



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**INSTITUTO DE LETRAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA**

**THAIANE PINHEIRO COSTA**

**AS NARRATIVAS DO POVO KIRIRI: *UMA* LITERATURA DO  
RECONHECIMENTO**

Salvador

2017

**THAIANE PINHEIRO COSTA**

**AS NARRATIVAS DO POVO KIRIRI: *UMA LITERATURA DO*  
RECONHECIMENTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, do Instituto de Letras da, da Universidade Federal da Bahia – UFBA, como requisito final para obtenção do título de mestre em Literatura e Cultura.

Orientadora: Profa. Dra. Suzane Lima Costa

Salvador

2017



## AGRADECIMENTOS

O que segue, a primeira vista, parece palavras ordenadas, tentando algo dizer, mas é afeto, impresso, perlaborado como gesto de agradecer.

Agradeço a Deus pela oportunidade da experiência do mestrado, pelo sustento necessário, de corpo e alma, e por tudo que tem feito até aqui.

À minha mainha, Célia, pelo cuidado, incentivo, apoio e gestos inumeráveis de amor, os quais minimizaram, diariamente, todo peso que ousasse surgir.

Às minhas irmãs, Thaís, Taciane e Fernanda, pelo apoio incondicional e amor de sempre.

À minha sobrinha Sarah por, mesmo sem saber da importância desse trabalho, sorri para os meus sonhos.

À minha família, tios e primos, que vibra comigo em cada realização mesmo as desimportantes.

À minha orientadora, Suzane, pela parceria, incentivo e afeto ao longo desses quatro anos no NEAI<sup>1</sup>. Agradeço por ter contribuído não apenas com a realização desse trabalho, mas também com a minha formação enquanto pesquisadora.

À Cris pela amizade e por minimizar as durezas desse caminho, nem sempre feliz, chamado mestrado.

Ao NEAI em sua coletividade e individualidade: Suzi, Cris, Leo, Fran, Sol. Vocês fizeram e fazem toda a diferença, obrigada.

Aos meus amigxs por cada gesto de incentivo, carinho, generosidade e pela compreensão da minha ausência, bem como aos meus queridxs colegas da UFBA, que sabem ser flores em meio ao concreto.

A cada professor (a) que, desde as séries iniciais numa escola pública do interior do estado da Bahia até aqui na universidade, cooperou com a minha formação e, principalmente, serve de inspiração em tudo que me liga à Educação.

À Fapesb<sup>2</sup> pelo incentivo financeiro à minha pesquisa.

---

<sup>1</sup> NEAI – Núcleo de Estudos das Produções Autorais Indígenas.

<sup>2</sup> Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia

*À minha mainha, pois no inventário de todos os versos de amor, eu escrevi o teu nome.*

*“Todos viviam em uma só felicidade, eram os índios que sabiam da beleza dos rios.”*  
(KIRIRI, 2007, p.65)

## RESUMO

Nesta dissertação, tenho por objetivo apresentar e discutir as narrativas de autoria do Povo Kiriri. Para tanto, analiso as textualidades presentes nos livros *Nosso Povo: Leituras Kiriri: educação diferenciada na visão do povo Kiriri – Aluno* e *Nosso Povo: Leituras Kiriri: educação diferenciada na visão do povo Kiriri – Caderno de Orientação Metodológica – Professor*, ambos publicados em 2007. A partir desses livros, examino como essas narrativas/literaturas compõem o projeto de reconstituição político-social, reconhecimento e de resistência do coletivo Kiriri no presente, etnia que está localizada geopoliticamente na região Norte do estado da Bahia. A metodologia de trabalho adotada foi a leitura analítica dos livros, destacando dezoito textualidades das obras supracitadas, observando os elementos que tornam possível sustentar a ideia de que a produção das narrativas, herança da memória dos antepassados e constituída em coletividade, atuam no processo de reconhecimento simbólico e material desse povo. Os resultados da análise demonstram que essas escrituras são constituídas a partir dos rastros da memória social e das práticas sociais desse grupo, servindo como espaço discursivo de resistência, re-existência e reinvenção dos Kiriri na busca por reconhecimento e justiça.

**Palavras-chave:** Kiriri. Narrativas. Resistência. Reconstituição. Memória social. Reconhecimento.

## ABSTRACT

In this dissertation, I have as objective to present and discuss the authentic narratives of the Kiriri people. To do this, I analyze the textualities present in the books *Our People: Kiriri Readings: Differentiated Education in the Kiriri People's Vision – Student and Our People: Kiriri Readings: Differentiated Education in the Kiriri People's Vision – Methodological Guidance notebook* – Professor, both published on 2007. From these books I examine how these narratives/literatures compose the project of the socio-political reconstitution, recognition and re-existence of the Kiriri's collective in the present, ethnicity which is geopolitically located in the North region of State of Bahia. The adopted work methodology was the analytical readings of the books, detaching eighteen textualities from the above mentioned works, observing the elements which make possible to sustain the idea that the narratives, inheritance of the memory of the ancestors and constituted in collectivity, act in the process of symbolic and material recognition of Kiriri's people. The results from the analysis show that these scriptures are constituted from the social-memory traces and also from the social practices of that group, serving as discursive space of resistance, re-existence and reinvention of Kiriri's people in the pursuit for recognition and justice.

**Keywords:** Kiriri. Narratives. Resistance. Reconstitution. Social memory. Recognition.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 01</b> – Livro <i>Nosso Povo</i> versão do Professor	30
<b>Figura 02</b> – Livro <i>Nosso Povo</i> versão do Aluno	30
<b>Figura 03</b> – PET/ MUSEU NACIONAL – 1993	32
<b>Figura 04</b> – Árvore-mapa representando o octógono Kiriri - livro do Professor	36
<b>Figura 05</b> – Texto “Quem somos”. Livro <i>Nosso Povo</i> versão do Aluno	38
<b>Figura 06</b> – Texto “Nossa relação com o sol”. Livro <i>Nosso Povo</i> versão do Aluno	51
<b>Figura 07</b> – Texto “A relação do povo com a terra”. Livro <i>Nosso Povo</i> versão do Aluno	54
<b>Figura 08</b> – Mapa dos povos indígenas na Bahia - livro do Professor	56
<b>Figura 09</b> – <i>O nome Kiriri e o significado</i> . Livro <i>Nosso Povo</i> versão do Aluno	68
<b>Figura 10</b> – <i>Ritual do Toré</i> . Livro <i>Nosso Povo</i> versão do Aluno	76
<b>Figura 11</b> – Retomada da marcação. Livro <i>Nosso Povo</i> versão do Aluno	79
<b>Figura 12</b> – <i>Ervas Mediciniais</i> . Livro <i>Nosso Povo</i> versão do Aluno	82
<b>Figura 13</b> – Canção presente no Livro <i>Nosso Povo</i> versão do Aluno	88
<b>Figura 14</b> – <i>A Casa da Farinha Comunitária</i> . Livro <i>Nosso Povo</i> versão do Aluno	100
<b>Figura 15</b> – Uma das canções do Livro <i>Nosso Povo</i> versão do Aluno	102
<b>Figura 16</b> – Retomada de Mirandela. Livro <i>Nosso Povo</i> versão do Aluno	106
<b>Figura 17</b> – Texto do Livro <i>Nosso Povo</i> versão do Aluno	108
<b>Figura 18</b> – Escola diferenciada Kiriri. Livro <i>Nosso Povo</i> versão do Aluno	110
<b>Figura 19</b> – Narrativa acerca das frutas que cultivam. Livro <i>Nosso Povo</i> versão do Aluno	115

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ANAI	Associação Nacional de Ação Indigenista
CCJ	Comissão de Constituição de Justiça e de Cidadania
CEB	Câmara da Educação Básica
EDUNEB	Editora da Universidade Estadual da Bahia
FAPESB	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LDB 9.394/96	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
MEC	Ministério da Educação
NEAI	Núcleo de Estudos das Produções Autorais Indígenas
PEC	Proposta de Emenda Constitucional
PET Indígena – UFBA	Programa de Educação Tutorial - Comunidades indígenas
RCNEI	Referencial Curricular Nacional para a Educação
SEC/BA	Secretaria de Educação do Estado da Bahia
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UNEB	Universidade do Estado da Bahia

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO: A PALAVRA VIVA</b>	<b>10</b>
<b>1 O POVO KIRIRI: MARCAS DAS NARRATIVAS DE RESISTÊNCIA</b>	<b>18</b>
1.1 A viagem da volta: as narrativas Kiriri	26
1.2 Redes de criação: as oficinas de coser memória	40
<b>2 VOZES DA TERRA: A AUTORIA COLETIVA COMO ATUALIZAÇÃO DA MEMÓRIA KIRIRI</b>	<b>49</b>
2.1 Os professores e a assinatura coletiva	58
2.2 Notas sobre os rastros da memória Kiriri	65
2.3 As estampas de uma literatura	69
2.3.1 A estampa do Toré	72
2.3.2 A estampa da retomada	78
2.3.3 A estampa das ervas medicinais	81
<b>3 UMA LITERATURA DO RECONHECIMENTO</b>	<b>85</b>
3.1 O quase-conceito: uma literatura do reconhecimento	90
3.2 Uma literatura do reconhecimento Kiriri?	101
3.3 O arapuá: uma literatura como prática social	102
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>118</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>122</b>

## INTRODUÇÃO: A PALAVRA VIVA

Como diz: “eu nasci no tempo dos incó.” Quando a gente era pequeno não tinha roça p’ra plantar e a gente comer. Aí, pai ganhava a mata e trazia inseto preto. Incó é um pé de árvore que bota uns cachos de fruta, cheirosinho e que é bom de comer. A gente comia e se melava todo. Mãe pegava a cabacinha para nos lavar. Também caçava aqueles licuri. Aí, nós tudo pequenininho, com fome, grudava nos coquinho e se melava todo p’ra chupar o licuri maduro[...]. A finada minha avó ensinava rezas e cantava roda. Ainda hoje eu estou na roça e me lembro da minha avó cantando com a gente “e sacode morro, sacode jerejé...” E ia sacudindo a saia. E a agente arrodia na saia dela, e ela rodando e cantando. (Dona Otávia<sup>3</sup>)

Escrever para resistir. Esse tem sido um dos exercícios realizados pelos povos indígenas, nas últimas décadas, no Brasil, uma vez que nas práxis da sua escrevivência<sup>4</sup> e do seu ethos impresso no papel, esses grupos atualizam-se e interpelam a história oficial, perlaborando<sup>5</sup> os lugares de sobrevivência dos rastros<sup>6</sup> das suas memórias. Dessa maneira, a escritura<sup>7</sup> das narrativas indígenas, muito antes dos direitos

<sup>3</sup> Trecho extraído da coleção *Índio na Visão dos Índios: Kiriri*. Projeto que faz parte dos trabalhos da Organização não governamental da Thydêwá. Essa ONG foi formalizada em 2002 e desenvolve uma série de projetos de formação nas aldeias indígenas, principalmente, no nordeste brasileiro. Mais informações estão presentes no site: <[www.thydewa.org/work/indiosna-visao-dos-indios](http://www.thydewa.org/work/indiosna-visao-dos-indios)>.

<sup>4</sup> Termo utilizado por Conceição Evaristo no título de um texto apresentado na mesa de escritoras convidadas do “Seminário Nacional X Mulher e Literatura - I Seminário Internacional Mulher e Literatura/ UFPB – 2003”. Segundo Evaristo (2017), em entrevista concedida à jornalista Juliana Lima do Jornal Online Nexo, escrevivência seria “ um jogo com o vocabulário e as idéias de escrever, viver, se ver.” A autora ainda acrescenta, que esse termo rasura uma representação de um sujeito ou coletivo contada por outrem, visto que “a nossa “escrevivência” conta as nossas histórias a partir das nossas perspectivas, é uma escrita que se dá colada à nossa vivência, seja particular ou coletiva, justamente para acordar os da Casa Grande. É isso que formata e sustenta o que estou chamando de escrevivência.” Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/05/26/Concei%C3%A7%C3%A3o-Evaristo-%E2%80%98minha-escrita-%C3%A9-contaminada-pela-condi%C3%A7%C3%A3o-de-mulher-negra%E2%80%99>>. Acesso em: 01 de Set. de 2017. É importante salientar que escritores indígenas como Daniel Munduruku, também, fazem uso da palavra escrevivência para pensar a escrita indígena.

<sup>5</sup> Em Freud, a noção de perlaboração aparece em um ensaio de 1914 intitulado *Recordar, Repetir e Elaborar*, e é tratada como um ato de repetição, no qual o trabalho de repetir, realizado inconscientemente, possibilita suplantar um trauma. Anos depois, Lyotard, no livro *Inumano: considerações sobre o tempo*, retoma o termo freudiano para fundamentar a sua discussão acerca da noção de “reescrever”, o “re” não significaria uma retorno ao princípio, mas, sim, “um trabalho dedicado a pensar no que, do acontecimento e do sentido de acontecimento, nos é escondido de forma constitutiva, não apenas pelo pressuposto anterior, mas também por estas dimensões do futuro que são o pro-jecto, o pro-grama, a pro-spectiva, e mesmo a pro-posição e o propósito de psicanalisar” (LYOTARD, 1989, p. 35).

<sup>6</sup> A noção de rastros, aqui, é pensada a partir da perspectiva de Édouard Glissant, em seu livro *Introdução a uma Poética da Diversidade*, edição de 2005, traduzido por Enilce do Carmo Albergaria Rocha.

<sup>7</sup> A noção de escritura utilizada nesse trabalho parte da perspectiva derridiana, a qual transcende, transborda e abarca, ao mesmo tempo, o conceito de linguagem. Nesse sentido, binarismos como *fala* versus *escrita*, *significado* versus *significante* e tudo mais que opere a partir de uma lógica metafísica é colocado em crise. A escritura seria um quase-conceito, um jogo que, segundo Derrida, “[...] entrega-se hoje a si mesmo, apagando o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranqüilizantes, reduzindo todas as praças-fortes, todos os

assegurados pela Constituição de 1988 e do formato livro, existe na maneira como esses grupos alimentam e constroem a sua cosmovisão e suas práticas sociais. Antes do papel e da palavra alfabética, essa escrevivência coexistia em seus modos de estar e ver o mundo. “A letra morta da palavra escrita” tem assegurado “a palavra viva” das comunidades indígenas (ALMEIDA, 1999, p. 44)<sup>8</sup>.

“A palavra viva”, ou seja, a memória dos coletivos indígenas, tem consubstanciado, na contemporaneidade, a produção das textualidades de autoria indígena impressa no papel, principalmente, em território nordestino, já que foi no Nordeste que o processo de colonização sobre as comunidades tradicionais constituiu-se de maneira mais severa e longínqua. Nessa perspectiva, as violências compulsória, material e subjetiva vivenciadas pelos indígenas os lograram, durante séculos, a existirem subjugados e a serem lidos como “descendentes” e “remanescentes” de um passado ancestral.

João Pacheco de Oliveira (1998), em seu artigo *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*, defende que os indígenas no Nordeste, no final do século XIX e início do século XX, após serem depostos dos seus territórios, deixaram de ser reconhecidos como povos detentores de cultura própria e formadores de um coletivo<sup>9</sup>, para serem aludidos como

---

abrigos de fora-do-jogo que vigiavam o campo da linguagem” (DERRIDA, 2004, p. 8). Nesse sentido, a ação, movimento, corpo, pensamento, experiência, afetividade, “[...] não apenas gestos físicos da inscrição literal, pictográfica e ideográfica, mas também a totalidade do que a possibilita” (DERRIDA, 2004, p. 11). Dessa forma, a escritura dá amplitude ao sentido, transcendendo as reduções com as quais se fundamentou a linguagem, no século XX, no ocidente. À vista disso, as narrativas de autoria indígena presentes nas pinturas do corpo, no gesto, no canto, nos artesanatos, na letra e em tantos outros “lugares”, têm no quase conceito de escritura uma possibilidade de entendimento quer seja no livro, quer seja fora dele.

<sup>8</sup> Maria Inês de Almeida é a autora do primeiro estudo amplo acerca das literaturas indígenas no Brasil, em sua tese *Ensaio sobre a literatura indígena contemporânea no Brasil*, defendida em 1999, pela PUC-SP, Almeida analisa os livros produzidos a partir das Escolas Indígenas, tomando como referência também a sua experiência como professora nos cursos de formação e oficinas de produção de textos/livros dos professores indígenas. Entre outros estudos publicados por ela, posso destacar os livros *Desocidentada: Experiência literária em terra indígena* (2009), publicado pela UFMG, e *Na Captura da Voz: As edições da narrativa oral no Brasil* (2004), publicado pela Autêntica.

<sup>9</sup> Apesar de ser caracterizado como povo ressurgido e, muitas vezes, ter a sua condição étnica colocada à prova. Conforme atesta Sheila Brasileiro (2004), em seu texto *Povo Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo*, “[...] farta documentação histórica confirma a presença dos Kiriri no Nordeste desde fins do século XVII (MAMIANI, 1877, LEITE, 1943, NANTES, 1952). O trabalho missionário com esses índios originou-se na segunda metade desse século, em data imprecisa.” (BRASILEIRO, 2004, p. 176).

*descendentes*.<sup>10</sup>, o que os fizeram necessariamente urgirem a marcação das suas identidades, coletividades e etnias:

Antes do final do século XIX já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como “remanescentes” ou “descendentes”, São os “índios misturados” de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios, os registros de suas festas e crenças sendo realizados sob o título de “tradições populares”. (OLIVEIRA, 1998, p. 58).

Em vistas disso, para os povos indígenas no Nordeste, os paradigmas constitucionais de 1988<sup>11</sup> inauguram novas perspectivas, sobretudo, no que diz respeito à garantia de direitos fundamentais, que visa assegurar suas sobrevivências enquanto povos indígenas, marcados por suas diversidades e singularidades. Apesar das garantias legais da Carta Magna, a alusão às comunidades indígenas como “descendentes” ou “misturados” é frequente, não apenas no senso comum, mas também como forma de negativa aos seus direitos constitucionais, principalmente, os que versam acerca da demarcação dos seus territórios originários.

Nessa perspectiva, faz-se imprescindível grifar, aqui, a importância dos movimentos indígenas ocorridos no século XX, principalmente o nacional, articulado nos anos 80, que teve grande relevância para o formato dado à legislação atual, a qual confere as garantias asseguradas nas últimas décadas. Daniel Munduruku, em seu livro *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*, defende que, além de afiançar uma série de direitos, a Constituição de 1988 possibilitou “uma nova perspectiva ideológica” às comunidades tradicionais, uma vez que “inaugura uma nova concepção de política indigenista” (MUNDURUKU, 2012, p. 36).

Pensar o longo período de desassistência e ausência de direitos, como o direito à própria possibilidade de viver e ser respeitado enquanto povo indígena, é fundamental para compreender o contexto em que é desenhada a busca pelo reconhecimento

<sup>10</sup> Oliveira acrescenta, no livro *A Presença Indígena no Nordeste*, livro organizado por ele, que “[...] durante o segundo Reinado, sobretudo entre as décadas de 1850 e 1870, os governos provinciais no Nordeste consideravam que, em sua circunscrições administrativas, eles [os indígenas] estariam extintos e, portanto, as antigas terras coletivas, nas mãos de novos donos, poderiam ser destinadas a usos supostamente mais produtivos. O discurso oficial e os dos mais destacados intelectuais convergiam a este respeito: não existiriam mais índios, apenas remanescentes, cujas manifestações culturais podiam ser estudadas como folclore. (OLIVEIRA, 2011, p. 11)

<sup>11</sup>Primeira Constituição que, segundo Manoela Carneiro da Cunha, em seu livro *Índios no Brasil: História, Direitos e Cidadania*, “abandona as metas e o jargão assimilacionista e reconhece os direitos originários dos índios, seus direitos históricos, a posse da terra de que foram os primeiros senhores.” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 22).

simbólico e material dessas comunidades no presente. Cenário este que, também, inclui o processo de construção, institucional e material, da escola diferenciada nas aldeias e, conseqüentemente, contorna o começo das produções de autoria indígena impressas no papel.

A escola diferenciada, nas aldeias, tem funcionado como espaço concreto e simbólico, onde esses grupos empreendem o “regime da memória” (OLIVEIRA, 2011, p. 12)<sup>12</sup>, e passam a contar as suas versões acerca da história oficial, as histórias sobre si e suas singularidades, questionando a sua invisibilidade, mostrando as descontinuidades provocadas pelos silenciamentos no âmbito cultural, político e, também, literário.

Desse modo, estudar a produção autoral do povo Kiriri, impressa no papel recentemente, é também debruçar-me sobre o seu projeto político, sua história, seus resíduos de memória ancestral, que se desdobram em uma série de questões, a exemplo das lutas pela garantia dos direitos legais e do reconhecimento simbólico e material desse grupo.

Os Kiriris, conforme Sheila Brasileiro e José Sampaio (2012), eram conhecidos como povo falante da língua Kipeá, língua essa “estudada no século XVII pelo jesuíta Mamiani (1877); e pela corruptela de Kariri (ou Cariri) se designa toda uma família de línguas dentre elas a Kipeá outrora com dispersão por vasta extensão do Sertão nordestino, da Bahia ao Ceará.” (BRASILEIRO; SAMPAIO, 2012, p. 147)<sup>13</sup>. Esse povo, atualmente, está geopoliticamente localizado na região norte no estado da Bahia, mais especificamente, entre os municípios de Banzaê e Ribeira do Pombal.

Cada narrativa Kiriri é fruto dos rastros da memória social coletiva, lugar de preenchimento das lacunas, que, ao serem complementadas, fortalecem os elos de etnicidade do coletivo. Essas textualidades estão inscritas em meio à fronteira do vivido e do imaginado, do palpável e abstrato, da sua existência como sujeitos indígenas no presente e da narrativa que contam sobre si, que ganha força costurando os fragmentos do passado.

Por esse ângulo, busco, neste trabalho, ouvir/analisar as textualidades produzidas pelo povo Kiriri, as quais são encontradas nos livros *Nosso Povo: Leituras Kiriri*:

---

<sup>12</sup>Segundo João Pacheco de Oliveira, “a expressão é utilizada por Johannes Fabian para referir-se a uma arquitetura de memória, internamente estruturada e limitada, que tornaria possível a alguém contar histórias sobre o passado.” (OLIVEIRA, 2011, p. 12)

<sup>13</sup> Sheila Brasileiro e José Augusto Laranjeiras Sampaio (2012) são autores do artigo *Estratégias de Negociação e Recomposição Territorial Kiriri*, e utilizam-se, entre outros, dos estudos de Lourdes Bandeira, referência nos estudos acerca do povo Kiriri, como base para essa afirmação. É importante ressaltar que Brasileiro possui vasta bibliografia acerca de estudos ligados ao povo Kiriri.

*educação diferenciada na visão do povo Kiriri – Aluno e Nosso Povo: Leituras Kiriri: educação diferenciada na visão do povo Kiriri – Caderno de Orientação Metodológica – Professor*, discutindo como essas escrituras, herança da memória dos antepassados e produzida em coletividade, produzem ressonância diretas no processo de reconhecimento simbólico e material desse povo.

Esses livros, produzidos pelos professores indígenas, em uma rede de contribuições, e direcionados, majoritariamente, às crianças das escolas indígenas podem ser lidos como lugar de registro e atualização de suas narrativas, saberes e cosmovisão no presente. Narrativas, saberes e cosmovisão que já se faziam presentes em seus múltiplos modos de vivência e que colaboram por caracterizar esses grupos como atores políticos de suas próprias histórias, mitos, ritos e literatura. Assim, essa atualização, que tem como base a retomada das histórias por meio da memória, tem possibilitado à escrita impressa no papel a força motriz de re-existência dos modos de pensar e estar no mundo do povo Kiriri e demais comunidades pesquisadas.

Por esse motivo, a escolha dos livros *Nosso Povo: Leituras Kiriri: Educação Diferenciada na visão do Povo Kiriri* (versão do professor e do aluno ambos de 2007) se justifica, uma vez que, mesmo sendo produzidos em pequena escala, esses materiais possuem grande circulação e uso dentro das escolas indígenas em diversas aldeias como as dos povos Pataxó, Tupinambá e Pataxó Hã-Hã-Hãe, localizados geopoliticamente nas regiões sul e extremo sul do estado da Bahia e os livros costumam circular em outros estados do nordeste. Além disso, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), de 2010, o povo Kiriri está entre um dos cinco maiores, em número de indígenas, do estado da Bahia (BRASIL, 2010). Sua população corresponde a 3079 indígenas<sup>14</sup>, conforme dados do IBGE de 2012, consequência de um processo massivo de interferências e violência sofridas por esse povo. (GUIMARÃES, 2013, p. 55-56)<sup>15</sup>. Esses dados operam para qualificar a importância da escrituração dessas textualidades, pois indicam, no sentido quantitativo, a dimensão do público alcançado e a consequente ressonância nos processos de resistência coletiva.

---

<sup>14</sup>Faz-se necessário marcar que, segundo Guimarães (2014), desse total somam-se “os Kiriri que vivem na TI Kiriri de Barra, localizada no município de Muquém do São Francisco, à margem esquerda do médio rio São Francisco, com 62 ha e uma população de 157 pessoas, e que foi adquirida pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e, em 1988, passou a abrigar um grupo liderado pela cacique Maria Kiriri, egresso da TI Kiriri. Além desse grupo, há outro que vive no município de Barreiras, com 27 indivíduos, que reivindicam a área denominada Posto Agropecuário de Barreiras, com 126 ha, que foi repassada à Fundação Nacional do Índio –FUNAI em 2007” (GUIMARÃES, 2014, p. 35)

<sup>15</sup>Francisco Guimarães em seu texto *O Núcleo de Pesquisa Kiriri: um modelo de pesquisa de autoria indígena*, publicado em 2013.



A partir disso, neste trabalho, discuto como as narrativas/literatura produzidas pelo Povo Kiriri compõem o projeto de reconstituição, resistência e atualização desse coletivo indígena no presente. Iniciando com um percurso acerca da constituição histórica desses sujeitos enquanto grupo etnicamente diferenciado, discutindo os modos de produção dessas textualidades e a memória enquanto lugar de atualização e reconstituição social desse povo, discorrendo sobre a noção de autoria coletiva, e, finalmente, analisando as questões que sustentam a leitura dessas textualidades, presentes nos livros – do aluno e manual metodológico do professor – *Nosso Povo: Leituras Kiriri: Educação diferenciada na visão do povo Kiriri*, como uma possível literatura do reconhecimento.

Nesse sentido, esta dissertação foi organizada em três seções. Na primeira seção, intitulada *O Povo Kiriri: marcas das narrativas de resistência*, apresento o contexto histórico-social de reconstituição dos Kiriri como coletivo indígena etnicamente diferenciado na Bahia. Para tanto, utilizo-me de pesquisas<sup>16</sup> com vieses históricos, antropológicos e sociológicos, a exemplo das realizadas por Sheila Brasileiro (1996, 2004, 2012), João Pacheco de Oliveira (1993, 1998, 2011, 2012) e Francisco Guimarães (2013 e 2014). Além disso, outros autores e suas respectivas perspectivas teóricas se somam na realização da análise do processo de produção dos livros Kiriri, processo que é lido, aqui, como redes de criação.

Essa primeira seção está dividida em três subseções, que são desdobradas em vistas de discorrer acerca do contexto histórico-social e sociocultural de constituição e

---

<sup>16</sup> No desenvolvimento desta dissertação, selecionei algumas pesquisas citadas ao longo do texto, mas sem perder de vista que outros trabalhos sobre o Povo Kiriri, em áreas diversas, já foram publicados. No banco de teses da Capes há a ocorrência de 20 (vinte) deles, 16 (dezesesseis) dissertações de mestrado e 4 (quatro) teses de doutorado, sendo que apenas 6 (seis) estão disponíveis para consulta na Plataforma Sucupira, como também uma pequena quantidade encontra-se aberta para consulta na web. Entre essas pesquisas, destaco as dissertações que versam sobre questões discutidas aqui a exemplo das demarcações e importância do território, da escola Kiriri, língua e autoria Kiriri: *Kiriri de Mirandela: processo de demarcação, conflitos e interesses em terras indígenas: (Banzaê-ba)1970 a 2015* de Nilza Bispo Brito (2016). *O português Kiriri: aspectos fônicos e lexicais na fala de uma comunidade do Sertão Baiano*, de Hirão Fernandes Cunha e Souza (2013). *Leituras e leitores: as práticas de leitura dos professores indígenas Kiriri Cantagalo*, de Jucimar Pereira dos Santos (2012). *Educação por outros olhares: aprendizagem e experiência cultural entre os índios Kiriri dos Sertão Baiano*, de Silvia Michele Lopes Macedo (2009). *A produção dos discursos sobre cultura e religião no contexto da educação formal: o que pensam, querem os Kiriri de sua escola?* de José Valdir Jesus de Santana (2007). *Atitudes e representações diante da morte: elementos para uma definição da concepção de morte dos Kiriri de Mirandela-Ba*, de Paulo Souza Sarmiento (1997). *A educação é como o vento: os Kiriris por uma educação pluricultural*, de Clélia Neri Cortês (1996). *A música do povo calado: um estudo do Toré Kiriri*, de Luis César Marques Magalhães (1994). *“O tronco da jurema” ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste - o caso Kiriri*, de Marco Tromboni de S. Nascimento (1994). E a tese *A emergência da etnoaprendizagem no campo antropeeducacional: uma investigação etmológica sobre a aprendizagem como experiência sociocultural*, de Silvia Michele Lopes Macedo (2013). Disponível em: <[http://bancodeteses.capes.gov.br/banco-teses/#!/>](http://bancodeteses.capes.gov.br/banco-teses/#!/). Acesso em: 01 de setembro de 2017.

reconstituição do povo Kiriri, apresentar o corpus dessa pesquisa: os livros *Nosso Povo: Leituras Kiriri: educação diferenciada na visão do povo Kiriri– Aluno* e *Nosso Povo: Leituras Kiriri: educação diferenciada na visão do povo Kiriri – Caderno de Orientação Metodológica – Professor*, e discutir sobre o processo de construção das redes de criação, ou oficinas de elaboração desses materiais.

A segunda seção, denominada de *Vozes da terra: A autoria coletiva como atualização da memória Kiriri*, está dividida em quatro subseções. Nelas argumento sobre o uso da memória como ferramenta de atualização e base para a produção das textualidades Kiriri; as perspectivas teóricas de Beatriz Sarlo (2007) e Daniel Munduruku (2011), em relação à memória, são as adotadas; atreladas a elas e aos desdobramentos desse ponto, utilizo, também, os pressupostos teóricos de Graça Graúna (2013) e Gersem Luciano (2011) acerca da literatura de autoria indígena. Em consequente, discuto o que seria a ideia de autoria coletiva, fundamentada pelos rastros da memória social do povo Kiriri, noção essa, sobretudo, política, para isso, discorro acerca da noção de *autoria e autonomia* de América Lúcia César (2011), e revisito, brevemente, o conceito de *autor*, dialogando com outras discussões, nas quais é possível refletir sobre quem são e qual a importância dos autores produtores dessas textualidades, como a apresentada por Maria Inês de Almeida (1999, 2004). Trato, ainda, das implicações dos rastros e resíduos da memória coletiva na constituição dos “ideais comunitários” dos Kiriri, conceito de Maria Rosário Carvalho (2011). Além de defender a noção de narrativas ilustradas, analisando três textualidades, a partir da ótica sócio-histórica e estética.

Na terceira e última seção, *Uma Literatura do Reconhecimento*, inicio uma discussão que pode culminar em uma futura constituição do *quase-conceito*<sup>17</sup> de uma literatura do reconhecimento, ancorado à discussão da noção de Literatura do Presente de Susana Scramim (2007) e de Reconhecimento e redistribuição de Nancy Fraser (2007). Esse quase-conceito partiria da ideia de *uma* literatura enquanto uma possibilidade de leitura entre tantas outras viáveis, além disso, faço uma crítica a autoestereotipização dessa produção enquanto estratégia de sobrevivência. Invisto, ainda, na análise de quatro narrativas ilustradas, lidas como *uma* literatura constituída

---

<sup>17</sup> Derrida (2004), no livro *Gramatologia*, utiliza-se da noção de “quase-conceito” a fim de evidenciar a dificuldade e até impossibilidade de a formulação de um saber se organizar em torno de conceitos fechados em si mesmos, homogêneos e universais. O autor também tensiona essa questão, ainda que não se aprofunde, em seu célebre texto *Mal de arquivo* (2001).

em meio às práticas sociais dos Kiriri, apoiada nas discussões de Gersem Luciano (2011), Jaime Ginzburg (2010) e Almeida, (1999, 2004, 2009) e Sônia Queiroz (2004).

Após a disposição das três seções supracitadas, discorro sobre as considerações finais, em que tento refletir sobre as principais questões discutidas no texto, as quais sustentam a tese de que as narrativas Kiriri colaboram para a reconstituição dos elos de etnicidade, funcionam como meio de atualização e sobrevivência do coletivo, em suas diferenças, no presente.

## 1 O POVO KIRIRI: MARCAS DAS NARRATIVAS DE RESISTÊNCIA

Tem sonho que é sonho. E tem o “causo”. Se a gente amanhecer de um sonho como quando pessoa chega junto da gente e conta um caso, aquilo ali não é um sonho. É um causo. (KIRIRI, 2007, p. 37)

A escrituração das narrativas como uma representação da memória coletiva, como materialização de um “sonho” de um passado não vivenciado, mas ouvido pelos “causos” e “casos” que saem da boca dos mais velhos, tem sido uma das alternativas de reconstituição, retomada, reorganização e reconfiguração do povo indígena Kiriri nas últimas quatro décadas. As cenas de uma história carregada de descontinuidades, mas do mesmo modo legítimas e repassadas por gerações como escritura do “sonho” e dos “causos” de si, têm dado corpo a um experimento literário, configurado entre textualidades coletivas e individuais, que alicerçam uma etnicidade diferenciada.

A análise desenvolvida neste trabalho se debruça sobre as escrituras dos Kiriri na qualidade de coletivo. No entanto, abro um parêntese inicial para ilustrar o campo expandido<sup>18</sup> em que as produções autorais dos sujeitos-históricos e coletivos indígenas, como uma escrituração da memória coletiva ou ligada a um coletivo, vêm se constituindo nas últimas quatro décadas.

Apesar de não haver um marco cronológico exato acerca do início da produção da literatura impressa de autoria indígena, Graça Graúna<sup>19</sup> (2013), em seu livro *Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil*, marca a década de 1970 como período de gestação dessas textualidades no País<sup>20</sup>, mas, apesar desse marcador temporal, segundo a autora, “praticamente não se falava da existência de manifestações literárias de autoria individual indígena. Falava-se do discurso indígena”

---

<sup>18</sup> Segundo Cassiano Quilici, “campo expandido” ou “cena expandida” são conceitos que “pretendem nomear proposições que extrapolam uma área artística específica, borrando as fronteiras que separam teatro, performance, artes visuais, dança, vídeo etc. Mais que isso, trata-se de fazer transbordar as práticas artísticas para fora dos circuitos e dos sentidos que lhe são habitualmente atribuídos, inserindo-as em lugares insuspeitos, articulando-as com outras formas de saber e fazer, colocando em cheque categorias que se encarregavam de situar a arte em um campo cultural nitidamente definido”. (QUILICI, 2014, p. 12)

<sup>19</sup> Graça Graúna é escritora, poeta, crítica literária, pós-doutora em Literatura, Educação e Direitos indígenas, pela UMESP e professora adjunta na UPE. O seu livro *Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil* (2013) é considerado o primeiro estudo crítico literário realizado sobre a literatura indígena de autoria individual.

<sup>20</sup> Graúna marca o poema “Identidade Indígena”, de Eliane Potiguara, datado de 1975, como o possível precursor da literatura contemporânea indígena escrita. Ele seria o primeiro material impresso a circular, inaugurando o movimento literário constituído por obras assinadas em nome próprio por um indígena, ou seja, de autoria individual e não coletiva. Essa segunda, as obras de autoria coletiva serão a base de análise desse trabalho.

(GRAÚNA, 2013, p. 74). Nesse sentido, diluir esse movimento literário a um discurso indígena generalista, certamente, foi um dos artifícios utilizados, ao longo do tempo, para reduzir a importância e potência dessas produções.

Graúna (2013) consegue, em seu estudo, marcar dois ciclos nos quais essa literatura se inscreve: “o período clássico referente à tradição oral (coletiva) que atravessa os tempos com as narrativas míticas e o período contemporâneo (de tradição escrita individual e coletiva)” (GRAÚNA, 2013, p. 74). Entretanto, ainda que a literatura indígena seja pensada por Graúna (2013) a partir de características que formatem dois momentos específicos, acredito que o período lido como contemporâneo é uma tradução do clássico para o impresso, quer dizer, perlaboração da oralidade para a escrita, seja individual ou coletiva, visto que a maioria dos autores inscreve em seus textos uma relação de si com um passado ancestral, repleto de experiências vindas das aldeias, mesmo que somente escutadas da boca dos parentes mais velhos. Digo apenas escutadas, uma vez que alguns escritores consagrados, como é o caso de Daniel Munduruku, Eliane Potiguara e a própria Graúna, cresceram em centros urbanos e não em uma comunidade etnicamente diferenciada, mas alicerçam as suas escrituras e discursos a uma cosmovisão e modos de pensar e existir que, mesmo no dentro-fora do espaço aldeia, remetem a um povo, a um conhecimento de sua ancestralidade enquanto herança, cordão imaginário e real, ligado a uma etnia Munduruku e Potiguara respectivamente. Nesse sentido, ao apresentarem as suas escrituras como parte da memória de suas comunidades, eles também se inserem em uma tradição oral muito presente nos contextos indígenas.

No Brasil, atualmente, o número de escritores indígenas que possuem material impresso e podem ser caracterizados por meio de uma produção de autoria individual multiplicou-se e tem fortalecido a ideia de um campo literário, ainda não definido ou estudado a fundo, no qual uma estética, normalmente, mediada pela memória com um passado ancestral é a principal configuração. Estética também presente nos textos de autoria coletiva como os produzidos pelos Kiriri, base de análise desta dissertação.

O contexto em que essas literaturas impressas, de autoria individual e coletiva, emergem de maneira mais organizada e forte é a partir do marco constitucional 1988, considerando aqui a literatura escrita e publicada em livros impressos, por meio do mercado editorial e de editais disponibilizados pelo Estado. A Constituição Federal, entre outros pontos, passa a afiançar aos coletivos indígenas o direito à sua diversidade cultural, e, a partir daí, o cenário começa a transformar-se. No Nordeste, especialmente,

esses povos têm se colocado como agentes dos seus discursos e iniciaram a autoria oficial da sua própria história, agenciando os espaços tantas vezes reivindicados, que mesmo de forma precária, passam a ser garantidos legalmente nas últimas décadas.

Assumir o lugar de agentes de seus discursos e autoria da sua própria história no presente, segundo Oliveira (1993) é refazer *a viagem da volta*<sup>21</sup>, ou seja, é ir em busca dos começos. Refazer essa viagem tem sido um processo contínuo para a maioria das vinte e duas etnias registradas oficialmente no estado da Bahia, as quais, através da autoria de suas narrativas, constituídas a partir da memória viva dos mais velhos, têm buscado, ao longo do tempo, reconstruir a noção de pertencimento do coletivo e assegurar a garantia dos seus direitos constitucionais e suas re-existências.

Partes significativas dessas narrativas estão presentes nos livros produzidos pelos povos Kaimbé, Kantaruré, Kiriri, Pankararé, Pataxó, Pataxó Hã-Hã-Hãe, Tupinambá, Tumbalalá, Tuxá e Xucuru-Kariri, localizados geopoliticamente nas regiões Sul, extremo Sul e Norte da Bahia. A produção das narrativas desses grupos, na Bahia, tem colaborado para que a história contada pelo colonizador e cristalizada no imaginário nacional seja interpelada. Esses povos autorizaram-se como agentes dos seus próprios discursos e querem ser escutados.

Nesse sentido, a história tenta dar conta de sinais diacríticos culturais que, segundo Oliveira (1993), não podem ser aplicados aos indígenas no Nordeste. Para o autor:

diferentemente dos Yanomami ou de outros poucos que habitam em regiões recuadas do país, os povos indígenas do Nordeste não se encaixam comodamente nas representações difusas sobre os índios. [...] Melhor seria pensá-los como povos indígenas, como objeto de direitos e como sujeitos políticos coletivos, distanciando-se do mito da primitividade e das improcedentes cobranças que o senso comum instiga a cada momento. (OLIVEIRA, 1993, p. 05).

