e pastos. Além disso se encontram no Pau Ferro (aldeia mais próxima do limite ocidental da área) e em Marcação, aldeia mais próxima da sede do município de Banzaê e, até onde me foi informado, possivelmente a única aldeia com famílias sob liderança de um único cacique.

Eram inicialmente liderados pelo cacique Lázaro, até o início das divisões seccionais, em 2010, onde o vice-cacique¹⁴ desse, Marcelo, insatisfeito com os métodos do cacique, vem a se separar, ficando com a maior parte das famílias localizadas na aldeia de Mirandela, na qual ficam por volta de 30 a 40 famílias ainda com Lázaro¹⁵. Por volta de 2015 ocorre, dentro do grupo de Marcelo, uma outra cisão, de onde surge o cacique Hosano. Por fim, entre finais de 2016 a inícios de 2017, surge o cacique João “Pistola”. Em alguns momentos foi mencionada também uma certa liderança de nome Andreлина, que lideraria algumas famílias e teria seu filho como porta-voz, mas, até o encerramento desse trabalho, não consegui nenhuma informação mais específica sobre.

Vale aqui mencionar também a existência de um grupo de Kiriris no município de Muquém do São Francisco-BA, que teriam cindido com o cacique Lázaro ainda por volta dos anos 80 – 90 em decorrência de conflitos sobre a administração do território em vias de retomada, principalmente no que tange a fazenda Picos.

Dessa maneira, as secções dos “Kiriri de Mirandela” se configuram da seguinte forma:

- a) O grupo do cacique Lázaro se encontra concentrado em Mirandela, Gado Velhaco e, em sua grande maioria, na aldeia de Marcação, onde, até onde fui informado em campo, é apenas habitada por índios dessa secção. É, uma das maiores secções em termos de número de famílias, junto ao grupo de Marcelo. O Toré desse grupo se realiza em Mirandela sob a liderança do pajé Zezão, entre a antiga Igreja e a “casa da ciência”, dividindo esse mesmo espaço com o Toré do grupo de Marcelo, onde revezam as datas. Conta com três conselheiros, que além de Mirandela e Marcação, representam também o Gado Velhaco. Entre esses, contamos com

¹⁴ Pelo que captei em campo, é um posto existente apenas entre os Kiriri de Mirandela, liderados por Lázaro.

¹⁵ Informação apresentada por Darnival dos Santos, professor da escola Índio Feliz.

grande auxílio e solicitude do conselheiro Célio, tanto no desenvolvimento das oficinas de linguística como na obtenção de informações para o desenvolvimento dessa pesquisa.

A escola ligada a esse grupo é a Zacarias, que também está sob a administração das outras quatro lideranças, com menor atuação de Hosano¹⁶ que se concentra no anexo de Pau Ferro, no geral.

b) O grupo do cacique Marcelo é aquele com maior número de famílias localizadas em Mirandela, estando também presente na aldeia Pau Ferro. Não tivemos um contato mais sistemático com esse grupo, exceto por algumas mediações de um de seus conselheiros, Manuelino, para a realização de uma das oficinas de linguísticas ligadas ao projeto de revitalização e assessoria¹⁷, além do próprio cacique, que se apresentou formalmente a nossa equipe durante o desenvolvimento desta. Segundo Paula, Marcelo é também uma das lideranças mais ligadas a e atuantes na educação escolar indígena Kiriri, administrando junto aos outros a escola-sede Zacarias, além de dividir com Hosano as responsabilidades pelo anexo de Pau Ferro. Em seu auxílio conta com mais dois conselheiros – além do já mencionado – e um pajé, que “puxa” seu Toré, realizado também na área entre a igreja e a “casa da ciência”, em dias revezados com o Toré de Lázaro.

c) A secção do cacique Hosano se concentra marcadamente em Pau Ferro, com alguns poucos que moram por Mirandela. Esse grupo se separa do de Marcelo, por volta de 2015. Conheci, rapidamente, apenas um dos seus conselheiros, Hanero, mas pelo que me foi dito em campo, contaria com 3 ao todo, além de também realizar seu próprio Toré, portanto, com alguém que ocupe o cargo de pajé ou de “puxador” da dança. Não consegui identificar com exatidão onde o Toré dessa secção é realizado, mas, suponho que o seja em Pau Ferro.

¹⁶ Segundo informado por Paula, diretora interina da escola Zacarias.

¹⁷ Já mencionado na introdução.

Apesar de também estar ligado à escola-sede Zacarias, tem menor atuação nessa. Já tentou conseguir a autonomia do anexo de Pau Ferro, que divide com Marcelo e onde concentra sua atuação. Essa situação levou a um conflito entre os dois caciques ligados a esse anexo que foi resolvido com a divisão do anexo entre os dois: assim, em um dos turnos estudam e ensinam os índios ligados à Marcelo e noutro, os ligados à Hosano.

d) Por fim, existe o grupo do cacique João “Pistola”, genro do cacique Lázaro. Segundo Paula, é o cacique mais recente e com menor número de famílias, tendo surgido pelos finais de 2016, a partir d’uma ruptura interna ao grupo de Marcelo. Seria o grupo com menor número de famílias, ainda não tendo se articulado em termo de conselheiros ou estabelecido o próprio Toré – Até onde me foi informado. Estão localizados, também, em Mirandela. Obtive poucas informações sobre esse cacique e as motivações que o levaram a romper com o grupo de Marcelo. Essa liderança também possui atuação na escola-sede Zacarias.

e) Por fim, em algumas conversas foi mencionada uma certa liderança, também em Mirandela, de nome Andreлина, mas, fora essas menções, não foram obtidas muitas informações sobre essa ou seu possível grupo, sendo claro o desconhecimento de muitos dos meus informantes quando perguntados sobre essa liderança. Assim, a mesma não foi abordada dentro desse mapeamento da configuração política.