Dessa maneira, há uma complexidade no processo de colonização submetido aos grupos étnicos na região Nordeste, que provocou uma série de discontinuidades, as quais carecem de ser analisadas e dificultam a comparação com os povos que vivem no Xingu ou em outros locais na região Norte, por exemplo. Esses últimos estiveram mais isolados, historicamente, em lugares mais inóspitos, onde o contato e a colonização

---

<sup>21</sup> Trecho que faz referência à música *Todo Dia é Dia D*, de Torquato Neto e é utilizado por João Pacheco de Oliveira no texto *A viagem de volta*. Nele, Oliveira cria a metáfora da Viagem da Volta como parte da sua defesa de que os povos indígenas no Nordeste, lidos como emergentes nas últimas décadas, só estão, na verdade, refazendo a viagem da volta, retornando para o lugar em que seus “umbigos” foram enterrados (trecho de referência da música).

foram menos intensos. À vista disso, existem diferenças entre a representação perpetuada acerca dos povos indígenas no Brasil, que, ao serem ignoradas, muitas vezes, até pelo próprio Estado, tenta colocar em condição de dúvida a existência dos povos originários no Nordeste, suas identidades, e, conseqüentemente, os direitos constituídos que lhes são outorgados. Por essa lógica, repete-se e sofisticase a punição perversa colonial, pois há tentativas insistentes de negação dos seus direitos de existir, atualizar-se, viver com dignidade e autonomia na atualidade.

A *viagem da volta*, citada anteriormente, é uma metáfora utilizada por Oliveira (1993), em seu texto homônimo, em que representa de maneira poética, o processo de ressurgimento dos povos indígenas no Nordeste e que retomo aqui para pensar os Kiriri, povo que ressurge politicamente e reinventa modos de existência vinculados a uma ideia de herança e ancestralidade.

O trecho completo da estrofe da música de Torquato Neto, que serviu para a metáfora de Oliveira, diz o seguinte: “desde que saí de casa, trago a viagem da volta, gravada em minha mão, enterrada em meu umbigo, dentro e fora aqui comigo, minha própria condição”. Voltar pode ter sentido de regressar, reavivar, ressurgir, restituir, retomar. Regressar para os territórios originários, para “a casa”, enquanto lugar de origem; reavivar uma cosmovisão adormecida na boca ancestral e gravada na mão, como um mapa tatuado; ressurgir enquanto etnicidade indígena, que apesar de desvanecida, estava enterrada no próprio umbigo, tinha uma pulsão viva; retomar modos de pensar, existir e organizar-se coletivamente; e restituir os direitos constitucionais individuais e sociopolíticos. Esses têm sido os caminhos/processos da *viagem da volta* percorridos pelo povo Kiriri nas últimas décadas.

A emergência dos Kiriri e dos demais povos no Nordeste, *a viagem da volta*, é um processo de migração interna, conforme Oliveira (1993), no qual grupos caracterizados como extintos resgatam sua memória social descontinuada, reintroduzem e ressignificam rituais, organizam-se coletivamente na retomada dos seus territórios originários e atuam de maneira politicamente estruturada diante do Estado e do não indígena. O autor ainda salienta que não se pode reduzir o “fenômeno étnico” das últimas décadas “à sua dimensão territorial”, visto que:

[...] as lutas comuns e os rituais partilhados podem ser suficientes para dar àquelas identidades uma grande importância narrativa, afetiva, valorativa, criando condições de possibilidade para que surja em torno daqueles sujeitos históricos uma “comunidade imaginada” (Anderson, 1983), isto é, um

sentimento de unidade e destino comum como povo. (OLIVEIRA, 1993, p. 07)

Com efeito, essa importância narrativa, afetiva e valorativa, apresentada por Oliveira (1993), que colaborou para a reorganização dos Kiriri enquanto coletividade etnicamente diferenciada, também produz ressonâncias na maneira como esse povo, escritura a sua memória social tanto no âmbito do discurso quanto nos livros impressos. Ainda que alicerçada em uma “comunidade imaginada”, a consciência de coletividade dos Kiriri, baseada em uma noção de pertencimento *gravada na mão, enterrada no próprio umbigo* são predominantes nas textualidades analisadas neste trabalho.

Os falantes da língua Kipeá, como outrora eram conhecidos, segundo Brasileiro e Sampaio (2012), têm na etimologia do seu nome, advinda do vocabulário Tupi, Kiriri, o sentido de “calado”, “taciturno”, uma característica ainda marcante desse povo na contemporaneidade.

Entre uma série de acontecimentos que marcaram a memória social dos Kiriri, no sentido de lutas, conflitos, perseguições e perdas, diretamente ligadas ao território e, conseqüentemente, à sua identidade<sup>22</sup> étnica – o que asseverou o prejuízo material e simbólico ao longo dos séculos sofrido por essa comunidade –, Brasileiro e Sampaio (2012) destacam a extinção da Diretoria de Índios da Bahia no início do período republicano. Essa descontinuação “implicou, formalmente, em se retirar dos Kiriri qualquer legitimação oficial de sua condição étnica” (BRASILEIRO; SAMPAIO, 2012, p. 149).

Dessa forma, o cenário de abandono do Estado colaborou para justificar a associação de um contingente grande de famílias Kiriri à Guerra de Canudos<sup>23</sup>, “percebido no imaginário indígena como o ideal de uma sociedade mais justa e equitativa”. (MASCARENHAS, 1996, apud BRASILEIRO, SAMPAIO, 2012, p. 150). Brasileiro e Sampaio (2012) ainda acrescentam que a adesão a Canudos, além de aprofundar as perdas territoriais, grifou, na memória social dos Kiriri, “perdas culturais significativas”:

---

<sup>22</sup>Identidade, tomada a partir da perspectiva apresentada por Carneiro da Cunha (2012), “como sendo simplesmente a percepção de uma continuidade, de um processo, de um fluxo: em suma, uma memória.” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 120)

<sup>23</sup>A Guerra de Canudos ocorreu no ano de 1897 e carrega o nome da cidade de Canudos, interior da Bahia, que serviu de espaço principal de realização do confronto entre o Estado, representado por forças do Exército, e os famigerados combatentes, em sua maioria, pessoas comuns pobres e participantes de movimentos populares que enxergavam nesse Movimento liderado por Antônio Conselheiro uma possibilidade de mudança em suas vidas e contextos sociais. Mais informações podem ser encontradas no site: <<http://atlas.fgv.br/verbetes/guerra-de-canudos>>, Acesso em: 02 de set. de 2017.



[...] em Canudos pereceram importantes líderes indígenas e os derradeiros falantes da língua nativa, enfraquecendo, assim, a prática dos rituais e, acima de tudo, comprometendo a comunicação com os “encantados”, seres sobrenaturais de papel crucial no sistema de crença dos Kiriri. Ao lado da língua, o ritual “cururu”, referido pelos informantes idosos como base das práticas religiosas tradicionais do grupo, foi enterrado junto com os velhos Kiriris mortos em combate. (MASCARENHAS, 1996, apud BRASILEIRO; SAMPAIO, 2012, p. 150)

O evento de Canudos, além do intenso contato com a sociedade não indígena e uma série de intervenções violentas sofridas no decorrer de sua existência, fez ressonância à palavra resistência e colabora para explicar os processos de retomadas e a constante luta por reconhecimento, de direitos simbólicos e materiais, instituída pelos Kiriri nas últimas décadas.

Francisco Guimarães (2013) salienta, em seu artigo *O Núcleo de Pesquisa Kiriri: um modelo de pesquisa em autoria indígena*, que os territórios Kiriri, originalmente, eram localizados em uma extensa região do Nordeste brasileiro, mas a partir dos aldeamentos no século XVII, esse espaço foi reduzido a um território no norte do estado da Bahia (GUIMARÃES, 2013, p. 55). O autor acrescenta que os Kiriri:

[...] foram atingidos por frentes de expansão pastoril durante o século XVII e, logo depois, pela ação missionária, através da implantação de vários aldeamentos, dentre eles, o de Saco dos Morcegos, um dos quatro aldeamentos Kiriri-Kipeá, que conseguiu resistir ao processo de expansão colonial. Atualmente, esse aldeamento corresponde à Terra Indígena Kiriri, localizada em Banzaê-Ba, com um total de 12.300 h, relativos à sua área original, que conforme o costume da época, foi demarcada com uma légua de sesmaria (6.600 m.) do seu centro (a igreja missionária) a todas as partes, aos oito pontos cardeais e colaterais (BANDEIRA, 1972, p. 172 apud GUIMARÃES, 2013, p. 55).

Com a extinção dos aldeamentos, a área indígena passa a ser dominada por grileiros que, ao coabitarem a região, protagonizaram uma série de narrativas de violência, visto que a disputa pela terra, no que concerne ao seu valor comercial para o não indígena é o fator primordial, enquanto para os Kiriri o território é o seu *Tehoka*<sup>24</sup>, lugar físico, onde se efetiva suas atividades de subsistências, mas que também possui

---

<sup>24</sup>No *tehoka*, conforme Mura (2004), “a terra assume sentido especial para os índios e, diferentemente de uma concepção ocidental, esta não pode ser considerada como parcela ou como propriedade cuja posse estaria nas mãos de um indivíduo ou do conjunto destes. Ao contrário, os Guarani indicam com insistência que são eles que pertencem à terra, sendo a própria ação fator central para a sua conservação (da terra). Assim sendo, as atividades xamânicas e ritualísticas sintetizam, de algum modo, as condições que cada comunidade vive e as próprias dificuldades em manter tal equilíbrio cósmico.” (MURA, 2004, p. 02)

valor simbólico, espaço de convivência entre todos os seres, de religiosidade, afetividade e conflitos.

É importante ressaltar que os conflitos internos também fazem parte da história coletiva dos Kiriri, apesar dos valores comuns do grupo enquanto etnicidade de rituais, espaço geopolítico, lideranças, noções de pertencimento, entre outros. Guimarães (2014)<sup>25</sup> salienta que, em virtude de divergências políticas e de organização, esse povo é dividido em grupos<sup>26</sup>: há os Kiriri liderados pelo Cacique Lázaro, outros pelo Cacique Manoel, ambos no município de Banzaê; também há os de Moquém do São Francisco e um pequeno grupo em Barreiras, no Oeste da Bahia.

No que diz respeito aos conflitos internos que prejudicavam a organização sociopolítica do grupo, Brasileiro (2004) defende que a eleição do Cacique Lázaro, na década de 70, funcionou como “um divisor de águas na história do povo Kiriri”, uma vez que ele compreendeu a “necessidade de tentar resgatar ou produzir em seu povo alguns dos ‘traços’ e valores da ‘identidade’ indígena considerados tradicionais pela sociedade nacional.” E, a partir daí, os Kiriri passam a afirmar “objetivos políticos”, entre os quais inclui a aprendizagem do Ritual do Toré<sup>27</sup> e os projetos de retomadas dos territórios originários (BRASILEIRO, 2004, p. 185-186).

Os processos de retomadas de seus territórios tradicionais ocorreram, mais efetivamente, a partir da demarcação efetuada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), no ano de 1980, o que culminou na demarcação oficial da área indígena Kiriri no ano de 1990, pós Carta Magna, onde estão geopoliticamente localizadas as aldeias de Mirandela e Cantagalo, entre os Municípios de Ribeira do Pombal e Banzaê.

É importante destacar que a aldeia de Mirandela é um marco na reconquista Kiriri, pois se tratava de um povoado habitado por não-indígenas, onde ocorreu grande resistência e uma série de conflitos e tensões até a reincorporação desse espaço ao povo

---

<sup>25</sup>Francisco Guimarães em sua tese: *A Gente só Conhece Certo Quando Vê de Perto: um novo olhar sobre a pesquisa entre os professores Kiriri* (2014).

<sup>26</sup>Guimarães acrescenta, que “no que diz respeito ao Núcleo de Pesquisa Kiriri, especificamente, em conformidade com o faccionalismo político presente na comunidade, os professores definiram a formação de duas equipes de coordenação vinculadas às comunidades sob a liderança dos caciques Lázaro e Manuel, ambas no município de Banzaê. Por conta da falta de articulação e da distância em relação às comunidades Kiriri de Moquém do São Francisco e Barreiras, no Oeste da Bahia, decidiu-se também que os professores dessas duas comunidades não fariam parte desse núcleo, devendo constituir núcleos próprios ou em parceria com outros povos indígenas em sua região.” (GUIMARÃES, 2014, p. 167).

<sup>27</sup>Segundo Brasileiro (2004), “o Toré é parte de um conjunto mais amplo de crenças – no centro do qual se encontra a jurema – que podem ser agrupadas em um complexo ritual comum aos povos do sertão {Nascimento, 1994}.” E acrescenta que, para os povos indígenas no Nordeste, o Toré “extrapola o campo estritamente religioso, ramificando-se em outras esferas, notadamente, políticas.” (BRASILEIRO, 2004, p. 184).

Kiriri. Por esse motivo, Mirandela simboliza a efetivação do longo e violento processo de retomada das terras tradicionais desse povo, tendo um valor simbólico e material constantemente ressaltado na memória social e nos livros desse grupo.

Além disso, os estudos especializados, antropológicos, históricos, sociológicos, entre outros, e o interesse da academia em relação à pesquisa e conhecimento acerca dos Kiriri e dos demais povos do Sertão, conforme Guimarães (2014), até o ano de 1970, pós Canudos, permanecia em um silêncio quase absoluto, pouco se sabia sobre a existência desse grupo. Esse desconhecimento colaborou para instigar a luta por reconhecimento da identidade étnica e as retomadas dos territórios Kiriri, já que a falta de referências científicas e respaldo institucional, fosse pela academia ou outras instituições legitimadas, culminaram, diretamente, por alimentar o imaginário nacional com a ideia de inexistência de índios nessa região, por aprofundar as mudanças socioculturais pelas quais essa comunidade foi reiteradamente submetida, como também a ausência de políticas públicas que assegurassem seus direitos básicos.

E ainda, as marcas da descontinuidade da memória social Kiriri, provocada pelo êxodo forçado e acirrada violência do Estado e dos grileiros, colaboraram para justificar a noção de resistência e emergência desse coletivo no século XX, além de contribuir no sentido de explicar a busca, relativamente recente, pelo seu reconhecimento enquanto povo indígena, a luta por direitos e a ressignificação da sua cultura (GUIMARÃES, 2014, p. 38)<sup>28</sup>. Complementando o argumento acima, no que diz respeito à descontinuidade, Brasileiro (1996)<sup>29</sup> salienta que, apesar das perdas e descontinuidades na memória social, principalmente, no que diz respeito aos rituais e ao território, houve uma inquestionável “continuidade histórica, posto que a sua existência enquanto segmento etnicamente diferenciado jamais deixou de ser pressuposta no campo intersocietário instituído desde o seu aldeamento.” (BRASILEIRO, 1996, p. 14).

---

<sup>28</sup>Há três referências a Guimarães neste trabalho, todas tratam do mesmo autor, porém em trabalhos distintos. Nesse ponto, me refiro ao texto “Kiriri”, o qual faz parte do livro produzido pelo Observatório da Educação Indígena – Núcleo Yby Yara - , intitulado *Núcleo Yby Yara: Observatório da Educação Escolar Indígena: Fragmentos para uma cartografia da educação escolar indígena*, publicado em 2014, o qual reúne textos que apresentam a história de 10 povos a partir da pesquisa em suas escolas, intento realizado pelos professores de cada etnia em um total de 52 escolas. (CÉSAR, 2003)

<sup>29</sup> Brasileiro (1996) em sua, dissertação de mestrado *A organização política e o processo faccional do povo indígena Kiriri*, afirma que o “ relevo da área onde habitam os Kiriri mostra-se irregular, constituindo uma série de morros tabulares e 54 encostas entremeadas com extensas áreas planas. Os cursos d’água são, aí, intermitentes, não suprindo, portanto, as necessidades da população local, constrangida a se utilizar da água barrenta das cacimbas, açudes e lagoas periódicas. A vegetação é rasteira, predominando os gêneros cactáceas, como o mandacaru, e bromeliáceas, plantas típicas da região de caatinga.” (BRASILEIRO, 1996, p. 54)

Acredito que essa continuidade histórica colaborou para a reorganização dos Kiriri e coopera, ainda hoje, para que os mais velhos do grupo consigam rememorar uma série de acontecimentos, preenchendo os fragmentos da memória social descontinuada. Nesse sentido, os livros produzidos pela comunidade recentemente são tomados como ferramentas e suportes de atualização da memória individual e coletiva, que antes só povoava as rodas de contação de histórias, as falas dos mais antigos, as diversas narrativas orais, ou seja, o conhecimento do passado ancestral que os Kiriri imaginam sobre si e, assim, contava com a fragilidade da memória; mas, no presente, ao serem também impressos, registram os marcos que simbolizam cada conquista histórica do grupo, como também ressignifica o “quem somos”; posto que é através do “quem somos” que cada etnia, geopoliticamente localizada na Bahia, se reconhece enquanto povo formador de um coletivo com valores singulares e consciência política.

### **1.1 A viagem da volta: as narrativas Kiriri**

A cada tempo que passa, são esquecidas muitas das nossas tradições, das nossas histórias. As pessoas mais antigas vão morrendo e assim vamos perdendo muitos conhecimentos. É muito importante a gente começar a pesquisar juntos aos mais velhos do nosso povo, para resgatar com eles as histórias de antigamente e construir as histórias de hoje. (KIRIRI, 2007, p. 14)

Instituir e narrar o “quem somos”, ou seja, a narrativa autoetnográfica, como meio de ressignificar e reafirmar a ideia de coletividade tem sido o modelo *sine qua non* das narrativas impressas de autoria dos Kiriri, destinadas a priori à escola, mas principalmente, conforme a epigrafe acima, tem funcionado como tecnologia de registro e uma maneira de interromper o esquecimento, já que os mais velhos são as fontes vivas das memórias que alimentam o conhecimento que possuem de suas tradições e permaneceram, por séculos, via transmissão oral.

É importante ressaltar que o “quem somos”, apesar de ter como referentes, nesse trabalho, os termos “grupo”, “povo”, “coletivo” e “Kiriri”, – o que denota a ideia de concepção histórica, modo de ver o mundo, projeto político constituídos e estabelecidos de forma homogênea e congraçada – engloba uma diversidade de Kiriris; os Kiriri das aldeias de Mirandela, Cantagalo, Baixa da Cangalha, Baixa do Juá, Cajazeira, Segredo e de Muquém do São Francisco em seus conflitos, especificidades e diferenças internas. Entretanto, essas particularidades não aparecem claramente nos livros estudados, com

exceção de uma narrativa que conta, brevemente, sobre a divergência entre o Cacique Lázaro e o Cacique Manoel, o que culminou na formação de aldeias distintas. Além disso, a própria história pesquisada entre os antropólogos, historiadores e trabalhos aqui citados, apesar de abordarem o faccionalismo do povo Kiriri, faz uso das expressões “grupo”, “povo”, “coletivo” e “Kiriri” marcadas pelo singular.

Após a abertura do parêntese acima, a escola, enquanto instituição que coopera para o entrecruzamento dos saberes tradicionais e ocidentais, tem sido o espaço para o qual se pensa a produção de livros, sua circulação e difusão, entre outros materiais constituídos a partir do “quem somos” Kiriri. Dessa forma, a reintrodução da escola, a partir da perspectiva intercultural<sup>30</sup>, tem possibilitado às populações indígenas, geopoliticamente localizadas na Bahia, um movimento escriturado no papel, uma vez que o domínio dos códigos vigentes e o conhecimento acerca de suas histórias têm oxigenado a luta pela garantia de direitos e autonomia.

Paradoxalmente, Graúna (2013), ao citar D’Angelis (2000), problematiza o descompasso existente na escola indígena, um processo em que, segundo a autora, “se procura ‘enfiar toda a cultura [indígena] para dentro da escola’”, essa atitude é lida, pela autora, como decorrente do assédio, ainda sofrido pelos indígenas, dos grileiros, madeireiros, igrejas, entre outros; quer dizer, para defender-se de um processo de contato violento e catequização contemporânea, leva-se para o ensino formal o máximo de questões e elementos culturais possíveis que sustentariam os elos de etnicidade dessas comunidades. Entretanto, a autora ainda salienta, ao citar D’Angelis (2000), que “o que temos conseguido são escolas mais, ou menos, indianizadas (por vezes mais indigenizadas do que indianizadas). Na esmagadora maioria dos casos, são tentativas de “tradução” da escola para o contexto indígena.” (D’ANGELIS, p. 22 2000, apud. GRAÚNA, 2013, p. 91)

Essa tradução descompassada da escola enquanto instituição formal de educação poderia ser justificada por se tratar de algo recente no contexto de experiências dos povos indígenas localizados no estado da Bahia, um dado significativo é que, apesar de

---

<sup>30</sup> Uma escola pensada a partir da perspectiva intercultural é aquela que integra a educação indígena, ou seja, aquela advinda dos saberes da comunidade, à educação escolar indígena, saberes formais necessários para a formação institucional. A interculturalidade está presente nas práxis escolares, bem como na vida em comunidade, já que convivem os hábitos do não indígena desde o contato colonial aos dias atuais, entre eles a própria materna, a língua portuguesa, com os diversos modos de pensar e culturais mantidos ou resgatados pelo povo. O Estado enquanto mantenedor dessa escola intercultural, também interfere no processo de constituição e funcionamento desse modelo de educação.

ser um direito constitucional assegurado desde 1988, a escola intercultural ainda não faz parte da realidade de todas as comunidades indígenas.

Em Dezembro de 2016, participei do *Colóquio Saberes Indígenas: Conheça e Respeite*<sup>31</sup> em Salvador, e, segundo dados oficiais apresentados nas palestras, das vinte e duas etnias oficialmente registradas em território baiano, apenas dezesseis possuem escolas diferenciadas nas aldeias, as quais, em sua maioria, possuem precariedades diversas. O descompasso afirmado por Graúna, certamente, está interligado do mesmo modo com a idealização da escola e a sua realidade, pois, apesar de haver um desejo pelos professores e comunidades indígenas de uma escola intercultural, a qual consiga atender às demandas necessárias do povo, há a falta de investimentos de todos os tipos pelo Estado, a exemplo da incipiente formação dos professores, da estrutura física das escolas, da falta de insumos básicos e da organização, na maioria das salas de aula, multisseriada.

Apesar do descompasso e dessas questões concretas apresentadas, a escola indígena, para Gersem Luciano<sup>32</sup>, “aparece como um instrumento principal para criar possibilidades que conduzam esses povos a um novo patamar de vida nos cenários local, regional, nacional e global”, (LUCIANO, 2011, p. 287), e representa, também, uma alternativa de “construir conhecimentos e experiências com vistas à autogestão das aldeias e das Terras Indígenas” (LUCIANO, 2011, p. 288). Dessa maneira, a escola diferenciada Kiriri vem sendo constituída e pensada como um espaço físico e simbólico, pelo qual se amplia as possibilidades de resistência, de organização do movimento indígena, de autonomia intelectual e territorial, mas também de diálogo, ainda que conflituoso entre os saberes advindos do povo e sua perspectiva sociopolítica, com os saberes hegemônicos, além disso, é nesse lugar e partir dele, que as narrativas impressas vêm sendo escrituradas.

Nesse sentido, a eclosão da escritura impressa nos livros Kiriri e de tantos outros povos indígenas do Nordeste se apresenta como investimento capaz de fazer emergir as histórias desoficializadas, além de tornar-se fundamental na luta pelos reconhecimentos simbólico e material e sobrevida dessas comunidades. É por essa via que a escolha

---

<sup>31</sup> Colóquio realizado pela Secretaria de Educação do Estado da Bahia em 14 de dezembro de 2016, no qual ocorreu a apresentação de um contexto geral das escolas indígenas no estado da Bahia, com a participação de integrantes do PET Indígena – UFBA, além de ter sido lançado o livro *Memórias de Índio - um quase autobiografia*, de Daniel Munduruku.

<sup>32</sup> Gersem José dos Santos Luciano, conhecido como Gersem Baniwa, é um intelectual de destaque indígena. Esse trecho faz parte da sua tese de doutorado, apresentada em 2011, na Universidade Federal de Brasília, intitulada *Educação Para Manejo e Domesticação do Mundo: Entre a Escola Ideal e a Escola Rea: Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*.

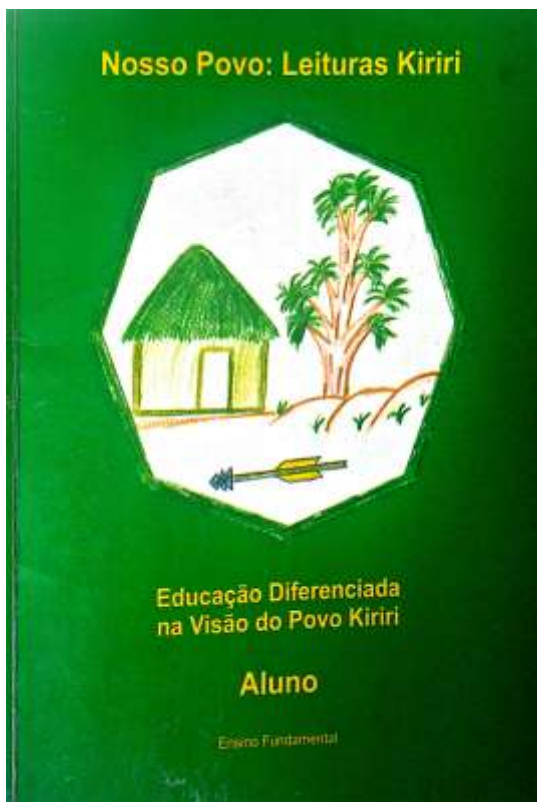
analítica das textualidades produzidas pelo povo Kiriri se justifica, visto que, ao longo deste trabalho, discutirei como as escrituras encontradas nos dois livros *Nosso Povo, Leituras Kiriri: Educação Diferenciada na visão do Povo Kiriri* (2007) (caderno do aluno e manual metodológico) configuram o processo de reconhecimento simbólico e material dessa comunidade.

Esses livros foram produzidos em duas edições pela Editora da Universidade Estadual da Bahia (EDUNEB), no ano de 2007, atendendo a editais abertos pelo Estado. Essas produções, a priori, tentavam dar conta das demandas das escolas Kiriri, de assegurar às leis administradas pelo próprio Estado, que precisa garantir uma educação diferenciada às comunidades indígenas, com materiais voltados para os estudos da história e literatura do povo. Além disso, a constituição desses materiais se efetivara como forma de atendimento às ações reivindicatórias dos Kiriri pelo direito de produzir suas próprias textualidades, salvaguardando as especificidades do grupo (KIRIRI, 2007).

Esse material específico possui duas formas de apresentação: a primeira é o *Caderno de Orientação Metodológica*, utilizado pelos professores, em suas práxis de letramentos sobre a história do povo, nas aulas de leitura, ou seja, como material de suporte em sala de aula, já a segunda é o livro do aluno, utilizado como ferramenta interdisciplinar nas aulas de leitura, mas, principalmente, funciona no aprendizado escolar sobre o conhecimento, que faz parte da memória social do povo e está atuante nas práticas sociais e na oralidade. Nesse último estágio, de fato, as narrativas produzidas pelo coletivo Kiriri, que serão apresentadas aqui como base da análise.

Figura 1: Livro *Nosso Povo* versão do Professor

Fonte: Acervo pessoal.

Figura 2: Livro *Nosso Povo* versão do Aluno.

Fonte: Acervo pessoal.

Os livros acima têm suas capas, visualmente, dispostas na cor verde, que estaria relacionada à forte relação do povo com o território e o biossistema que o cerca. A ilustração feita à mão, ou melhor, por mãos, assim como a maioria das narrativas presentes nas obras são produzidas coletivamente pelo grupo Kiriri e uma rede colaborativa – que será discutida mais adiante. A capa mostra o octógono Kiriri, nele a comunidade aparece num lugar de relevância, é o primeiro contato do leitor com o livro. É possível visualizar uma casa, uma flecha e uma árvore, elementos que em combinação podem ser lidos como marca de um dos eventos mais significativos da memória social Kiriri, que foi a reconquista do seu território. Segundo Cortês; Motta e Lacrevez (2000)<sup>33</sup>:

[...] no decorrer de mais de dois séculos, esses índios viram suas terras passarem para mãos de brancos, sua língua e parte de seus traços culturais desaparecerem. O confronto entre o povo Kiriri e a sociedade envolvente, entretanto, agudiza-se a partir de 1970, quando os Kiriri buscam sua reafirmação étnica e sua Identidade lutando pela retomada de seu território (CORTÊS; MOTTA, LACREVAZ, 2000,p. 05).

<sup>33</sup> Trecho extraído do livro intitulado *História da Reconquista de Mirandela* (2000), primeiro livro produzido pelos professores Kiriri em um curso de formação, o qual faz parte da apresentação assinada por Clélia Cortês, Erimita Motta e Jean Lacrevez.



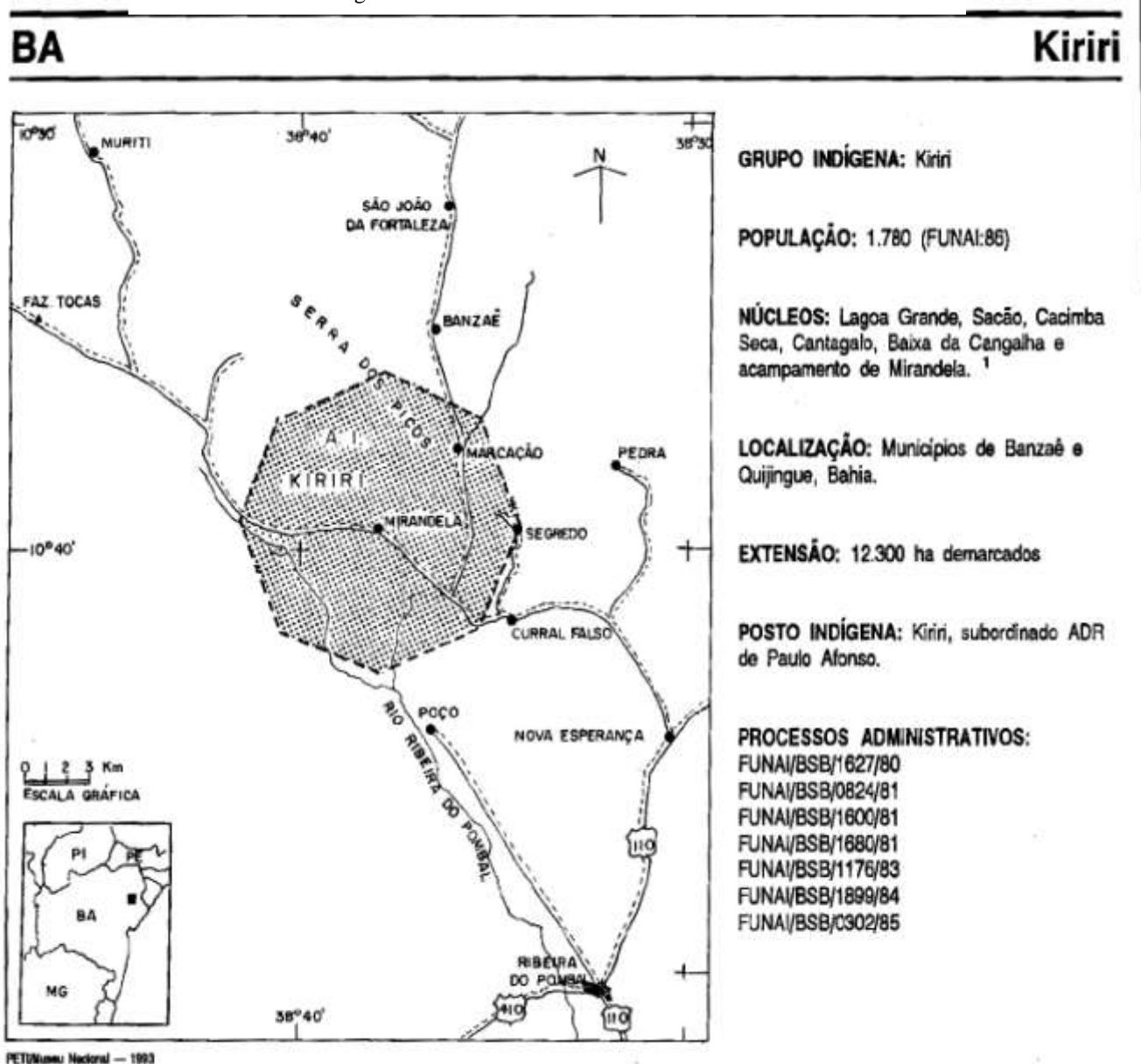
O território, nesse sentido, apresenta-se como lugar de conflitos, de reafirmação e resistência dos Kiriri, há aí um valor simbólico conferido a esse espaço comunitário, que está presente em muitas textualidades dos livros. Apesar de as terras estarem em uma área de Caatinga<sup>34</sup>, os Kiriri adaptaram-se ao ecossistema, como também, em virtude da devastação provocada por vários séculos de exploração pelos agricultores grileiros, desenvolveram tecnologias de cultivo da roça<sup>35</sup>, produzindo alimentos para sua subsistência e venda em pequenas feiras da região. Na imagem do mapa a seguir é possível ter uma visão mais nítida acerca do espaço ocupado pelas aldeias Kiriri e o seu formato em octógono já representado nas capas supracitadas:

---

<sup>34</sup> Conforme Brasileiro (1996), em sua dissertação de mestrado *A organização política e o processo faccional do povo indígena Kiriri*: “relevo da área onde habitam os Kiriri mostra-se irregular, constituindo uma série de morros tabulares e 54 encostas entremeadas com extensas áreas planas. Os cursos d’água são, aí, intermitentes, não suprindo, portanto, as necessidades da população local, constringida a se utilizar da água barrenta das cacimbas, açudes e lagoas periódicas. A vegetação é rasteira, predominando os gêneros cactáceas, como o mandacaru, e bromeliáceas, plantas típicas da região de caatinga.” (BRASILEIRO, 1996, p. 54)

<sup>35</sup> Segundo Brasileiro e Sampaio (2012), as roças são comunitárias e estão estabelecidas em cinco núcleos e “produto destas roças seria, em parte, dividido entre as famílias e em parte apropriado por um fundo comum, destinado a custear os investimentos coletivos, tanto na própria produção como em ações políticas, como, por exemplo, nas viagens dos líderes em demanda dos “direitos”. Ao longo da década de 1980, árvores frutíferas, principalmente, cajueiros, seriam intensivamente plantadas nas roças comunitárias, dotando os fundos comuns Kiriris de um produto sazonal, mas com grande apelo de mercado, a castanha de caju.” (BRASILEIRO, SAMPAIO, 2012, p. 153)

Figura 3: PET/ MUSEU NACIONAL – 1993



Fonte: (LEITE, 1993, p. 48)

Conforme Brasileiro (2004), em 1700, o rei de Portugal determinou, através de um alvará régio:

[...] uma légua de quadra a todas as aldeias missionárias dos sertões com mais de cem casais. [...] Assim, Saco dos Morcegos<sup>36</sup>, com uma população

<sup>36</sup> A aldeia de Saco dos Morcegos, atual Mirandela, foi uma das quatro fundadas na região pelo jesuíta português João de Barros para reunir os Kiriri e, como os demais, sofreu as pressões e disputas ocasionadas pela célere expansão da pecuária, comandada pelos senhores da Casa da Torre, sesmeiros da terra (as demais aldeias constituídas pelos jesuítas eram assim denominadas: Canabrava, atual cidade de

estimada em setecentos casais, foi delimitada conforme o costume na época: da igreja missionária aos oito pontos cardeais e colaterais, formando um octógono regular (Bandeira 1972)” (BRASILEIRO, 2004, p. 176).

Isso constitui o equivalente a 12.300 hectares, no formato de octógono (conforme demonstrado nas capas dos livros e no mapa supracitado), para os Kiriris. Essa “benevolência” foi para atender a pedidos dos religiosos que administravam as aldeias, pois eles estavam bastante preocupados com os constantes conflitos motivados pela terra entre o povo Kiriri e os senhores de terras.

A respeito da perda desse território destinado aos Kiriri pelo rei de Portugal, Brasileiro (2004) argumenta que “o quadro de perseguições e desmandos administrativos que dominou a cena no século XIX” só agravaram e aprofundaram a já difícil situação socioeconômica e política desse povo, durante mais de cinquenta anos, após a extinção do Diretório dos Índios<sup>37</sup>, “os Kiriri não encontrariam qualquer eco oficial à sua condição de etnia diferenciada” (BRASILEIRO, 2004, p. 177). A autora ainda acrescenta que, “durante todo esse período, pode-se supor que boa parte das terras – os 12.320 hectares – tenham sido negociados sob diversas formas pelos próprios índios, constrangidos por uma situação de miséria e abandono” (BRASILEIRO, 2004, p. 177). As perdas são, principalmente, associadas a ação de grileiros, o que teve como decorrência a perda, quase que total, do território originário demarcado no século XVII.

O octógono desenhado nas capas dos livros – representativo de uma afirmação territorial –, que também está em outros textos dos livros, muito antes do exercício da escrita impressa, era e é encontrado nas cestarias, artesanatos diversos, tapeçarias, cerâmicas e pinturas corporais; além disso é similarmente o formato dado ao mapa do território das aldeias de Banaê<sup>38</sup> no presente, o qual, conforme Bandeira (1972), corresponde aos oito pontos cardeais e colaterais que abrangem toda a área das sesmarias

---

Ribeira do Pombal/BA. Natuba, atual cidade de Nova Soure/BA e Jeru, atual Tomar do Geru/SE). (BRASILEIRO, 2004, p. 176).

<sup>37</sup> Conhecido também como Diretório Pombalino, foi criado durante o governo de D. José I (1750 a 1777). O intuito de sua criação foi a expulsão dos jesuítas, visto que, segundo Taíse de Jesus Chates (2011), “para o primeiro-ministro e para Pombal”, a modernização do país “era prejudicada pela interferência dos religiosos”. Nesse Diretório “uma série de comportamentos era definida como adequada aos indígenas, para tornarem-se “civilizados” e se integrarem à sociedade nacional.” (CHATES, 2011, p. 30)

<sup>38</sup> Conforme Brasileiro (1996): “O município de Banaê situa-se entre as bacias dos rios Itapicuru e Vaza Barris, caracterizando-se por apresentar um clima semi-árido, devido à sua localização em uma faixa de transição entre o agreste propriamente dito, a leste, e as terras mais áridas, a oeste da Microrregião de Ribeira de Pombal, conhecida localmente como “boca de caatinga” e periodicamente assolada por secas.” (BRASILEIRO, 1996, p. 53)

demarcada no século XVII como aldeamento dos Kiriri (BANDEIRA, 1972, p. 172 apud. GUIMARÃES, 2013 p. 55).

Nesse sentido, os signos expostos nas escrituras das capas dos livros são representativos da história, memória social, modos de pensar e vivências dos Kiriri, o octógono, por exemplo, quando lido em comparação ao mapa apresentado na Figura 3 (PET/ MUSEU NACIONAL – 1993.), nos permite fazer uma série de inferências sócio-históricas acerca desse povo. Esses signos são partes significativas das narrativas e estão entrecruzados aos assuntos da maioria das textualidades apresentadas nos livros, conforme veremos mais adiante. Esse entrecruzamento reitera a perspectiva de que essas obras produzidas pelos professores indígenas, em diálogo com a comunidade, com os estudantes e mediados por não índios, podem ser lidas desde a capa, pois por todos os lados deseja e quer comunicar o “quem somos” Kiriri, além de servir à atualização da memória social do grupo.

Nessa perspectiva, essas escrituras em que os Kiriri se autoapresentam e constroem “contra-discursos” seriam um investimento para reforçar “os seus projetos de afirmação étnica, autonomia política”<sup>39</sup> e retomada dos seus direitos e territórios? Enquanto possível resposta a essa questão, acredito que, certamente, essas narrativas funcionam como parte do projeto político coletivo dos Kiriri, organizado a partir da estruturação dos movimentos indígenas dos anos 70 e 80, que logrou mais força pós Carta Magna de 1988 e continuam a ser formatados ainda hoje.

Nesse sentido, o processo de produção dos livros didáticos, constituído a partir da retomada das narrativas de fundação e cosmovisão dos Kiriri pode estar relacionado ao longo período de silenciamento<sup>40</sup>, ao qual esse grupo, assim como os demais povos indígenas geopoliticamente localizados no Brasil, foi submetido desde o princípio da colonização. Falar e escriturar a partir da sua própria perspectiva, agenciando lugares de saberes e se inscrevendo como autores de si, é algo relativamente recente para os povos indígenas.

---

<sup>39</sup> Me apropriando das palavras de América César (2011), em seu livro *Lições de Abril*<sup>39</sup>, quando teoriza a autoria coletiva dos Pataxó da aldeia de Coroa Vermelha-BA, formulei esse questionamento.

<sup>40</sup>O silenciamento ao qual me refiro pode ser inferido não apenas pela falta de políticas públicas, as quais possibilitassem aos Kiriri seus direitos fundamentais à terra, a uma educação diferenciada, à saúde, mas também pela ausência de reconhecimento simbólico como sendo um grupo étnico indígena, com história, valores, modos de existência/experiência e, principalmente, uma identidade diferenciada, era-lhes negado o direito de existir. Nessa perspectiva, esses ‘silenciamentos’ alicerçaram a falta de uma escritura indígena mais sistematizada, o que fica evidente na ausência de arquivos, não no sentido da escritura da letra, mas no sentido de ter a sua memória social enquanto comunidade tradicional repleta de discontinuidades, o que reverberou ao longo do tempo e ainda reverbera na criação/ produção de suas escrituras.

As textualidades produzidas pelos Kiriri, que serão analisadas mais a frente, são compreendidas, neste trabalho, como uma possível literatura<sup>41</sup>. Elas estão assentadas em livros lidos como didáticos, financiados pelo Estado em diversos editais de produção de material diferenciado para as Escolas Indígenas, como também são construídas nos vários cursos de formação de professores indígenas<sup>42</sup>; e tem sido para o povo Kiriri um dos lugares de atualização dos saberes dos mais velhos, lugares que compõem o conhecimento deles sobre si e acerca do coletivo indígenas.

Lynn Mario T. Menezes de Souza, em seu texto *Uma outra história: a escrita indígena no Brasil*, afirma que a escrita sempre esteve presente em todas as culturas indígenas em território brasileiro e são perlaboradas, através dos seus rituais, nas cerâmicas, pinturas corporais, nos grafismos das cestarias, em suas vestimentas e em tantos outros “materiais”, que tanto no passado quanto no presente servem como os “lugares” de registro de suas histórias e modos de existir (MENEZES DE SOUZA, 2006). A escrita não é algo recente para os povos indígenas, apenas o registro de suas literaturas e histórias em textos e por meio da palavra é que se faz contemporâneo e se pauta por uma necessidade de re-existir e atualizar-se. É nesse contexto de registro contemporâneo, de suas literaturas e histórias, que as 63 textualidades que montam o livro do aluno, bem como as 84 páginas presentes no Caderno de Orientação Metodológica – Professor estão inseridas.

É no livro do professor apresentado na Figura 1 que as possíveis abordagens a serem dadas aos temas, as sugestões de textos e atividades propostas estão dispostas. Um formato bem próximo aos manuais costumeiramente encontrados nas escolas tradicionais, pois trazem recortes de textualidades produzidas por autores diversos, porém há singularidades no que diz respeito à maneira como é construído, a exemplo da árvore-mapa disposta a seguir.

---

<sup>41</sup> Termo que será desdobrado no terceiro capítulo, o qual traz a ideia de uma possibilidade de leitura entre muitas outras.

<sup>42</sup> Irei me ater a esse ponto mais adiante, ainda nesta seção.

Figura 4 : Árvore-mapa representando o octógono Kiriri - livro do Professor



Fonte : (KIRIRI, 2007, p. 68)

Nessa narrativa ilustrada, temos, novamente, a representação da figura do octógono<sup>43</sup>, que compõe também as capas dos livros, assumindo a função de árvore-mapa das aldeias, dando forma a uma série de lutas que culminaram na reconquista do seu território originário, ressignificando, assim, no, e para além do texto-imagem, o símbolo de um patrimônio coletivo. Árvore que significa vida, mas também pode ser relacionada à perspectiva da árvore genealógica, que ilustraria o elo com os

<sup>43</sup> Este desenho do etnomapa tem a sua autoria definida como sendo da Professora Adenilza Kiriri.

antepassados e a conexão com um passado ancestral, do qual o território originário faz parte.

Guimarães (2014) amplia essa análise confirmando que há uma apropriação corrente, feita pelos professores indígenas, na produção dessas narrativas, de um “conjunto de signos extraídos das suas tradições culturais, mas que são manipulados com o propósito de potencializá-los para novas possibilidades de uso, valor, significado” (GUIMARÃES, 2014, p. 107). E acrescenta:

No caso do etnomapa da professora Adenilza, temos um exemplo bem específico desse fenômeno de transposição de elementos da tradição cultural, ao considerarmos a condição assumida pela árvore presente na representação cartográfica, enquanto um signo extraído de um contexto em determinadas plantas assume um papel central na cosmologia Kiriri, como a Jurema, planta de onde extraem o sumo das raízes para o preparo da bebida que consomem no ritual do Toré. (GUIMARÃES, 2014, p. 108)

Nesse sentido, a árvore do etnomapa desenhada pela professora Adenilza mescla um signo presente nas práxis sociais de grande significado para os Kiriri, a árvore da jurema, e a cartografia do território das aldeias. É comum no livro utilizado somente pelos professores, o hibridismo entre textualidades de autoria coletiva<sup>44</sup> Kiriri e outras referências como forma de dialogar com a proposta da escola indígena intrinsecamente intercultural. Os professores, diferente dos estudantes de Ensino Fundamental, já possuem um entendimento mais aprofundado acerca das suas questões e elos de etnicidade, tendo, possivelmente, condições de apropriar-se de outros textos, produzidos por indígenas e não indígenas, e aplicá-los em suas práxis. Porém, esse etnomapa aparece tanto no livro do professor quanto no do aluno, sendo, nesse segundo, a primeira narrativa ilustrada a ser apresentada.

Os dois livros somam 147 páginas repletas de textualidades híbridas, entre a escritura alfabética e a ilustração, compostos por uma variedade de gêneros textuais – como trechos de textos em prosa (nos quais narram a maneira como vivem, a história de fundação do grupo, uma apresentação do “quem somos”, a invasão das terras pelos não indígenas), além de contos, poesias e canções –. É interessante destacar que no guia para o professor, diferente do produzido para os estudantes, há textualidades produzidas por membros da comunidade, com nome próprio, como o Cacique Lázaro<sup>45</sup> e Adenilza

<sup>44</sup> A noção de autoria coletiva será discutida na seção dois.

<sup>45</sup> Conforme analisado por Brasileiro (2004), a “eleição” do Cacique Lázaro, em 1972, “representou um evento divisor de águas na história do povo Kiriri. Em uma escala progressivamente ampliada, que extrapola o campo político Kiriri, abarcando outros povos indígenas no Nordeste. [...] Eleito, Lázaro

Kiriri<sup>46</sup>, mas também por outros autores indígenas como Daniel Munduruku, além de dados informativos e mapas extraídos de documentos oficiais e de instituições ligadas às questões indígenas como, por exemplo, a Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI)<sup>47</sup>.

Já no livro dedicado aos leitores estudantes, os textos são, em sua maioria, de autoria coletiva. São 76 páginas, nas quais estão dispostos 55 textos em prosa, todos ilustrados por desenhos feitos à mão, 1 texto, predominantemente não verbal, no qual está a árvore do octógono, ou seja, o mapa do território, 1 poesia e 5 cantigas em versos.

Figura 5: Texto “Quem somos”. Livro *Nosso Povo* versão do Aluno



Fonte: (KARIRI, 2007, p. 18)

vislumbrou de imediato a necessidade de tentar resgatar ou produzir em seu povo alguns dos traços e valores da “identidade” indígena consideradas tradicionais pela sociedade nacional, tais como a prática de rituais e de outras atividades comunitárias.” (BRASILEIRO, 2004, p. 184-185)

<sup>46</sup> Professora Kiriri muito atuante dentro e fora da escola.

<sup>47</sup> Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), “organização não-governamental com sede em Salvador, Bahia, dedicada à defesa e à promoção dos direitos dos povos indígenas, de sua autodeterminação e valores culturais, e, de modo mais amplo, ao reconhecimento e ao respeito à sociodiversidade e à diversidade cultural do Brasil.” Texto extraído do site da ANAI. Disponível em: <<http://www.anai.org.br/>>. Acesso em: 08 abril 2017.



Na imagem acima, exponho um recorte da página dezoito do livro do aluno, que traz uma narrativa ilustrada, na qual o “quem somos” Kiriri é claramente apresentado: “somos o povo Kiriri, descendente da grande nação Kiriri”. Há uma série de marcadores, “somos”, “nosso povo”, “nossa história”, operando também a partir da necessidade de singularizar a sua identidade étnica e afirmar a noção de coletividade e unicidade. Porém, paradoxalmente, mesmo falando em “quatro séculos de resistência”, temos uma ilustração que demonstra uma relação pacífica entre os indígenas e a Colônia, os Kiriri comemoram o decreto, felizes, diante de um rei, aparentemente, aceitável em seu trono.

Esses sujeitos subalternizados, ao longo da história, acabam desenhando uma representação de si como subjugados. Ainda que mencionem a “invasão das terras”, as “guerras com os brancos”, ao menos nessa narrativa, não conseguem construir uma reversão na reescrita de sua própria história. Evidenciando, assim, uma narrativa que atenua os conflitos e o processo perverso inscrito em sua história, já contada, anteriormente aqui, a partir da leitura de historiadores e antropólogos supracitados.

Todavia, o “quem somos” manifesta também a necessidade de representar uma idealização de indígena estabelecida no imaginário social nacional, visto que sem uma estereotíпия, eles não garantem o reconhecimento da própria existência. Dessa forma, a idealização do “quem somos” desdobra-se nas narrativas que fundam a comunidade, e, ainda que contraditórias ou paradoxais, alimentam as suas histórias de resistência e retomadas, pois é nessa afirmativa de “quem somos nós” e na contradição do “quem eles – não índio, Estado – querem que sejamos”, que os Kiriri fazem o exercício contínuo de contar uma outra versão acerca da história de fundação do Brasil, e, ao passo que ela é recontada, a narrativa oficial vai sendo interpelada e a noção de “descobrimento” desconstruída nos livros de autoria indígena; é a invasão do homem branco narrada a partir da construção de uma lógica de rememoração do conhecimento, que a comunidade possui e recupera acerca da sua própria história.

As produções dos textos têm em comum o fato de serem atravessadas por narrativas de autoria do coletivo, contadas pelos mais velhos, acessadas pela memória que o grupo tem de si, traduzidas pelos professores Kiriri, perlaboradas da oralidade e de uma série de modos de pensar e existir de cada etnia para a escritura da letra, singularizada pelo nome de cada nação que se autoidentifica e busca, por meio do nome próprio coletivo e dos seus espaços de atuação, marcar a sua diferença. As ilustrações,

em ambos os textos, são utilizadas não apenas para efeito estético, mas funcionam como tecnologia suplementar ao que o texto verbal diz.

Por esse preâmbulo, como se dá o processo de construção desses livros? Como a memória social do povo Kiriri, ativada a partir dos mitos e ritos e de uma idealização de si, configura o seu espaço político de atuação?

## 1.2 Redes de criação: as oficinas de coser memória

Quando chegaram as grandes canoas dos ventos (as caravelas portuguesas), tentaram banir o espírito do tempo, algemando-o no pulso do homem da civilização. Dessa época em diante, o tempo passou a ser contado de modo diferente. Esse modo de contar o tempo gerou a História, e mesmo a História passou a ser contada sempre de modo como aconteceu para alguns e não do modo como aconteceu para todos. (JEKUPÉ, 1998, p. 71<sup>48</sup>)

Os dizeres de Werá Jekupé falam sobre como os modos da história ser contada estão sempre interligados a uma perspectiva. Nesse sentido, a eclosão das produções de livros, com base no contexto em que apresentamos anteriormente, pode ser lida como a emergência da necessidade dos povos indígenas, nas últimas décadas, de falar segundo as suas perspectivas, contar acerca das suas experiências, socializar as suas epistemes, narrar as memórias que fundam suas lutas, perdas, conflitos e resistências, enfim, contar sobre si, suas histórias, ritos e mitos a partir de outras tecnologias, consubstanciando esse investimento a um projeto político coletivo.

No tópico anterior, além do livro *Nosso Povo: Leituras Kiriri* versão do aluno, expus, também, o caderno de metodologias. Entre alguns marcadores iniciais de apresentação do material do professor, logo na página doze, é possível encontrar as orientações desenvolvidas nas *rodas da sabedoria*, definida, pelo editor que não assina, como ponto de partida e chegada. As *rodas*, desse modo, podem ser lidas como indicação da ideia de um processo, já que a produção dos livros é realizada processualmente a partir de muita pesquisa realizada pelos professores indígenas com os mais velhos do povo e em oficinas realizadas dentro e fora da comunidade, voltando, finalmente, para o povo já editado.

Essa metodologia encadeada por partes, interligadas como uma rede, é que dá forma às produções. Nesse sentido, os caminhos utilizados para a constituição das

---

<sup>48</sup> Kaká Werá Jekupé é um escritor e intelectual indígena, o trecho usado como epígrafe encontra-se em seu livro *A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio*, publicado pela editora Peirópolis em 1998.

textualidades de autoria indígena podem ser lidos como redes de criação. O conceito de *redes de criação* é de Cecília Almeida Salles (2006), presente em seu livro *Redes de Criação: construção da obra de arte*. Nele, a autora defende as redes como o processo de produção da obra de arte, que se dá sempre de forma inacabada. Há uma ideia cíclica nesse processo, que não se fecha com a conclusão do trabalho (SALLES, 2006, p. 5-19).

As redes de criação dos professores Kiriri, geralmente, têm o espaço escolar, seja nas escolas das aldeias, seja nos cursos de formação fora da comunidade<sup>49</sup>, como aquele constitutivo das oficinas, base do processo de produção dos livros analisados. Essas oficinas fazem parte dos cursos de formação de professores indígenas, nelas, o formador não índio assume um papel significativo enquanto aquele que presta uma assessoria especializada. São professores universitários, normalmente, ligados a pesquisas com a temática indígena, que, conforme Guimarães (2014), partem do princípio de uma metodologia colaborativa, pois todo processo dos cursos de formação de professores indígenas se baseia no diálogo ou no que tenho chamado de *redes*.

Os formadores são responsáveis por sistematizar as práxis fixadas no Referencial para Formação de Professores Indígenas<sup>50</sup>, formulado pelo MEC, em parceria com docentes indígenas e especialistas da área. Esse documento apresenta propostas para a produção de livros e parâmetros mínimos a serem atendidos. Nesse sentido, o formador media e instrumentaliza os professores para compreensão dessa referência institucionalizada, orienta acerca dos procedimentos para a realização da pesquisa, mediando os subsídios teóricos necessários para o intento da escritura das narrativas. Pesquisa essa realizada pelos professores índios, em que precisam levantar e traduzir para o impresso a memória social do grupo, seus ritos e mitos, tendo os mais

---

<sup>49</sup> Cursos de formação como o Magistério Indígena, a licenciatura intercultural indígena e os cursos de formação continuada garantidos a partir da LDB 9.394/96 e pelas Diretrizes Nacionais para o funcionamento das escolas indígenas publicadas na Resolução CEB nº 3, de 10 de novembro de 1999.

<sup>50</sup>Conforme texto disponível no portal do MEC, esse Referencial “é um subsídio para a discussão e para a implantação de programas de formação inicial de professores indígenas, visando a sua habilitação no magistério intercultural. Complementar aos “Referenciais para Formação de Professores” (MEC, 1998) e ao “Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas” (MEC, 1998), está baseado em diferentes experiências de formação de professores indígenas em andamento no Brasil e em outros países. Foi formulado a partir de reuniões técnicas promovidas pela Secretaria de Educação Fundamental do Ministério da Educação, por meio da sua Coordenação-Geral de Apoio às Escolas Indígenas, entre 1999 e 2001, com setores da sociedade relacionados à educação escolar indígena. Participaram das reuniões preparatórias deste documento 15 professores indígenas de 13 povos vivendo em 11 estados brasileiros, consultores e especialistas de diversas universidades, técnicos das secretarias estaduais de educação, coordenadores de 10 programas de formação de professores indígenas de organizadores não-governamentais e governamentais do país. Também é produto de consultas a um grupo de pareceristas. *Referenciais para a Formação de Professores Indígenas*. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/Livro.pdf>>. Acesso em 08 de jul. 2015.

velhos da aldeia como público alvo dessa investigação. Além disso, essa metodologia colaborativa é parte do processo que alimenta a rede de criação.

Guimarães (2014) salienta que, no curso de formação do Magistério Indígena, no qual os livros estudados nesse trabalho foram produzidos, os professores da UNEB e da UFBA – os quais atuaram como formadores – foram fundamentais quando pensados enquanto “recursos humanos”, mas também por colaborarem com a editoração do material junto às universidades, “tendo em vista as limitações orçamentárias do curso para suprir o alto custo desse trabalho, bem como a falta de previsão de recursos para esse fim nos editais do MEC” (GUIMARÃES, 2014, p. 88-89). Os recursos limitados são um dos grandes problemas na editoração dos materiais, o que faz com que a editoração seja realizada nas universidades e, algumas vezes, com a colaboração dos próprios formadores, principalmente, na revisão dos textos. Além disso, o próprio estilo de apresentação dos livros costuma ser bem simples, em espiral ou costurado, como os dos Kiriri. Essas restrições imbuídas no processo de produção dão a esses livros uma aparência artesanal, parecem feitos à mão, esteticamente “inacabados” (ALMEIDA, 2006, p. 152), abertos a uma continuidade.

A noção de continuidade e de abertura engendrada na ideia de rede de criação, presente na práxis das oficinas, compreende cada parte do processo como imprescindível na constituição do todo. Nessa perspectiva, o conceito de redes de criação de Salles (2006) tem como base o processo sempre inacabado, aberto a uma dialética com o que esses autores deixaram para trás, não quis ou não pôde incluir. No contexto dos Kiriri, a própria restrição orçamentária, possivelmente, limita o que entra e sai, deixando de fora uma série de outras textualidades, que, na edição pensada para contar uma narrativa coerente e, às vezes, coesa, não caberia. Ademais, a noção de redes de criação traz em si o processo como ideia de inacabamento, ou seja, “o processo de criação como uma rede complexa em permanente construção” (SALLES, 2006, p. 182).

Esse processo de produção coletiva dos Kiriri pode ser lido enquanto intercambiável e aberto à dialética entre o quadrângulo: professores, comunidade, estudantes e mediadores/formadores não índios, tendo a escola indígena como lócus central dessa produção.

As oficinas e o processo de formação, chamados pelos professores/autores indígenas de *rodas da sabedoria* (KIRIRI, 2007, p. 12), são também lugares de conflitos de ideias e saberes, visto que, na maioria das vezes, o trabalho realizado por professores não indígenas é lido com desconfiança pelos professores indígenas. Lembro-me da

ocasião em que experienciei o exercício como formadora no *Projeto Saberes Indígenas na Escola*<sup>51</sup>, em nossa primeira oficina, logo no início da apresentação de como seria realizado o trabalho naquele encontro (teorias a serem discutidas, atividades, intervalos), alguns professores indígenas ressaltaram que não aceitariam um trabalho que estivesse dentro de uma série de parâmetros instituídos pelo MEC e que não respeitasse, na íntegra, os interesses e as necessidades oriundas da escola. Eles, enquanto professores atuantes, estariam mais a par das urgências vindas das escolas e aldeias. A desconfiança pode estar associada a um processo, ainda que inconsciente, de disputa de poder, pois faz-se necessário falar de si por si, afirmando a própria voz por séculos silenciada. Nesse sentido, o formador mais do que qualquer outra habilidade, deve ser um excelente ouvinte. A escuta sensível de cada formador reverbera no resultado de cada produção.

Além disso, *a rede de criação* pode ser aludida para além do processo de produção das narrativas, já que a característica de “inacabados” dos textos funciona como um processo contínuo de realimentação da palavra escrita pela interferência dos membros mais velhos na escola e nas práxis orais desenvolvidas a partir dos livros. A professora Kiriri Marlinda Andrade acrescenta:

Quando temos dúvidas das histórias dos nossos antepassados e que foram contadas pelos mais velhos da nossa comunidade, temos que trazer essas pessoas para a sala de aula para vivenciar junto com os próprios alunos para que eles possam tirar suas dúvidas e assim ficarem satisfeitos em relação ao que não sabia, mas que os velhos da comunidade podem ensinar. (ANDRADE, Marlinda, 2015, p. 93 apud, GUIMARÃES, 2015, p. 39)

É nesse trânsito promovido pelos cursos de formação e pelas oficinas, que a memória coletiva circula para além dos livros, por isso defendo a concomitância de existência das narrativas de autoria indígena, vivas em suas práticas socioculturais e políticas, em outros suportes e em outras formas, como a exemplo da oralidade, do

---

<sup>51</sup>“Saberes Indígenas na Escola é uma ação que busca promover a formação continuada de professores da educação escolar indígena, especialmente daqueles que atuam nos anos iniciais da educação básica nas escolas indígenas; oferecer recursos didáticos e pedagógicos que atendam às especificidades da organização comunitária, do multilinguismo e da interculturalidade que fundamentam os projetos educativos nas comunidades indígenas; oferecer subsídios à elaboração de currículos, definição de metodologias e processos de avaliação que atendam às especificidades dos processos de letramento, numeramento e conhecimentos dos povos indígenas; fomentar pesquisas que resultem na elaboração de materiais didáticos e paradidáticos em diversas linguagens, bilíngues e monolíngues, conforme a situação sociolinguística e de acordo com as especificidades da educação escolar indígena. Foi criado a partir da resolução nº 54, de 12 de dezembro de 2013, com alterações da Resolução nº 57, de 23 de dezembro de 2013.” *Saberes Indígenas Na Escola*. Disponível em: <<http://www.fnde.gov.br/bolsas-e-auxilios/bolsas-e-auxilios-programas/bolsas-e-auxilios-formacao/item/6439>>. Acesso em: 10 de jun. de 2017.

corpo pintado e performatizado<sup>52</sup> pelos adereços, nos rituais, nos artesanatos, enfim, no modo como a comunidade Kiriri opera, performatiza e agencia as suas vivências, para si e para o outro (Estado e não índio).

As textualidades dos Kiriri que montam o corpus desse trabalho foram sistematizadas, organizadas e substanciadas teoricamente e tecnicamente em oficinas desenvolvidas nos cursos do Magistério Indígena<sup>53</sup>, oferecidos pelo Estado, como iniciativa às demandas de qualificação dos professores indígenas. Cursos reivindicados pelos grupos de diversas etnias nacionais, implicados no fortalecimento de uma escola calcada a partir da perspectiva intercultural da educação diferenciada. Conforme Almeida (2014), os indígenas “solicitam ao poder público uma escola que lhes devolva sua própria capacidade de escrever” (ALMEIDA, 2014, p. 24).

Nesse sentido, efetivamente, só se torna possível a novidade da escrita impressa, principalmente, para as etnias no Nordeste, a partir das políticas públicas oficializadas a datar do Marco Legal de 1988, já que os recursos financeiros e humanos necessários para instrumentalizar as escolas indígenas, fomentar a realização dos cursos (que colaboram na formação dos autores indígenas), sistematizar e editar os conteúdos (necessários para alimentar e alicerçar essa ferramenta moderna das narrativas impressas) e distribuir os livros (pelas escolas da comunidade Kiriri) só se tornaram acessíveis após esses lides.

---

<sup>52</sup> A noção de performance adotada aqui é a de Paul Zumthor, defendida em seu livro *Performance, Recepção e Leitura*. Para Zumthor, habituados como somos, nos estudos literários, a retirar, da forma global da obra performatizada, o texto e nos concentrar sobre ele. A noção de performance nos obriga a reintegrar o texto a um conjunto dos elementos formais, para cuja finalidade ela contribuiu, sem ser enquanto tal privilegiada.” Nessa perspectiva, para ler e interpretar, de forma aprofundada, as textualidades produzidas coletivamente pelos Kiriri, como já defendi, se faz necessário uma série de intertextualidades, ou seja, “reintegrar o texto a um conjunto de elementos formais”, ir além das narrativas e ler também os elementos que estão imbricados em seus modos de pensar, narrar-se e existir. Zumthor (2014) acrescenta, que “muitas culturas no mundo codificam os aspectos não verbais da performance e a promoveram como fonte de eficácia textual.” Nesse sentido, a performance implicaria competência de “savoir-faire”, que ele traduz em “saber-ser” e complementa, “é um saber que implica e comanda uma presença e uma conduta, [...] uma ordem de valores encarnada em um corpo vivo. [...] A performance realiza, concretiza, faz passar algo que eu reconheço, da virtualidade à atualidade.” (ZUMTHOR, 2014, p. 34-35). Nesse processo de construção da sua literatura do reconhecimento, os Kiriri estão exercitando o seu “saber-ser” para si e para o não indígena, no processo de reconstrução da sua identidade indígena, ele alimenta, realiza e concretiza a idealização fabricada sobre ele.

<sup>53</sup> Conforme Guimarães (2014), “O Magistério Indígena, como era chamado, foi realizado através de uma parceria interinstitucional entre a Universidade do Estado da Bahia –UNEB, a Universidade Federal da Bahia –UFBA, a Associação Nacional de Ação Indigenista –ANAI-BA e a Fundação Nacional do Índio –FUNAI, com apoio financeiro do Ministério da Educação –MEC e, depois, da Secretaria de Educação do Estado da Bahia –SEC/BA, tendo início sua primeira turma em dezembro de 1997, com a conclusão em dezembro de 2003, quando se formaram 79 professores indígenas.” Acrescentando que o seu currículo, no estado da Bahia, foi reformulado em diálogo com os formadores e cursistas: professores indígenas.

Além disso, a reintrodução da escola na vida das comunidades tradicionais, conforme Luciano (2011), “é percebida como necessidade e oportunidade para a formação de um capital social que, por meio de membros formados, constituindo uma inteligência indígena, seja capaz de realizar o adequado empoderamento de todo o grupo” (LUCIANO, 2011, p. 296). Uma consequência desse empoderamento é a constituição de um novo público leitor, os estudante das escolas indígenas; eles tornaram-se os leitores e aqueles para os quais esses materiais são direcionados. Para a professora Kiriri Marlinda de Jesus Andrade, uma das autoras das narrativas que montam os livros Kiriri:

[...] ao produzirmos um material didático como esse, os alunos se mostraram com mais coragem e vontade de dizer que são índios [...]. Com o uso do livro em sala de aula, os alunos se sentem vivendo a vida de maneira mais segura, pois eles sabem que o que está no livro existe, porque eles veem o professor e os pais falando de um conteúdo que está na nossa comunidade, em nosso meio. (ANDRADE, 2015, p. 39 apud, GUIMARÃES, 2015, p. 39)

Nesse sentido, esse novo público leitor ressignifica a sua identidade étnica a partir do conhecimento da sua memória social, formando o capital social, que funciona como forma de fortalecimento do povo, conforme discutido por Luciano (2011). A escola é o espaço de distribuição e recepção desses textos, é o lugar para onde a perspectiva de pensar essas produções sempre se volta, é também o lugar da performance, desse modo, são os Kiriri os autores e receptores potenciais desses livros. Todavia, por se tratar de uma política do Estado, há sempre a possibilidade de circulação desses materiais, ainda que limitada, em escolas indígenas por todo território nacional, o *Nosso Povo: Leituras Kiriri* é um dos que pode ser encontrado em escolas de outras etnias da Bahia, como também em comunidades de outros estados.

Guimarães (2014) ressalta que “a publicação de livros didáticos de autoria indígena na Bahia ainda é incipiente, restrita apenas aos povos Pataxó, Tuxá, Kiriri, Pataxó Hãhãhãe, Tupinambá, Kaimbé e Pankararé” (GUIMARÃES, 2014, p. 107), o que colabora para a circulação de livros como os produzidos pelos Kiriri, em outros grupos indígenas; ampliando o público leitor dessas obras, já que servem às práticas de leitura nas escolas indígenas em contraponto aos livros fornecidos, anualmente, pelo Estado, centrados em saberes ocidentais.

Nessa perspectiva, esses livros transformam-se em um “capital cultural transcomunitário” (MENEZES DE SOUZA, 2006, p. 207), “trans” pode ser lido como

*para além de* e “comunitário” enquanto partilha, algo comum a vários sujeitos, assim, as narrativas Kiriri e suas sabedorias transitam para além da comunidade; seria uma partilha da sua memória social com outros povos, os quais ainda reivindicam pelo direito de uma educação diferenciada, de uma escola na aldeia e da produção de livros que falem sobre si; desse modo, até a garantia desses direitos ser efetivada, esses grupos moldam suas escrituras distantes dos impressos a partir de outras formas de autoria, sobretudo, pela oralidade. Menezes de Souza ainda acrescenta:

[...] a nova escrita indígena que nasce *de* e *para* a nova escola indígena aparece especialmente quando surge o desejo e a necessidade de reescrever a *história* indígena, e por que não, de reescrever até mesmo as *estórias* indígenas, numa tentativa desenfreada de arrancar o poder de autoria das mãos dos tradicionais e históricos tutores das comunidades indígenas. (MENEZES DE SOUZA, 2006, p. 205.)

Esse desejo desenfreado de apoderar-se do seu lugar de fala, mencionado por Menezes de Souza, dialoga muito com a perspectiva de Guimarães (2014) e Luciano (2011), já que os autores defendem, respectivamente, o papel dos professores/autores indígenas como sendo o de agentes de mobilização cultural, líderes ativos em ações políticas (que envolvem as lutas por terras e direitos coletivos) locais, regionais e nacionais, como também os que estimulam a ascensão da intelectualidade indígena tendo em vista empoderar-se de ferramentas, a exemplo da escritura impressa, que colaboram para a autonomia do grupo. Nesse sentido, sujeitos historicamente subjugados e subalternizados autorizam-se – e são autorizados por meio de uma série de políticas públicas – como autores de seus próprios discursos e escrituras, principalmente quando pensamos as etnias no Nordeste, que estão, em sua maioria, na luta pela retomada de direitos constitucionais e reconhecimento simbólico e material.

Desse modo, os livros *Nosso Povo: Leituras Kiriri: Educação Diferenciada na visão do Povo Kiriri* Caderno de Orientação Metodológica – Professor e versão do aluno –, servem à comunidade Kiriri como locus de ressignificação e atualização da memória, que o grupo possui e cria sobre si, bem como um espaço de reconstrução e reinvenção das narrativas Kiriri silenciadas historicamente.

O povoado de Marcação foi retomado no dia 19 de março de 1998, quando os não índios falavam que não entregavam as terras para o nosso povo e que nós só podíamos entrar ou pisar se fosse voando. Mas como nós, Kiriri, acreditamos muito em nossa luta, no trabalho da nossa ciência, estamos hoje ocupando todo o nosso território, livres dos não-índios, pisando firme o nosso Toré e vivendo com a nossa liberdade. Por isso é que nós temos aquele ditado



que diz que índio é aquele que pisa no rastro do outro e luta com fé em Tupã, porque o que é de Tupã é combatido, mas não é vencido. (KIRIRI, 2007, p. 37)

O fragmento acima faz parte das narrativas contidas no livro do Aluno e divide a página com uma ilustração colorida da aldeia de Marcação, povoado que faz parte do território Kiriri. Nele, dados oficiais da história de retomada desse espaço são contados, como a data do evento, misturados à narrativa criada a partir da memória do grupo acerca do acontecimento e advinda da própria necessidade de afirmar-se para dar pulsão a sua resistência no presente. Nesse sentido, a inserção de narrativas mescladas entre dados e versões de como a comunidade enxerga o evento e a si, bem como atende às representações desenhadas pelo não índio é o exercício de preencher as lacunas daquilo que a memória social não mais alcança, preenchendo-as com o ficcional. Dessa forma, como separar os dados registrados das reminiscências oriundas da ação de lembrar e criar metáforas sobre quem são, ou seja, como desassociar o fato real do fictício? No livro, pode-se ler: “antigamente, os índios mais velhos escutavam um galo cantar lá no meio de uma gruta, onde não existia nada, só a serra. Eles diziam que era o galo-bicho. Por causa desse galo, se deu esse nome à comunidade, Cantagalo.” (KIRIRI, 2007, p. 19).

No trecho acima, em que a história de fundação da aldeia Cantagalo é narrada, substanciada pela memória social, uma possível resposta ao questionamento supracitado pode ser elucubrada: não há como separar o fato real do fictício, pois são indissociáveis. Os elementos operadores do ato de lembrar das comunidades tradicionais estariam na fronteira entre o que compreendemos como realidade e aquilo que é ficcional por uma necessidade de recuperar o vivido. Beatriz Sarlo (2007)<sup>54</sup>, ao discorrer sobre o exercício de lembrar, acrescenta: “a memória desconfia de uma reconstituição que não coloque em seu centro os direitos da lembrança (direitos de vida, de justiça, de subjetividade)” (SARLO, 2007, p. 9). É nessa linha que a restauração das narrativas Kiriri pode ser entendida, enquanto a que se utiliza dos direitos de lembrar por uma necessidade resistência/re-existência.

Assim, seria a própria prática memorialista o grande fundamento das narrativas de autoria indígena. Dessa forma, para o povo Kiriri, a memória consistiria no lugar da

---

<sup>54</sup>Beatriz Sarlo, em seu livro *Tempo Passado: Cultura da memória e guinada subjetiva*, faz um percurso acerca dos usos do conceito de memória ao longo do tempo e apresenta uma série de outras reflexões tomando enquanto base a memória como testemunho; os sobreviventes e familiares dos que sofreram com a Ditadura Argentina são o pano de fundo das discussões.

ecologia dos saberes<sup>55</sup>, como também a produção de suas narrativas impressas nos livros tornou-se o lugar de encontro, renovação e registro da sua cultura, identidade e história (MUNDURUKU, 2011). O reencontro com a memória e sua retomada compreenderia “uma maneira contemporânea de a cultura ancestral se mostrar viva e fundamental para os dias atuais” (MUNDURUKU, 2011).

Entretanto, os mesmos livros que circulam e funcionam como importantes ferramentas de modernização e, conseqüentemente, instrumentalização dos Kiriri em sua busca por reconhecimento de sua diferença e direitos, também reproduzem um sistema de valores extremamente escolarizados em seu formato de construção. Trazem representações dos Kiriri congeladas em um passado, é um material construído para a escola, para o próprio povo, mas que não oferece a esse estudante, normalmente criança, uma crítica real acerca das suas vivências atuais. É o indígena, professor e comunidade, explicando para o próprio índio como ele deve se comportar. Construindo, nessa práxis, um exercício de textualidades representativas, que partem do índio que o outro, Estado e não indígena, querem ver. Poderia assinalar, aqui, a possível existência de um jogo complexo da luta por reconhecimento, que cria processos de aprisionamento das identidades, referenciados pelos próprios atores que a defendem pela necessidade de re-existência. É também a partir dessa produção, ainda que, necessariamente estereotipada, que novos espaços de saberes são agenciados, de modo que interferem, diretamente, no jogo das dominações perpetuado séculos a fio.

---

<sup>55</sup> Boaventura de Souza Santos, em seu texto *A Ecologia de Saberes*, publicado no livro *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*, pela editora Cortez, em 2008.

## 2 VOZES DA TERRA: A AUTORIA COLETIVA COMO ATUALIZAÇÃO DA MEMÓRIA KIRIRI

Ao escrever,  
dou conta da minha ancestralidade;  
do caminho de volta,  
do meu lugar no mundo.  
(Graça Graúna- Poetisa Indígena, 2008<sup>56</sup>)

A epígrafe acima coloca a práxis da escrita indígena como metáfora de acesso à ancestralidade, meio de refazer o “caminho de volta” e retomada dos modos de pensar e existir dos povos indígenas no presente. Esse verso o “caminho de volta” pode ser lido relacionado à mesma ideia da “viagem da volta”, metáfora utilizada por Oliveira (1993), discutida na primeira seção.

Retiro dessa perspectiva de retorno a uma ancestralidade, por meio da escritura, dois pontos fundamentais para a tessitura desta análise: o primeiro trata das narrativas de autoria indígena que são constituídas pela rubrica do coletivo e teve o seu lugar de existência, nos últimos anos, perlaborado, já que se constrói na oralidade, nos rituais, artesanatos, nas pinturas corporais dos povos Kiriri, Pataxó, Pataxó Hãhãhãe e Tupinambá, assim como nas demais etnias, e, mais recentemente, estão sendo impressas nos livros. E o segundo ponto é pensar a memória como alicerce dessa autoria, pois ela tem funcionado como ferramenta de atualização das comunidades tradicionais, ainda que repleta de discontinuidades. Além disso, a escritura como uma das formas de garantia de um lugar no mundo remete a “grupos de tradição oral” que se apropriam da palavra e “de outras práticas discursivas, no sentido de contraposição ao silenciamento historicamente determinado”, descentralizando, assim, a posição fixada de subalternidade autorizando-se enquanto produtores/sujeitos/autores de sua literatura. (CÉSAR, 2011, p. 89).

O acesso a essa *ancestralidade*, através da escrita no papel, como disse anteriormente, é uma conquista recente para as comunidades indígenas, já que a cultura oral sempre foi o “instrumento de transmissão” dos seus saberes, assim como é recente a *retomada* e busca pelos direitos que asseguram a sua sobrevivência enquanto povos

---

<sup>56</sup> Verso de um poema, sem título, da indígena Potiguar Graça Graúna, publicado no ano de 2008 em seu blog, hospedado no link <http://ggrauna.blogspot.com.br/>. Mais adiante, neste trabalho, ele será retomado.

tradicionais. A ancestralidade seria, então, os rastros e resíduos<sup>57</sup> incontornáveis e incontroláveis, que resistiram internamente, pela memória, aos processos de colonização e se fortaleceram e fortalecem por meio das pesquisas realizadas, no caso dos Kiriri, pelos intelectuais e professores indígenas, quando vão em busca dos vestígios a respeito da própria memória social viva, na boca dos mais velhos, ou reinventada pelos documentos oficiais e da antropologia.

Outra noção significativa para explicar o “caminho de volta” é a de “Retomada”, principalmente para as etnias localizadas no estado da Bahia, pois, conforme Costa (2011),<sup>58</sup> seria o:

[...] nome de origem; é o retorno à metáfora”, e ainda acrescenta: “seja pela vontade da reconquista de suas terras, seja pela vontade de reconquista de suas línguas, e conseqüentemente, da sua história, em qualquer aldeia indígena na Bahia, ‘Retomada’ é o princípio da posse. E a posse só existe se há escritura [...] (COSTA, 2011, p. 18).

Nesse sentido, a vontade de reconquista de seus territórios simbólicos e materiais tem na memória o seu alicerce, pois é a partir da retomada do “nome de origem”, que os Kiriri reconstróem, com base nos escombros de sua herança ancestral, logrados nos rastros e resíduos da memória, novos e significativos métodos de sobrevivência e agenciamento no presente.

A produção das textualidades lidas, mais adiante, como uma literatura, é um desses métodos de reconstrução e retomada e tem se confirmado como um instrumento de renovação e atualização da memória, como também, segundo Munduruku:

Cada uma dessas composições amarra o passado ao presente estabelecendo uma relação nova com o momento atual, uma relação necessária e urgente para que as culturas possam criar novas soluções para os problemas que pululam cotidianamente. (MUNDURUKU, 2014. p. 180)

É interessante pensar na memória como instrumento de transmissão de saberes, além de ser um artefato das literaturas que a atualizam. Munduruku (2014) advoga que “a memória é parte fundamental na formatação de um corpo que resiste”, e é atualizada por seu “movimento cíclico” e utilização de novas tecnologias de registro

<sup>57</sup> A noção de resíduo é de Édouard Glissant, trabalhada em seu livro *Introdução a uma Poética da Diversidade*, edição de 2005 e traduzido por Enilce do Carmo Albergaria Rocha.