Outro ponto, já mencionado, são os Kiriri localizados em Muquém de São Francisco, dissidentes do grupo de Lázaro ainda no auge das lutas pela reconquista, que não entrou no escopo do recorte dessa pesquisa.

Na sessão que se segue esboço algumas considerações mais gerais sobre os processos de etnicidade Kiriri, externos e internos ao grupo, sistematizando o que já foi tratado aqui até

então no que se refere à escola indígena e ao processo de retomada do território e reafirmação étnica desses índios.

Figura 7 – Cantagalo: Terreiro de Toré do grupo do cacique Agrício.



Fonte: Acervo do autor.

Figura 8 – Igreja de Nossa Senhor da Ascensão e o “Cruzeiro” – Mirandela (Terreiro do Toré de Lázaro e Marcelo)



Fonte: Acervo do autor.

Figura 9 – Formação para o Toré Kiriri (Mirandela/ cacique Lázaro)



Fonte: Acervo do autor

3.2 CONSIDERAÇÕES FINAIS: ETNICIDADE KIRIRI E AS DUAS “ONDAS” SECCIONALISTAS.

A compreensão dos processos históricos de retomada e etnogênese Kiriri, e da dinâmica da implantação da educação escolar indígena, com toda a complexidade que configura a escola indígena enquanto espaço de “fronteira” (TASSINARI, 2001) nos permitem vislumbrar, de forma mais ampla, a dinâmica dos processos de etnicidade Kiriri, onde a marcação da diferença se dá, por um lado, nas relações interétnicas, com diacríticos para o reconhecimento do grupo enquanto um povo indígena etnicamente diferenciado, por outro, internamente, onde são expressas as discordâncias políticas que levam à instituição das secções - grupos que afirmam suas particularidades e sua especificidade frente aos outros, ainda que se identifiquem enquanto Kiriri. São esses mesmos diacríticos que afirmam a unidade do povo e sua especificidade, e internamente, passam a ser operados na marcação da diferença entre os subgrupos ou secções.

Como apresentado no primeiro capítulo deste trabalho, o processo de etnogênese Kiriri, que se desenrola simultaneamente às primeiras mobilizações para a retomada do território, é marcado pela introdução do Toré entre os Kiriri, em 1974, aprendido com os Tuxá. É partir

dessa esfera ritual que serão retirados diacríticos marcadores da especificidade interétnica, seja frente à sociedade nacional, seja frente a outros grupos indígenas, que também integram esse grande complexo ritual da Jurema (NASCIMENTO, 1994). Assim, é a partir dessa dimensão que uma série de demandas de caráter étnico-político passam a ser expressas a partir de um quadro prévio de referências rituais (NASCIMENTO, 2005, p. 40). A esfera ritual, os encantados, legitimam e servem de plano de expressão e realização da identidade étnica do grupo que passa a ser afirmada e negociada com a sociedade nacional, se apropriando, muitas vezes, de características elencadas por aquela na definição do “índio de verdade”, mas sempre resignificadas ao modo de ser Kiriri – modo esse que configuraria o que aqui chamamos de “regime” indígena (CARVALHO, 1994), que é reaprendida com “os antigos”, os “gentios bravios”, os índios do tronco velho, dos quais os Kiriri hoje são ponta de rama, que retornam às suas origens e a seu vínculo histórico com o território, que, como já mencionado, é também expresso a partir das categorias do campo religioso/ritual.

Desse modo, são elementos como: o modo Kiriri de lidar com a terra, e se relacionar com os entes presentes nesse território, só perceptíveis a partir de uma série de conhecimentos tradicionais que configuram a “ciência” do índio Kiriri, além de elementos como o conhecimento da fauna e flora local, as vestes “tradicionais”, sua organização social fundamentada num “regime indígena”, entre outros - todos esses perpassados pela dimensão ritual – que configuram os principais diacríticos de afirmação da especificidade étnica e da unidade do povo Kiriri frente à sociedade nacional.

Como discutido em Carvalho (1994), por um lado, essas mobilizações para uma nova reorganização social do grupo, sob o estandarte da unificação étnica, passam a operar de uma forma centrípeta, onde uma série de especificidades e lideranças locais – ou “sitiantes fortes” – são suprimidos frente à uma liderança centralizadora que passa a manifestar a unidade étnica frente as especificidades econômicas. Por outro lado, o processo de “radicalização” da afirmação étnica leva à uma série de discordâncias e conflitos internos ao grupo, que reacendem as diferenças e lideranças locais, que passam agora a se expressar não mais enquanto sitiantes fortes, ou captadores de recursos econômicos para dado grupo de famílias, mas como caciques, líderes étnicos. Ou seja, as antigas especificidades e as novas discordâncias, decorrentes do processo de centralização e recrudescimento na observância do “regime” indígena, passam agora a ser articuladas e expressas discursivamente no plano da distinção intra-étnica, em que distintos modos de se pensar a ocupação do novo território (re)conquistado, e diferenças políticas no geral, são encarados como distintos modos de “ser Kiriri”, ou seja, todos se

configuram enquanto Kiriri, ainda que muitas vezes disputem a maior legitimidade de um ou de outro, mas legitimam a instituição das secções dentro do grupo, reconhecendo assim a especificidade da “indianidade” Kiriri de cada subgrupo.