<sup>58</sup> Suzane Lima Costa é professora da Universidade Federal da Bahia e pesquisadora do campo da literatura indígena, em seu texto *Das escrituras às escrituras indígenas: exercícios de inestética*, publicado pela ABRALIC.

(MUNDURUKU, 2014. p. 180). Na narrativa a seguir, extraída do Livro do Aluno, vemos a relação do povo Kiriri com o sol sendo narrada: “os índios mais velhos têm o sol como base e se orientam também pela posição da sombra”. Dessa forma, é o hábito ou costume de utilização do sol como uma bússola e maneira de organizar o tempo sendo transmitido pelos saberes dos mais velhos para os mais novos por via impressa.

Figura 6: Texto “Nossa relação com o sol”. Livro *Nosso Povo* versão do Aluno



Fonte: (KIRIRI, 2007, p. 59)

A ilustração traz a representação de um indígena vestido com a tanga, roupa, normalmente utilizada nos rituais ou em eventos específicos, olhando para o céu como se estivesse buscando um direcionamento. Essa imagem traz uma representação forçosamente estereotipada do indígena, estrategicamente elaborada por uma necessidade de sobrevivência. O aspecto visual dos livros Kiriri é um recurso que

assume uma grande importância nesse processo de reinvenção de si, pois reitera, reifica e amplia, por meio das cores e do signo icônico, aquilo que a palavra nem sempre consegue alcançar, principalmente, se tratando de um público alvo dos cursos da educação básica fundamental. Segundo Menezes de Souza (2006):

[...] outra característica marcante dos livros de escrita indígena é seu grande aspecto visual. A maioria deles é altamente ilustrado com desenhos em cores vivas feito pelos próprios autores, individual e/ou coletivamente, levando alguns a considerá-los até como um fenômeno a parte. (MENEZES DE SOUZA, 2006, p. 206)

As ilustrações feitas à mão constituem elementos estéticos comuns aos livros indígenas com os quais tive contato até aqui, dos Kiriri, Kaimbé, Pataxó, Pataxó Hãhãhãe, Tupinambá, Tuxá, mas não só estético, conforme destaca Souza (2006), funcionam, na maioria das vezes, como um fenômeno a parte, pois, o exercício de desenhar suas narrativas é também uma maneira de estampar as suas memórias e os rastros de ancestralidade.

Além disso, essas textualidades parecem muito representativas da necessidade de falar para além da letra, o que pode estar ligada à alfabetização tardia e, até mesmo, precária de boa parte das comunidades indígenas, como também à práxis históricas desses sujeitos coletivos, as quais incluem a autoria das suas escrituras a partir de grafismos e tantos outros signos icônicos presentes nas experiências dos Kiriri.

Sarlo (2007) argumenta que “o presente é o único tempo apropriado para lembrar”, nesse sentido, as narrativas Kiriri tecidas, também, dos testemunhos dos mais velhos acerca das experiências vivenciadas e ouvidas, seriam uma forma de reconstituição do passado no tempo atual. Para a autora, não “há experiência sem narração: a linguagem liberta o aspecto mudo da experiência, [...] redime-a do seu esquecimento e a transforma no comunicável” (SARLO, 2007, p. 10-25). Dessa maneira, ao escriturar as experiências vivenciadas pelos mais velhos e os resíduos das experiências por eles ouvidas dos ancestrais, os Kiriri estariam, por meio da linguagem, resgatando-as do esquecimento e, além disso, ao “salvar” e criar sua memória social, seus mitos e ritos, retomam e atualizam os modos próprios de pensar e existir no presente, salvando, do mesmo modo, a si enquanto coletivo etnicamente diferenciado.

A experiência, conforme Sarlo (2007), seria algo que além de vivido é, igualmente, transmitido. Desse modo, o que a ancestralidade Kiriri deixa de herança, por meio dos rastros da memória, para as gerações atuais e futuras são as suas

experiências. O passado e a experiência, enquanto elo de uma etnicidade, têm orientado a continuidade desse grupo no tempo moderno; apesar das descontinuidades históricas provocadas pelos êxodos, não há a quebra da cadeia das experiências, seja antes da colonização, no decorrer dela, em Canudos, no processo de retomada das últimas décadas, os saberes advindos de cada uma delas somam-se, em continuação, como experiência coletiva e colaboram por explicar o “quem somos” dos Kiriri de hoje.

Nesse sentido, os livros *Nosso Povo: Leituras Kiriri: Educação Diferenciada na visão do Povo Kiriri*, material de resíduos da memória, experiências, reinvenções e reexistência, é um lugar polissêmico, comunica por todas as partes a singularidade da escritura Kiriri, ao passo que, paradoxalmente, constrói um indígena representativo de uma idealização das instituições oficiais de poder e do não índio. Basta folhear algumas páginas e lá estarão, entrecruzados, os mitos e ritos, fatos reais e imaginados, emergindo o caráter sempre fronteiriço das textualidades. Requerendo do leitor uma série de intertextualidades e possibilidades de leitura, visto que cada signo é carregado de significado, é um exercício linguístico marcador de uma individualidade, caracterizador de uma identidade real e imaginada, de uma dissimilitude e carregado de rastros da memória.

Discorre disso, o fato das narrativas possuírem como porta de entrada a escola e carregarem impressa, duplamente, os modos de existir e pensar desses povos para si e para o outro, além disso, possuem alguns parâmetros instituídos a partir do Referencial Curricular Nacional para a Educação (RCNEI<sup>59</sup>), documento gestado coletivamente com base em uma concepção mais autônoma de produção dos currículos e práticas pedagógicas nas escolas indígenas.

Esse documento, construído em diálogo com os povos, caracteriza alguns princípios que podem nortear o formato dos livros didáticos a serem produzidos, ou seja, apesar de haver autonomia na produção das narrativas, ela é atravessada por algumas regras internas; assim como ocorre com a maioria dos textos decorrentes da

---

<sup>59</sup> O RCNEI foi criado em 1998 pelo MEC- Ministério da Educação, em parceria com professores indígenas e especialistas, e tem como objetivo “oferecer subsídios e orientações para a elaboração de programas de educação escolar indígena que atendam aos anseios e aos interesses das comunidades indígenas, considerando os princípios da pluralidade cultural e da equidade entre todos os brasileiros, bem como, para a elaboração e produção de materiais didáticos e para formação de professores indígenas. Concebeu-se, assim, este Referencial visando sua função formativa e não normativa.” (Trecho extraído do próprio Referencial disponível no site do Domínio Público: <[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=26700](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=26700)>. Acesso em: 07 de julho de 2015.

literatura ocidental, orientados pelos princípios inerentes ao que chamamos de campo literário.

Graça Graúna (2013) salienta que é possível identificar esses princípios particulares de uma literatura de autoria indígena, que, inicialmente, implicam na problematização de “seis temas transversais que foram escolhidos e elaborados pelos professores indígenas e seus consultores”. Seriam eles:

1) Terra e conservação da biodiversidade. 2) Autossustentação. 3) Direitos lutas e movimentos. 4) Ética. 5) Pluralidade cultural. 6) Saúde e educação. *Acrescentando que as implicações em torno dessa temática permitem compreender o aspecto de auto-história e a sua relação com a oralidade e a escrita, entre outras questões identitárias que emanam da literatura indígena contemporânea. (GRAÚNA, 2013, p. 23-24, grifo meu)*

Tanto o *Caderno de Orientação Metodológica* quanto o *Livro do Aluno* são compostos de narrativas que, além dos elementos já discutidos até aqui, agregam a base dos eixos acima, instituídos, ainda que em diálogo, pelo Estado, os quais estão interligados à importância central que o território, espaço sagrado, material e de disputa, exerce, pois nele se configura todas as suas estratégias internas de autonomia, identidade coletiva e reconhecimento. Nessa perspectiva, a narrativa que segue serve de amostra, evidenciando que é a partir da terra que os assuntos que atravessam o formato da literatura do povo Kiriri foram pensados e são elaborados.

Figura 7: Texto “A relação do povo com a terra”. Livro *Nosso Povo* versão do Aluno





Fonte: (KIRIRI, 2007, p. 44-45)

Essa narrativa demonstra, sobretudo, que os saberes construídos na Escola Kiriri estão amalgamados às práticas de suas vivências e a uma performance do que é ser índio no Brasil, mas, também, que, para pensar a memória social desses sujeitos coletivos, impressas nos livros, faz-se necessário atentar-se que ela tem sido utilizada de maneira direcionada, na maioria das vezes, visto que precisa dar conta dos parâmetros instituídos pelo RCNEI a fim de poderem ser publicados pelo Estado, atender às demandas da escola, a uma representação do índio do passado, além de produzir re-existências e atualização do grupo no presente. Nessa complexidade de usos, as textualidades ganham mais sentido quando analisadas no dentro e fora, pois estão carregadas de implicações que ultrapassam as demandas comuns dos leitores dos livros canônicos, não atende a uma demanda de mercado, mas necessita observar os princípios instituídos pelos eixos do RCNEI e as urgências do coletivo Kiriri na construção do “quem somos” demandada, em parte, pelo não indígena.

Sendo assim, para ler as narrativas Kiriri, faz-se necessário se desprender da forma como costumamos conceber o objeto literário a partir da teoria literária ocidental, pois há outro *modus operandi* na maneira como os indígenas se autoapresentam e constroem a sua auto-história. Maria Inês de Almeida (1999), que faz a primeira análise ampla acerca das narrativas indígenas impressas no papel, acrescenta que:

[...] assim como nossa tradição literária européia se baseia na textualidade (ou representação) – um livro nasce de outro livro e assim por diante- as várias literaturas indígenas se baseiam na territorialidade. [...] cada parte do mosaico que são os livros é um pedaço de terra concretamente desapropriado e reapropriado ao mesmo tempo. (ALMEIDA, 1999, p. 19)

Dessa forma, os professores Kiriri enquanto autores deslocam o lugar anterior dado ao etnógrafo não indígena, pois além de falarem com a propriedade de quem fala de dentro, utilizam-se da própria relação do povo com a terra como artifício que colabora com a reconstrução da noção de pertencimento, com a ideia de serem herdeiros de uma ancestralidade, garantindo espaços reais de sobrevivência do coletivo indígena. Ao escriturarem, esses autores o fazem por meio do “regime de memória” (OLIVEIRA, 2011, p. 12), renomeando as coisas e fazendo o exercício simbólico e físico de ocupação do solo (ALMEIDA, 1999, p. 18).



No mapa perlaborado do estado da Bahia, acima, há símbolos representativos de cada povo, normalmente, ligados a elementos amplamente documentados ou conhecidos pelo imaginário social das etnias indígenas, esses símbolos podem ser facilmente aludidos pelos não indígenas ao realizarem pesquisas relacionadas às características de cada grupo. Os Kiriris, por exemplo, têm um pote de cerâmica como correspondência, visto que um dos meios de sustentação econômica da comunidade é a produção dos objetos em cerâmica. É possível destacar também, na página sessenta e sete, o desenho das bordas, que, simbolicamente, remete aos grafismos que fazem parte de uma série de práticas socioculturais do povo Kiriri, a exemplo das pinturas corporais, artesanatos e das próprias cerâmicas.

Essas bordas que contornam todas as páginas do Caderno de Orientação Metodológica do professor não estão presentes no livro do aluno, acredito que por já ser muito ilustrado com desenhos coloridos, a inserção da borda poderia comprometer os aspectos visuais. Dessa maneira, Menezes de Souza (2002) destaca em suas análises acerca do que chama de “nova escrita indígena”, que “o diálogo elaborado entre os textos visuais e escritos presente na nova escrita indígena ainda merece ser estudado como um fenômeno à parte” (MENEZES DE SOUZA, 2002).

Todos os temas que compõe essas narrativas tomam a vivência nos territórios originários como fundamento. Reforçando a noção apresentada anteriormente de que é a relação construída de pertencimento a uma coletividade e o espaço material e simbólico da 'terra', que dão substância ao 'mosaico' que monta os livros. Desse modo, a aldeia enquanto signo funciona como um cordão umbilical que dá sentido aos processos de reelaboração e resistência do ser índio Kiriri, colaborando também para a reorganização espacial do coletivo. Almeida e Queiroz (2004)<sup>61</sup> acrescentam que:

[...] na maioria dos livros publicados pelos índios, o signo da aldeia, com seus valores implícitos e explícitos, encontra espaço privilegiado de circulação [...] é na aldeia que se encontra a sua única possibilidade de sobrevivência, quer como grupo, etnia, quer individualmente. (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 222).

---

<sup>61</sup>Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz em livro intitulado *Na Captura da Voz: As edições da narrativa oral no Brasil*, publicado em 2004, cinco anos posteriores à publicação da tese de Maria Inês, já mencionada e também uma das principais referências deste trabalho. É importante destacar, aqui, que apesar do trabalhos dessas autoras estarem relacionados a etnias localizadas em outros estados e com particularidades em seus modos de pensar e existir, é possível fazer um paralelo e recortar os estudos realizados na análise feita neste trabalho com os Kiriri.

Em diálogo com essa perspectiva, Almeida (1999) afirma que as histórias, os causos, as poesias, os cantos e as próprias ilustrações “representam uma seleção de estratégias de ação, pensadas e situadas segundo a percepção política e consciência histórica, que tornam viável sua sobrevivência física e cultural”. Diante disso, é possível conjecturar que, na Bahia, mais especificamente para os Kiriri, nos últimos trinta anos, o empreendimento de escriturar-se, desdobra-se em um empreendimento político.

A escritura, constituída por meio dos resíduos de memória, pelos laços de ancestralidades sustentados pelos mais velhos do povo e atualizados pelos mais novos Kiriri é tomada como um exercício legitimado de reconquista de uma ideia de cultura indígena, língua e território; é um meio de restaurar e valorizar a sua história e “assegurar espaços econômicos e políticos de sobrevivência” (OLIVEIRA, 2011, p. 11).

Dessa maneira, essa escritura, materializada a partir e para a escola, partiria da necessidade de conhecimento de si como grupo de valores próprios, do reconhecimento simbólico e material do Estado e do não índio, como também seria para a comunidade uma forma de restabelecer os elos com o passado e, conseqüentemente, modernizar-se no presente.

## 2.1 Os professores e a assinatura coletiva

Nós temos os velhos em nossas aldeias, que são muito sábios, pois guardam a grande história do nosso povo. Hoje, graças a esses sábios, sabemos a nossa história desde o começo. (PATAXÓ. 2007, p. 41)

Para restabelecer os elos com o passado e atualizar-se no presente, os professores Kiriri recompõem os rastros e resíduos da memória por meio da autoria coletiva, que, segundo César (2011), constrói-se em meio às “práticas sociais, práticas coletivas”, nas quais “o sujeito autor – ouvinte/falante, escritor/leitor – para se constituir, sustenta-se no sujeito político” (CÉSAR, 2011, p. 97). Nesse sentido, seria no empreendimento da sua escrevivência que os Kiriri constituir-se-iam como autores, diluindo as suas vozes a fim de marcar a autoria do grupo e estabelecer sua autonomia enquanto povo produtor do seu próprio discurso.

O conceito de autoria como práxis, defendido por César (2011), ou seja, aquele que se constitui no processo em que o(s) sujeito(os) político(s), em suas práticas socioculturais, empreende sua autonomia, parte da perspectiva de três aspectos importantes:

- a) o da consciência, da elucidação na própria práxis, que remete também ao conceito de crítico;
- b) a constituição desse sujeito do discurso: quem é o autor que se explicita na práxis? Como ele se constitui?;
- c) a construção específica da autonomia nos movimentos minoritários como projeto político. (CÉSAR, 2011, p. 93)

Nessa perspectiva, a autoria dos Kiriri pode ser lida como “práticas discursivas que permitem deslocar posições historicamente determinadas” (CÉSAR, 2011, p. 17); discursos esses que se fundam a partir da vontade coletiva de retomada e ressignificação de suas identidades e funcionam como instrumentos de resistência. Isso posto, César (2011) descreve a autoria indígena a partir de uma “autonomia como um projeto político”, que engendra um jogo conceitual no sentido que ultrapassa a noção de autoria *stricto sensu*, assim sendo, seria a autoria do pressuposto de um corpo autor que se realiza na oralidade, na performance do gesto, no silêncio e, também, na escrita; é a “autoria como práxis”, ou seja, “autoria para além do processo de escrita” (CÉSAR, 2011, p. 90 -93).

A autoria, nesse sentido, pode ser lida como uma das práxis de resistência da comunidade Kiriri no tempo presente. Não se trata da assimilação e atribuição de valores aos escriturais hegemônicos, porque, apesar da escrita alfabética ter se tornado uma tecnologia fundamental de atualização dos rastros da memória para os Kiriri, ela não pode ser lida como o centro das práticas escolares, visto que a pesquisa aponta para a preeminência da cultura oral sobre a escrita. Uma vez que a escola intercultural indígena, lugar pulsante na produção dessas narrativas, local para onde se pensa e retorna todas as textualidades, também privilegia seu fazer na oralidade e em outras maneiras de ler e estar no mundo.

As textualidades presentes nos livros, além de serem representativas de uma idealização do outro, do que é ser índio e apropriada pelos Kiriri, estão presentes na cosmovisão, epistemologia e histórias desse grupo, por isso, cada narrativa impressa funciona também como um signo ‘vivo’ que significa para além das textualidades. Assim, a construção das narrativas de autoria indígena se processa no ato de rememorar as suas experiências. Logo, os professores, como tradutores, transladam para as letras os saberes e o sagrado que se perfazem na memória do coletivo. “A memória de que estamos tratando [...] é coletiva e operatória, isto é política” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 203).

Dialogando com essa perspectiva da autoria tecida pela memória coletiva e política, mas, principalmente, com o conceito de autoria definido por César (2011), é, do mesmo modo, relevante destacar o quanto essa escrituração dos Kiriri, esses signos vivos, funcionaria como estratégia de estruturação de sua autonomia; autonomia “que lhes permita, a partir das referências do passado, reorganizar e reestruturar suas vidas” no tempo presente (LUCIANO, 2011, p. 187).

Ao produzirem suas próprias textualidades e discursos, os Kiriri dizem de onde falam, como querem viver, como vivem, como desejam ser vistos e respeitados e como se veem (XUCURU-KARIRI, 2014, p. 88). Os autores precisam marcar a sua existência como garantia de sobrevivência, como elaboração de estratégia de autonomia.

Desse modo, o “quem fala” não é preenchido no singular, além de a autoria ser atribuída aos professores, ela também é conferida ao povo. Entretanto, é no verso da folha de rosto do livro do aluno que a categoria “professores indígenas” ganha um novo sentido, uma vez que alguns nomes próprios aparecem, designando parte dos autores, digo parte, pois trata-se de uma produção atribuída ao grupo:

Adenilza dos Santos Macedo, América Jesuína da Cruz Batista, Celson de Jesus Santos, Edenice Jesus da Hora, Ivanilde de Jesus, José Valdo dos Santos, Marlinda de Jesus Andrade, Mônica de Jesus Souza, Nailza Jesus de Oliveira, Onalvo Jesus dos Santos. (KIRIRI, 2007)

É interessante ressaltar que esse dado está tal qual uma nota de rodapé, sem nenhum destaque, na parte de trás da folha de rosto do livro do aluno, a relevância somente é outorgada no lado frontal da página, em que aparece com uma fonte grande e em letras maiúsculas *Professores indígenas: Povo Kiriri*. Um leitor menos atento, certamente passaria despercebido pelos nomes próprios transcritos na parte de trás. Já no livro dos professores, o *Caderno de Orientações Metodológicas*, os nomes dos professores estão dispostos na mesma página da ficha catalográfica, o que confere uma maior visibilidade para o leitor, mas ainda assim, é o nome do grupo e o coletivo de professores que aparecem na página principal. Seria mesmo a preponderância da autoria coletiva sobre a individual marcada por uma necessidade de afirmação do grupo ou uma dificuldade em desassociar o coletivo do individual?

Judith Butler (2015), em seu livro *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*<sup>62</sup>, trata a imposição de um “ethos coletivo” como violência; para a autora, todo “o

---

<sup>62</sup> Livro traduzido por Rogério Bettoni, publicado pela editora Autêntica em 2015.

ethos coletivo instrumentaliza a violência para manter a aparência de coletividade”. E essa violência só pode ser, de fato, constituída “uma vez que tenha se tornado um anacronismo”. Tal noção de violência salvaguardada aqui poderia ser aludida à constituição da ideia de coletivo dos Kiriri, que apaga, em suas textualidades, os sujeitos históricos em suas diferenças e modernização, para dar lugar ao grupo e uma noção de unidade. Butler (2015) ainda acrescenta, que, “embora o ethos coletivo tenha se tornado anacrônico, ele não se tornou passado: insiste em se impor no presente como anacrônico” e também “busca ofuscá-lo” (BUTLER, 2015, p. 15).

Dessa forma, a construção da autoria coletiva indígena, nesse sentido, apresentaria os autores que, ao produzirem seus modos de dizer e estar no mundo, perfazem os seus lugares como sujeitos históricos, autônomos e circunscritos de criticidade, mas sempre sob a sobreposição da coletividade. Dessa forma, em contraposição a noção de autor ligada a uma assinatura individual, “os discursos indígenas tendem a desmentir a ilusão individualista, ao dissolver o ‘eu’ na rubrica coletiva do ‘povo Kiriri’, ‘povo Pataxó’, ‘povo Tupinambá’” (COSTA, 2014, p. 66), ainda que tal processo parta de uma aparência de coletividade, a qual atravessa uma violência, normalmente não percebida.

Seguindo por esse ângulo, volto ao questionamento proferido por Foucault, em sua célebre conferência *O que é o autor*, de 1969: “importa quem fala?”, na construção da autoria Kiriri, analisada neste trabalho, não importa quem fala em seus nomes próprios, como sujeitos individuais enunciativos do discurso, importam aqueles que falam projetando um coletivo, é a narrativa assinada pelos professores em nome da comunidade Kiriri, a qual necessita ser evidenciada.

É importante abrir um parêntese em vista de discorrer, ainda que sucintamente, sobre o conceito de autor. A noção de *autor* como proprietário da escrita, o detentor do sentido dado ao texto, ou seja, aquele que orienta para um “sentindo único, de certo modo teológico” da obra (Barthes, 2004, p. 04) começa a ser revisto a partir da década de 70, quando Roland Barthes sentencia a morte do conceito em seu reconhecido texto *A Morte do autor*. Michel Foucault (2001), por sua vez, alguns anos mais tarde, ao ministrar a conferência *O que é o autor?*, ao invés de ratificar a morte, retoma o pensamento ocidental acerca da noção de autor problematizando a autoridade enunciativa e de sujeito do discurso conferida ao autor ao longo do tempo.

Para Barthes (2004), a morte do sujeito-autor era necessária em vistas de validar-se, a partir dela, o lugar do leitor, já para Foucault (2001), o modelo de autor enquanto

senhor do texto caminhava para o apagamento, dando espaço para o surgimento do autor enquanto função. As concepções de ambos estão relacionadas à crise do sujeito que implica nas categorias a ele associadas.

Nesse sentido, na perspectiva foucaultiana, o autor, em suas características individuais de sujeito que escreve estava fadado a desaparecer, pois era necessário “retirar do sujeito o papel de fundamento originário e de o analisar como uma função variável e complexa do discurso”, dando a ele uma função, assim, “função autor”, estaria delimitada a uma extensão discursiva, dessacralizando a “exaltação do gesto de escrever.” (FOUCAULT, 2001, p. 268)

Mesmo com o seu desaparecimento como controlador do sentido do texto, a figura do autor, no ocidente, canonicamente é marcada a partir de um nome próprio, de um sujeito ou sujeitos que são identificados como criador(es) e/ou agente(s) do texto.

Nessa perspectiva, a noção de autor tem o seu funcionamento regulado a partir das questões históricas e culturais, como é o caso da crise do sujeito que alcançou nossos dias. No século XX, foram as questões implicadas na teoria do retorno do autor enquanto sujeito autoficcional que ganharam força: as memórias, diários, autobiografias e ficções de si, gêneros de autoficção, arroladas aos questionamentos em torno do sujeito contemporâneo (KLINGER, 2012, p. 35-60).

Quando revisito, de maneira breve, as noções barthianas, foucaultianas e contemporâneas acerca da noção de autor e contraponho com a de autor indígena, o faço pela necessidade de discutir a singularidade constitutiva dessa noção de autor, ou melhor, dos autores indígenas Kiriri. Ao invés do autor individual, temos os autores-professores e a comunidade Kiriri, ou seja, o marcador presente é o signo do coletivo. Sendo assim, ainda que não seja pela rubrica individual, o “quem” é significativo, pois engendra uma polifonia de vozes que empreendem a sua escrita como um instrumento fundamental na ressignificação de suas identidades, de reificação de uma identidade essencializada, como também de uma escritura como parte de um projeto político.

Desse modo, os professores, como tradutores das narrativas orais para os textos impressos, empreendem o papel de representantes dos saberes do seu povo; seja por escreverem o que é narrado e performatizado oralmente nos livros, por traduzirem a palavra ouvida em palavra e desenhos grafados no papel, seja por fazerem do exercício de escrever um dos modos de garantia de continuidade do seu povo.

Essa autoria profícua da continuidade dos Kiriri é preenchida pela multiplicidade de vozes: os professores; os mais velhos da comunidade, como a memória viva e o



suporte oral das textualidades; os estudantes como coautores dos desenhos e os mediadores não índios, aqueles que colaboram para a sistematização e edição dos materiais. Nessa perspectiva, quando os professores Kiriri, sujeitos históricos, escrituram, estão também escriturando acerca do seu povo, do coletivo Kiriri; são os ‘eus’<sup>63</sup>, sujeitos portadores de suas subjetividades, diluídos ao falar do outro/nós/coletivo também atravessado de subjetividades e singularidades; é o si/outro indissociáveis. É em outridade que as narrativas literárias Kiriri são construídas, o si só existe a partir da existência do outro.

O sujeito que se inscreve nessas escrituras fala de um lugar polissêmico, eu/nós, si/outro. Desestabiliza a noção de unidade constitutiva da ligação autor-centro-texto, já que é a autoria coletiva que se pretende legitimar, é o eu/índio/si e o nós/indígenas/outro, que atravessam a escrita. E a pluralidade de mãos e subjetividades que se inscrevem nas produções dos livros Kiriri, montam as narrativas literárias ampliando e tensionando também a noção canônica de texto, como já evidenciei na primeira seção, visto que os signos desdobram-se em uma multiplicidade de escrituras, podem ser o corpo, o ritual, o artesanato, as pinturas na pele e nos muros, a tapeçaria, a música, a cena; uma variedade de possibilidades, ressonâncias dos modos de re-existir indígena, significando dentro e fora do livro.

Desse modo, ao traduzirem as narrativas dos antepassados, presentes na memória coletiva e que fazem parte do saber e estar no mundo dos Kiriri, os professores inscrevem suas impressões sobre esses textos. Klinger (2012) salienta que não podemos imaginar um eu/si desassociado da sua coletividade/outro, mesmo que essa narrativa realce mais o si ou destaque mais o outro, não se pode pensá-los separadamente:

[...] não é possível se pensar em um eu solitário, fora de uma urdidura de interlocução: “eu não me separo valorativamente do mundo dos outros, senão que me percebo dentro de uma coletividade, uma família, uma nação, a humanidade cultural.” No entanto, cada narrativa de si se posiciona de diferente maneira segundo a ênfase que coloque na exaltação de si mesmo, na autoindagação, ou na restauração da memória coletiva. (KLINGER. 2012, p. 21)

---

<sup>63</sup> Para Oscar Calavia Sáez, em seu texto *Autobiografía e liderança indígena no Brasil*: “[...] os líderes indígenas brasileiros falam para um público que entende os índios como coletivos, afastados (para o bem e para o mal) dos parâmetros individualistas da sociedade global, público que, no entanto, deve ser persuadido da necessidade e da possibilidade de modificar as relações entre esse coletivo local e a sociedade global. Em outras palavras, um sujeito autobiográfico é um dos recursos mais efetivos para inserir convincentemente dentro da história contemporânea povos que não desejam continuar limitados pelo ostracismo da primitividade, mas que devem conservar essa marca da primitividade ou da autoctonia como capital político. Expondo ao público o *eu* incomum do líder, garante-se a comunidade do *nós*.” (SÁEZ, 2007, p. 29-30)

É nesse sentido de restauração de uma memória coletiva que as textualidades Kiriri, aqui estudadas, são constituídas; os autores enquanto Kiriri só existem em uma urdidura de interlocução, mesmo sendo os Kiriri das aldeias de Mirandela, Cantagalo, Baixa da Cangalha, Baixa do Juá, Cajazeira, Segredo e de Muquém do São Francisco, com especificidades de cunho político e diversidade, são todos Kiriris representativos de uma coletividade quando assinam o livro como povo Kiriri. É o plural elemento constitutivo de todos os textos, evidenciando a autoria coletiva. O trecho que segue faz parte de umas das narrativas do povo Kiriri, extraída do livro do aluno, intitulada *A importância do estudo da história*, que ilustra e serve de demonstrativo da maneira como essas textualidades são apresentadas:

[...] a história é um caminho que leva ao passado e ajuda você a entender sua vida no presente. É sabendo da nossa história que poderemos afirmar com coragem a nossa identidade indígena. Assim, no futuro, todos os alunos das escolas indígenas poderão fazer a sua parte para que as nossas nações indígenas sejam mais fortes e não sofram discriminação. (KIRIRI, 2007, p. 14)

“Nossa” e “poderemos” são as marcas linguísticas que evidenciam o hibridismo presente na autoria Kiriri. É no plural que essas narrativas ganham forma, o pronome e o verbo são polifônicos. Assim sendo, prova-se sintomática, no fragmento destacado, uma urgência em refazer a viagem da volta, retomar o lugar em que seus umbigos foram enterrados. Os professores Kiriri, como agentes e sujeitos coletivos desse discurso impresso, no processo de produção de suas textualidades, partem da necessidade do grupo de manter vivos os rastros de sua memória, coser seus perspectivismos<sup>64</sup> e lutar por espaços políticos de atuação e re-existência.

Assim, “escrever sobre si é também reproduzir o inventário das coisas, dando nome aos acontecimentos como forma de arquivá-los, de torná-los memória, de

---

<sup>64</sup> Apesar da concepção do Perspectivismo ter sido cunhada a partir dos estudos de Eduardo Viveiros de Castro sobre povos do médio Xingu, acredito que ao constituírem os seus modos de pensar e existir, os Kiriri também produzem perspectivismos a partir de suas experiências e modos distintos de ver e vivenciar essas experiências. Nesse sentido a “perspectividade”, segundo Viveiros de Castro, seria “capacidade de ocupar um ponto de vista”, [...] “os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.” Assim, cada espécie, a partir de uma perspectiva desenvolve um centro de consciência e, na cosmovisão indígena, o que todos os seres humanos e não-humanos tem em comum é a humanidade. Humanidade que não está visível externamente, na roupagem que assumimos, mas ligada aos pontos de ver/enxergar o mundo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 227-228)

apreendê-los no tempo para voltar a existir na história, para voltar a ser indígena.” (COSTA, 2014, p. 75).

## 2.2 Notas sobre os rastros da memória Kiriri

Nós nos orientamos pelas estrelas e temos ciência com elas: existe uma estrela grande que aparece no leste e chamamos de Estrela D’Alva. Quando ela aparece no oeste, recebe o nome de Papa-Seca. (KIRIRI, 2007, p. 60)

Ao pensar as narrativas traduzidas pela rubrica do coletivo é possível conjecturar que os Kiriri estão produzindo textualidades alinhadas ao seu projeto político de autonomia que, nas últimas três décadas, tem tensionado, mas, em alguns momentos, ratificado, o modo como eram comumente representados por antropólogos, etnógrafos e, inclusive, pela própria literatura nacional, se autointerpretam e autoapresentam, agenciando também o jogo que compõe as suas próprias formas de representação.

Além desse tensionamento, a autoria dos Kiriri, enquanto performance identitária, pode ser interpretada como jogo para o imaginário social, há uma história de si, da memória social do grupo, mas, há também uma representação do indígena, que se aproxima dos elementos do imaginário social do não índio, é uma performance necessária para garantir a sua sobrevivência enquanto grupo etnicamente diferenciado.

Nessa performance necessária para garantia de sua re-existência, os professores e intelectuais Kiriri, na tradução e seleção da memória do grupo do oral para os livros, colocam em coexistência as experiências arcaicas e modernas (MENEZES DE SOUZA, 2002), visto que os elementos que fazem parte das suas narrativas orais, ao serem traduzidos e selecionados, passam a compor os textos impressos.

No trecho a seguir que faz parte do livro do aluno Kiriri, intitulado de *Onde vivemos*, ao narrar acerca do lugar onde vivem, os professores colocam os mitos e ritos em consonância, introduzindo em detalhes a fronteira do real e fictício, herança ancestral e base na construção das suas histórias de fundação e narrativas literárias:

O território Kiriri é tudo aquilo que está ao nosso redor. É o lugar onde vivemos, trabalhamos e tiramos o nosso sustento. Nele, temos também um lugar sagrado que é o terreiro do Toré, onde fazemos nossos rituais sem interferência do não-índio. Existem também outros lugares sagrados, como o Arrasto, onde tem um boi encantado, e a Lagoa Grande, que tem uma cobra d’água encantada. (KIRIRI, 2007, p. 21)

O território enquanto espaço físico, mas também sagrado, no qual o exercício de construção da autonomia dos Kiriri é estruturado, tem sido a principal luta dos povos indígenas em todo país, além de ser a luta pela garantia desse espaço em que residem os principais conflitos e demandas dos povos indígenas nas últimas décadas. Os Kiriri tiveram a homologação do seu território conferida no final da década de 90, o que representou para esse grupo um lugar no qual se estruturam como coletivo, enquanto grupo alinhado em objetivos comuns, mas também onde alimentam o seu projeto político de resistência. Gersem Luciano (2011) salienta que depende do território “qualquer possibilidade de exercício e de efetividade da autonomia” (LUCIANO, 2011, p. 307).

O território enquanto espaço da aldeia e um dos temas centrais da autoria Kiriri, também é lugar de conflitos. Afinal, estamos falando de sujeitos históricos que possuem demandas individuais. A inserção massiva das igrejas evangélicas, na comunidade, pode servir de exemplo: nos últimos anos, o número de evangélicos cresceu muito, não apenas entre os Kiriri. Questões de cunho religioso, como essa, acabam interferindo em um dos símbolos mais importantes do processo de retomadas desse povo, que é o *Ritual do Toré*. Essa prática ritualística que alimenta os elos de etnicidade, alinha-se ao uso de bebidas alucinógenas, a jurema<sup>65</sup> para os Kiriri, e ao contato com os Encantados, seres sobrenaturais fundamental nas crenças desse grupo.

Nesse sentido, a ideia de coletivo norteadada por uma construção idealizada de unicidade é, potencialmente, geradora de conflitos. O que torna fundamental para o alinhamento do grupo que todos compartilhem daquilo que Maria Rosário Carvalho (2011)<sup>66</sup> vai chamar de “ideais comunitários”. De acordo com a autora:

O coador, termo usado para designar a exclusão daqueles que supostamente não compartilhavam dos ideais comunitários, e, conseqüentemente, não tinham o “o nome na lista”, seja por não trabalharem nas roças comunitárias, o mais freqüente, seja por não aliarem os guias particulares aos guias do Toré, provocou a expulsão de significativo número de indivíduos (Brasileiro, 1992, p. 104). Neste último caso, eram referidas como “coisa de negro” as práticas rituais não convergentes com o Toré (Nascimento 1994:266-7). (CARVALHO, 2011, p. 13)

<sup>65</sup> Discutirei acerca da importância da jurema para o Ritual do Toré na seção três.

<sup>66</sup> Maria Rosário Carvalho, em seu texto *De Índios ‘misturados’ a Índios ‘regimados’* de 2011, faz uma análise acerca da “ressurgência” dos povos indígenas no Nordeste brasileiro. A autora é professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA.

O coador representa o uso da violência como meio de apagamento das diferenças internas, pois compartilhar dos “ideais comunitários” é também diluir as pulsões de cada sujeito histórico. A noção de Butler (2015), acerca do “ethos coletivo”, apresentada anteriormente, colabora para explicar a contradição existente entre os Kiriri desde o princípio dos processos de retomadas a partir de 1970. O “ethos coletivo” “só pode impor sua pretensão de comunidade por meios violentos.” (BUTLER, 2015, p. 14).

A ideia de “ideais comunitários”, por si só, já produz violência, ao passo que deseja uma harmonização do grupo, as lideranças Kiriri reproduzem valores hegemônicos de conformidade e homogeneização. Assim, como toda comunidade formada por sujeitos históricos, os Kiriri têm consolidado a noção de unidade interna e externa do grupo a partir, também, da coação. Seria muito ingênuo pensar que os “ideais comunitários”, fortalecidos no decorrer do tempo e extremamente necessários em vistas de assegurar o projeto político que inclui as práxis autorais, tivessem sido estruturados de forma afinada e fossem comuns para todos.

O alinhamento dos ideais comunitários está presente na maneira como os Kiriri escrituram também as suas narrativas, o “quem somos” e os rastros da memória social impressa nos livros estão afinadas como sendo do povo, sem separação entre modos de pensar e estar no mundo. Paradoxalmente, ao passo que produz formas de violência, esses “ideais” operam como ferramenta de fortalecimento da noção de pertencimento a um coletivo e da concordância de representação de si enquanto grupo congelado a um passado a fim de sobreviver como povo indígena.

Esse processo de construção e revitalização da etnicidade do grupo passa pela produção das suas narrativas, seja por meio de relatos históricos das lutas pelo território, seja pela engenhosidade em que mesclam a realidade e a ficção, aspectos comuns a quase todos os textos, no fragmento que destaquei antes quando falam sobre os rituais e ao mesmo tempo relatam seus mitos como o “boi encantado” e a “cobra d’água encantada”, a simbiose entre o real e o ficcional é demonstrada. A história de fundação do grupo é outro indicativo desse aspecto:

[...] segundo a história contada pelo índio Fernando, o nome Kiriri tem o seu significado relacionando com a árvore por nome de Kiri, que antes da destruição das matas havia aqui. Quando construíram a igreja de Mirandela, os índios plantaram um pé de árvore Kiri. Por essa árvore, um índio muito experiente deu o nome da aldeia de Kiriri. (KIRIRI, 2007, p. 14)

Ao contar a história do nome dado à aldeia e ao povo, os professores relatam a história contada “pelo índio Fernando”, que alimenta a narrativa de fundação dos Kiriri, evoca a memória da comunidade para dar corpo à escrita, o signo da ilustração, apresentada junto ao texto alfabético, complementa a história contada, traz uma árvore Kiriri, um indígena a contemplá-la, outros indígenas como se estivessem caminhando e a representação do índio Fernando contando a história para uma professora, toda ilustração pode ser lida em conjunto com o texto, conforme pode ser observado a seguir.

Figura 9: *O nome Kiriri e o significado*. Livro *Nosso Povo* versão do Aluno



Fonte: (KIRIRI, 2007, p. 69)

São os detalhes, seja na escritura do texto verbal ou não verbal, e o caráter fragmentário, sintomas de que o processo constante de atualização da memória, a qual está “aberta a dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas sucessivas

deformações” (NORA, 1993, p. 9), foram também preenchido pela imaginação ou ficcionalização do acontecimento.

Dessa maneira, ao pensar a memória como herança de um sujeito ou um grupo de sujeitos que não vivenciaram ou testemunharam a experiência, Sarlo (2007) vai discorrer acerca da noção de pós-memória, que, segundo a autora, foi cunhada por Marianne Hirsch e James Young, e poderia ser lida como “memória de segunda geração”. De acordo com a autora:

[...] essa memória pode se tornar um discurso produzido em segundo grau, com fontes secundárias que não vêm da experiência de quem exerce essa memória, mas da escuta da voz (ou da visão das imagens) do que nelas estão implicados. (SARLO, 2007, p. 92)

Nessa perspectiva, a narrativa verbal e não verbal destacada apresenta a pós-memória da comunidade Kiriri acerca da origem do nome do povo e seria o exercício de fundação de uma gênese, constantemente demonstrado nos livros. Seria, também, o processo de retomada de sua identidade Kiriri e modos de pensar e existir, sendo atualizados pela produção de uma narrativa fundamentada em um “discurso de segundo grau” que não se limita em narrar, mas configura-se por ressignificar a cena, ou seja, o vivido, a partir da ilustração.