Apresento a seguir as dinâmicas intra-étnicas de marcação da especificidade entre as secções, indicando como essas expressam uma série de questões étnico-políticas e por meio de quais canais são sancionadas essas discordâncias. Assim, trato inicialmente da primeira divisão, ainda no processo de retomada que leva ao surgimento dos grupos Kiriri Cantagalo e Kiriri de Mirandela; a seguir apresento o segundo momento seccionalista, iniciado por volta de 2010, em que passam a ocorrer novas cisões que se configuram em novas secções, politicamente autônomas.

3.2.1. A primeira onda seccionalista e a imponderabilidade do campo religioso

A primeira divisão interna ao grupo Kiriri se dá por volta de 1988, em meio à acentuação dos conflitos decorrentes dos processos de retomada do território indígena. É essa primeira cisão que dará origem aos grupos Cantagalo e Mirandela.

Foram duas as principais motivações que levaram a essa primeira divisão. Ambas me foram mais de uma vez mencionadas nos relatos do Pajé Adonias sobre esses episódios ligados à separação do grupo: a questão de como se deveria dar a ocupação e o uso do território reconquistado e questões políticas que se expressam na dimensão ritual, no período em que o cacique Lázaro propôs a unificação dos Torés sob um pajé geral.

Assim, como já mencionado, fica claro a importância do Toré, reintroduzido no grupo Kiriri na década de 70, em termos de sua definição e afirmação étnica, seja nas suas relações interétnicas, como já discutido, seja internamente ao grupo: é em termos do ritual que são expressas as discordâncias políticas que levam à cisão.

Segundo o pajé Adonias, todo o conflito se iniciara após a retomada da fazenda Picos, a maior dentro da área indígena. Segundo o pajé, o cacique Lázaro havia tomado para si todas as prerrogativas da decisão acerca dos modos de se ocupar e dar uso à essa fazenda, administrando-a de modo unilateral. Adonias critica o fato de que Lázaro passa a arrendar as terras para os regionais, coisa que fora proibida anteriormente entre os Kiriri, e que é criticada como uma atitude que não estaria de acordo com o “modo Kiriri” de se apropriar da terra.

Paralelo a esse contexto de acentuação das discordâncias internas sobre o modo correto de se ocupar a terra, veio se desenrolando o processo de disseminação do Toré entre o povo, que passa a funcionar como fundamento centralizador da identidade étnica Kiriri, englobando, inclusive, “trabalhos” particulares¹⁸. Desde então suas lideranças religiosas, ou passam a se expressar a partir do Toré, configurado como rito coletivo que marca a especificidade étnica do grupo, ou tendem cada vez mais a serem excluídas com a acentuação da observância do “regime indígena”, que diferencia a “ciência do índio”, seus encantos, dos “espíritos de mortos” ou “coisas de preto”, que seriam esses simbólicos mágico-religiosos identificados com matrizes afro-brasileiras ou não indígenas.

É nesse contexto que o cacique Lázaro propõe a “eleição”¹⁹ de um pajé geral, que passaria a presidir um Toré único, centralizando todos os núcleos Kiriri de então. Se num primeiro momento poder-se-ia pensar que a esfera ritual passa, então, a ser articulada e instrumentalizada como ferramenta para resolução de interesses políticos e puramente utilitários - baseados numa razão abstrata e incondicionada, e não numa razão culturalmente determinada e específica, como defende Nascimento (2005, p. 40) – é no desenvolvimento dos episódios ligados à essa eleição que se afirma claramente o que Brasileiro (1996) vai chamar de “imponderabilidade do campo religioso”: como a esfera ritual se impõe e perpassa as várias dimensões da vida Kiriri, sendo menos uma ferramenta performática onde são articuladas motivações políticas, do que um arcabouço de símbolos que servem aos Kiriri como fundamento dessa “razão culturalmente determinada”, desse modo de ser e interpretar o mundo Kiriri. Mais do que um “acervo”, de onde são retirados diacríticos culturais de função contrastiva frente à sociedade nacional, o Toré (e toda esfera ritual Kiriri) é composto de símbolos que servem para compreender o mundo de um modo específico que leva à interpretações conflitantes no interior do grupo que são resolvidas com a instituição das secções politicamente autônomas: modos específicos e concretos “ser Kiriri” mais geral e abstrato. Mais do que uma performance “para fora”, a especificidade Kiriri se dá no seu próprio modo de compreender e organizar a experiência, histórica, política e social, significando-as de acordo com uma “cosmovisão” ritual. O modo de ser Kiriri e sua dinâmica étnica fica explicitada numa fala de Sueli, conselheira de Araçás, que integra o título desse trabalho: implicaria, então, em “um para vocês” – tendo por vocês o não-indígena, essa ideia abstrata da especificidade

¹⁸ Trabalhos rituais desenvolvidos em âmbito individual e doméstico, baseado no carisma e eficácia de lideranças religiosas locais.

¹⁹ Eleição essa promovida pelos encantados, e não por votação, que é identificado com a “política”, modo específico dos “brancos” liderarem com as coisas, não os indígenas.

indígena que se afirma elencando diacríticos com função contrastiva. Mas também num “muitos pra gente”, uma diversidade de realizações concretas e específicas que, se por um lado, afirmam sua diferença e mesmo a defendem, em muitas situações - como “mais legítimas” ou “mais indígenas” - por outro, se compreendem como um “a gente” Kiriri.

Aqui faço uma breve descrição, inspirada nos relatos do pajé Adonias, sobre o momento da primeira divisão, como ela se expressa e se confirma com a instituição dos dois grupos Kiriri, e como passa a ser sancionada entre esses grupos.

O Toré se desenvolve em uma cerimônia onde os índios se reúnem em fila, liderada por um “puxador” ou pelo próprio pajé. Nessa configuração, eles dançam ao som de “toantes” que evocam tempos antigos, encantos e o “reino do Juremá”²⁰. A fila serpenteia em espirais, círculos e zigue-zagues, ao ritmo desses toantes acompanhados pelos maracás e comandados pelos apitos, que iniciam/finalizam uma canção e servem para convocar os encantos específicos para o momento, seja para que esses indiquem o próximo toante, seja para que se manifestem no ritual, “enramando”²¹ em uma das “mestras”²² que acompanham a dança.

Ao enramarem, os encantados passam a dar conselhos e orientações para os Kiriri, seja para problemas individuais seja para questões relativas a todo o povo como tal. É por essa via que são retomados os conhecimentos dos antigos e o modo de ser “tradicional” do povo, reaprendidos e resignificados com a ajuda da agência dessas entidades. É mencionado, inclusive, que alguns desses encantos só se comunicam na língua indígena Kiriri, o que gera dificuldades no seu entendimento e que se reflete nas demandas do grupo em relação à retomada de sua língua “dos antigos”.

É assim que são iniciados uma série de Torés, em rodízio entre cada um dos três terreiros de então, objetivando a seleção, por parte dos encantados, daquele que viria a ser o pajé geral. Segundo Adonias, ocorreram vários desses, sem nenhum resultado, até que é proposto pelo cacique Lázaro a realização de um Toré geral no núcleo de Lagoa Grande, onde todos os “candidatos” a pajé deveriam se apresentar à uma “sabatina” dos encantados, manifestos pelas mestras ou “carnais”.

²⁰ Espécie de dimensão física onde habitam os encantados que só pode ser percebida pelos “entendidos” ou pelo pajé.

²¹ Categoria nativa Kiriri que poderíamos, provisória e grosseiramente, traduzir por “incorporando”, de incorporação.

²² As mestras são sempre mulheres, “entendidas” na ciência, que podem ver assim como manifestar os encantos que “enramam” em seus corpos.

O pajé conta que chegado o dia da realização, o mesmo, que ainda se considerava iniciante no entendimento da “ciência”, se viu incapacitado de ir por conta própria ao local onde ocorria a seleção devido à uma doença que lhe inchou as pernas. Por insistência de alguns companheiros, que se propõe a levá-lo num carrinho de mão para o local do evento, Adonias chega à Lagoa Grande, onde é realizada a “sabatina” por parte dos encantados. As perguntas giram em torno da esfera ritual Kiriri, pergunta-se sobre os “instrumentos de trabalho” de um pajé, sobre conhecimentos de ervas e curas de doenças. Por fim, deve-se narrar três curas “poderosas” realizadas no decorrer da vida do candidato.

É assim que, contra as expectativas do próprio cacique Lázaro que idealizara e organizara a seleção, apenas Adonias passa no teste dos encantados, por ter todos os requisitos exigidos por eles. Assim, a imponderabilidade do campo religioso (BRASILEIRO, 1996) e da agência própria dos encantados, afirmada pelos Kiriri, define uma nova situação na organização do grupo, antes de ser definida pelos interesses étnico-políticos que motivaram o cacique na idealização do “Toré geral”.

Como já dito, uma série de descontentamentos já vinham se desenvolvendo no interior do grupo, motivados pela questão da divisão e ocupação das terras, principalmente em relação à Fazenda Picos e o arrendamento ou não da terra para os posseiros. Com a eleição de Adonias como pajé geral, esse não pertencente ao grupo de influência do cacique Lázaro, surge um novo canal de expressão desses descontentamentos e, dada a preponderância do campo religioso na definição do modo de ser Kiriri e que envolve o modo de ocupar a terra “corretamente”, o pajé é investido de grande relevância e prestígio político no interior da comunidade.

Assim, mesmo enquanto cacique, a discordância política de Lázaro não teria legitimidade contra o poder do pajé, investido “por deus e os encantos”²³. A solução encontrada pelo cacique para a expressão de sua discordância se dá no plano do religioso e do ritual, quando o mesmo afirma não pode participar dos Torés gerais propostos por Adonias, dado a localização do novo Terreiro: a Serra da Massaranduba. Esse era o local onde o cacique haveria “enterrado uma doença” que o afligia em tempos passados, correndo o risco de contrai-la novamente caso ali retornasse. Sem a presença do cacique, a adesão ao Toré geral de Adonias não se dá por inteiro, logo recomeçando os Torés locais que anteriormente se desenrolaram.

²³ Como já me foi dito em mais de uma situação em campo, o cacique é eleito pelo povo, podendo ser por esse deposto, o pajé é “eleito dos mestres e encantos e por deus...” só a esses prestando contas.

Assim, ocorre a divisão entre os dois grupos. Aqueles que ficam ao lado do Pajé Adonias, cobram de Lázaro que o mesmo cumpra sua proposta de um Toré geral, assim como passam a manifestar a discordância sobre o método de administrar a terra, sob o discurso do ritual, elencando o “modo correto” de se apropriar do território ao modo Kiriri, tendo o pajé Adonias como canal de expressão investido de autoridade da esfera ritual.