O ato de nomear a sua etnia é realizado a partir do conhecimento que o grupo possui acerca de si: “a história contada pelo índio Fernando”. Nesse sentido, é no processo de rememorar em que a autoria indígena se inscreve e configura os processos de resistência do coletivo; resistência essa que se materializa também no corpo do discurso e das textualidades impressas nos livros Kiriri. Portanto, essas textualidades são constituídas “sem nomear um único autor e sem subordinar a autonarrativa à busca excessiva do ‘eu’ verdadeiro de quem escreve” (COSTA, 2014, p. 71).

### **2.3 As estampas de uma literatura**

Todos viviam em uma só felicidade, eram os índios que sabiam da beleza dos rios. (KIRIRI, 2007, p. 65)

Outra maneira Kiriri de escrever sobre si, fazer o “inventário das coisas”, conceder forma às memórias do coletivo, a fim de apreender no tempo as suas maneiras de existir como projeto de resistência (COSTA, 2014) é a partir das ilustrações que

compõe as narrativas literárias e consubstanciam, ou melhor, ampliam as possibilidades de leitura a/da letra. Podendo, em alguns momentos, serem lidas de maneira autônoma, sem a interlocução da palavra. Acrescento a noção de literatura por acreditar, conforme explicarei na seção três, que esses textos podem ser lidos e caracterizados como literários.

Quando disserto acerca da autoria indígena no ponto anterior, elaboro a minha análise em intersecção com as duas perspectivas, o texto verbal, alfabético, e o texto não verbal, as ilustrações. Opto por chamar de ilustração pautada a partir das noções de “ilustração” apresentadas por Sophie Van Der Linden (2011), em *Para ler o livro ilustrado*, e Maria Nikolajeva e Carole Scott (2011), em *Livro ilustrado: palavras e imagens*, nos quais defendem a interlocução e o efeito das ilustrações com a letra, a partir de uma perspectiva não meramente estética, mas criada a fim de ampliar as possibilidades de sentido das textualidades. Assim, as imagens funcionariam de forma autônoma ou relacionada ao texto alfabético, nas duas maneiras estaria posta como instrumento que colabora para a expansão de leitura e interpretação da narrativa.

Dessa forma, acredito haver, na produção das textualidades Kiriri, narrativas ilustradas, visto que essas produções apresentam estampas literárias em que as imagens são predominantes e outras nas quais o texto verbal aparece tomando quase toda a página, deixando as ilustrações como suplementares.

Segundo Liden (2014), os livros ilustrados seriam “obras em que a imagem é espacialmente preponderante em relação ao texto que, aliás, pode estar ausente. A narrativa se faz de maneira articulada entre texto e imagens”, já os livros com ilustração “apresentam um texto acompanhado de ilustrações. O texto é espacialmente predominante e autônomo de ponto de vista do sentido” (LIDEN, 2014, p. 24). Ao passo que Nikolajeva e Scott acrescentam que “o caráter ímpar dos livros ilustrados, como forma de arte, baseia-se em combinar dois níveis de comunicação, o visual e o verbal” (NIKOLAJEVA; SCOTT, 2011, p. 13).

É nesse sentido, da combinação de duas linguagens, que os professores indígenas, no material analisado, produzem a sua autoria. Utilizam como ferramentas principais: papel, lápis e canetas coloridas, e de maneira artesanal, feitas à mão, contornam cada ilustração, grafam cada palavra, dando forma à polifonia de vozes que sai da aldeia. O texto visual não é novidade nos modos de pensar e construir da arte indígena, os grafismos presentes nas pinturas corporais, nas cestarias, nos materiais em cerâmica e tantos outros lugares/ suportes são encontrados em populações autóctones



muito anteriores ao contato com os europeus, porém, a maneira como as ilustrações são desenvolvidas pelos Kiriri demonstra a apropriação dos traços da cultura eurocentrada, fortemente apreendida a partir da escola, fora e dentro das aldeias.

Elisa Pereira S. Thiago, em sua tese *O texto multimodal de autoria indígena: narrativa, lugar e interculturalidade*, afirma que as narrativas são produzidas a partir de “dois códigos semióticos: um verbal”, que desenvolveu-se como uma tecnologia muito utilizada pós escolarização, e um “não verbal na forma de desenho figurativo, um tipo de texto visual que se tornou parte da representação indígena depois do contato com a cultura dominante”, atrelados ao signo do padrão geométrico, conforme já apresentamos anteriormente (THIAGO, 2007, p. 08).

Em vista disso, a escola como nascedouro dessas narrativas também colabora para explicar o uso recorrente das ilustrações em consonância com a letra, visto que os livros são direcionados e construídos a partir da necessidade da escola e para os estudantes do ensino fundamental, geralmente crianças. Nas séries que conjugam esse período do ensino, a recepção de textualidades com a predominância de ilustrações é bem maior. Além disso, as narrativas Kiriri, perlaboradas da oralidade e fundamentadas pela memória coletiva, estariam, por meio dessa técnica: verbo e não verbo, se valendo da performatividade que, provavelmente, uma única linguagem não daria conta de significar.

Menezes de Souza (2003) salienta que ao escrever as narrativas que fazem parte do arcabouço de conhecimento da comunidade, os professores deixam “para fora da página escrita as complexidades, sofisticções e dinâmica da narrativa oral”, pois a performatividade, dificilmente, consegue ser transcrita para o impresso. Sendo assim, o formato híbrido dos livros Kiriri, também, poderia ser explicado a partir desses resquícios inerentes da oralidade.

Muitas das ilustrações, como já disse na seção um e no início da seção dois, ao explicar o processo de criação das narrativas, são desenhadas por alunos, geralmente crianças, o que ajuda a explicar também a aparência artesanal. Esses textos visuais feitos à mão<sup>67</sup> estão por toda parte, desde a capa à última página do livro do aluno, com menos presença no manual metodológico dos professores. Retomo Menezes de Souza

---

<sup>67</sup>Maria Inês de Almeida afirma, em seu livro “Desocidentada: experiência literária em terra indígena”, que: “o código escrito deve ser desdobrado em escrito-visual. Dificilmente, os escritores indígenas publicam livros sem ilustrações. Mais do que as ilustrações que acompanham os textos, a própria linguagem deles é icônica. A sua poesia mais que representar o objeto, figura o objeto, reenviando seu leitor constantemente ao real. O que é necessário aprender a ler, com a introdução do livro indígena no nosso universo de leitura, são as imagens” (ALMEIDA, 2009, p. 104-105)

(2006), em trecho citado anteriormente, quando o autor afirma que os desenhos indígenas podem ser considerados um fenômeno a parte e merecerem um estudo mais aprofundado, em vista da sua complexidade e sofisticação.

As narrativas literárias ilustradas que seguem foram escolhidas pela dimensão simbólica que representam para o coletivo Kiriri, por clarificarem a autoria como projeto político, partirem do fundamento da memória ancestral, como também por apresentarem a simbiose dos signos dos textos verbal e visual.

As duas primeiras narrativas analisadas, “O Ritual do Toré” e a “Retomada de Marcação”, trazem a combinação dos textos, alfabético e imagético, como suplementares, visto que colaboram para expandir o sentido, cada significante impresso produz uma exegese, a qual significa também por se tratar de uma das práxis de reexistência dos Kiriri.

É o ritual do Toré, uma experiência vivenciada e atualizada pelo coletivo constantemente, tomando forma na textualidade a fim de permanecer e reificar seu valor para os mais novos. Assim como a retomada, outro símbolo substancial de resistência Kiriri, recontada como registro da força do coletivo no processo de reapropriação dos seus territórios, representativos de importância mítica e material.

Já a terceira e última narrativa, “Ervas medicinais”, mostra o conhecimento e a sabedoria advinda da tradição que é passada, oralmente, de geração a geração e, no agora, é materializada e serve como instrução da ciência medicinal Kiriri alicerçada pela memória ancestral. Segundo Walter Benjamin (1994), no texto *O narrador*, “a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores” (BENJAMIN, 1994, p. 198). Sendo assim, os professores Kiriri, enquanto autores e narradores, recorrem à fonte do conhecimento dos mais velhos como base para a sua literatura.

### 2.3.1 A estampa do Toré

A página quarenta e dois do livro do aluno inicia com o título “Nossa cultura”, e como narrativa ilustrada apresenta o Ritual do Toré, rito amplamente difundido entre as etnias do Nordeste e muito presente na maioria dos povos baianos. Nesse sentido, segundo Rodrigo Grunewald (2008), antropólogo e indigenista, “o Toré é uma tradição indígena de difícil demonstração substantiva por conta da variação semântica e das

diversas formas de suas realizações práticas”. Ele ainda salienta que, na primeira metade do século XX, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) – exigia, para os povos do Nordeste que se autodeclaravam indígenas, a realização do ritual como forma de atestar sua indianidade (GRUNEWALD, 2008).

Na Bahia, mais especificamente, os Tupinambá e os Tuxá, além dos Kiriri, são alguns dos povos, cujas narrativas impressas foram tomadas por mim como objeto de estudo, desse modo, pude notar que esses povos utilizam o Toré como uma de suas expressões mais importantes de afirmação da identidade étnica e resistência. Nesse sentido, a adoção do Toré, segundo Carvalho, como prática ritualística, teve como principal propósito “unificar e revitalizar etnicamente os Kiriri (CARVALHO, 2011, p. 8).

É interessante ressaltar que, só a partir dos processos de retomadas iniciados no século XX, os Kiriri passam a implementar o Toré como práxis ritualística, resultado do diálogo estabelecido com os Tuxá, povo que já conferiam a esse ritual uma práxis sagrada e um dos primeiros a serem reconhecidos como indígenas no estado da Bahia.

Isso posto, o Toré tem sido concebido de forma distinta por cada comunidade que o pratica, há sempre uma singularidade engendradora que configura o grupo, porém, paradoxalmente, há também toda uma pluralidade advinda da mesma tradição. Conforme Grunewald (2005), esse ritual foi retomado como parte do projeto político dos povos indígenas no Nordeste, sendo realizado em situações diversas, sejam elas para marcar as relações de poder ou autoafirmação:

Com efeito, o movimento indígena no Nordeste na atualidade já incorporou o Toré como forma de expressão política: desde a mobilização interna dos índios até as performances nas situações políticas mais variadas com propósitos de demonstração de poder, união e determinação guerreira. As assembleias multiculturais, que marcam a indianidade nordestina. (GRUNEWALD, 2005, p. 29)

Consoante a essa perspectiva, Brasileiro e Sampaio (2012) defendem que a práxis do Ritual foi elementar para reconstrução do grupo a partir da década de 70 e crucial na integração sociopolítica do povo Kiriri, tendo a eleição do Cacique Lázaro, em 1972, como o marco da constituição do Toré como parte do conjunto de crenças Kiriri. Segundo a autora, a apropriação do Toré foi planejada: “dois anos após a sua indicação, ele organiza uma caravana com cerca de cem Kiriris à “aldeia” do índios Tuxá, em Rondelas/BA, a pretexto de realizar um jogo de futebol entre os dois povos,

mas já com a clara intenção de assistir ao ritual Toré”. (BRASILEIRO, 2004, p. 186).

Ainda de acordo com a autora:

Intuindo representar o Toré, um símbolo de união e de etnicidade entre os índios do Nordeste – foco privilegiado de poder, fornecedor de elementos ideológicos de unidade e de diferenciação e, portanto, fonte de legitimação de objetivos políticos – o cacique dispôs o seu “grupo” a adotá-lo. Para tanto, contou com o auxílio de dois pajés Tuxá que permaneceram entre os Kiriri durante o tempo necessário ao aprendizado do ritual. “O Toré é coisa de índios e nós estamos provando para os brancos que temos costumes diferentes, que, portanto, somos índios” (Lázaro, Sacão, março, 1992). (BRASILEIRO, 2004, p. 186)

Dessa forma, “o contato regular com os Tuxá” foi determinante para que os Kiriri “resgatassem” ou “aprendessem” o Toré, elemento indicativo de uma ‘autenticidade’ da indianidade em território Nordestino. A apropriação e reelaboração do Toré como exercício de “provar” ao Estado e aos não índios que os Kiriri são o que afirmam ser: índios. O Toré enquanto “costume” de índio e um dos principais elementos de resistência dos Kiriri no presente, também representa, a meu ver, o mais relevante símbolo de reinvenção, hibridismo étnico, apropriação e retomada desse povo.

Brasileiro e Sampaio (2012) afirmam, ainda, que o ritual sagrado lido como ancestral para os Kiriri chamava-se “cururu”, referência trazida pelos informantes mais velhos, e, por conta das perdas decorrentes do longo processo de colonização e violência – o que inclui o período em que se integraram à Guerra de Canudos – foi esquecido pelo povo. Os últimos líderes religiosos que guardavam a prática do ritual e eram também falantes da “língua nativa” pereceram em Canudos, enfraquecendo ainda mais esse elo ancestral que acabou perdido, em sua totalidade, ao longo do tempo. Assim como o ritual Cururu, uma série de práticas religiosas míticas e a língua Kipéa foram perdidos, porém outros foram agregados ao sistema de crenças e reelaborados ao longo do tempo. (BRASILEIRO; SAMPAIO, 2012).

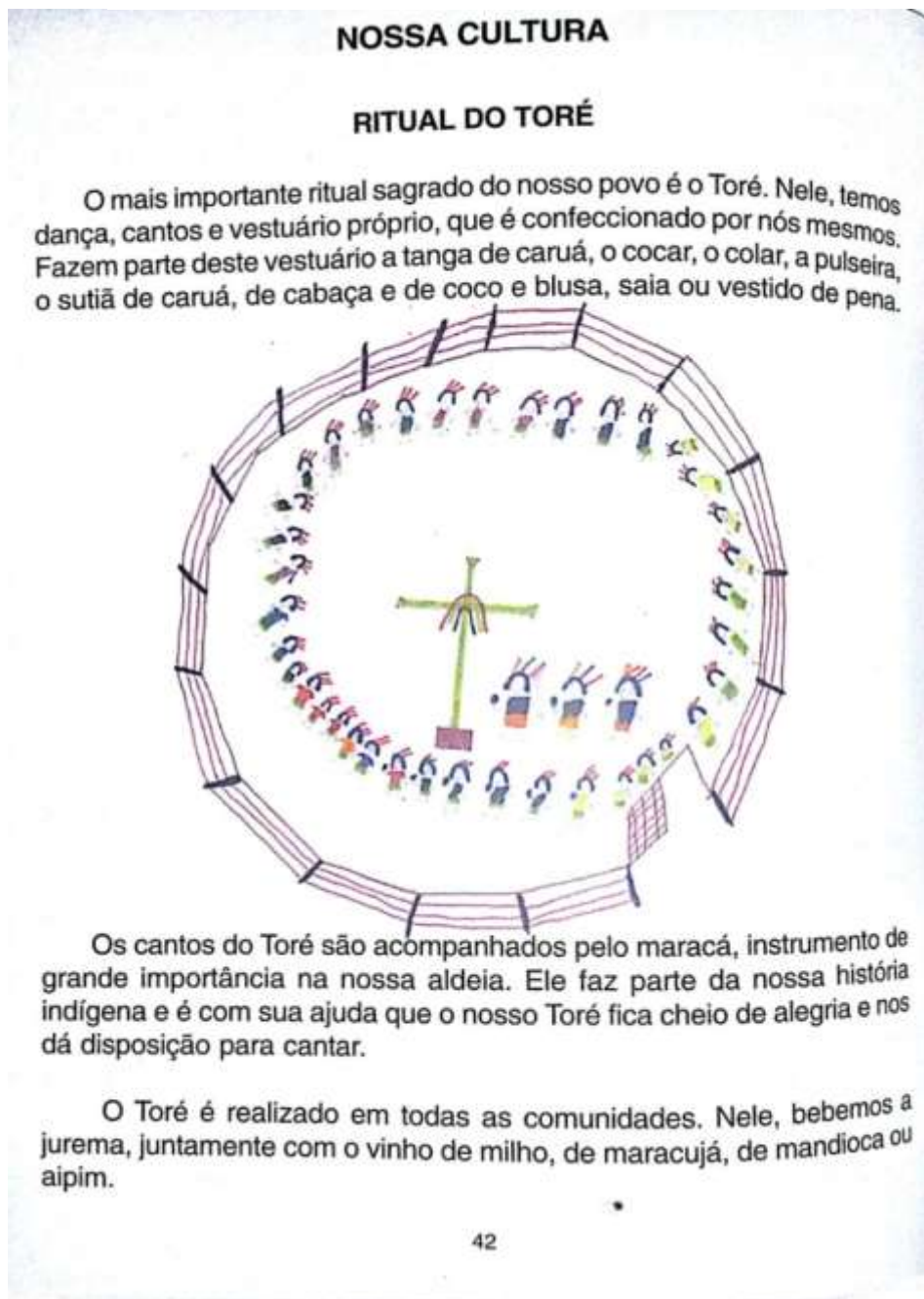
Como todo “ethos” coletivo, ao impor uma noção de coletividade, unicidade, produz violência, com a apropriação do Toré, como práxis ritual do povo Kiriri, não seria diferente. Na idealização desse ideal comum ritualístico, todas as práticas sociais ou privadas que não estavam alinhadas ao Toré foram proibidas. Segundo Brasileiro (2004), entre os Kiriri havia aqueles que “realizavam ‘trabalhos’ nos moldes da tradição rural sertaneja”, os quais estavam “associados a elementos de tradição africana”, esses sujeitos indígenas foram segregados, pois “aqueles [...] que não ‘aliaram os seus guias

aos guias do Toré' foram marginalizados e, em alguns casos, compelidos a migrar" (BRASILEIRO, 2004, p. 187).

Entretanto, nesse processo de apropriação, contradição – pela imposição – e reelaboração, os Kiriri, antropofagicamente, reinventam elementos simbólicos para existir e resistir, para legitimar seus elos de etnicidade negados pelo outro. Nessa práxis antropofágica, esse grupo, conforme Brasileiro (2004), introduziu “progressivamente novos elementos: seus ‘encantados’ [...], adicionaram seus próprios ‘toantes’ e mesmo as bases coreográfica e de vestuário passaram por inovações (Martins, 1982)” (BRASILEIRO, 2004, p. 187).

Quanto a sua práxis nas aldeias, é comum para esses grupos realizarem o Toré em momentos internos de festejos, lutas, conquistas e datas simbólicas, bem como em espaços externos, reuniões, reivindicações, encontros, entre outros. Brasileiro (2004) acrescenta que, geralmente, o ritual é “realizado aos sábados à noite [...] em amplos terreiros junto aos quais a sempre um recinto fechado, no qual se deposita a ‘jurema’ e se desdobram as sequências privadas”. (BRASILEIRO, 2004, p. 187).

Nessa perspectiva, o Toré, simbolicamente, pode ser compreendido como uma das práxis políticas mais significativas dos Kiriri no presente; ele constituiu-se a partir dos movimentos de retomada desse povo que, “dançando” e “entoando”, na performatização do ritual, exercita e ressignifica a sua identidade reelaborada circunscrita em uma diferença.

Figura 10: *Ritual do Toré*. Livro *Nosso Povo* versão do Aluno

Fonte: (KIRIRI, 2007, p. 42)

Destarte, a narrativa literária ilustrada, em destaque, apresenta duas linguagens em simbiose, o texto alfabético e o texto visual colorido; ambos os signos são amalgamados ampliando o sentido do que está sendo narrado e dando formato, seja pelo verbo ou não verbo, a maneira como o ritual é concebido.

A noção do coletivo aparece a todo tempo no modo plural como os pronomes são colocados e os verbos são conjugados: “nosso”, “temos”, “nossa”, “nos”, “bebemos”, ela também é indicada na ilustração, disposta no meio do texto verbal, na

qual o povo Kiriri é representado realizando o Toré. A disposição da ilustração, nem antes ou depois da “letra”, mas no meio do texto alfabético, sinaliza para a relevância dada pelos professores autores indígenas à produção da narrativa a partir da junção dos dois signos.

Além disso, detalham os instrumentos e vestimentas utilizados e produzidos para o Toré; vestuário esse enfatizado como “próprio”, o que demonstra a valorização da singularidade aferida a esse ritual e aos seus elementos; o “próprio” também poderia ser lido como marcador do conhecimento e cosmovisão que lhe são peculiares e colabora para sinalizar a autenticidade da cultura Kiriri, esse que também seria característica da maneira como exercitam esse rito, existente em diversas comunidades indígenas. Em contraponto a esses elementos lidos como próprios dos Kiriri está a cruz no centro da ilustração, marcando, do mesmo modo, a inserção dos valores ocidentais e cristãos imbuídos ao longo de séculos de colonização e fortemente presentes nos valores simbólicos do grupo.

É possível sublinhar, também, a valorização dada à tradição, “ele faz parte da nossa história indígena” (KIRIRI, 2007, p. 42), uma tradição e história que, mesmo reinventada e repleta de discontinuidades, figura entre as conexões que ligam o presente aos rastros de um passado ancestral imaginado, sustentam os elos com uma sabedoria ancestral. Confirmando-se um constituinte, imprescindível, no processo de reafirmação política, reconhecimento simbólico e material, justiça e autonomia para o grupo.

Ao argumentar sobre as inserções de elementos de outras culturas indígenas do Nordeste<sup>68</sup>, no processo de retomada e reconfiguração de alguns povos, tal qual é o caso dos Kiriri, Oliveira (2006) argumenta que:

[...] não importa o quanto os símbolos e valores venham efetivamente de fora, o que conta é que são vividos e pensados como se estivessem impressos a ferro e fogo nos corpos e sentimentos dos indivíduos, e que daí lhes determina – como uma força interior – o seu futuro, concebido como um reencontro com o seu verdadeiro destino. (OLIVEIRA, 1993, p. 08)

---

<sup>68</sup>Baseado no exemplo dos Fulni-ô, que, na contramão da assimilação, sustentavam a língua nativa e um período de reclusão ritual (ouricuri), onde dançavam um “toré verdadeiro”, o inspetor do SPI no Nordeste passou a requerer, na primeira metade do século XX, a exibição da dança do toré para se atestar a indianidade dos índios no Nordeste (6). Esta prática cultural passou, assim, a circular ideologicamente como sinal diacrítico dessa ampla indianidade e, até hoje, é ensinada de grupos reconhecidos a grupos que pleiteiam reconhecimento indígena em todo o Nordeste. Mesmo grupos que apresentavam outras manifestações culturais (outras danças) incorporam o toré (ou a retórica do toré) como padrão de etnicidade” (GRUNEWALD, 2008).

Dessa maneira, a apropriação desse símbolo pelos Kiriri, “impressos a ferro e fogo nos corpos e sentimentos dos indivíduos”, e sua inserção nos livros utilizados como práxis de letramentos nas escolas funcionou e tem funcionado como parte do movimento de resistência dessa comunidade, bem como símbolo de poder político, fortalecendo a “construção de uma consciência coletiva” (BRASILEIRO, 2004, p. 185-186), e de pertencimento étnico, fator crucial para a consolidação das lutas pelos seus direitos no tempo presente, mas também como método de desfazer os discurso do Estado e do não indígena que, continuamente, desmoralizam e tentam negar as suas existências e, conseqüentemente, seus direitos.

### 2.3.2 A estampa da retomada

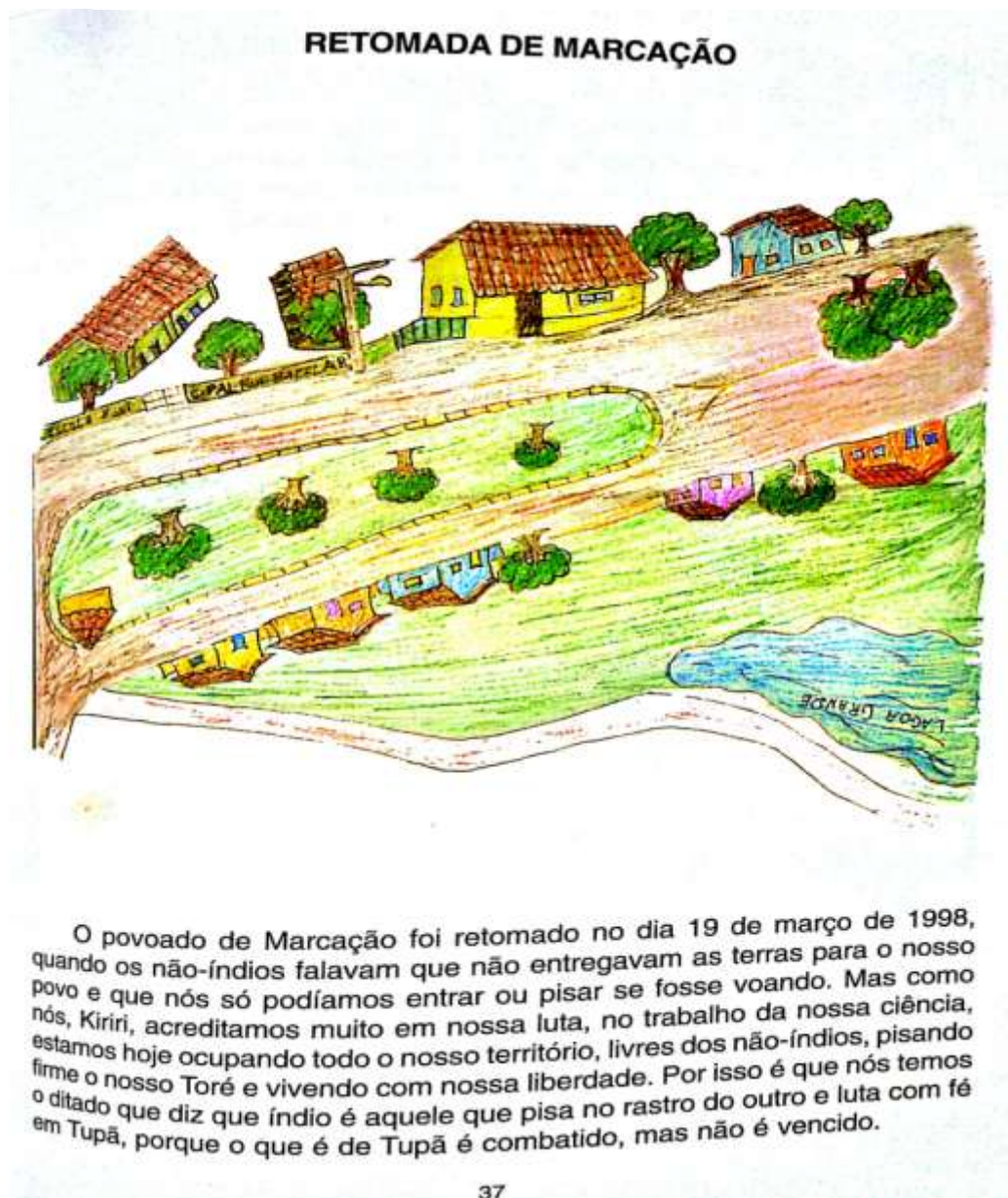
A noção de “Retomada”, principalmente para as etnias, que habitam no estado da Bahia é bastante significativa, pois, conforme Costa (2011), seria o “nome de origem; é o retorno à metáfora”, e ainda acrescenta: “seja pela vontade da reconquista de suas terras, seja pela vontade de reconquista de suas línguas, e conseqüentemente, da sua história, em qualquer aldeia indígena na Bahia, ‘Retomada’ é o princípio da posse. E a posse só existe se há escritura” (COSTA, 2011, p. 18).

Nesse sentido, a vontade e efetiva reapropriação de seus territórios, simbólicos e materiais, têm na memória<sup>69</sup> o seu alicerce, pois é a partir da retomada do “nome de origem” e dos signos de “gênese”, que cada etnia no estado da Bahia, bem como os Kiriri, reconstroem, a partir dos escombros do sua herança ancestral, novos e significativos métodos de sobrevivência e agenciamento no presente.

---

<sup>69</sup>Daniel Munduruku, em seu texto *Literatura Indígena e as Novas tecnologias da Memória*, já citado na seção um, traz uma concepção de memória ligada à resistência que pode ser acrescentada aqui, já que parte da perspectiva de pensar as produções das narrativas literárias indígenas consubstanciadas pelo artefato da memória como parte do projeto de re-existência, tal qual é defendido neste trabalho. Munduruku (2014) diz o seguinte: “a memória é um vínculo com o passado sem abrir mão do que se vive no presente. É ela que nos coloca em conexão profunda com o que o nosso povo chama de Tradição. Fique claro, no entanto, que Tradição não é algo estanque, mas dinâmico, capaz de obrigar-nos a ser criativos e a oferecermos respostas adequadas para as situações presentes. Ela, a memória, é quem comanda a resistência, pois nos lembra que não temos o direito de desistir, caso contrário não estaremos fazendo jus aos primeiros sacrifícios dos nossos pais. É interessante lembrar que a Memória é quem nos remete ao princípio de tudo, às origens, ao começo, a um criador.” Nesse sentido, [...] a memória é, pois fundamental na formatação de um corpo que resiste” (MUNDURUKU, 2014, p. 176-177).



Figura 11: Retomada da marcação. Livro *Nosso Povo* versão do Aluno

Fonte: (KIRIRI, 2007, p. 37)

A narrativa ilustrada acima é perpetrada como materialidade do processo de lutas e conquistas, em que está fundada a noção do povo Kiriri e sua recente auto-história como comunidade indígena. O território, em sua dimensão imaterial e material, é instituído como base de sobrevivência da cosmovisão Kiriri, fonte de recursos de subsistência, lugar de reencontro com a cultura ancestral, onde o umbigo está enterrado e, ainda, significativo como espaço de unidade do coletivo, no qual os modos de pensar e existir são alimentados e perpetuados.

O texto visual que tem maior visibilidade nessa página é feito à mão e se assemelha aos desenhos feitos por estudantes das séries iniciais do ensino fundamental

ao representarem o lugar onde vivem; o texto mostra a aldeia de Marcação, uma das aldeias Kiriri, e é ilustrado de maneira colorida, apresentando a representação das casas, parte delas de cabeça para baixo – talvez, tal qual o mundo para os Kiriri em situações de conflito –, e da área externa, composta por árvores, espaço verde, certamente, a mata e uma lagoa. Além disso, ele expressa também o entrelugar cultural e a rede de relações feita por esses autores, o que pode ser percebido na tradução ilustrada do espaço da aldeia, carregada de semelhanças com uma comunidade não indígena.

É nessa fronteira entre o conhecimento incorporado e apropriado do colonizador e aquele advindos da cultura ancestral, entre “o fazer de si e do outro”, em que a produção de cada signo impresso nessas narrativas ilustradas se inscreve (THIÉL, 2012, p. 88). Nessa perspectiva também, é que a escola indígena constituída a partir da interculturalidade é organizada.

A aldeia como lugar de organização da comunidade, de autonomia política e social, e vínculo à tradição é retratada na imagem de maneira harmônica em relação ao meio ambiente, as cores, assim, dão uma ideia de alegria e cadência. Segundo Almeida (1999), “no espaço de representação que se configura através dos livros, uma imagem que prevalece é a da aldeia.” (ALMEIDA, 1999, p. 55). Desse modo, é a aldeia e o que se desdobra a partir dela o principal signo, e esse signo circunda e fundamenta as textualidades literárias aqui analisadas. Desde as capas dos livros, estudadas na primeira seção, às narrativas ilustradas do Toré, da Retomada e das Ervas Medicinais, pode-se notar a noção da aldeia, enquanto território sagrado, simbólico e material, sendo perlaborada.

Em consequente, a dimensão da ilustração, na página, pode ser lida pela relevância do espaço da aldeia para os Kiriri, mas também pode ser interpretada como uma estratégia para suprir os poucos dados históricos que pudessem embasar a narrativa, já que se trata de um fato ocorrido num lugar, tempo, com ações e testemunhas. As lacunas que emergem pela falta de informações são preenchidas pela narrativa memorialística, daquilo que se imagina acerca de si, das impressões do grupo em relação às emoções vivenciadas no passado, como também da história de retomada contada e perpetuada na comunidade: “quando os não-índios disseram que não entregavam as terras para o nosso povo e que nós só podíamos entrar ou pisar se fosse voando. [...] estamos hoje ocupando nosso território, livres dos não-índios, pisando firme nosso Toré” (KIRIRI, 2007, p. 37). À vista disso, Janice Thiél, em seu livro *Pele silenciosa, Pele sonora: A Literatura Indígena em Destaque*, afirma que:

[...] a partir da representação visual e gráfica de seu potencial imaginativo, o narrador amplia a latitude e a longitude de seu olhar sobre o mundo e recorre à imaginação como forma de se relacionar com o real projetando-o ou reformulando-o (THIÉL, 2012, p. 88).

Desse modo, é a narrativa recontada pelos mais velhos acerca da conquista do território em consoante com a vivenciada no presente, carregada de autoafirmação sendo representada pelo visual e verbal, ressignificada pelo material impresso.

Isto posto, o reconhecimento do Estado acerca do território Kiriri só acontece na década de 80 e é a partir dessa abertura legal que o grupo dá prosseguimento às retomadas dos espaços que compõem o todo da terra tradicional ou originária. A maior parte da extensão destinada ao grupo já estava ocupada por não indígenas, o que tornou esse processo repleto de conflitos. Os Kiriri são um dos poucos povos, no estado da Bahia, que possuem sua área territorial demarcada e homologada<sup>70</sup>. Uma conquista que é conferida como reflexo das suas lutas e da urdidura da comunidade.

Com efeito, a noção de retomada vinculada a um retorno à “origem” se estabelece, possivelmente a partir da visão, tanto dos Kiriri quanto das demais comunidades indígenas no Brasil, de um passado ancestral, de “um desejo e uma necessidade de religarem-se, mesmo que através de certos símbolos ou alegorias, ao que chamam de raízes” (CÉSAR, 2001, p. 162). Assim como a apropriação do ritual do Toré, as reapropriações do território a partir da retomada configuram o projeto político indígena que tem como mote principal o reconhecimento, que seria um capital simbólico, material e cultura dos Kiriri.

Dessa forma, as produções impressas de autoria indígena, como parte desse projeto mais amplo, transporta para os livros não apenas as narrativas autobiográficas do coletivo, as quais compõem o conhecimento e auto-história Kiriri, mas, também, uma série de representações de suas experiências como povo indígena de valores, perspectivas e história próprias.

---

<sup>70</sup> O território indígena Kiriri foi homologado pelo decreto Nº 98.828, de dezesseis de janeiro de 1990.

## 2.3.3 A estampa das ervas medicinais

Figura 12: Ervas Medicinais. Livro *Nosso Povo* versão do Aluno

Fonte: (KIRIRI, 2007, p. 49)

“Kuatia”, segundo Bartolomeu Melià (1989), é a palavra dada pelos Guaranis para designar letra, esse mesmo vocábulo nomeia desenho, e pintura corporal, dessa forma, um único signo consegue abarcar dois dos elementos primordiais da escrita

indígena: a palavra alfabética e o desenho/ilustração. A “Kuatia” da sabedoria linguística do povo Guarani poderia nos ajudar a realizar a exegese das narrativas ilustradas, mas também poderia ser um outro substantivo, o qual denominaria essas textualidades.

Nessa perspectiva, a Kuatia ou narrativa ilustrada Kiriri acima apresenta uma amostragem do conhecimento, que faz parte da sabedoria medicinal ancestral e que tem sido perpetuado a partir da memória e das práxis vivenciais do coletivo. É a ciência acerca do uso das ervas e suas propriedades curativas, a epistemologia herança dos pajés e dos sábios das aldeias que aparecem na forma do verbo e do não verbo, linguisticamente dispostos em uma forma aproximada de como se fala. O que demonstra, certamente, a preocupação dos professores autores em não se distanciarem das narrativas orais em seu processo de tradução.

As narrativas são elaboradas com vistas a serem de utilidade para a formação dos estudantes enquanto indivíduos e coletivo indígena. Dessa forma, mesmo se tratando de um local no qual a norma e o conhecimento hegemônico também circulam, é, da mesma forma, o espaço em que os saberes difundidos pela cultura da memória oral, ao serem impressos, podem funcionar em diálogo com essa cultura letrada a fim de ratificar o lugar de pertença dos estudantes que, ao estarem na fronteira entre saberes, o indígena e o ocidental, conseguem, a partir do estudo das “ervas medicinais” do seu povo, por exemplo, fortalecer a sua identidade.

Ainda nessa perspectiva, conforme Elisa Thiago (2007), esse processo de apropriação dos conhecimentos, tecnologias, ferramentas, entre outros, faz parte do perspectivo indígena, o qual pode funcionar de maneira antropofágica como uma estratégia com a qual esses povos alimentam a sua alteridade, elemento vital das sociedades tradicionais, e eu completo: essa apropriação enquanto mecanismo de sobrevivência. (THIAGO, 2007).

Na ilustração da Figura 12, os significantes e significados são reveladores também da maneira como os Kiriri se apropriam da tecnologia da escrita impressa como ferramenta de conservação, mas ao mesmo tempo como atualização desses conhecimentos: “serve para dor nas juntas, pise o matruz e coloque no lugar da dor”; “coloque a entrecasca dentro d’água no sereno”; atualização no sentido de que o que era oralizado, passa, também, a ser lido de maneira ampla, já que os signos do texto alfabético e visual estão em concomitância.

A instrução para os leitores e os fins didáticos da narrativa das ervas medicinais estão evidentes, os verbos no imperativo são demonstrativo: “coloque”, “pise”, “lave”, “pegue”, “tire”. Além disso, a partir dessas instruções são retomadas práxis e modos de vivência ligados ao conhecimento dos mais velhos e, conseqüentemente, renovados, cotidianamente, fora e dentro da escola.

Quando amplio o olhar acerca desses textos, um outro signo comum a eles, além da aldeia, é a natureza, essa ligação fica clara não só nas narrativas analisadas, mas também no índice de ambos os livros, o do aluno e o manual do professor, em que a maioria dos assuntos estão relacionados ao meio ambiente, desde o etnonome dos Kiriri, ligado ao nome de uma árvore “Kiri”, à títulos de textualidades e seus conteúdos: “Como Vivemos”, “Onde Vivemos”, “A Retomada”, “O Ritual do Toré”, “A Relação do Povo com a Terra”, “O Trabalho com a Terra”, entre outros, todos esses copiados do livro do aluno.

À vista disso, recriar e dar vida, no papel impresso, aos seus modos de pensar e existir, para os Kiriri, além de ressignificar a sua identidade, fortalece o seu projeto político de resistência, já que a noção de política está imbricada também na maneira como a comunidade Kiriri se autoapresenta e escreve sua literatura.

Assim como na página da textualidade da “Retomada de Marcação”, as ilustrações denotam uma produção artesanal, em que o autor, ou melhor, os autores estão principiando e se constituindo como criadores, ao passo que também aperfeiçoam o uso que fazem dessa nova tecnologia, a escrita impressa nos livros. Nesse sentido, Almeida (1999) salienta que “o grau de elaboração estética, não importa a função que irá exercer diante do público leitor, se constitui como espaço de figuração de um corte epistemológico que jamais se resolveu e permanece em aberto na mentalidade” dessas comunidades. Haverá sempre o desejo e a necessidade de recuperar, fazer emergir tal qual um genealogista, por meio dos textos: uma ciência, uma história, uma língua, um lugar que permanecem em processo de reconstituição.

### 3 UMA LITERATURA DO RECONHECIMENTO

Nós conhecemos vários tipos de estrelas, como a Estrela D'Alva, estrela de Magalhães, Três Marias, Cruzeiro do Sul, a Boca da Arapué e Engana Nego [...]. Nós nos orientamos pelas estrelas e temos ciência com elas [...]. Outra experiência é o barquinho de Noé: quando a estrela está em pé, é sinal que o inverno é bom; quando está virada para baixo, não haverá inverno. (KIRIRI, 2007, p. 60)

A “Boca do Arapué”, “Engana Nego” e “o barquinho de Noé” são algumas das formas como os Kiriri nomeiam as estrelas e enunciam também suas experiências, modos de pensar e sua cosmovisão. Do mesmo modo, utilizam-se desse conhecimento para orientar-se em relação ao que lhes reserva cada estação do ano: “quando a estrela está em pé, é sinal que o inverno é bom; quando está virada para baixo, não haverá inverno”, ou seja, essa forma de nomear e orientar-se colocam em evidência não só um desenho da ciência dos Kiriri e a guisa costumeira de narrar seus saberes, mas vão para além do léxico e orientação astrológica, têm servido como fonte com a qual habituaram-se a escriturar sobre si, alimentar sua memória viva e, ao mesmo tempo, darem formatação e substância a *uma* literatura.