Essa primeira divisão passará então a suscitar uma série de conflitos internos aos Kiriri, que vão da divisão e da recusa de intercasamento entre os dois novos grupos (Kiriri de Mirandela e Cantagalo), ao conflito direto, com invasão e furto de roças e gado, conflitos armados, o que leva à necessidade de mediação da polícia federal e do exército dentro do território, para apaziguar os crescentes conflitos.

O desenvolvimento histórico desse momento de disputas diretas entre os dois grupos recém-surgidos foram melhor descritos no capítulo primeiro desse trabalho. Aqui vale relembrar que essa divisão implicou na busca paralela de apoio a agentes políticos externos que contribuíram de modos diferentes na definição dos modos de cada grupo lidarem com a retomada.

Os Kiriri de Mirandela, ligados aos Baha’i e, em seguida, à ANAÍ, adotaram uma estratégia de afirmação e retomada mais aguerridas, com invasões e expropriações de posseiros das terras, na tentativa de pressionar os órgãos encarregados à indenização dos posseiros e sua retirada do território. Já os Kiriri Cantagalo tinham maior ligação com uma congregação de Freiras de Cícero Dantas, investindo numa estratégia de maior negociação e conciliação com os regionais (BRASILEIRO, 1996). Essa postura passa a ser fortemente criticada pelos de Mirandela, que consideravam os Cantagalo “menos índios” e não merecedores do território que vinha sendo conquistado à força e com luta pelos “índios legítimos”. Segundo Brasileiro (1996), essa visão teve forte influência dos agentes da FUNAI, que acabaram por incitar o conflito interno ao invés de mediá-lo visando sua solução.

Assim, é nesse momento que se iniciam uma série de marcações da diferença entre os grupos, que justificariam, inclusive, o maior ou menor direito ao território indígena e mesmo à indianidade. Os Kiriri de Mirandela, por exemplo, passam a fortalecer a ênfase em traços diacríticos que marcam sua indianidade mais visivelmente, adotando o uso das saias e vestes “tradicionais” de caroá no dia a dia como farda obrigatória para professores indígenas, inclusive. Também iniciam um processo de “tradução” do Toré e seus toantes para o que entendem por língua Kiriri. Essa característica é apontada com orgulho pelos de Mirandela,

sempre que mencionada, pois justificaria uma maior indianidade daquele Toré, e uma maior comunicação com os próprios encantos que, em muitos casos, apenas falam na língua “dos antigos”.

Por outro lado, esses mesmos elementos também são mencionados pelos grupos que compõem os Kiriri Cantagalo, de forma a demarcar sua diferença, mas não com o mesmo teor positivo quando utilizados pelos de Mirandela: o uso cotidiano das vestes de caroá é visto, em algumas falas, como uma tentativa de “se amostrar”, já que as mesmas deveriam ser restritas aos contextos rituais, onde seu uso se faz necessário. Dá-se o mesmo em relação ao “Toré na língua”: se por um lado diz-se que os Torés de Mirandela são “na língua”, por outro, ninguém realmente entende o suficiente para dizer se é ou não, assim, ninguém poderia afirmar ou negar com certeza.

Fica claro que esses diacríticos são articulados num jogo entre positividade e negatividade de seus termos, que afirma a especificidade de uma secção interna ao grupo Kiriri, e mesmo a disputa de maior legitimidade de uma ou outra. O mesmo ocorre em relação aos modos e estratégias de retomada: os de Mirandela afirmam seu caráter mais aguerrido e “indígena”, por terem lutado por seu território, criticando o teor mais conciliatório e “branco” dos de Cantagalo. Já estes últimos criticam a postura violenta e “de desunião” dos de Lázaro que, mais interessados no controle do território, acabavam por desconsiderar os próprios “parentes” indígenas, assim como defendem sua postura conciliatória como a mais eficaz para “os tempos de hoje”, onde se faz necessário “ser reconhecido pelos brancos e pelo governo” enquanto um grupo indígena unificado, e não criando cisões internas que dificultariam esse reconhecimento.

A instabilidade interna ao grupo, marcada pelos conflitos entre as secções em disputa, só será atenuada com a mediação por parte do Ministério Público e da FUNAI, na divisão do território e de núcleos habitacionais entre os dois grupos. É assim que, essa divisão política é sancionada no plano do território, que passa a ser dividido entre aldeias dos Kiriri de Mirandela e as aldeias dos Kiriri Cantagalo. É dentro desses dois grandes grupos e suas relações de afinidade e aliança internas e externas, e das respectivas fronteiras territoriais de cada um, que se desenrolarão as divisões do que aqui se chama de segunda onda seccionalista²⁴. Estas serão abordadas a seguir, apontando alguns elementos desse processo de cristalização das

²⁴ O desenho das fronteiras políticas do território Kiriri já foi melhor abordado no capítulo um e na primeira sessão desse capítulo.

discordâncias políticas entre secções a partir de 2010, quando se dá a primeira divisão interna ao grupo dos Kiriri de Mirandela.

3.2.2. A segunda onda seccionalista e o papel da escola indígena

Como já apresentado na introdução a este trabalho, a intenção inicial da pesquisa fora compreender a articulação entre a atual situação política Kiriri e as representações sobre a língua indígena enquanto marcador da distintividade intra-étnica do grupo. Durante o trabalho de campo, logo se percebeu a necessidade prévia de um mapeamento da situação política recente e uma compreensão da história das divisões internas: como se marcavam e legitimavam as distinções intra-étnicas, seja na primeira separação, onde surgiram os grupos Mirandela e Cantagalo, seja no momento mais recente, onde, no interior desses grupos, surgem lideranças dissidentes que instituem novas secções.

No capítulo dois apresentei os desdobramentos do seccionalismo no contexto da escola indígena, um dos principais meios de sancionar e “oficializar” a divisão, diferentemente da primeira onda, onde a separação é expressa com a repartição do território entre os dois grupos dissidentes. Vale ressaltar que essas fronteiras oriundas do primeiro momento seccionalista e a respectiva divisão do povo Kiriri entre “Cantagalo” e “de Mirandela” ainda se mantém. Assim, se por um lado, essas secções ainda se identificam enquanto Cantagalo ou Mirandela, por outro, em relação à sociedade envolvente (seja Banzaê, seja o país), todas as secções se entendem enquanto povo Kiriri. Desse modo poderíamos falar em níveis de distinção étnica, onde os mesmos diacríticos são operados e resignificados de distintas maneiras, relacionando dialeticamente o mesmo ao diverso, o “muitos” dentro do “um”, onde unidade e/ou diversidade são definidas na relação e no contraste. Aqui pretendo elaborar uma breve descrição de como tem sido marcada a distintividade intra-étnica Kiriri dentro desse contexto de surgimento de novos caciques e secções – que de 2, ainda em 2010, passam para 8, em 2017²⁵.

²⁵ É necessário frisar que uma análise mais aprofundada só seria possível com uma investigação mais prolongada e sistemática em campo – que se pretende realizar num trabalho futuro – dado a atualidade desse contexto seccional que ainda parece se desenrolar entre os Kiriri. Foi mencionado pelo pajé Adonias, em nosso último encontro, o possível surgimento de um novo cacique e de uma nova divisão, advindo de um conflito entre o cacique Manuel e seu pajé, Wilson. Também não obtive contato com a maioria dos caciques mais recentes (como João “Pistola” ou Jailson), portanto tendo apenas os discursos dos outros sobre esses novos grupos.

O primeiro ponto, marcado no discurso de vários informantes de distintas aldeias, é uma certa crítica ao “problema das divisões”, vista como algo deletério na luta do povo Kiriri, principalmente frente à sociedade envolvente. Assim, é muitas vezes criticado o constante surgimento de novos caciques, sob o pretexto da não legitimidade desses em relação ao povo Kiriri em sua totalidade. Isso fica bem expresso numa fala de Dernival que, ao criticar o surgimento de novas lideranças, afirma só existirem dois caciques realmente, aqueles advindos da primeira separação: Manuel e Lázaro. Assim como apenas um pajé: Adonias.

Por outro lado, a divisão é mencionada também como um modo de se livrar de abusos de uma certa liderança. É como que se quisessem dizer que a divisão é ruim, mas, graças ao “outro”, necessária – nunca se quer separar por volição própria, mas como reação. Portanto, se é reconhecida a precedência e maior legitimidade desses primeiros caciques e do pajé geral frente às novas lideranças, àqueles é também creditada uma certa culpa pelo despontar desses novos caciques, por não conseguirem “manter o povo unido”.

Assim, como mencionado, podemos falar em distintos níveis de distintividade intra-étnica: o que se refere aos grupos Mirandela e Cantagalo, onde são enfatizadas diacríticos culturais como o ritual – “na língua” ou não, “que dá pra entender” – , o uso das roupas tradicionais cotidianamente, as estratégias adotadas no momento de retomada do território, e os modos de ocupar e administrar as terras; um segundo que se refere às secções politicamente autônomas no interior desses dois “subgrupos étnicos” no âmbito do povo Kiriri.

Este seccionalismo geralmente é marcado em termos de legitimidade e capacidade de reprodução do “regime” indígena Kiriri, ou seja, a capacidade de dispor e executar a mesma organização social e ritual identificada como a “correta” de acordo com os encantos e com o modo “tradicional” de ser Kiriri. Me foi mencionado em campo que, para que um cacique fosse “realmente um cacique”, o mesmo deveria dispor de ao menos três conselheiros e um pajé. Quando pergunto o porquê dessa configuração específica é dito, em outras palavras, que esse é o jeito correto de se organizar, e que havia sido estabelecido pelos encantos. Assim, em diversos momentos, observei as lideranças mais recentes serem mencionadas como “cacique sem Toré”, ou “cacique sem conselheiro”, entre outras designações que parecem indicar a marcação da diferença pela ausência de elementos de uma organização tida por “correta” entre os Kiriri, assim como, a ausência de um Toré, justamente o fundamento da identidade e do modo de ocupar o território Kiriri.

Mesmo entre os grupos mais recentes, isso é marcado, como na fala de um conselheiro ligado ao grupo de Marcelo – o primeiro dessa nova onda que se separa de Lázaro, em 2010 – que, após ser questionado por mim sobre o surgimento de novos caciques em Mirandela, assim respondeu: “dizem que é cacique, que tem família aqui, ali, mas sem Toré, sem conseiro [sic]”.

Outro ponto constantemente mencionado para a legitimidade é o número de famílias sob a liderança de determinado cacique, enquanto “liderança do povo Kiriri” ou “liderança de sua própria família”. Além disso, dispor de uma escola indígena sob o controle parece fundamental na legitimação dessas novas secções, que não mais são sancionadas em termos de divisão do território, mas das escolas e/ou dos funcionários dentro dessas. É assim que, entre os Cantagalo, cada cacique administra uma escola, até o mais recente, Jailson, com um número reduzido de famílias, que passa a administrar o anexo de Segredo, onde trabalham os professores sob sua liderança, ainda que esse anexo seja burocraticamente dependente da escola-sede cujo controle é do cacique Manuel, em Cajazeira.