Nesse sentido, essa epígrafe é uma amostragem do que chamo de *uma* literatura do reconhecimento Kiriri, visto que é possível encontrar ao longo do livro do aluno, *Nosso Povo: Leituras Kiriri: na visão do povo Kiriri*, uma série de textualidades que se configuram tal qual a citação acima, nas quais estão impressas as descontinuidades da memória social do povo e da memória forjada numa performance de si, ambas reconstituídas por meio das narrativas herdadas dos ancestrais, preservadas dentro dos limites e lacunas da memória pelos mais velhos e atualizadas pelos professores.

Relativizo a afirmativa de conceituar as narrativas produzidas pelos Kiriri como *uma* literatura, pois acredito ser arriscado caracterizá-los sem fazer ponderações, visto que ao afirmar, poderia limitar a potência de historicidade aspirada pelo povo ao reescrever a sua história por via impressa, já que são textualidades advindas de pesquisas realizadas pelos professores indígenas, direcionadas à escola e que partem da necessidade básica de retomada do conhecimento de si e da história de fundação do povo como ferramentas que mobilizam questões ligadas ao reconhecimento simbólico e material dos Kiriri enquanto comunidade tradicional e sujeitos históricos de direitos. É em virtude do perigo de reduzir os propósitos para os quais podem ser destinadas essas

narrativas que esse quase-conceito de *uma* literatura do reconhecimento vem acompanhado por um determinante indeterminado.

Explico melhor, o artigo indefinido antecedendo o quase-conceito *uma* literatura do reconhecimento vem propositadamente como indeterminante que propõe que as narrativas de autoria Kiriri, advindas dos livros didáticos, estão sendo tratadas como *uma* literatura, entre tantas outras possibilidades de leitura verossímil. Esses textos poderiam ser designados como relatos, narrativas de si, performances de si, textos multimodais, textualidades históricas, porém, os leio como literatura, uma literatura utilitária, uma literatura tecida a partir de uma necessidade de “falar” e existir, uma literatura fundada no desejo de autonomia e alimentada como parte do projeto político do povo, uma literatura calcada na busca e garantia pelo reconhecimento, uma literatura que sem estereotípiã não garante o reconhecimento. Uma literatura que, segundo Lúcia Sá<sup>71</sup>, em seu livro *Literaturas da Floresta*, é uma entre várias possibilidades de leitura permitidas por essas escrituras “e que ainda está por ser mais explorada, especialmente, ao que diz respeito às Américas”. (SÁ, 2012, p. 26)

Quanto à expressão quase-conceito<sup>72</sup>, Denise Dardeau (2011), em seu texto *Jacques Derrida: da linguagem à escritura, da escritura como transbordamento*, explica tratar-se de um termo derridiano cunhado “no intuito de mostrar a impossibilidade de o pensamento se organizar em torno de conceitos fechados em si mesmos, homogêneos e universais, abalando, portanto, a própria lógica do pensamento metafísico” (DARDEAU, 2011, p. 57). É nesse sentido de abertura, de não fechamento em si, que esse termo serve à minha análise, pois não pretendo aqui construir um conceito, mas alargar as possibilidades de conceber essa escrituração Kiriri.

Essa literatura aberta à possibilidade e abertura do “quase-conceito” nos apresenta, conforme vimos nas seções anteriores, estéticas muito particulares que estão postas desde a maneira como são produzidas as capas à forma como desenham cada escritura interna nos livros, na mescla entre a letra e a ilustração. Nesse sentido, os Kiriri constituem suas textualidades a partir de estéticas artesanais, estéticas essas

---

<sup>71</sup> Lucia Sá, em seu livro *Literaturas da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana*, trata da influência de quatro tradições amazônicas nas obras de autores sul-americanos. A obra foi lançada pela EdUERJ em 2004, nos Estados Unidos e traduzida, no Brasil, em 2012, por Maria Ignez França. O título original é: *Rain Forest Literatures: Amazonian Texts and Latin American Culture*.

<sup>72</sup> Dardeau (2011) acrescenta que “Derrida começa admitindo os quase-conceitos, ou os chamados *indecidíveis*, em lugar dos conceitos “tranquilizantes” oferecidos pela metafísica. Com isso, a partir da denúncia de que tais conceitos metafísicos nunca darão conta da coisa *enquanto tal*5, o filósofo deixa entrever, na sua idéia de “quase-conceito”6, um *como se* que retrata a metaforicidade do pensamento.” (DARDEAU, 2011, p. 57)



moldadas pela palavra viva, artefato dos resíduos da memória, e que são, ao mesmo tempo artesanais e sofisticadas, pois são moldadas também pela palavra dura do outro – Estado e não indígena – sobre o “ser índio”, congelado no tempo.

Diante disso, para conseguir escutar o que a letra e a ilustração dizem, nessa *uma* literatura, faz-se necessário dialogar com uma série de signos que estão no dentro-fora do texto, como também compreender a necessidade da performance de si para fazer sentido ao outro não-índio, ter para si uma memória social, relativamente coesa, bem como garantir, possivelmente, o reconhecimento e justiça. Essas textualidades, fundadas em intertextualidades, podem tornar, em alguns pontos, sua interpretação quase incompreensível para um leitor desatento; a escritura do octógono, apresentado na seção um, por exemplo, sem as referências necessárias poderá passar apenas como interpretação de um símbolo geométrico apropriado e retextualizado.

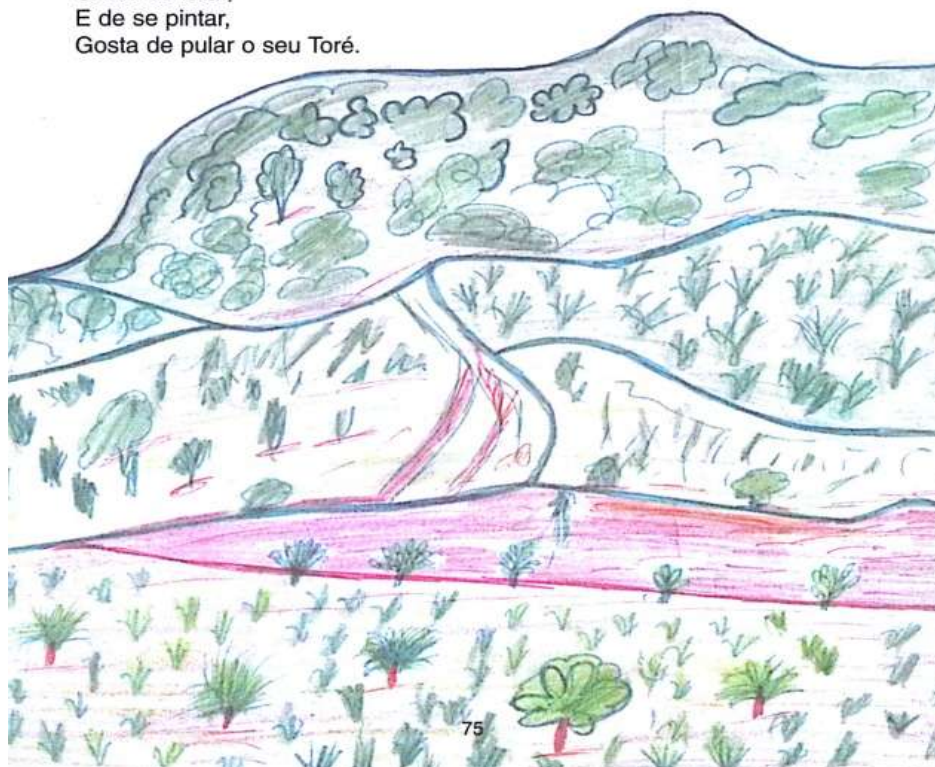
Nessa perspectiva, a inventividade e criatividade, expressadas em um trecho da página sessenta do livro do aluno, o qual abre esta seção, são mecanismos utilizados em recorrência, e que estão imbricados na configuração de como os Kiriri se narram, registram as suas memórias e suas literaturas nos livros didáticos e produzem cenas de si para o outro. Logo, os artifícios com que tecem a estética de suas escrituras são vivos, tal qual os rastros da memória ancestral que circulam em suas aldeias, igualmente a performance de resistência que tecem sobre si, bem como o jogo necessário na relação com o não indígena.

Figura 13: Canção presente no Livro *Nosso Povo* versão do Aluno

Índio mora na floresta  
 Gosta de caçar,  
 O índio mora na floresta  
 Gosta de pescar,  
 Sua tanga é feita de penas  
 Dos pássaros da floresta  
 Seu colar é feito de dentes,  
 De dentes de animais  
 Gosta de nadar,  
 Gosta de pular,  
 Gosta de dançar em suas festas,  
 Gosta de lutar,  
 E de se pintar,  
 Gosta de pular o seu Toré.

Lá em cima daquele morro,  
 Tem dois pássaros cantadores:  
 Um canta de papo cheio,  
 Outro de papo vazio.

Ai, Ai,  
 é hoje que a palha da cana voa  
 Ai, Ai,  
 é hoje mesmo que ela tem de avoar. (Bis)



Fonte: (KIRIRI, 2007, p. 75)

“Índio mora na floresta”, “índio gosta de caçar”, “seu colar é feito de dentes, de dentes de animais” são versos da canção ilustrada acima, que oxigenam o jogo necessário na relação com o não indígena ao apresentarem uma figura caricatural do índio selvagem, aquele que vive na floresta, longe dos centros urbanos, conservado no tempo colonial, preservado das relações de contato, que é alimentado, há séculos, no imaginário do senso comum como sendo o indígena legítimo, aquele que pode ter assegurado os seus direitos constitucionais, que vai desde a uma educação diferenciada à demarcação do território para sua subsistência e vivência. É relevante destacar uma provável ambiguidade dessa produção, é uma obra que circula internamente, nas aldeias, em práxis de leitura, e tem funcionado como parte do projeto político, sido

produto de resistência, atualização e luta por reconhecimento, porém, ao mesmo tempo, insere elementos de valorização criados por atores externos, como o Estado que tem, ao longo do tempo, sido agente de violação de direitos básicos.

“Sua tanga é feita de penas”, “gosta de nadar”, “gosta de lutar”, “gosta de pular o seu Toré”, o que é chamado de tanga, conforme os livros de história comumente distribuídos nas escolas do não índio são, na verdade, atualmente, os saíotes produzidos da palha do ouricuri, utilizado tanto pelos homens como pelas mulheres em momentos pontuais, seja em seus rituais, quer seja mediante visita dos “brancos”; nesse exercício costumam-se os retalhos construídos a partir dos rastros da memória dos mais velhos e fabrica-se narrativas e idealizações acerca de si para preencherem as lacunas, para darem sentido as suas retomadas e, conseqüentemente, textualidades.

Nesse paradoxo, constrói-se um processo perverso de essencialismo como estratégia<sup>73</sup>, pois a performance de si é necessária para a sua própria resistência, é imposta pelo Estado – em suas políticas públicas específicas e no processo de garantia dos direitos assegurados pela Carta Magna – e pelo não índio que deseja ver o reflexo do indígena do seu imaginário. Esse processo perverso é apropriado e perlaborado pelos próprios indígenas para ilustrar e dar corpo aos seus projetos políticos e salvaguardar a sua sobrevivência enquanto diferença, que se atualiza com o tempo, mas só faz sentido para o outro e tem valor legal quando atendem a uma imagem anacrônica. Assim, temos uma prática paradoxal e até irônica, de inverter uma estereotipia, a inversão se dá a partir da própria lógica que o branco toma como representação possível para o indígena.

Por esse ângulo, essa literatura não existe se eles não se folclorizarem. Há a necessidade de recorrer a uma essência estereotipada do “ser indígena”. Essa forma de representação do indígena, em parte das narrativas nos livros *Nosso Povo: Leituras Kiriri: Educação diferenciada na visão do Povo Kiriri*, é montada pelo Estado, bem como pelo olhar do não índio, e os Kiriri, nessa teia social, fazem uso dela, ainda que seja como modo de garantir a escuta e fortalecer o processo de reconhecimento, pois para esse imaginário, o povo só existe se performatizar parte de sua existência.

---

<sup>73</sup> O conceito de “essencialismo estratégico” foi cunhado e aprofundado por Gayatri Spivak, em seu livro *Pode o subalterno falar?* (2010), editora UFMG, publicado inicialmente como artigo e amplamente referendado em trabalhos e discussões acadêmicas. Para Spivak, o essencialismo estratégico possibilitaria às comunidades subalternizadas alinhar-se, ainda que de maneira provisória, a uma essência, a qual seria estrategicamente útil.

Há um jogo entre a luta do reconhecimento simbólico e material a partir das demandas que constroem as suas formas de viver e ser no presente, e a produção de uma identidade parcialmente essencializada e ancorada em uma performance que se sustenta nas condições do próprio jogo. Seria, desse modo, um jogo perverso, pois força o indígena a uma estereotipia, o que, conseqüentemente, torna esse processo de possível reconhecimento também problemático. Se para ser reconhecido as formas de existir dos Kiriri – atualizadas pelo acesso, ainda que parcial, aos bens culturais e materiais como, por exemplo, a escola diferenciada, acesso à universidade, às tecnologias, aos centros urbanos, às políticas públicas, às demarcações, entre outros – precisam ser apagadas, colocando em primeiro plano uma imagem do passado e todos os artifícios e artefatos ligados a ela, esse povo, assim como os demais, assume essa identidade e reinventam-se para assegurarem o direito de ser índio, ainda que seja o índio desenhado pelo outro.

Desse modo, o constituir-se indígena, em seus modos de ser e existir, seria o próprio objeto estético da escritura Kiriri no presente. Essa escritura literária parece querer se estabelecer enquanto herança de continuidade de uma ancestralidade “recuperada”, a qual, ao mesmo tempo que é reconstituída é também atualizada, mas também, paradoxalmente, busca alimentar o imaginário social de uma representação forjada no seu próprio passado. Tecendo, desse modo, uma escritura como garantia de um lugar no mundo.

Certamente, a complexidade atravessada e inscrita nessas textualidades demandaria muitos outros desdobramentos, já que, além das intenções interpretadas acima, o que acabará mais evidente, aqui, em minha análise, são os usos dessas produções como forma de autorrepresentação, retomada de uma identidade marcada por uma diferença, e seu intento político de atualização no presente. São esses os principais paradigmas que dão fôlego à noção de reconhecimento empreendida aqui.

### 3.1 O quase-conceito: *uma literatura do reconhecimento*

“[...] nós percebemos que tínhamos nossos direitos e corremos atrás, não fomos correr de posseiros e fazendeiros e sim, de justiça” (CACIQUE LÁZARO<sup>74</sup>)

---

<sup>74</sup> Texto extraído do livro: COMUNIDADE KIRIRI. *Índios na visão dos índios*. Salvador: GERLIC, Sebastián (Thydêwá), 2007.

A fala do Cacique Lázaro, na epígrafe, apresenta duas questões imprescindíveis à teoria do reconhecimento, “direitos” e “justiça”; dois elementos fundamentais no processo de reconstituição étnica, retomada dos territórios e do projeto de autonomia dos Kiriri, e que também atravessam a escrituração das suas narrativas, as quais são eminentemente políticas, pois perfazem demandas reais desse povo, ao passo que, ao mesmo tempo, constituem uma literatura como condição de vida, como condição de (re)existência material e subjetiva.

Nesse sentido, é importante destacar que duas noções básicas dialogam para dar corpo ao quase-conceito de *uma* literatura do reconhecimento, a de literatura e a de reconhecimento. O estatuto do que pode ser lido como literário<sup>75</sup> ou não tem sido exaustivamente discutido na contemporaneidade e não será o cerne dessa discussão. No entanto, vale a pena discorrer, brevemente, sobre os pressupostos de Susana Scramim<sup>76</sup> acerca do que se pode pensar sobre a *literatura do presente*, termo homônimo ao título do seu livro; Scramim defende que a concepção do que pode ser considerado literário, no presente, “envolve uma noção muito maior do que a noção de contemporâneo”, pois “assume o risco inclusive de deixar de ser literatura, ou ainda, de fazer com que a literatura se coloque num lugar outro, num lugar de passagem entre os discursos” (SCRAMIM, 2007, p. 16). Dessa forma, *uma* literatura do reconhecimento produzida pelos Kiriri, orientaria para outras possibilidades de reflexões, expandindo<sup>77</sup>, assim, a própria noção do que pode ser ajuizado como literatura no contemporâneo.

---

<sup>75</sup> Ainda pensando a noção de literário, Terry Eagleton (2001), em seu livro *Teoria da Literatura: uma introdução*, traz, no primeiro capítulo, uma pergunta cara aos estudos literários ao longo do tempo: O que é literatura? Em uma das possíveis respostas a essa questão ele argumenta, que “a definição de literatura fica dependendo da maneira pela qual alguém resolve ler, e não da natureza daquilo que é lido.” E acrescenta: “alguns textos nascem literários, outros atingem a condição de literários, e a outros tal condição é imposta. Sob esse aspecto, a produção do texto é muito mais importante do que o seu nascimento.” (EAGLETON, 2001, p. 9-10). Para o autor, o que parece interessar, de fato, está mais imbricado na maneira como o texto é considerado do que em sua origem. Nesse sentido, o que é literatura pode variar de acordo com a forma como é recebido e o valor atribuído, seja pela crítica literária, pelas instituições reguladoras desses textos, quer seja pelos seus leitores. Logo, em todos esses pontos, a definição de literário atenderia a uma condição de produção e estaria moldado a regras, pré e pós estabelecidas.

<sup>76</sup> Susana Scramim é professora da Universidade Federal de Santa Catarina e crítica literária. O seu livro *Literatura do Presente: história e anacronismo dos textos* faz parte da Coleção Debates, publicado pela editora Argos, em 2007.

<sup>77</sup> Maria Inês de Almeida, em seu texto *O caminho de um pensamento vivo e a estética orgânica – a escola indígena, a partir da experiência literária*, apresenta a hipótese de que “a inclusão dos livros de autoria indígena na literatura brasileira, em suas profundas consequências, nos levaria a uma ampliação do espaço literário não só para além do ficcional, mas também para além da escrita alfabética. A maioria dessas publicações diz respeito a áreas do conhecimento como a geografia, a biologia e a medicina. E, à medida que a narrativa mítica se impõe como estrutura, podemos perceber que a representação simbólica do alfabeto se torna apenas mais um elemento a compor a página.” (ALMEIDA, 2014, p. 27)

Esse outro lugar da literatura e o risco assumido de deixar ou sequer pretender ser classificado como literário são características da literatura Kiriri impressa nos livros estudados. Nesse guarda-chuva imenso daquilo que chamamos de literatura do presente, essas textualidades de autoria do coletivo indígena – motivado por uma necessidade de autonomia política e social, além de reconhecimento simbólico e material –, não são produzidas com a pretensão de fazerem parte do escopo do que o ocidente lê e inscreve como literatura, elas podem ser compreendidas como uma outra maneira de pensar a literatura, pois para os povos indígenas o que é literário muito antes das definições, conceitos e formas está no modo com o qual sempre escreveu e narrou sua história. No modo como sempre pintaram os seus corpos, desenharam suas aldeias, veem as estrelas, produziram seus artesanatos e seus modos de existência.

Para Scramim, escrever literatura, no presente, “tem a função de fazer coincidirem duas coisas que a modernidade esgotou há muito: a possibilidade do conhecimento e da experiência” (SCRAMIM, 2007, p. 16). Os Kiriri têm como base de suas narrativas a experiência vivenciada pelos rastros ancestrais, narrada e atualizada pelos mais velhos e professores da comunidade. O conhecimento de si é o fundamento de suas pesquisas, o conhecimento do seu passado é o que faz ressonância em suas experiências do tempo presente. Com efeito, são escrituras que têm o conhecimento e a experiência como substância, ou seja, fazem coincidir aquilo que a modernidade esgotou.

A Literatura do presente conceituada por Scramim (2007) é aquela que pode ser pensada também na fronteira de indefinições com a qual sempre se constituiu a própria noção de literário, já que mesmo elegendo uma série de textos formatados para atender a características muito restritas como, por exemplo, a ideia de literariedade, historicamente, o que é ou não literário sempre foi alvo de interpelações. Desse modo, a fronteira rígida com a qual se elegia esses seletos textos deixava à margem uma infinidade de outros<sup>78</sup> que, mesmo em sua ausência nas prateleiras das livrarias ou nos grandes centros produtores de saberes, balbuciavam<sup>79</sup> uma diversidade que, em poucos

---

<sup>78</sup> Nesse sentido, Eneida Maria de Souza, em seu livro *Crítica Cult*, adverte, que “diante de posições crítica que defendem o estatuto de literário e a necessidade de preservá-lo a todo custo, coloca-se outra corrente, mais preocupada com uma abordagem que não só valoriza o discurso literário, mas o considera na sua dimensão histórica e contextual. Conceder ao estético autonomia e superioridade em relação aos demais textos é esquecer que a noção de valor é construída por regras sociais e por critérios de julgamento que não se limitam à verdade de um discurso.” (SOUZA, 2007, p. 11)

<sup>79</sup> Hugo Achugar (2006), em seu texto *Sobre o 'Balucio Teórico' Latino-Americano*, questiona a ideia de mundialização de um pensamento local, isto é, aquele que parte de uma geoistória específica e é naturalizado como universal. Para Achugar, as histórias locais podem ser lidas como “produtoras de

anos, tensionaria essa seletividade e alicerçaria a abertura das fronteiras<sup>80</sup>. Essa abertura propicia, hoje, a uma diversidade de textualidades serem classificadas ou não como literatura e ainda assim continuarem sendo produzidas, lidas e estudadas tais como pretendem ser. Essa discussão – cara e exaustiva para os estudos literários – faz-se observada aqui, pois ao passo que nomeio essas textualidades como literatura, implicitamente, também evoco o cânone, visto que acredito que exista sempre um desejo de cânone na decisão de, ainda que relativizando, chamar a escritura de literária.

Para muitos, certamente, diante da fadiga dessas discussões, não seria mais necessário “provar” a caracterização dessas narrativas ilustradas como uma literatura, bem como uma série de outros textos que já circulam socialmente, no entanto, apesar de já existir uma abertura, raramente encontramos textualidades como as analisadas aqui, produzidas por povos indígenas no coletivo ou por autores índios, circulando em bibliotecas, sendo estudados em sala de aula, dentro e fora da academia, sendo base para discussões em simpósios, encontros, congressos, exceto, é claro, aqueles organizados por professores indígenas, por pesquisadores especializados ou por indigenistas.

À vista disso, trata-se de uma discussão exaustiva, de fato, porém fundamental, pois essa literatura ou *uma* literatura está aí e vem sendo produzida há mais de uma década, impressa em livros didáticos, pelos povos indígenas no Nordeste. Os livros Kiriri analisados, por exemplo, foram publicados em 2007, ou seja, há dez anos e, certamente, por sua pequena tiragem e pela falta de conhecimento de suas existências, como também interesse, continuam, afora alguns pontuais trabalhos, circulando e produzindo ressonâncias apenas dentro das aldeias.

Já a noção de reconhecimento, ou melhor, a teoria do reconhecimento, ganha mais fôlego recentemente, visto que é a partir dos anos 90, que uma série de estudos emerge com mais força servindo como base para reflexões sobre as relações sociais e os movimentos dos grupos de minorias nas reivindicações de direitos individuais, coletivos

---

conhecimento que deslocam as epistemologias globais”, o chamado “balucio” teórico ou literário. Dessa forma, os indígenas, assim como Calibã, personagem Shakeaspiano citado por Achugar, reivindicam em seus discursos “‘o direito de baluciar’ e serem escutados, não como um discurso invertido ou ‘incoerente’, mas como seu próprio, válido e estruturado discurso” (ACHUGAR, 2006, p. 39).

<sup>80</sup> À vista disso, Stuart Hall (1997), em seu texto *A Centralidade da Cultura*, defende que a ‘virada cultural’ ocorrida, nas últimas décadas, nas ciências humanas e sociais – os estudos culturais fazem parte dessa virada - tem modificado “as práticas acadêmicas dominantes”, o que inclui os estudos literários (HALL, 1997 p. 12); nessa perspectiva de mudanças e questionamentos dos espaços, historicamente e culturalmente perpetuados, a necessidade de descolonização epistemológica e da “virada cultural”, advogada por Hall, ganha ressonância e possibilita uma espécie de horizontalização das formas de saberes, ainda que num futuro, talvez, longínquo.

e por equidade. Segundo Ricardo Fabrino Mendonça<sup>81</sup> (2012), não existe uma teoria do reconhecimento, mas, sim, várias vertentes dela. Para o autor, apesar de ter ganhado distintos contornos em diferentes autores, “o foco é pensar as condições de superação de formas de opressão social que sistematicamente subordinam alguns indivíduos e grupos a outros (MENDONÇA, 2012, p. 119).

Nesse sentido, é importante ressaltar que não foi e não é foco, neste trabalho, uma cartografia dessas variadas abordagens teóricas do reconhecimento, como também não me ateei a elencá-las e marcar as suas distinções, apenas apresento o escopo central da teoria do reconhecimento e discutirei, brevemente, as duas principais oposições conceituais contemporâneas realizadas por Nancy Fraser (2007)<sup>82</sup>, que defende uma concepção de reconhecimento coadunada à redistribuição e Axel Honneth (2015)<sup>83</sup> e Charles Taylor (2000)<sup>84</sup>, precursores da teoria do reconhecimento atual pautada por uma perspectiva cultural e simbólica da identidade. As interpretações desses últimos são ancoradas em Hegel, pois, para esses autores, a autorrealização dos sujeitos está diretamente vinculada ao reconhecimento conferido às suas identidades.

Reconhecimento enquanto conceito pensado a partir das visões supracitadas estaria atrelado a duas tradições de justiça, uma calcada nas teorias clássicas e a outra vinculada aos pressupostos filosóficos na área do direito, apoiado no campo da teoria crítica iniciado pela escola de Frankfurt no início do século XX. Dessa maneira, duas vertentes são desenvolvidas, a primeira toma como base o reconhecimento da identidade

---

<sup>81</sup> Ricardo Fabrino Mendonça, em seu texto *Democracia e Desigualdade: as contribuições da teoria do reconhecimento*, publicado em 2012 pela Revista Brasileira de Ciência e Política. Mendonça possui vários textos em que discute as variadas noções dadas à teoria do reconhecimento, tomando as relações e diferenças entre as abordagens dos principais autores para pensar os seus textos.

<sup>82</sup> Nancy Fraser é uma filósofa aliada a Teoria Crítica. O seu texto que servirá de base para a discussão da noção de reconhecimento é *Reconhecimento sem ética?* (2007). Nele Fraser discute o conceito de “paridade participativa”, o qual engloba as noções de redistribuição e o reconhecimento. Esse artigo foi apresentado, pela primeira vez, no ano de 2001 na revista *Theory, Culture & Society*, volume 18. Fraser é a principal defensora da incorporação da dimensão material, enquanto a dimensão simbólica é mais articulada por Taylor e Honneth, que também discutem dimensões materiais, mas não da forma explícita como Fraser inaugura na década de 1990.

<sup>83</sup> Axel Honneth é um filósofo alemão e um dos pioneiros na discussão da teoria do reconhecimento, o livro *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (reimpressão 2015) é tomado como sua principal referência acerca desses estudos iniciados na década de 1990.

<sup>84</sup> Charles Taylor é um filósofo canadense que, paralelamente, a Honneth, desenvolveu seus estudos em relação à teoria do reconhecimento nos anos 90. Taylor em seu texto *A política do reconhecimento*, publicado no livro *Argumentos filosóficos* (2000), discute o reconhecimento atrelado a uma ideia de valorização da individualidade do sujeito, em sua diferença, como fator preponderante da auto-realização. Seriam nas relações sociais e dialógicas que os sujeitos são construídos e é também nelas que deverá ser tratado em igualdade. Ricardo Fabrino Mendonça, em seu texto *Reconhecimento em Debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado habermasiano* (2007) acrescenta, que “para Taylor, por meio de lutas simbólicas, os sujeitos negociam identidades e buscam reconhecimento nos domínios íntimo e social.” (MENDONÇA, 2007, p.174).



cultural, ligada à ética como elemento primordial, já a segunda está ancorada na perspectiva de que a justiça se estabelece ao conjugar-se reconhecimento e redistribuição, esse último é localizado como um conceito central da filosofia política.

A noção de reconhecimento que serve como base da defesa do quase-conceito de *uma* literatura do reconhecimento é a segunda, que compreende a redistribuição – justiça social – associada ao reconhecimento – igualdade e respeito às diferenças individuais e coletivas –, e tem como principal defensora a filósofa estadunidense Nancy Fraser (2007). Para a autora, o reconhecimento das minorias enquanto diferença não é o suficiente, faz-se necessária também a redistribuição para que haja justiça social. Em contrapartida, mesmo assumindo essa base conceitual e compreendendo que os estudos anteriores, alicerçados na teoria clássica do direito, desassociam a ocorrência do reconhecimento intersubjetivo e da redistribuição material, acredito que eles estão, do mesmo modo, apoiados na ideia de justiça social, já que o enfoque é a autorrealização dos sujeitos e, por consequência, a valorização das diferenças e da igualdade.

Por esse modelo, a identidade de um grupo é construída e valorizada a partir das relações intersubjetivas sociais, em que o reconhecimento do outro enquanto diferente e/ou semelhante é uma práxis constante, visto que quando não há o reconhecimento desse outro, seja individual ou coletivo, Honneth (2015) e Taylor (2000), configura-se a injustiça. Tal noção de reconhecimento estaria interligada às questões subjetivas como, por exemplo, a autoestima<sup>85</sup> e, conforme Fraser (2007), ao discorrer sobre o mote teórico dos seus predecessores, “o não reconhecimento consiste na depreciação de tal identidade pela cultura dominante e o consequente dano à subjetividade dos membros do grupo. (FRASER, 2007, p. 106). Ainda de acordo com a autora:

[...] o modelo da identidade é profundamente problemático. Entendendo o não reconhecimento como um dano à identidade, ele enfatiza a estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais e da interação social. Assim, ele arrisca substituir a mudança social por formas intrusas de engenharia da consciência. (FRASER, 2007, p. 106)

---

<sup>85</sup> Fraser acrescenta, que “para ambos, ser reconhecido por um outro sujeito é uma condição necessária para a formação de uma subjetividade integral e não distorcida. Negar a alguém o reconhecimento é privá-la(o) dos pré-requisitos fundamentais para o pleno desenvolvimento humano”. (FRASER, 2007, p. 111).

Entretanto, apesar de acreditar que a noção de reconhecimento defendida por Fraser, fundamentada em uma noção de paridade participativa<sup>86</sup>, pode ser adotada nessa análise para dar corpo ao quase-conceito de *uma* literatura do reconhecimento, a sua crítica ao modelo clássico merece ressalvas, visto que o paradigma Kiriri de reconhecimento deve também levar em conta a sua necessidade de essencialização identitária, a qual já defendi anteriormente.

Para Fraser (2007), fazer “justiça, hoje, requer tanto redistribuição quanto reconhecimento; nenhum deles, sozinho, é suficiente. A partir do momento em que se adota essa tese, entretanto, a questão de como combiná-los torna-se urgente.” Nessa lógica, as demandas que culminam em injustiça devem ser versadas levando em consideração os aspectos sociais e culturais, todavia os estudos que a antecede depreendem, “que a distribuição pertence à moralidade, o reconhecimento pertence à ética, e ambos nunca se encontrarão”<sup>87</sup>, ou seja, os que ousam relacionar as duas questões e não apenas reivindicam a prioridade por um via, na defesa da crença que o reconhecimento identitário e cultural devem ser pensados isoladamente, são taxados como aqueles que sofrerão de “esquizofrenia filosófica”. (FRASER, 2007, p. 103-105)

A sustentação e defesa dos dois paradigmas, redistribuição e reconhecimento tem sido pautas requeridas, incansavelmente, pelos Kiriri ao longo da sua história na luta por justiça social e cultural, e a produção das escrituras impressas de sua autoria fazem parte desse escopo. Como já disse nas seções anteriores, essa *uma* literatura tem servido, entre outras questões, de instrumento para alimentar o projeto político de autonomia, na luta pelos territórios tradicionais, na busca pelo direito assegurado de uma escola diferenciada de qualidade, isso inclui não apenas o espaço físico, mas a qualificação dos professores, remunerações dignas, material didático atualizado, produzidos em escala que atenda as demandas, como também é operada na construção

---

<sup>86</sup> O que Fraser chama de paridade participativa é a superação das relações de subordinação, em que o sujeito, parte integral da sociedade, atue e seja reconhecido de maneira igualitária. Para ela, “paridade” significa a condição de ser um par, de se estar em igual condição com os outros, de estar partindo do mesmo lugar. Eu deixo em aberto a pergunta de até que grau ou nível de igualdade é necessário para assegurar tal paridade. Na minha formulação, além disso, o requerimento moral é que aos membros da sociedade seja garantida a possibilidade de paridade, se e quando eles escolherem participar em uma dada atividade ou interação. Não há nenhuma solicitação para que todos realmente participem em qualquer atividade” (FRASER, 2007, p. 118). Tal abordagem teórica está atrelada a noção deontológica de reconhecimento, ou seja, recorre a filosofia da moral como embasamento.

<sup>87</sup> A polarização em defesa de um campo em detrimento de outro oxigena as seguintes questões levantadas por Fraser, pois parece que “estamos diante de uma escolha: redistribuição ou reconhecimento? Política de classe ou política de identidade? Multiculturalismo ou igualdade social? [...]Essas são falsas antíteses”. Nesse sentido, a autora deseja “um conceito mais amplo de justiça que consiga acomodar tanto as reivindicações defensáveis de igualdade social quanto as reivindicações defensáveis de reconhecimento da diferença.” (FRASER, 2007, p. 103)

de uma representação de e para si e para o outro acerca dos seus modos de pensar e existir a fim de sustentar um essencialismo estrategicamente montado.

Nesse sentido, os pressupostos fraseanos servem a nossa análise, pois comungam a redistribuição material ao reconhecimento simbólico, porém, parte do modelo defendido por Honneth e Taylor, ao entenderem o não reconhecimento, individual e coletivo, como um prejuízo à subjetividade e danificação da autoidentidade (FRASER, 2007), além de pensar a necessidade de valorização da identidade e cultura dos sujeitos colabora, também, para explicar o contexto indígena Kiriri que pode ajustar-se como amostragem de um cenário mais amplo no Nordeste, levando em consideração cada especificidade.

Para os povos indígenas no Nordeste, o que inclui os Kiriri, conforme João Pacheco de Oliveira, “a valorização da tradição e sua autenticidade constituem pontos importantes para uma reafirmação política” (OLIVEIRA, 1993, p. 5), o retorno a uma tradição inclui, principalmente, a afirmação de uma identidade e uma conseqüente homogeneização cultural, e funcionariam como uma estratégia que nega os aspectos de fragmentação e especificidades identitárias a fim de assegurar o que Fraser (2007) chama de paridade participativa.

Para substanciar a sua defesa teórica, Fraser, ao contrapor<sup>88</sup> o modelo de identidade e autorrealização<sup>89</sup>, propõe o “modelo de status”<sup>90</sup>, no qual os sujeitos são vistos como iguais e capazes de participar do mesmo modo nas relações; igualdade, assim, é lida a partir dos princípios do direito e, em vista disso, “o não reconhecimento aparece quando as instituições estruturam a interação de acordo com normas culturais

---

<sup>88</sup> O posicionamento de Fraser, apesar de muito coerente e ir ao encontro das noções de identidades fragmentadas do contemporâneo, não consegue alcançar, em seu todo, a complexidade da essencialização necessária instituída pelos Kiriri, como povo que “ressurge” oficialmente no século XX, conforme já apontei antes. Acrescento a defesa da autora para construir seu pensamento: “enfâticamente a elaboração e a manifestação de uma identidade coletiva autêntica, auto-afirmativa e autopoietica, ele submete os membros individuais a uma pressão moral a fim de se conformarem à cultura do grupo. Muitas vezes, o resultado é a imposição de uma identidade de grupo singular e drasticamente simplificada que nega a complexidade das vidas dos indivíduos, a multiplicidade de suas identificações e as interseções de suas várias afiliações. Além disso, o modelo reifica a cultura. Ignorando as interações transculturais, ele trata as culturas como profundamente definidas, separadas e não interativas, como se fosse óbvio onde uma termina e a outra começa. Como resultado, ele tende a promover o separatismo e a enclausurar os grupos ao invés de fomentar interações entre eles.” (FRASER, 2007, p. 106-107)

<sup>89</sup> É importante destacar que o modelo de identidade e autorrealização defendido por Taylor (2000) é o mais próximo da crítica apresentada por Fraser (2007). O que não diminui a oposição realizada por ela ao pressuposto de Honneth (2015). Taylor trata mais claramente dos processos de essencialismo estratégico, guetificação e congelamento da identidade no reconhecimento por políticas públicas, em seus estudos sobre a comunidade francesa no Quebec contemporâneo.

<sup>90</sup> O conceito de status fraseano é ancorado nos estudos do alemão Karl Emil Maximilian Weber, mais conhecido como Max Weber, conhecido como um dos fundadores da sociologia.

que impedem a paridade de participação”, (FRASER, 2007, p. 107-108). De acordo com a autora:

Entender o reconhecimento como uma questão de *status* significa examinar os padrões institucionalizados de valoração cultural em função de seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais. Se e quando tais padrões constituem os atores como *parceiros*, capazes de participar como iguais, com os outros membros, na vida social, aí nós podemos falar de *reconhecimento recíproco* e *igualdade de status*. (FRASER, 2007, p. 108).

Nesse sentido, a criminalização dos indígenas na luta pela demarcação do território ao longo da história, a subordinação e negação da sua identidade, a representação do índio anacrônico e estereotipado na literatura canônica, nos meios de comunicação, o silenciamento acerca das suas demandas, da sua produção intelectual, a forma folclorizada ou menor como é recebida e lida a sua literatura<sup>91</sup> são exemplos da negação do reconhecimento no modelo de status, visto que servem como entrave à paridade participativa, base do modelo fraseano.

Nesse momento, enquanto escrevo, a institucionalização da negação de direitos historicamente constituídos está em andamento. A Proposta de Emenda Constitucional (PEC) número 215 do ano 2000, por exemplo, busca modificar a Constituição Federal de 1988, transferindo a competência da União de legislar sobre as demarcações das terras indígenas para Legislativo, além de permitir a revisão dos territórios já demarcados e sua regulamentação por meio de lei e não via decreto. Essa proposta estava parada há mais de uma década e voltou a tramitar e ganhar força a partir de 2014, quando o estabelecimento de uma bancada de deputados e senadores, no Congresso Nacional, ligada ao agronegócio tornou-se mais efetivo. Hoje, esses deputados federais representam 20% do total e possuem apoio da maioria dos parlamentares no que diz respeito a essa emenda, que em 2015 chegou a ser aprovada pela Comissão de Constituição de Justiça e de Cidadania (CCJ) e arquivada, temporariamente, por não ter sido apreciada pelo Congresso dentro do prazo regulamentado.

Essa PEC representa a violação ao principal direito conquistado pelos povos indígenas no pós-colonização, que é posto a atender aos interesses de grandes

---

<sup>91</sup> Lúcia Sá salienta que “no Brasil e na América hispânica, as culturas indígenas têm sido, repetidamente, eliminadas do discurso histórico. Seus textos, seu legado cultural e suas tentativas de resistência têm sido constantemente ignorados ou negados, e muitas vezes os esforços por chamar a atenção para esses processos são rapidamente rejeitados como “românticos”. É claro que não podemos negar a existência de visões perfeitamente românticas das culturas indígenas americanas, mas a facilidade com que esse adjetivo é aplicado a qualquer descrição positiva dessas culturas é em si um sintoma inegável de preconceito.” (SÁ, 2012, p. 34)

latifundiários e agropecuários, em detrimento aos direitos desses coletivos. Trata-se de um retrocesso no processo de conquistas vinculado aos movimentos indígenas consolidados a partir da década de 70, pois não há interesse político do Congresso em relação à demanda de direitos dos povos indígenas, principalmente no que diz respeito à terra, muito pelo contrário, há uma real pretensão de institucionalizar e tornar legal a negação ao direito ao território originário, garantido desde o século XVII e, constitucionalmente, assegurado em 1988, o que, para as comunidades indígenas no Brasil é um prenúncio de morte, já que o território possui valor simbólico, afetivo e é o principal espaço de organização sociopolítica desses coletivos.