A situação do anexo de Pau Ferro²⁶, dividida entre os caciques Hosano e Marcelo, onde, onde num turno trabalham e estudam os professores de um, e noutro, do outro, é também bastante expressiva do papel do espaço escolar na marcação interna da distinção intra-étnica, ainda que, discursivamente, a mesma seja sempre elencada como elemento unificador do povo Kiriri na luta por seus direitos frente à sociedade nacional. O mesmo se deu com a separação entre o pajé Adonias e o cacique Manuel: os funcionários professores foram transferidos para a escola de sua respectiva liderança e os alunos – os quais não se pode negar a matrícula em nenhum colégio – são incentivados também a mudar de escola, tendo pouquíssimos estudantes de uma liderança na escola da outra.

Assim, a possibilidade de se estabelecer enquanto grupo político autônomo e reproduzir o modelo de organização baseado no “regime” indígena Kiriri passa pela disponibilização de uma escola e do aparato humano e técnico-ritual para a realização do Toré. Este apresenta-se como um dos principais fornecedores de legitimidade a uma secção dentro do contexto do que aqui se está chamando “segunda onda” seccionalista - e são elementos elencados na marcação de distintividade e/ou maior indianidade de um grupo em relação a outro.

Para aprofundar a compreensão dos processos de marcação das distinções mais recentes entre as secções, se faria necessário um contato mais prolongado com os novos caciques e seus respectivo grupos de família, tentando entender como esses articulam discursivamente a sua

²⁶ Tratada no capítulo 2.

legitimidade étnica frente aos outros, principalmente aos grupos mais estabelecidos. De todo modo, levando em conta as limitações já apresentadas, o que afirmo com essa pesquisa é que os mesmos diacríticos marcadores de um modo de ser etnicamente diferenciado, indígena, são articulados internamente para a marcação da diferença entre grupos políticos autônomos instituídos como secções, que disputam a maior ou melhor adequação ao que se pensa por “ser Kiriri”. Enfim, ainda que cada grupo reconheça a si e aos outros como integrantes do povo Kiriri, eles parecem ser ver como “um para vocês, muitos pra gente”.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. “Situação etnográfica” e movimentos étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. **Campos**. v. 15, no 1, p. 129-144, 2014.

ASSIS, Eneida Corrêa de. **Escola Indígena, uma “Frente Ideológica”?** Dissertação de Mestrado, PPGAS/UNB, Brasília, 1981.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE AÇÃO INDIGENISTA (ANAÍ). 2001 – **Projeto Gestão Ambiental Kiriri**. Salvador, digit.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE AÇÃO INDIGENISTA (ANAÍ). 2003 – **Terras Indígenas da Bahia: Situação Jurídica**. Salvador, digit.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Os Kariris de Mirandela: Um grupo indígena integrado**. Estudos Baianos Nº 6. Salvador: UFBA/Secretaria de Educação e Cultura do estado da Bahia, 1972.

BARTH, Friedrich. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In.: POUTIGNAT, Philippe; Streiff-Fenart, Joceline. **Teorias da etnicidade: Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrick Barth**. Tradução de Élcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BRASIL, Ministério da Educação. **Referenciais para a formação de professores indígenas**. Brasília: SEF/MEC, 2002.

BRASILEIRO, Sheila. **O Processo Faccional no povo indígena Kiriri**. Salvador: Dissertação apresentada ao mestrado em Sociologia da UFBA, 1996.

BRASILEIRO, Sheila; SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Estratégias de negociação e recomposição territorial Kiriri. In: CARVALHO, Maria do Rosário; CARVALHO, Ana Magda (orgs.). **Índios e Caboclos: a história recontada**. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 147-166.

BOURDIEU, P. “La delegation et le fetichisme politique”. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, 52/53:49-55.1984.

BRITO, Nilza; DIAS, Acácia; BANDEIRA, Fábio. **Kiriris de Mirandela**: uma análise do processo de demarcação, conflito e interesses em terras indígenas (Banzaê/1970 a 1999). Alagoas, Disponível em < http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gt31_h.php > Acesso em 10 de abril de 2017.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. **De índios “misturados” a índios “regimados”**. Comunicação apresentada na 19ª Reunião da ABA, Niterói – RJ: 1994.

CARVALHO, Ana Magda. **Gestão Ambiental Kiriri**: etnografia, história e ambiente. Salvador: Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, 2004.

CÔRTEZ, Clélia Neri. **A Educação é como o Vento**: Os Kiriri por Uma Educação Pluricultural. Dissertação de Mestrado em Educação, UFBA, Salvador, 150 páginas, 1996.

CÔRTEZ, Clélia Neri. **Educação Diferenciada e Formação de Professores(as) Indígenas**: Diálogos intra e interculturais. Tese de doutorado apresentada na Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível [1979]. In: **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 235-244.

DANTAS, B. G, SAMPAIO J. L, CARVALHO, R. M. G. de. Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro: Um Esboço Histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) **História dos Índios do Brasil**. São Paulo: FAPESB/SMC, Companhia das Letras, 2001.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal. A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes de; FERREIRA, Mariana Kawall Leal. **Antropologia, história e educação**: a questão indígena e a escola. 2.ed. São Paulo: Global. 2001 p. 71-111, 2001.