A PEC 215 é uma amostragem que reforça a relevância da discussão aqui empreitada concernente ao reconhecimento e redistribuição, afirmação de elos étnicos e ancestrais e da essencialização como subterfúgio de resistência. Aos Kiriri é negada “a condição de parceiros integrais na interação social”, a participação integral nos direitos constitucionais que lhes são próprios por estarem inseridos num contexto de “padrões institucionalizados de valorização cultural, de cujas construções eles não participaram em condições de igualdade”. Há, ao contrário, institucionalizado um viés racista acerca das populações indígenas, que criminaliza as suas lutas pela garantias dos direitos e deprecia, permanentemente, a reconfiguração das suas identidades, como maneira de questionar as suas reexistências no presente, constituindo, assim, “uma séria violação da justiça” (FRASER, 2007, p. 112).

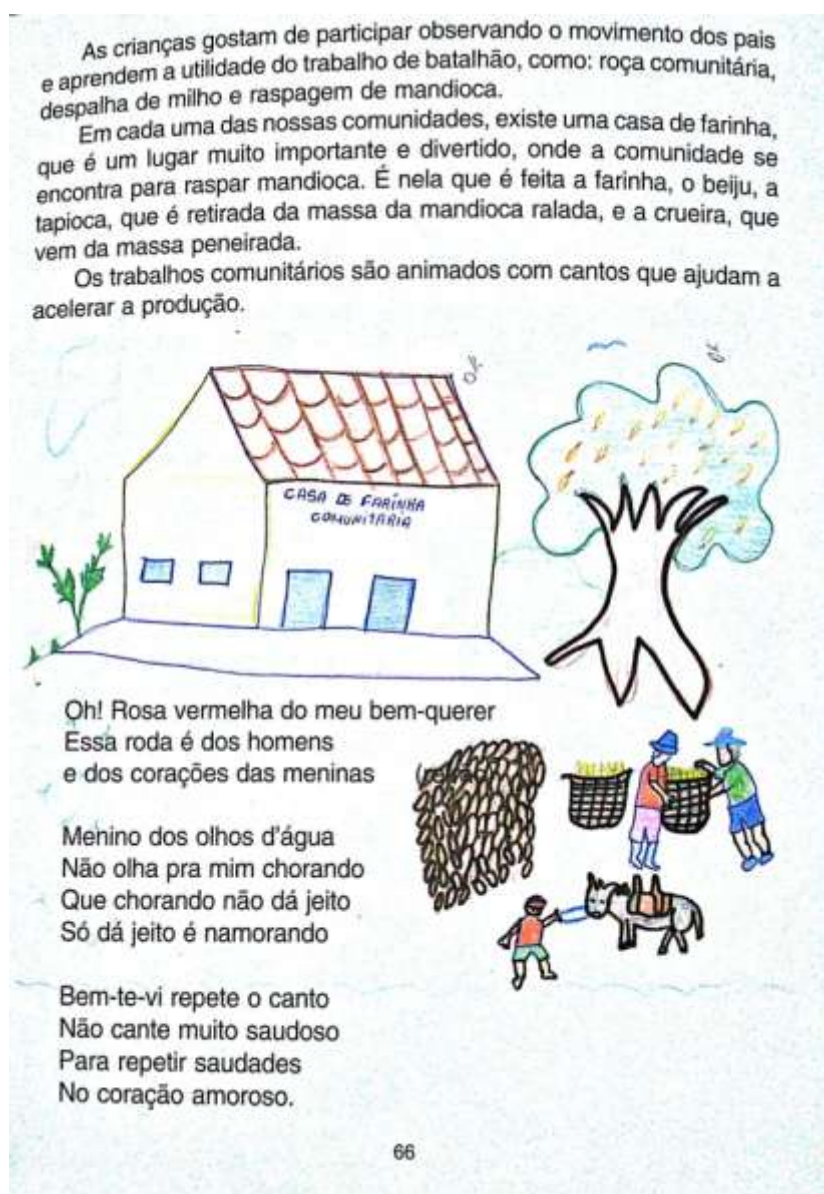
No que diz respeito à literatura, Almeida (1999) acrescenta outro desdobramento a essa ideia de violação de direitos, para a autora, é possível pensar que “a folclorização da literatura indígena<sup>92</sup> cumpre antes o papel de ocultá-la”, já que não seria caracterizada a partir do crivo literário e sim, como fazendo parte das suas manifestações culturais. Entretanto, há um jogo duplo no que se refere à folclorização da literatura de autoria indígena, aquele impetrado pelo não índio com o intuito de suprimi-la e o empreendido pelo próprio indígena para garantir modos de sobrevivência. Isso posto, a análise generalista e desatenta desse material literário o enxergaria como sendo apenas fruto da compilação de suas lendas, canções e “costumes” sem valor estético ou desinteressante para o estudo a partir do campo mimético.

---

<sup>92</sup> Cabe neste ponto abrir um parêntese, há um entendimento aqui de que literatura indígena seria toda obra que versasse sobre a temática indígena, ainda que escriturada por autores não indígenas, já a literatura de autoria indígena poderia ser compreendida enquanto produção e autoria dos próprios indígenas, ainda que passe por edições e “interferências”, como qualquer texto literário, seria um texto eminentemente indígena. É importante ressaltar que há outras nomenclaturas, como literatura nativa, ameríndia, que acabam caracterizada entre as duas supracitadas.

Nessa perspectiva, essa literatura como condição de vida, *uma* literatura do reconhecimento, nos revela, a cada página, o exercício da autoria de constituir parte das experiências do coletivo, de inscrever uma série de práxis social e política dos Kiriri, de forjar uma representação necessária, como método na construção dos modos de re-existência. A imagem a seguir apresenta “A Casa da Farinha Comunitária”, um desses espaços coletivos que colabora por fortalecer não só os vínculos ancestrais, mas a atualização dos saberes por meio do ensino aos mais novos de um exercício de subsistência do grupo, que ilustra a ideia de uma literatura do reconhecimento, ou seja, uma literatura como condição de vida ou de sobrevivência.

Figura 14: *A Casa da Farinha Comunitária*. Livro *Nosso Povo* versão do Aluno



A Casa de farinha é apresentada pelos Kiriri, na narrativa acima, como espaço pedagógico do conhecimento, pois as crianças aprendem sobre o “batalhão” – trabalho em conjunto –, lugar de subsistência e onde o sentimento de solidariedade, unidade, fortalecimento da relação do grupo e político é mobilizado, uma vez que reúne, frequentemente, a comunidade para a produção da farinha, beiju, tapioca, alimentos fundamentais na dieta dos Kiriri e, além disso, essa casa coletiva é um ambiente lúdico, no qual “os trabalhos comunitários são animados com música”.

A ludicidade vivenciada pelos Kiriri, em suas práticas sociais, oxigena e colabora também para formatar a sua literatura. É importante não perder de vista a recorrência em que o gênero musical aparece em conjunto com a textualidade em prosa ou em verso e a ilustração, trata-se de um elemento imaterial muito presente nos modos de se relacionar coletivamente dos Kiriri, seja por meio dos rituais e seus “toantes” ou brincadeiras. Além disso, é uma modalidade artística que produz ressonância no desenvolvimento subjetivo humano, ligado à sensibilidade; conferindo ao uso frequente da música, ainda que inconsciente do seu real potencial, uma maior relevância.

Por esse ângulo, estaria discutindo, aqui, uma literatura constituída de conhecimentos tradicionais cristalizados pelo coletivo, atualizada e traduzida, constantemente, por meio das crianças que aprendem, reproduzem, reinventam e colaboram para perpetuar esses saberes por gerações. Trata-se de uma literatura que é produzida pelo diálogo entre a letra, a ilustração e poderia acrescentar, também, a melodia; ilustrações que, segundo Bartolomeu Melià (1989), são verdadeiras “sínteses etnológicas” (MELIÀ, 1989, p. 14). Uma literatura de resistência e re-existência para os Kiriri, pois compõe a escrituração dos rastros de suas lutas, auto-história e reivindicações por justiça social e, finalmente, *uma* literatura do reconhecimento, visto que abarca todas esses outros quase-conceitos.

Desse modo, *uma* literatura do reconhecimento seria aquela que expande a própria noção do literário, orientando para outras possibilidades de reflexões que estão para além do próprio texto, seria aquela escriturada, pragmaticamente, como meio concreto de questionar as injustiças, como registro impresso daquele que narra e da sua auto-história marcada por violações, como forma perlaborada de reivindicação do reconhecimento simbólico – de sua identidade e cultura – e de redistribuição material – o que inclui, além dos territórios, saúde, escolas, condições de subsistência. Essa literatura seria, ainda, contornada por estéticas esteada em modos próprios e

performatizados de vivências, que colaboram para autonomia dos sujeitos históricos e do coletivo que orienta seus elos de etnicidade.

### 3.2 Uma literatura do reconhecimento Kiriri?

Figura 15: Uma das canções do Livro *Nosso Povo* versão do Aluno



Fonte: (KIRIRI, 2007, p. 76)

A epigrafe ilustrada traz uma das canções do povo Kiriri, em que a “jurema”, bebida alucinógena e sagrada utilizada nos rituais e produzida a partir da raiz da árvore homônima, pode ser representativa do que chamei, na subseção anterior, de elos de etnicidade. A jurema<sup>93</sup>, segundo Marco Tromboni<sup>94</sup>, está presente em rituais de pelo

<sup>93</sup> Segundo Tromboni, “seja onde for, “Jurema” é sempre o foco de um alto investimento simbólico em todas essas manifestações religiosas. Trata-se da planta em si, seja qual for a espécie botânica de



menos dezoito povos indígenas no Nordeste, sendo quatro deles na Bahia; o autor ressalta que essa bebida “é um símbolo religioso central para essas comunidades, pois é por meio dela que esses grupos acessam aos ‘encantados’” (TROMBONI, 2012, p. 111).

Os “encantados” são entidades espirituais que guardam a sabedoria do povo, o conhecimento acerca daquilo que os Kiriri possuem de mais sagrado: o elo com sua ancestralidade. Além disso, segundo Brasileiro (2004), no período em que estiveram em Canudos, a comunicação com essas entidades foi comprometida, pois muitos dos mais velhos Kiriri faleceram, o que ocasionou a perda da língua kipeá, a desvitalização dos rituais e o enfraquecimento de outros bens simbólicos; isso acentuou o processo de desorganização sociopolítica do povo. Para a autora, os “encantados” ocupam um papel determinante no sistema de crenças dos Kiriri, outrossim, “através da consulta aos ‘encantados’ são realizadas discussões coletivas e tomadas as decisões que orientam a vida sociopolítica do grupo” (BRASILEIRO, 2004, p. 178-188). Nesse sentido, seriam os “encantados” a base mística e de organização social e política do povo.

Os elos de etnicidade com um passado ancestral, que pode ser também acessado pela via sobrenatural, têm sido fortalecidos, no presente, por meio da produção dessa literatura do reconhecimento que tem os resíduos da memória como mediadora, a experiência vivenciada e reelaborada como fundamento e o desejo de autonomia<sup>95</sup> enquanto perspectiva de justiça. A noção de autonomia aspirada pelos povos indígenas passa também, conforme Gersem Baniwa Luciano (2011), pela noção de reconhecimento e, ainda que não explicitada em sua análise, considera também a redistribuição, acrescentando:

[...] autonomia para os povos originários é compreendido a partir de alguns aspectos centrais, a saber: a) reconhecimento de direitos políticos, econômicos e socioculturais dos povos indígenas por parte dos Estados nacionais; b) reconhecimento e garantia das formas próprias de participação dos povos indígenas na vida nacional e no âmbito das estruturas de poder dos

---

“jurema” em cada caso, ou da bebida dela feita – bebida que comporta algumas variações também, seja no modo de preparo, seja nas partes da planta para isso utilizadas, seja nos ingredientes adicionados, seja ainda nas preces, ritos ou outras manipulações simbólicas dirigidas à árvore que fornece esses ingredientes, até alcançar as concepções mais abstratas e distanciadas de sua origem etnobotânica.

<sup>94</sup> Marco Tromboni, em seu texto *A Jurema das Ramas Até o Tronco: Ensaio Sobre Algumas Categorias de Classificação Religiosa*, publicado no livro *Índios e Caboclos: a história recontada*, organizado por Maria Rosário de Carvalho e Ana Magda Carvalho.

<sup>95</sup> Segundo Luciano, “Os princípios fundamentais que norteiam autonomies e alteridades culturais são o reconhecimento e o respeito mútuo”. E acrescenta, “qualquer possibilidade de retomada da autonomia étnica passa necessariamente por negociação e garantia de direitos junto ao Estado.” (LUCIANO, p. 212-287)

Estados nacionais; c) garantia do desenvolvimento autônomo dos povos indígenas; d) direito à Livre Determinação ou Autogoverno étnico, comunitário, municipal e regional, nos marcos dos Estados nacionais; e) compromisso e garantia do não rompimento com os Estados nacionais. (LUCIANO, 2011, p. 303)

Em cada ponto destacado por Luciano (2011) é a busca por justiça social em uma perspectiva macro, intercambiada pelas reivindicações de direitos específicos<sup>96</sup> e que versem sobre as diferenças e demandas concernentes aos povos indígenas como coletivo, mas também de cada povo em suas especificidades que, também, estão sendo escrituradas. É, a partir dessas discussões, quando alinhamos os “encantados”, base mística e também de organização social e política do povo com o concepção de autonomia que o quase-conceito de *uma* literatura do reconhecimento faz mais sentido, já que a literatura Kiriri tem sido produzida, também, nessa fronteira, entre o atendimento das demandas imediatas da escola, como parte do seu projeto político, estruturado na busca pela paridade participativa, e das crenças sobrenaturais que orientam a constituição do coletivo.

O território, enquanto espaço sociopolítico e simbólico imprescindível para autonomia dos Kiriri desempenha, como já evidenciei anteriormente na segunda seção, um papel importante na constituição dessa literatura, visto que é apresentado, explicitamente, vinculado à aldeia, ao ritual, às formas de cultivo naturais, à organização do grupo e, implicitamente, como uma ideia, um lugar de memória constitutivo dos elos de etnicidade do coletivo; sendo, dessa maneira, o signo mais presente em todas as narrativas analisadas.

É o território, na qualidade de lugar material e mítico, a estética indispensável com a qual os Kiriri contornam os livros, desde as capas ao cajueiro de Dona Rosa (última narrativa ilustrada analisada). Ao marcar esse espaço político e simbólico nas textualidades, o grupo imprime também o seu processo de reestruturação social, a sua própria emergência étnica nos últimos quarentas anos e a condição de sobrevivência como povo indígena<sup>97</sup> operada por ele.

---

<sup>96</sup> A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, reconhecida pelos estudos realizados acerca dos indígenas brasileiros, afirma que, “na verdade, o que deveria estar claro é que a posição especial dos índios na sociedade brasileira lhes advém dos seus direitos históricos: direitos constantemente desrespeitados, mas essenciais para sua defesa e para que tenham acesso verdadeiro a uma cidadania da qual não são s únicos excluídos.” (CUNHA, 2012, p. 104)

<sup>97</sup> Conforme defende Brasileiro (2004), “nos trezentos anos de contato ininterrupto com a sociedade regional, a necessidade de assegurar a posse e o usufruto de um território exclusivo fortalecer-se-ia entre os Kiriri, condição sine qua non de viabilização da sua continuidade como segmento portador de sinais

A imagem destacada a seguir narra a Retomada de Mirandela<sup>98</sup>, marco histórico – simbólico e material – de resistência, violência e autonomia coletiva. No livro do aluno há nove páginas de um total de setenta e seis dedicadas a rememorar esse acontecimento, desde o planejamento em conjunto, momentos de tensões, morte e conflitos com os não indígenas à efetiva reconquista do território demarcado com originário<sup>99</sup>, mas tomado paulatinamente por posseiros. Discorrer sobre esse evento de

---

diacríticos definidos como conformadores de uma etnicidade (Cunha, 1986)” (BRASILEIRO, 2004, p. 177).

<sup>98</sup> Mirandela, nessa época, já era um espaço urbano no qual habitava centenas de não indígenas, essa configuração enquanto lugar já ocupado potencializou os conflitos e colabora para a percepção da representação dessa reconquista para a memória de lutas dos Kiriri. Brasileiro (2004) realiza um percurso histórico cronológico de duas décadas dos empreendimentos Kiriri em busca da retomada do território originário, já conhecido pelos órgãos oficiais, porém não demarcado legalmente. Destaco a sequência definida por ela para dimensionar a Retomada de Mirandela dentro de um contexto de demandas e pelepas por reconhecimento, redistribuição, reestruturação política e autonomia:

**1979** - Organização de uma roça comunitária na Baixa da Catuaba, situada ao sul do Território indígena, na estrada que liga o povoado de Mirandela ao município de Ribeira do Pombal, caracterizada por forte incidência de ocupações de regionais.

**1981** - Demarcação da Terra Indígena Kiriri, com 12.320 ha.

**1982** - Ocupação da Picos, localizada no núcleo Lagoa Grande, maior fazenda no interior do território Kiriri, tida por posseiros e fazendeiros como baluarte na ocupação das terras indígenas. Seu pretense proprietário, Artur Miranda, era apoiado por políticos da região e considerado pelos índios como o seu mais crucial inimigo.

**1985** - Ocupação de uma fazenda de 700 ha. no núcleo Baixa da Cangalha.

**1986** - Os Kiriri interdita importante estrada de acesso de Mirandela ao povoado de Marcação, retirando todas as posses e roças de regionais ali localizadas.

**1987** - A FUNAI indeniza e o INCRA reassenta 37 famílias de não-índios incidentes no território Kiriri, nas fazendas Taboa e Serrinha, situadas no município de Quijingue.

**1989** - 85% do território Kiriri passa a compor o município de Banzaê, desmembrado de Ribeira do Pombal, em uma manobra política com o intento de "livrar" esse último município da presença indígena. Mirandela havia sido estrategicamente escolhida como sede do novo município. Todavia, mediante injunções na Assembleia Legislativa, em Salvador, os Kiriri conseguem obstar que a nova sede se situe nos limites da Terra Indígena.

**1989** - Cerca de 50 famílias Kiriri acampam nas cercanias de Mirandela, após terem suas moradias parcialmente destruídas por uma enchente. Mantêm-se permanentemente no local que se constituía, até 1995, em um núcleo de resistência e pressão frente aos não-índios então ocupantes de Mirandela.

**1990** - A Terra Indígena Kiriri tem a sua demarcação administrativa homologada através do Decreto nº 98.828, de 15 de janeiro, sendo posteriormente realizada a regularização imobiliária - Reg. CI mat. 2969, livro 2m, f. 83, em 23 de março daquele mesmo ano.

**1991** - A FUNAI indeniza algumas casas habitadas por não-índios em Mirandela e famílias Kiriri as ocupam.

**1995** - Os Kiriri ocupam Mirandela, retirando todos os não-índios ali incidentes.

**1996** - Os Kiriri ocupam o povoado Gado Velhaco, situado a 2,5 Km de Mirandela.

**1997** - Os não índios desocupam o povoado Baixa da Cangalha.

**1998** - Os Kiriri ocupam os povoados de Marcação, Araçá, Segredo e Pau Ferro, retirando as últimas famílias de não-índios residentes na Terra Indígena

<sup>99</sup> Segundo Brasileiro (2004), em 1978 a aldeia de Sacos dos Morcegos, hoje Mirandela, foi elevada a condição de vila e muitos camponeses desvalidos e expulsos de regiões mais férteis passaram a ocupar o território indígena. As perseguições, desmandos e total abandono, a esse povo, foram contínuos e só agravaram a situação dos Kiriri nos séculos subsequentes e, conseqüentemente, fazem ressonância até os

maneira extensa no livro voltado para os mais novos, certamente, denota o quão significativo foi e é essa Retomada para o fortalecimento da identidade étnica desses sujeitos coletivos, atualização da memória social Kiriri, como também marcante da odisséia comunitária por reconhecimento, redistribuição, reestruturação política e autonomia.

Figura 16: Retomada de Mirandela. Livro *Nosso Povo* versão do Aluno



Fonte: (KIRIRI, 2007, p. 26-27)

A narrativa ilustrada que dá corpo a *uma* literatura do reconhecimento, apresenta uma série de acontecimentos datados cronologicamente, porém com lacunas anuais, que somam cada uma seis anos. O que, conforme Jaime Ginzburg (2010)<sup>100</sup>, ao pensar discorrer sobre coletivos que passaram por experiências de violência, “no caso desses textos, cabe salientar a necessidade de considerar elementos de descontinuidade formal,

dias de hoje. Desse modo, a população Kiriri gradualmente se dispersaria a partir do núcleo central, Mirandela, passando a ocupar, em seu entorno, pequenos nichos de declive acentuado, pois pouco atrativos à instalação de outrem. (BRASILEIRO, 2004, p. 177).

<sup>100</sup> Em sua tese de doutorado *Crítica em Tempos de Violência*, apresentada como requerimento para a livre docência, defendida na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP em 2010.

indeterminação, imprecisão, lacunas, concepções fragmentárias de tempo e espaço. Esses elementos não devem ser considerados falhas de escrita.” (GINZBURG, 2010, p. 90)

Nessa perspectiva, a violência da morte do índio Zezinho escriturada como impulsionadora da reconquista de Mirandela, em 1983, pode ser lida como amostragem representativa da violência, sumariamente submetida aos Kiriri ao longo dos séculos que, nesse contexto, assume um caráter motivador para o empreendimento de mudança. Em sequência, escritura-se, em 1989, sobre a destruição causada pela chuva que se transforma em causa e encorajamento de mais um passo no percurso da Retomada do território pertencente ao povo Kiriri por direito; já, seis anos depois, “no dia 8 de março de 1995, ocupamos o centro da Aldeia de Mirandela com arco e flecha, tanga e maracá, pisando nosso toré”, esse trecho revela a efetiva ação de reassumir o espaço já lido como Aldeia, já compreendido como seu, um lugar que se processa como constitutivo de autonomia. A retomada de Mirandela é significativa, ainda, por ter sido símbolo de outras reconquistas como, por exemplo, a reconquista do povoado de Gado Velhaco em 1996, de Pau Ferro em 1997, de Marcação, Araçá, Segredo e Baixa da Cangalha todas em 1998.

Outro ponto da imagem que merece destaque é o simbólico paradoxo do processo de retomada pelo acampamento atrás do cemitério, acontecimento posterior a morte do índio Zezinho; paradoxo, pois se converte em ações que culminarão nos anos seguintes em renascimento coletivo, por meio da reconquista da já chamada Aldeia de Mirandela. Partindo dessa perspectiva, posso pensar aqui, aquilo que advoga Ginzburg (2010), ao discorrer sobre o testemunho como trauma na literatura, a partir da sua leitura dos estudos de Marcio Seligmann-Silva<sup>101</sup>; para o autor, a “escrita do sobrevivente se vincula à memória daqueles que não sobreviveram”. (GINZBURG, 2010, p. 27).

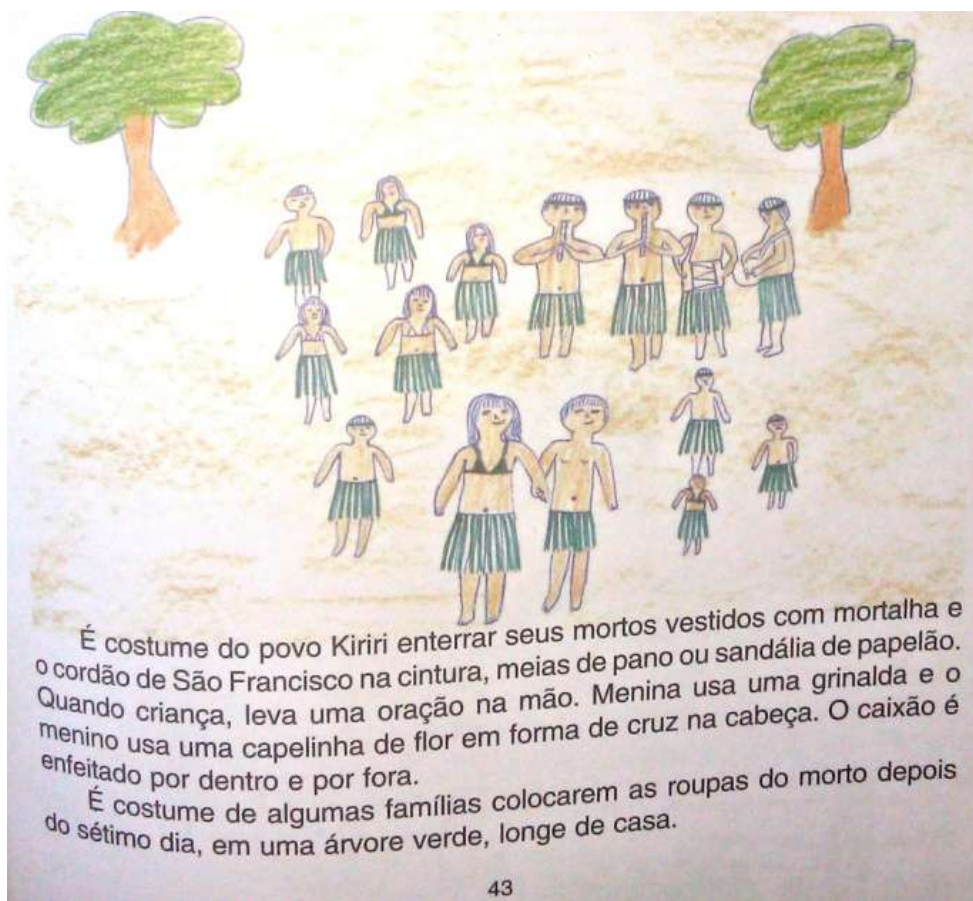
Nesse sentido, “escrever é também uma forma de dar túmulo aos mortos, para que não sejam esquecidos.” (GINZBURG, 2010, p. 27). Ao escriturarem sobre os que morreram no decorrer da luta, a exemplo de Zezinho, ao evocarem a sua memória em menção também dos que se foram, mas deixaram de herança o alicerce de desejo por existência e encorparam as suas vozes com discursos de resistência, os Kiriri, antagonicamente, ressignificam a si e dão vida aos vivos.

---

<sup>101</sup> Jaime Ginzburg cita Márcio Seligmann-Silva e seu texto *A história como trauma*, publicado no livro *Catástrofe e representação*, organizado pelo mesmo autor em parceria com Arthur Nestrovski, pela editora Escuta em 2000.

A importância dos mortos é retomada na página quarenta e três, do livro do aluno *Nosso Povo: Leituras Kiriri. Educação Diferenciada na Visão do Povo Kiriri*, quando os professores autores escrituram sobre algumas características dos rituais dedicados aos mortos realizados pelo povo. A maneira como enterram os seus mortos é reveladora também do hibridismo cultural e religioso, base da constituição dessa comunidade, fruto da forte influência do Catolicismo desde o período da colonização, elementos idiossincrásicos que ratificam essa afirmativa são o “cordão e São Francisco”, a oração que vai nas mãos da crianças e a cruz, em diálogo com o comportamento de algumas famílias que “colocam as roupas do morto, depois de setes dias, em uma árvore verde, perto de casa”.

Figura 17: Texto do Livro *Nosso Povo* versão do Aluno



Fonte: (KIRIRI, 2007, p. 43)

Seguindo a perspectiva traçada pelas narrativas ilustradas destacadas, essa *uma* literatura do reconhecimento não está preocupada em atender a critérios estéticos, ou seja, não se empenha a obedecer aspectos artísticos. Há nelas experiências, traumáticas ou não, constitutivas da memória social do povo, que são perlaboradas,

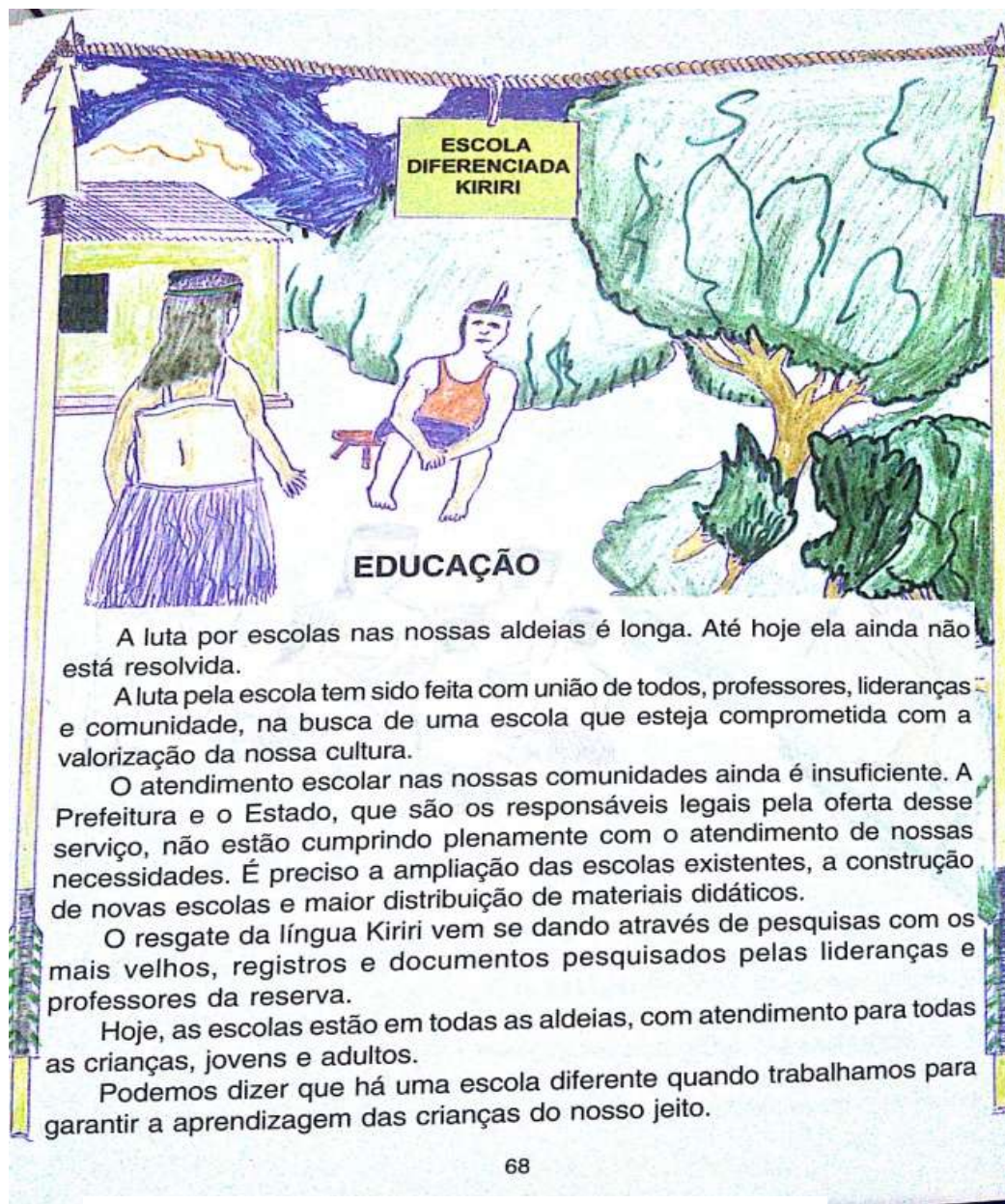


pragmaticamente, em escrituras alinhadas ao projeto político de autonomia, revitalização e reinvenção identitária e cultural Kiriri. Essas escrituras não se inserem apenas em uma lógica de contradiscurso, não se pretende apenas pela ação da voz emancipatória, mas é delineada pelo critério concreto da busca pelo reconhecimento e, também, redistribuição, que possibilitem às futuras gerações Kiriri uma realidade outra, legitimada pela justiça social e valorização, individual e coletiva, enquanto diferença.

Uma literatura do reconhecimento Kiriri investe numa diversidade de temas e formas, inscrevendo também um discurso do outro sobre eles que, perlaborado, é utilizado como resistência e re-existência; essa literatura, ainda, constitui-se a partir da investigação dos rastros da memória social e dos resíduos do passado histórico do povo, repleto de descontinuidades, traumas, contradições e conquistas<sup>102</sup>. E materializa-se duplamente, primeiro pelo seu formato livro e segundo por imprimir os discursos operados pela resistência, pelas reivindicações e lutas empreendidas ao longo do seu processo de retomada coletiva. Dessa forma, é fundamental, também, não perder de vista o que já discuti nas seções anteriores, é *uma* literatura que ganha corpo dentro e fora da escola, em espaços de formação, produzida pela e para escola, já que a escola enquanto um dos espaços de emancipação política desses sujeitos históricos assume a função de colaborar com “a superação das relações de subordinação”. Além disso, colabora, ainda que reproduzindo o discurso forjado pelo outro sobre si, para que os Kiriri sejam reconhecidos “de maneira igualitária”, ou seja, a escola como lugar em que a paridade participativa é também um empreendimento (FRASER, 2007, p. 118).

---

<sup>102</sup> Almeida salienta que “É reinvestigando seu passado que os povos escapam da ambigüidade traumática dos recalques e rejeições inconscientes. A memória histórica, nos locais onde a história foi e continua a ser um combate sem testemunhas, arma a coletividade de forças e decisões novas e lhe permite ultrapassar os desejos inconscientes da estruturação imposta, autorizando a refletir concretamente sobre a necessidade ou não de determinadas estruturas, como a necessidade da escrita, por exemplo. Parto do pressuposto de que a escrita (*latu sensu*) é estruturante do ser no mundo e de que a memória de que estamos tratando (tanto os escritores índios quanto os seus editores) é coletiva e operatória, isto é, política.” (ALMEIDA, 2009, p. 27)

Figura 18: Escola diferenciada Kiriri. Livro *Nosso Povo* versão do Aluno

Fonte: (KIRIRI, 2007, p. 68)

Nesse sentido, a escola, enquanto espaço simbólico e material, assume diversas possibilidades de leituras. Os Kiriri desejam “uma escola que esteja comprometida com a nossa cultura”, uma escola como “objeto” de lutas, uma escola como lugar que legitima em sua diferença, porém, paradoxalmente, há um descompasso entre o que se idealiza e a realidade, pois essa mesma escola, enquanto espaço simbólico e material, exclui por não atender integralmente as necessidades do povo, torna-se representação do descaso do Estado em relação aos direitos assegurados constitucionalmente e colabora, muitas vezes, para figurar uma imagem do indígena quase inexistente na realidade das aldeias. Inexistência que pode ser aludida ao longo processo de colonização, contato e a



atualização natural pela qual os sujeitos históricos indígenas e a organização de seus coletivos têm passado no decorrer do tempo.

A mesma escola que se tornou símbolo da atualização dos Kiriri, “o resgate da língua Kiriri vem se dando através da pesquisa com os mais velhos”, também é a que o congela no tempo; na imagem da página sessenta e oito do *livro do aluno*, assim como em outras já estampadas aqui, há a representação produzida pelos indígenas que refaz um imaginário anacrônico sobre si.

É interessante destacar como essa narrativa ilustrada é composta, tal qual a maioria das textualidades apresentadas, reforçando a idealização do índio pelo não indígena, a escrituração dos trajes – normalmente utilizados em rituais e em momentos pontuais, colocados, na imagem, como comum ao cotidiano dos que “fazem” a escola – corrobora com essa tese. Entretanto, é possível ler também uma idealização dos próprios Kiriri sobre si, constituída no exercício autônomo de reintrodução e retomada das práticas sociais das gerações anteriores e produzida no processo de valorização de uma identidade que os ligue à sua ancestralidade nos contornos criados artesanalmente em cada narrativa.

Além disso, mesmo que essas produções reforcem um imaginário criado pelo outro, não se pode pensar em uma ideia superficial de reprodução, mas no exercício antropofágico e complexo realizado pelos Kiriri ao apropriar-se do desenho ultrapassado do outro sobre si, para estetizar uma diferença, baseada no desejo e necessidade de restaurar os rastros e resíduos guardados pela ideia de coletivo, de pertencimento, e de agenciamento do que lhe é mais caro e singular, pois, para os professores “há uma escola diferente quando trabalhamos para garantir a aprendizagem das crianças do nosso jeito” (KIRIRI, 2007, p. 68).

Ao afirmarem uma ideia de diferença, “nosso jeito”, e construírem, em suas práticas, outras perspectivas de leitura sobre si e outras pedagogias, os Kiriri, sobretudo, sustentam o entendimento de que a escola atua “como um instrumento principal para criar possibilidades que conduzam esses povos a um novo patamar de vida nos cenários local, regional, nacional e global” (Luciano, 2011, p. 287). Essas possibilidades criadas pela novidade da escola própria, do mesmo modo, criam políticas literárias movidas a partir de práticas de letramentos próprias, agenciadas, muitas vezes, no que há de mais particular do corpo índio e de mais forte na oralidade, reproduzidas, em resquícios, nos seus materiais impressos, e que salvaguarda, no presente, a continuidade do ser índio.

Essa contradição indissociável nas práticas sociais que inclui a escola é lida por Ginzburg (2010), ao citar Adorno, como parte característica de uma literatura advinda de contextos complexos tal qual o dos Kiriri, pois, segundo ele, “os antagonismos não resolvidos da realidade retornam às obras de arte como os problemas imanentes de sua forma” (ADORNO, 1988, p. 16 apud GINZBURG, 2010, p. 25). Problemas históricos sociais, “não apenas se relacionam com o estético, são constitutivos das obras” (GINZBURG, 2010, p. 25). Sendo assim, as questões em aberto nesse hibridismo, que sustentam as identidades indígenas, estampam não apenas seus objetos de criação, como é o caso dos livros Kiriri analisados, mas os seus modos de existir, ver e se relacionar com o mundo.

Apesar desse antagonismo comum a contextos de colonização, essa literatura – que tem como porta de entrada, circulação e saída a escola Kiriri – tem sido tecida sem qualquer preocupação com o caráter de arte, intrinsecamente, presente no literário, pois nem tem a intenção de sê-lo, pois quer, na verdade, ser usada, servir ao coletivo, fazer parte das práticas sociais, dá corpo a voz.

A partir do discutido até aqui, uma literatura do reconhecimento Kiriri é aquela alinhada às demandas dos direitos pleiteados pelo povo, é aquela que tem como ranhura as lutas, cicatrizes e conquistas constitutivas da memória social, é aquela que interpela em sua escritura “o respeito á sua existência histórica diferenciada, aos seus direitos conquistados e a transformação de suas terras em unidades territoriais administrativamente autônomas e com pleno controle social e político interno” (LUCIANO, 2011, p. 307)

### 3.3 O arapuá: uma literatura como prática social

Para tirar o ARAPUÁ, primeiramente se faz um facho de pindoba seca, bota fogo nela e toca lá na boca da entrada dos besouros, corta com uma foice e arrasta para um lugar limpo. Tem que cobrir os cabelos porque os besouros querem fazer o ARAPUÁ na cabeça da gente. (ARUNDU KIRIRI<sup>103</sup>)

O Indígena Arundu Kiriri narra como tirar o mel do Arapuá (colméia) e não ter a cabeça coberta pelos besouros (abelhas), “os besouros querem fazer o ARAPUÁ na cabeça da gente” e completa “o mel deles é muito bom e é difícil de encontrar”. Nessa epigrafe, a práxis rudimentar de extrair o mel do arapuá, conhecimento ancestral dos

<sup>103</sup> Texto extraído do livro: COMUNIDADE KIRIRI. *Índios na visão dos índios*. Salvador: GERLIC, Sebastián (Thydêwá), 2007.