GRUPIONI, Luís Donisete B. (org.). **As Leis e a educação escolar indígenas**: Programa parâmetros de ação em educação escolar indígena. 2. ed. Brasília: MEC, 2005. 72p.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: Instituto Nacional do Livro. v.5, caps. XIV-XVI, p. 261-327.1945.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. In: Manuela Carneiro da Cunha (org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP/SMC, 1992.

MACÊDO, Sílvia Michele. **Educação por outros olhares: aprendizagem e experiência cultura entre índios Kiriri do sertão baiano**. Dissertação apresentada no Mestrado em Educação da UFBA, 2009.

MAIA, M. A. R.. 2006. **Manual de Lingüística: subsídios para a formação de professores indígenas na área de linguagem**. 1. ed. Brasília: Ministério da Educação e Cultura (MEC/SECAD), 2007. v. 5000. 268p.

MAMIANI, Luiz Vincêncio. **Arte de Grammatica da Lingua Brasílica da naçam Kiriri**. Lisboa. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1877[1699]. 124p

MAMIANI, Luiz Vincêncio. **Catecismo da Doutrina Christãa na Lingua Brasílica da Nação Kiriri**. Lisboa. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1942[1698]. 236p.

NANTES, Pe. Martin de. “**Relation Succinte & Sincère de la Mission**”. Ed. Fac-símile. Frederico Edelweiss. Bahia: Tipografia Beneditina Ltda, 1952.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. **O Tronco da Jurema. Ritual e Etnicidade entre os povos indígenas no Nordeste: o caso Kiriri**. Dissertação apresentada ao Mestrado em Sociologia da UFBA, 1994.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. **Toré Kiriri: o sagrado e o étnico na reorganização coletiva de um povo**. In: GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). **Toré. Regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Editora Massangana, 2005. p. 39-70.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. **A jurema das ramas até o tronco: Ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa**. In: CARVALHO, Maria Rosário de;

CARVALHO, Ana Magda (Org.). **Índios e caboclos: a história recontada**. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 95-125.

OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, RJ, v. 4, n.º. 1, p. 47-77, abr. 1998.

REESINK, Edwin. Índio ou caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios do nordeste. **Revista Universitas**. Salvador, UFBA, n.º32, jan./abr., 1983, pp.121-137.

ROCHA JÚNIOR, Omar da. **O Movimento Kiriri**. Trabalho apresentado no VII Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais – ANPOCS (26-28.10.1983). Publicado no **Caderno do CEAS**, n. 97.

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

ROSALBA, Lélia M. F. Garcia. **O Posto Indígena de Mirandela**. Boletim do Museu do Índio: Documentos. Rio de Janeiro, 1976.

SANTANA, José Valdir Jesus de. **A produção dos Discursos sobre Cultura e Religião no contexto da Educação Formal: o que pensam / querem os Kiriri de sua escola?** Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia – UNEB. Salvador: 2007.

SANTANA, José. Educação escolar indígena específica, diferenciada e intercultural: o caso Kiriri. **Revista Faced**, Salvador. n. 18, p. 87-99, jul./dez. 2010.

SANTOS, Dornival dos. et al [Povo Kiriri]. **Idioma Kipeá Kiriri**. Banzaê: Edição povo Kiriri, OIT, 2012. 64p.

SANTOS, Ane Luise Silva Mecnas. Cantando os Encantos do Sertão: ensino de história indígena na visão dos Kiriri. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES, 10., 2017, Aracaju. **Anais eletrônicos...** Aracaju, 2017. Disponível em: <https://eventos.set.edu.br/index.php/enfope/article/viewFile/4959/1539>. Acesso em: 08 fev. 2018.

SILVA, Maria Cecília de Paula; CABRA, Cátia de Oliveira. Povos indígenas e relações ambientais: um olhar na educação. In: Congresso Brasileiro de Ciências do Esporte, 15. 2007, Recife/Olinda/PE. **Anais...** Recife/PE: EDUPE, Livro de textos. 2007. v. 02. p. 50-65.

SOUZA, Natelson. **“Por direito deles invadirem toda a terra”** : uma visão regional dos índios Kiriri, 81f. Monografia para graduação em Ciências Sociais - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, Salvador, 2008.

SOUZA, Natelson Oliveira de. **Persistentes assimetrias num contexto de relações interétnicas**: o caso Kiriri, sertão da Bahia, Brasil. Artigo apresentado no GT 23 do IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia. Lisboa, 2009

TASSINARI, Antonella Imperatriz. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: SILVA, Aracy Lopes de; FERREIRA, Mariana Kawall Leal. **Antropologia, história e educação**: a questão indígena e a escola. 2.ed. São Paulo: Global. 2001 p. 44-68, 2001.

TROUCHE, Lygia Maria Gonçalves. O Marquês de Pombal e a Implantação da Língua Portuguesa no Brasil: Reflexões sobre a proposta do Diretório de 1757. **Cadernos do CNLF**, Série IV, no. 12 - Semiótica, Discurso, Leitura, História da Língua Portuguesa e Neurolinguística Aplicada – IV Congresso nacional de Linguística e Filologia, 2000.

VAN VELSEN, J. “A análise situacional e o método de estudo do caso detalhado”. In FELDMAN-BIANCO, Bella (org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas: Métodos**. São Paulo: Global, 1987. p. 345-372

VELDEN, Felipe. Combates singulares, histórias singulares: sobre a participação indígena no movimento de canudos. **Tellus**, Campo Grande, MS, v. 3, n. 4, p. 57-73, abr. 2003.