Kiriri, apresenta uma voz individual, a voz de Arundu, mas que também é coletiva, ao passo que está presente na comunidade enquanto práxis de extração do mel e na escola, já que é um material utilizado nas aulas de leitura, história, entre outras, e como parte do saber do povo. Diferente dos livros analisados *Nosso Povo: Leituras Kiriri: Educação Diferenciada na Visão dos Povos Kiriri*, esse trecho faz parte da coleção *Índio na Visão dos Índios*, já citada na primeira seção, porém é representativo do que tenho marcado desde as primeiras páginas analisadas, a literatura está na boca dos Kiriri, em seus modos de existir e narrar-se.

Por consequência, as narrativas Kiriri que têm a tradição oral em seu cerne, se sustentam pela memória social viva e é colhida na boca dos mais velhos, conforme Almeida (1999), “despolariza, até quase a dissolução, os parâmetros canônicos, deixando a descoberto a teoria literária baseada na tradição escrita” (ALMEIDA, 1999, p. 19). Essa despolarização coaduna-se a própria despreensão de ser ou não caracterizado como literário, pois, certamente, antes de tudo, quer ser registro de si, das suas lutas, conquistas, produto da atualização da sua memória social e instrumento/recurso da autonomia.

Desse modo, o que os Kiriri escrituram seria *uma* literatura com utilidade, uma literatura intencionalmente gerada, podendo ser compreendida como um artigo, talvez, literário, mas, fundamentalmente, pragmático<sup>104</sup>, constituído “como prática social” do coletivo (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 199). As autoras afirmam ainda que:

[...] pensar a literatura como prática social de determinado grupo significa levar em conta o contexto pragmático (os atos da linguagem), o que exigiria estudos dos pontos de vista cognitivo e sociológico dessa literatura. No caso, portanto, das literaturas indígenas em processo, seria necessário verificar suas relações com o esforço de aquisição e domínio da escrita, da língua portuguesa, com a luta pela reconquista da terra e pelos direitos civis, com a história da demarcação de terras; suas relações com os usos do livro e as práticas de leitura. Cada literatura tem sua própria literariedade e linguisticidade. (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 199)

A noção de literariedade para Almeida e Queiroz (2004) é vinculada a uma perspectiva cultural, dessa forma, pode variar de acordo com as noções de valor de quem analisa e lê os textos, ainda que o que chamo de uma literatura não quisesse ser

---

<sup>104</sup> Almeida afirma que “a escrita da história, pelas mãos dos índios, se embaralha com a escrita literária, sem deixar também de ser instrumento ou tecnologia de sobrevivência material. O fato de ser produzida num contexto escolar, na sua maioria, com objetivos claramente pragmáticos, como fornecer material de leitura para os educandos, comprova o imediatismo de sua função nas comunidades indígenas.” (ALMEIDA, 2009, p. 37)

atribuída como tal, é imprescindível evidenciar que não há estabilidade nos parâmetros classificatórios acerca do literário. E é essa instabilidade inerente a esse gênero que legitima a ideia de uma literariedade produzida, particularmente, por essas textualidades, constituídas em práticas sociais e com interesses demarcados extralinguisticamente, ou seja, estão para além dos textos. Há critérios de valorização que norteiam esse conceito subjacente e tais critérios necessitam ser revisados, visto que para ler o artigo literário Kiriri é preciso sair dos caminhos mapeados em princípios europeizados ou habituais, faz-se necessário caminhar pelos desprincípios das fronteiras. Esse desprincípio é a garantia de compreensão que, para além da textualidade do Arapuá, há factualmente o Arapuá, há o arundu, a prática de extração do mel, há a experiência viva sendo narrada, sendo ensinada, dessa forma, a escritura relê e perlabora o que se pratica socialmente.

Além disso, uma literatura como prática social dos Kiriri para ser lida e, conseqüentemente, compreendida, deve levar em consideração os fatores sócio-históricos que contornam e fundam não apenas a memória social do povo, mas os registros acerca da trajetória<sup>105</sup> desse grupo realizados pelos antropólogos e viajantes ao longo dos séculos que, na maioria das vezes, são escassos, porém acabam por reafirmar o que a memória viva da comunidade transmite em suas narrativas orais e, recentemente, escritas.

Uma literatura fundada nas práticas sociais e na memória social do povo está amalgamada às demandas por reconhecimento e redistribuição, já que tais demandas estão vinculadas às necessidades de subsistências e, principalmente, à garantia da justiça como elemento primordial de igualdade de direitos e direito de sobrevivência.

Na imagem a seguir, em que os Kiriri narram acerca das frutas que cultivam e como as consomem é seguido da narrativa do “Cajueiro de Dona Rosa”. Para Janice Thiél (2012)<sup>106</sup>, “a textualidade indígena composta entre a letra e o desenho, entre o olhar e a voz, altera a construção da linguagem poética e imprime estilos particulares à criação literária”. (THIÉL, 2012, p. 34). São esses estilos particulares constitutivos de estéticas que poderiam ser designadas como estéticas da memória, estéticas da

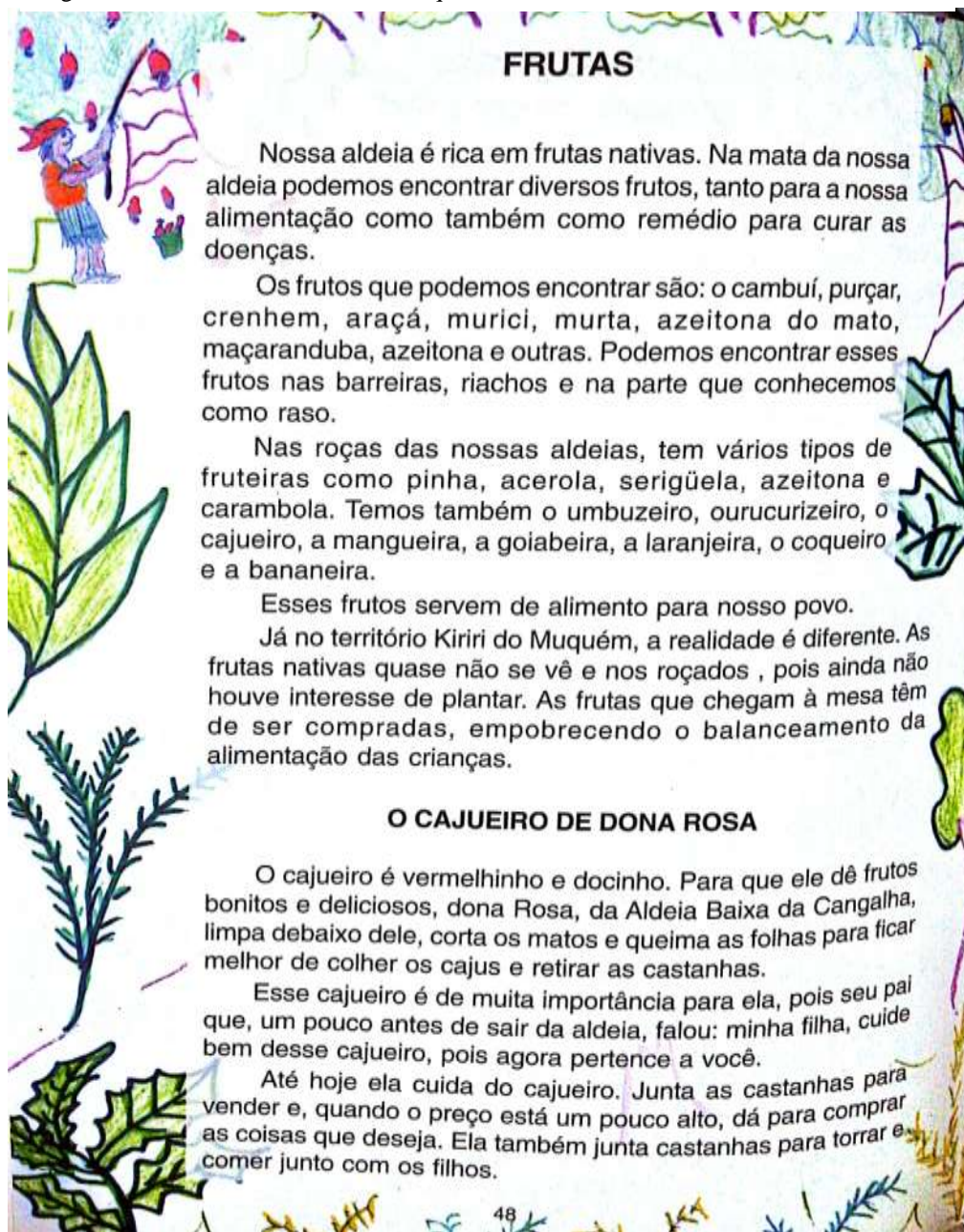
---

<sup>105</sup> Almeida, “Cada livro de autoria indígena publicado, não importa o grau de elaboração estética, não importa a função que irá exercer diante do público leitor, se constitui como espaço de figuração de um corte epistemológico que jamais se resolveu e que permanece em aberto na mentalidade dos índios, no Brasil. Pode-se afirmar que o livro é uma representação formal desse corte, em que o tempo resta cindido em duas vertentes, pelas quais os sobreviventes do cataclismo histórico da “Descoberta” devem transitar.” (ALMEIDA, 2009, p. 74)

<sup>106</sup> Janice Thiél em *Pele Silenciosa, Pele Sonora: A Literatura Indígena em Destaque*.

resistência, estéticas da retomada, estéticas do nós, estéticas da terra, entre outras. A narrativa do Cajueiro, bem como as anteriores analisadas, evidenciam a pulsão dessa multiplicidade de estéticas.

Figura 19: Narrativa acerca das frutas que cultivam. Livro *Nosso Povo* versão do Aluno



Fonte: (KIRIRI, 2007, p. 48)

“O cajueiro é vermelhinho e docinho. Para que ele dê frutos bonitos e deliciosos, Dona Rosa, [...] limpa debaixo dele. [...] Esse cajueiro é de muita importância para ela, pois seu pai que, um pouco antes de sair da aldeia, falou: minha filha, cuide bem desse cajueiro, pois agora pertence a você,” o cajueiro pode ser interpretado como mais um

signo representativo da ligação dos Kiriri com a biodiversidade que, nesse caso, está associada a uma relação de afeto, é a herança e lembrança deixadas pelo pai de Dona Rosa antes de ir embora.

Uma característica inerente a uma literatura como práxis social é a não separação formal entre o que constitui-se como parte de uma experiência real ou aquilo que é fruto do preenchimento realizado nas lacunas da memória. Para Almeida (1999) “não existe, formalmente, nas edições da literatura indígena contemporânea, uma diferenciação entre mito, lenda, fábula e História” (ALMEIDA, 1999, p. 114). O que não diminui a importância dessas escrituras como parte do projeto político de autonomia dos Kiriri.

Por esse ângulo, o cajueiro de Dona Joana é representativo também de um elo com o passado, herança do seu pai, memória daquilo que a vincula ao povo, à sua família, a seus rastros de ancestralidade. O cajueiro enquanto uma estética sempre mediada pela memória do passado, assim como os mitos e ritos dos Kiriri, precisa ser cuidado, tratado com a importância com a qual se investe naquilo que é sagrado, mas também material, palpável, aquilo que carece de ser conservado, para que dê frutos suculentos e belos. Tal qual os resíduos da memória social impressa nos livros, o cajueiro produz significado em sua forma concreta e simbólica.

Quando repito, a partir dessa textualidade, mais uma narrativa que traz a biodiversidade do território Kiriri como cena e demonstro o elo que liga, subjetivamente, os Kiriri à terra enquanto espaço biossocial, estou reafirmando que o valor simbólico atribuído a ela, por esse povo, vai muito além do valor material outorgado pelo não indígena. A aldeia, como parte desse espaço, é o signo mais presente nas páginas dos livros, pois é o lugar do retorno e ressignificação do que se compreende como herança, mas também, elo ancestral. Cunha (2012) ao apresentar o caso dos indígenas Garapuava do Paraná defende acerca da complexidade engendrada na necessidade da retomada e retorno ao território dos antepassados, “em 1878, no Paraná, os índios Garapuava, para espanto do governo central, recusam-se a aceitar as terras que se lhes quer dar e pretendem recuperar as suas, ocupadas por duas fazendas” (Cunha, 2012, p. 73). Segundo Cunha, os grupos “conservam a memória e o apego aos seus territórios tradicionais” (Cunha, 2012, p. 73), essa memória e esse apego fazem da retomada do espaço em que viveram os seus ancestrais, um retorno a si mesmo enquanto sujeito histórico ligado a uma pertença, mas, principalmente, um retorno à coletividade indígena.

Finalmente, *uma* literatura do reconhecimento tem como substância de escrituração as práticas sócio-históricas, sócio-políticas e sócio-econômicas dos Kiriri, que incluem um retorno aos rastros das memórias dos ritos, mitos e reformulação dos exercícios de resistência e re-existência. Uma literatura que pode ser lida no dentro-fora do livro, pois é letra, ilustração e até melodia (ainda que inaudível) em sua representação impressa, mas também é vida, é projeto, é escola, é parte do movimento e é, do mesmo modo, o próprio movimento no ir e vir das mãos que a produzem no coletivo de professores, mediadores não indígenas e comunidade. É o signo que toma forma ao sair da boca dos mais velhos, herança lida como ancestral. É a história, os causos, o conto, a poesia, a música, o mito, a sabedoria que orienta à saúde, a relação com os astros, o cuidado com a terra, o sentimento de partilha, é a continuidade daquilo que os fragmentos da memória guardaram, é a palavra viva.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de pouco mais de dois anos, essa pesquisa mudou algumas vezes, pois, apesar de ter um “problema”, “objetivos” e “vontades”, aparentemente delimitados, ao passo que a escritura avançava, alguns desdobramentos imprevistos emergiam e não poderiam ser ignorados nesse exercício analítico; análise essa que, em alguns pontos, superficializa-se, noutros aprofunda-se no intento de garantir ao leitor o maior contato possível com uma diversidade de textualidades presentes nos livros estudados.

A priori, pensava em discutir as produções de autoria indígena de quatro povos distintos, os Kiriri, Pataxó, Pataxó Hã-Hã-Hãe e Tupinambá, todos geopoliticamente localizados no estado da Bahia, porém, ao iniciar a pesquisa, percebi que, para analisar as narrativas que nascem, circulam e saem da escola desses grupos etnicamente diferenciados, seria imprescindível investigar a história de cada povo, o contexto de produção, as práticas sociais inscritas em cada escritura e tantos outros aspectos presentes no dentro-fora dessas textualidades. Investir nos materiais produzidos por esses povos sem atravessar essas questões seria lançar-me a elucubrações frágeis e quiçá genéricas. Por outro lado, o recorte feito a partir dos Kiriri, em suas especificidades, de algum modo, tentou também pensar os outros povos supracitados e, porventura, servir de amostragem para refletir acerca de um contexto maior como o dos povos indígenas no Nordeste, mesmo que superficialmente.

Abri esse primeiro parêntese inicial como maneira de, sucintamente, comentar a respeito de uma variedade de produções semelhantes às dos Kiriri, que estão sendo constituídas coletivamente na última década e ainda soam desconhecidas, principalmente no ambiente acadêmico. Produções que parecem construir um novo campo de textualidades, as quais possibilitam uma série de investimentos analíticos, seja a partir da perspectiva literária, sociológica, educacional, filosófica, antropológica, enfim, existem “materiais”<sup>107</sup> em grande escala esperando para serem lidos e colocados em discussão. Há muitas vozes fazendo ressonâncias nas aldeias indígenas, porém, carecem de ser escutadas fora delas.

Havia também a pretensão inicial de formular um conceito, ou melhor, o quase-conceito de *uma* literatura do reconhecimento, contudo a constituição de uma noção

---

<sup>107</sup> É importante grifar o termo “material”, pois os exercícios de corpo da memória, ou seja, as práxis sociais em que se sustenta a memória, base de produção de quase tudo que é materializado pelos povos indígenas, não pode ser apresentada como algo palpável, tangível.



realmente válida exigiria um corpus amplo e utilizei como base, nessa pesquisa, apenas dois livros, bem como não realizei o trabalho etnográfico, o que, claramente, limita o campo analítico, já que afirmo, nessa dissertação, tratar-se de textualidades que, sobretudo, têm força na oralidade e nas práticas sociais. Entretanto, considero ter iniciado uma discussão sobre esse quase-conceito, discussão que pretendo desenvolver de maneira mais aprofundada em uma futura pesquisa de doutorado, já que almejo estudar essa possibilidade de conceito no funcionamento etnográfico, em exercício de corpo, nas práticas orais, observando como os rastros da memória ancestral são agenciados em uso real.

Essa literatura tem mais força na oralidade, pois, no texto impresso, temos apenas resquícios de uma memória constituída na tradição de corpo que, também, é rasgada em suas descontinuidades e pode ser compreendida como conflituosa, já que se trata da memória de um coletivo de sujeitos históricos diversos em si e, conforme Butler (2015), a ideia de unidade advinda de um grupo traz em seu cerne o exercício da violência. Nesse sentido, é importante ressaltar que o próprio fato de passar as narrativas dos Kiriri para o texto escrito retira a noção de construção unitária, uma vez que, apesar de ser “assinada” com o nome do povo, essa produção impressa não é conjugada por todos como na oralidade.

Outra consideração necessária é retomar a importância dos intelectuais Kiriri, formados dentro e fora da escola indígena que, no caso das produções estudadas, são os professores. Eles conectam o elo entre todas as partes da rede de produção – comunidade, os professores universitários e mediadores não indígena e estudantes – dos livros *Nosso Povo: Leituras Kiriri: Educação Diferenciada na Visão do Povo Kiriri*. São esses professores-autores que traduzem e perlaboram, do oral para a escrita impressa, as palavras vivas do coletivo, assinam em nome do coletivo Kiriri, potencializando, por meio das escrituras, as ações políticas e a busca por paridade participativa do grupo.

Outrossim, não posso perder de vista “os intelectuais da aldeia”, aqueles que costumam os resíduos da memória: os mais velhos e a juventude indígena. Os primeiros são lidos, aqui, como pilares fundamentais, não apenas no sentido da sabedoria, mas por fortalecerem os elos com o que compreendem como ancestralidade, por guardarem as narrativas de fundação, os contos, os mitos, as músicas, a cosmovisão do povo, colaborando, diretamente, para a reelaboração dos elementos sagrados, a exemplo do ritual do Toré, que sustenta e reorganiza o sistema de crenças dos Kiriri. Os últimos, por

ressignificarem esse lugar da tradição, por colaborarem para a atualização da memória social. Nesse sentido, os mais velhos, em conjunto com os mais jovens, possuem um papel fundamental no processo de atualização dos rastros da memória coletiva, os mais antigos, pois funcionam como arquivos vivos, os mais novos, por exercitarem a continuidade dos saberes conservados. Ambos, assim, conectam o coletivo Kiriri com o que há de mais próprio em sua etnicidade.

Essa *uma* literatura do reconhecimento encontra lugar dentro e fora da escola Kiriri, pois além do uso pedagógico, tem servido como espaço discursivo e concreto de resistência, reelaboração e reinvenção de uma identidade atrelada a uma ideia de ancestralidade. Além disso, desdobra-se em uma ferramenta cujo rastro da memória social do povo se materializa, é atualizado e produz ressonâncias, já que está atrelada a uma vontade e luta pela paridade participativa.

Paradoxalmente, essa literatura reforça, em parte, um imaginário forjado pelo senso comum e o Estado, em que a estereotipia atua como estratégia para salvaguardar o reconhecimento. Todavia, a própria concepção de que fazem uso de uma tática, ou seja, de uma apropriação consciente da representação forjada pelo não índio ao escriturarem é problemática, não se sustenta completamente, pois não se pode falar em estratégia, enquanto habilidade, astúcia e esperteza, já que trata-se de uma violência e toda violência pressupõe, intrinsecamente, imposição. Dessa maneira, para os Kiriri não existem outras possibilidades, há, na verdade, uma necessidade de estereotipia como garantia da própria existência no presente.

Nesse sentido, agenciar os seus próprios discursos e construir o “quem somos” por via impressa é algo muito recente para esse povo e a luta para ser escutado tem sido árdua e é contínua, pois, para além do texto escrito ou oralizado, o corpo indígena, quer seja o autor, o protagonista, quer seja o sujeito-histórico, ainda é lido como o Outro, sempre colocado sob desconfiança, é aquele a ser desmoralizado e discriminado, o estranho para a maioria da sociedade brasileira.

Outra consideração indispensável, atenta acerca do conceito de paridade participativa de Nancy Fraser (2007) que, em diálogo com outras perspectivas e noções, colaboraram para dar corpo à ideia de que essa literatura do reconhecimento compõe-se por uma dupla necessidade de uso, primeiro, interno, como conhecimento e práxis de letramentos compartilhados em sala de aula e, segundo, externo, como discurso impresso, voltado para o outro. Discurso no qual interpela os seus direitos constitucionais, ainda que implicitamente, quando diz “quem é”, por meio da

reconstituição do “quem somos”, reivindica o direito de ser índio, de ter seu território homologado respeitado, de ter saúde e educação com qualidade e pautadas por perspectivas próprias, o direito de falar e ser escutado, além do direito a viverem enquanto sujeitos e coletivo etnicamente diferenciado, o que pressupõe deixarem de forjar uma representação de si.

Finalmente, as narrativas ilustradas, estampas de uma literatura ou *uma* literatura do reconhecimento possuem um valor estético e histórico-social que requer do leitor uma abertura à dialética, que os signos produzem para um sentido fora do texto. Uma vez que trata-se de *uma* literatura produzida a partir de experiências de vida, pois são os modos de existência, sistema de crenças e vivências que dão contorno e sustentam a palavra viva dos Kiriri. *Uma* literatura, fundamentalmente pragmática e política que produz estéticas sempre mediadas por uma idealização de um passado ancestral, que tem como base constitutiva os rastros da memória ainda viva e as práticas sociais do grupo e, ainda, uma literatura que é empreendida pelos Kiriri como parte do projeto coletivo de autonomia, calcado na busca pelo reconhecimento simbólico, redistribuição material e, principalmente, justiça.

Desde os modos performáticos como se autoapresentam e representam cada signo em suas textualidades, seja ele o signo das aldeias, do território, dos rituais, da história de fundação, dos modos de cultivo, da reconstrução de uma geografia, da maneira como enxergam o meio ambiente, os Kiriri estão aliados a sua escrevivência, cosendo os elos de uma ancestralidade e construindo, dessa forma, uma parte fundamental do seu projeto político, projeto que tem no espaço da escola uma importante centralidade de re-existência.

## REFERÊNCIAS

- ACHUGAR, Hugo. Sobre o “Balbucio Teórico” Latino-Americano. In: \_\_\_\_\_. **Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura.** Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 27-47.
- ALMEIDA, Maria Inês de. **O caminho de um pensamento vivo e a estética orgânica** – a escola indígena, a partir da experiência literária. São Paulo, Unesp, v. 10, n. 2, p. 17-34, julho-dezembro, 2014. Disponível em: <<http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/464>> Acesso em: 12 de dezembro de 2016.
- \_\_\_\_\_. **Desocidentada: experiência literária em terra indígena.** Belo horizonte: Editora UFMG, 2009.
- \_\_\_\_\_. Escola Indígena: Que Lugar é Esse? In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (Org.). **Povos indígenas no Brasil: 2001/2005.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books?id=gL9OBAAAQBAJ&printsec=frontcover&q=povos+ind%C3%ADgenas+no+brasil+2001+2005&hl=pt-BR&sa=X&ei=VI73U8GoCMHesATt\\_4DwCA&ved=0CBwQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=gL9OBAAAQBAJ&printsec=frontcover&q=povos+ind%C3%ADgenas+no+brasil+2001+2005&hl=pt-BR&sa=X&ei=VI73U8GoCMHesATt_4DwCA&ved=0CBwQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false)>. Acesso em: 02 de set de 2016.
- \_\_\_\_\_. A escrita da comunidade ou um estilo indígena na literatura do Brasil. In: PERES, Ana Maria Clark (Org.) **O estilo na contemporaneidade.** Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2005, v.1, p. 97-106. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/poslit.>>. Acesso em: 10 de Fevereiro de 2017.
- \_\_\_\_\_; QUEIROZ, S. (Org.). **Na captura da voz** – as edições da narrativa oral no Brasil. Belo Horizonte: Autêntica; FALE/UFMG, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre a literatura indígena contemporânea no Brasil.** 1999. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- ANAI. Disponível em: <<http://www.anai.org.br/>>. Acesso em: 20 de Abril de 2017.
- BAHIA. **Educação escolar indígena na Bahia: O diálogo como princípio na construção da política pública.** Salvador: SEC/BA, 2010.
- BARTHES, ROLAND. **A Morte do Autor.** O Rumor da Língua . São Paulo: Martins Fontes, 2004. Disponível em: <[http://www.artesplasticas.art.br/guignard/disciplinas/critica\\_1/A\\_morte\\_do\\_autor\\_barthes.pdf](http://www.artesplasticas.art.br/guignard/disciplinas/critica_1/A_morte_do_autor_barthes.pdf)>. Acesso em: 21 de setembro de 2016.
- BENJAMIN, Walter. O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: \_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** 7. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 198.

BRASIL. **Saberes indígenas na escola**. Disponível em:

<<http://www.fnde.gov.br/bolsas-e-auxilios/bolsas-e-auxilios-programas/bolsas-e-auxilios-formacao/item/6439>>. Acesso em: 10 de jun. de 2017.

\_\_\_\_\_. **Resolução CEB nº 3, de 10 de novembro de 1999**. Disponível em:

<<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CEB0399.pdf>>. Acesso em: 02 de julho de 2017.

\_\_\_\_\_. **Referenciais para a formação de professores indígenas**. Disponível em:

<<http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/Livro.pdf>>. Acesso em: 08 de jul. 2015.

\_\_\_\_\_. **Referencial Curricular Nacional Para as Escolas Indígenas**. Disponível

em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me002078.pdf>>. Acesso: 10 de jul. de 2016.

\_\_\_\_\_. Ministério da Educação. **Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas**. Brasília: MEC/SEF, 1998.

\_\_\_\_\_. **Lei de Diretrizes e Bases Para a Educação Nacional 1996**. Disponível

em: <<https://www.ufpe.br/ctg/images/lein9394.pdf>>. Acesso em: 01 de março de 2016.

\_\_\_\_\_. **Os indígenas no senso demográfico 2010**: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

\_\_\_\_\_. **Censo da educação básica: 2012 – resumo técnico**. Brasília: INEP, 2013. 41 p. Disponível em:

<[http://download.inep.gov.br/educacao\\_basica/censo\\_escolar/resumos\\_tecnicos/resumo\\_tecnico\\_censo\\_educacao\\_basica\\_2012.pdf](http://download.inep.gov.br/educacao_basica/censo_escolar/resumos_tecnicos/resumo_tecnico_censo_educacao_basica_2012.pdf)>. Acesso em: 02 de jun. de 2016.

\_\_\_\_\_. **IBGE – Estudos Especiais: O Brasil Indígena**. Disponível em:

<<http://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena.html>>. Acesso em: 02 de jun. de 2016.

BRASILEIRO, Sheila. **A organização política e o processo faccional do povo indígena Kiriri**. 1996. 175f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, 1996. Disponível em:

<<http://www.pineb.ffch.ufba.br/downloads/1248699477Microsoft%20Word%20-%201996%20BRASILEIRO,%20Sheila%20-%20Organizacao%20Politica%20-%20Kiriri.pdf>>. Acesso em: 20 de Dez. de 2016.

\_\_\_\_\_; SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Estratégias de Negociação e Recomposição Territorial Kiriri. In: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda. **Índios e Caboclos: a história recontada**. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 147-165.

\_\_\_\_\_. Povo indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo. In: OLIVEIRA, João Pacheco. **A viagem de volta: Etnicidade,**

política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, p. 175-198.

BUTLER, Judith. Um relato de si. In: \_\_\_\_\_. **Relatar a si mesmo**: Crítica da violência ética. Tradução Rogério Bettoni. Autêntica: Belo Horizonte, 2015, p. 11-44.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, **Índios no Brasil**: História, direitos e cidadania. Claro Enigma: São Paulo, 2012, p. 22-120.

CARVALHO, Maria Rosário de. De Índios ‘misturados’ a Índios ‘regimados’. In: **Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro (PINEB)**, 2011. Disponível em: <<http://www.pineb.ffch.ufba.br/downloads/1245096338CARVALHO,%20Maria%20do%20R%20-%20De%20%5C'indios%20misturados%5C'%20a%20%5C'Indios%20Regimados%5C'.pdf>>. Acesso em: 10 de novembro de 2016.

CÉSAR, América Lúcia. **Lições de Abril**: a construção de autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha. Salvador: EDUFBA. 2011.

\_\_\_\_\_; COSTA, Suzane Lima. Cartografia da educação indígena: relato de uma experiência de pesquisa intercultural e interétnica. In: \_\_\_\_\_, América Lúcia; COSTA, Suzane Lima (Org.). **Pesquisa e escola**: experiência em educação indígena na Bahia. Salvador: Quarteto: 2013, p. 17-35.

CHATES, Taíse de Jesus. **A domesticação da escola realizada por indígenas**: uma etnografia histórica sobre a educação e a escola Kiriri. 2011. 181f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, 2011. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/19090>>. Acesso em: 19 de Janeiro de 2017.

COMUNIDADE KIRIRI. **Índios na visão dos índios**. Salvador: GERLIC, Sebastián (Thydêwá), 2007.

CORTÊS, Clélia Neri; MOTTA, Erimita. **História da Reconquista de Mirandela**: história a várias vozes. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2000.

COSTA, Suzane Lima. **Das escrições às escrituras indígenas**: exercícios de inestética. XII Congresso Internacional da ABRALIC - Centro, Centros – Ética, Estética. Curitiba, Jul. 2011.

\_\_\_\_\_. **Povos indígenas e suas narrativas autobiográficas**. Estudos Linguísticos. Salvador, n. 50, p. 65-82, jul – dez. 2014.

CUNHA, Manoela Carneiro da. **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania. São Paulo: Claroenigma; 2012.

DERDEAU, Denise Dardeau. Jacques Derrida: da linguagem à escritura, da escritura como transbordamento. **Ensaio Filosóficos**, Volume III - abril/2011.

Disponível em:

<[http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo3/Denise\\_Dardeau.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo3/Denise_Dardeau.pdf)>.

Acesso em: 27 de maio de 2017.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 8-11.

\_\_\_\_\_. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 8-11 .

\_\_\_\_\_. **Mal de Arquivo: uma impressão freudiana**. Editora Relume Dumará: Rio de Janeiro, 2001.

EAGLETON, Terry. **Teoria da Literatura: uma introdução**. 2001, p. 09-10.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: \_\_\_\_\_. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 264-298.

\_\_\_\_\_. Nietzsche: A genealogia da história. In: \_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro, 1984, Disponível em:

<[https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0CBwQFjAAahUKEwi1\\_6KMwuXIAhXFHJAKHYFSBM4&url=http%3A%2F%2Fwww.nodo50.org%2Finsurgentes%2Fbiblioteca%2FA\\_Microfisica\\_do\\_Poder\\_-\\_Michel\\_Foucault.pdf&usq=AFQjCNGVoEhMiCm4rh6RXJt8qqzsTeymlg&sig2=xKRwgdkgJl9ZhnE3GQmuMA&bvm=bv.106130839,d.Y2I](https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0CBwQFjAAahUKEwi1_6KMwuXIAhXFHJAKHYFSBM4&url=http%3A%2F%2Fwww.nodo50.org%2Finsurgentes%2Fbiblioteca%2FA_Microfisica_do_Poder_-_Michel_Foucault.pdf&usq=AFQjCNGVoEhMiCm4rh6RXJt8qqzsTeymlg&sig2=xKRwgdkgJl9ZhnE3GQmuMA&bvm=bv.106130839,d.Y2I)>.

Acesso em: 22 de maio de 2016.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? Lua Nova: **Revista de Cultura e Política**. São Paulo, n.70, p. 101 a 138, 2007. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64452007000100006&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64452007000100006&script=sci_arttext)>. Acesso em: 04 nov. 2015.

GINZBURG, Jaime. **Crítica em tempos de violência**. 2010. Disponível em: <[https://joacamillopenna.files.wordpress.com/2015/03/tese-de-livre-docencia-jaime-ginzburg-a\\_copy.pdf](https://joacamillopenna.files.wordpress.com/2015/03/tese-de-livre-docencia-jaime-ginzburg-a_copy.pdf)>. Acesso em: 09 de Fevereiro de 2017.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da Diversidade**. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora : UFJF, 2005.

GRAÚNA, Graça. **Café com Poesia II**. Disponível em:

<[http://ggrauna.blogspot.com.br/2008\\_09\\_01\\_archive.html](http://ggrauna.blogspot.com.br/2008_09_01_archive.html)>. Acesso em: 20 de Janeiro 2017.

\_\_\_\_\_. **Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GUIMARÃES, Francisco Alfredo Morais. **A gente só conhece certo quando vê de perto: um novo olhar sobre a pesquisa entre os professores Kiriri**. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos)- Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

\_\_\_\_\_. **O Núcleo de Pesquisa Kiriri: um modelo de pesquisa de autoria indígena.** In: CÉSAR, América Lúcia; COSTA, Suzane Lima (Org.). Pesquisa e escola: experiência em educação indígena na Bahia. Salvador: Quarteto: 2013, p. 55-68.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Org.). **Toré – regime encantado do índio do Nordeste.** Fundaj / Massangana: Recife, 2005.

\_\_\_\_\_. **Toré e Jurema:** Emblemas Indígenas no Nordeste do Brasil. Ciência e Cultura, Out 2008, vol.60, no.4, p.43-45. Disponível em: <<http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v60n4/a18v60n4.pdf>>. Acesso em: 20 de Janeiro 2017.

HALL, Stuart. **A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo.** Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 22, nº 2, p. 15-46, jul./dez. 1997.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução: Luiz Repa. Editora 34: São Paulo, 2015.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio.** Série Educação pela paz. São Paulo: Peirópolis, 1998.

KAIMBÉ, Professores Indígenas. **De Tempos em Tempos:** nossas histórias Kaimbé. EDUFBA: Salvador, 2010.

KIRIRI, Professores Indígenas. **Nosso Povo:** Leituras Kiriri: educação diferenciada na Visão do Povo Kiriri - Aluno. Salvador, 2007.

\_\_\_\_\_. **Nosso Povo:** Leituras Kiriri: Educação diferenciada na Visão do Povo Kiriri - Caderno de Orientações Metodológicas. Salvador, 2007.

KLINGER, Diana Irene. **A Escrita de si, escrita do outro:** o retorno do autor e a virada etnográfica. Ed. 7 Letras: Rio de Janeiro, 2012.

LEITE, Juradyr Carvalho Ferrari. Uma proposta para o monitoramento e análise da terras indígenas. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **Atlas das terras Indígenas no Nordeste.** Rio de Janeiro. 1993, p. 48.

LIBRANDI-ROCHA, Marília. **A Carta Guarani Kaiowá e o direito a uma literatura com terra e das gentes.** Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2316-40182014000200009&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-40182014000200009&lng=pt&tlng=pt)>. Acesso em: 28 de março de 2017.

LIDEN, Sofia Van Der. **Para ler o livro ilustrado.** Tradução: Dorothée de Bruchard. Cosac Naify: São Paulo, 2011.

LYOTARD, Jean-François. **O inumano - considerações sobre o tempo.** Lisboa: Editorial Estampa Ltda, 1989, p. 35.



LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro**. 2011. 386f. Tese(Doutorado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2011. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/9931>>. Acesso em: 10 de Dez. de 2016.

\_\_\_\_\_. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006, p. 287.

LUDMER, Josefina. **Literaturas Pós-Autônomas**. Disponível em: <[www.culturaebarbarie.org.sopro](http://www.culturaebarbarie.org.sopro)>. Acesso em: 22 Julho de 2015.

MELIÀ, Bartolomeu. Desafios e tendências na alfabetização em língua indígena. In: EMIRI, Loretta e MONSERRAT, Ruth (Org.). **A conquista de escrita**. São Paulo: Iluminuras, 1989, p. 9-16.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. **Democracia e desigualdade: as contribuições da teoria do reconhecimento**. Revista Brasileira de Ciência Política, nº9. Brasília, setembro - dezembro de 2012, p. 119-146. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n9/05.pdf>>. Acesso em: 21 de Julho de 2017.

MENEZES DE SOUZA, Lynn Mario T. de. Uma outra história: a escrita indígena no Brasil. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (Org.). **Povos Indígenas no Brasil: 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books?id=gL9OBAAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=povos+ind%C3%ADgenas+no+brasil+2001+2005&hl=pt-BR&sa=X&ei=VI73U8GoCMHesATt\\_4DwCA&ved=0CBwQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=gL9OBAAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=povos+ind%C3%ADgenas+no+brasil+2001+2005&hl=pt-BR&sa=X&ei=VI73U8GoCMHesATt_4DwCA&ved=0CBwQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false)>. Acesso em: 02 de set de 2016.

\_\_\_\_\_. Que história é essa? A escrita indígena no Brasil. In: SANTOS, Eloína P. dos (Org.). **Perspectivas da literatura ameríndia no Brasil, Estados Unidos e Canadá**. Feira de Santana: UEFS, 2003, p. 123-137.

\_\_\_\_\_. **As visões da Anaconda: a narrativa escrita indígena no Brasil**. *Revista Semear*, n. 7. Cátedra PUC-RIO, 2002. Disponível em: <[http://www.letras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/7Sem\\_16.html](http://www.letras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/7Sem_16.html)>. Acesso em: 03 de Março 2015.

MUNDURUKU, Daniel. Literatura e as novas tecnologias da memória. In: \_\_\_\_MARTINS, Maria Sílvia Cintra. **Ensaios em interculturalidade: literatura, cultura e direitos indígenas em época de globalização**. vol. 1. Campinas: Mercado das Letras, 2014, p. 173-183.

\_\_\_\_\_. **O caráter educativo do movimento indígenas (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

\_\_\_\_\_. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura - O reencontro da memória. **Revista Emília**, out. 2011 Disponível em:

<<http://www.revistaemilia.com.br/mostra.php?id=51>>. Acesso em: 04 de Junho 2014>.

MURA, Fábio. O tekoha como categoria histórica: elaborações culturais e estratégias kaiowa de construção do território. **Fronteiras, Revista de História**, VIII(15): 109-143, 2004.

NIKOLAJEVA, Maria; SCOTT, Carole. **Livro ilustrado: palavras e imagens**. Tradução: Cid Knipel. Cosac Naify: São Paulo, 2011.

NORA, Pierre. Entre **Memória e História**: a problemática dos lugares. Projeto História. São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A Presença Indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memórias. Rio de Janeiro. Contra Capa: 2011, p. 9-16.

\_\_\_\_\_. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 44-77, abr. 1998.

\_\_\_\_\_. A Viagem de Volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste. In: \_\_\_\_\_. **Atlas das terras Indígenas no Nordeste**. Rio de Janeiro. 1993, p. 4-8.

PATAXÓ, Professores Indígenas. **Leituras Pataxó: raízes e vivências do povo Pataxó nas escolas**. Salvador, 2007.

\_\_\_\_\_. **Uma História de Resistência**. Salvador: ANAI, 2007.

POVO KIRIRI. **Índios na visão dos índios**: Kiriri/BA. Disponível em: <<http://www.thydewa.org/downloads/kiriri.pdf>>. Acesso em: 08 de Março de 2017.

QUILICI, Cassiano. O campo expandido: arte como ato filosófico. **Sala Preta**, Brasil, v. 14, n. 2, p. 12-21, dec. 2014. ISSN 2238-3867. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/salapreta/article/viewFile/84758/91860>>. Acesso em: 23 de março de 2017.

SÁ, Lúcia. **Literaturas da Floresta**: textos amazônicos e cultura latino-americana. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, p. 20-37.

SÁEZ, Oscar Calavia. Autobiografia e liderança indígena no Brasil. **Tellus**, ano 7, n. 12, out. 2007. Disponível em: <<http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/129>>. Acesso em: 12 de dezembro de 2016.

SARLO, Beatriz. **Tempo Passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. Tradução: Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

- SALLES, Cecília. **Redes da Criação**: construção da obra de arte. São Paulo: Horizonte, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Souza. A Ecologia de Saberes. In: \_\_\_\_\_. **A Gramática do Tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2008, p.154-165.
- SCRAMIM, Susana. **Literatura do presente**: história e anacronismo dos textos. Argos: Chapecó, 2007.
- SERRA, Alice Mara. **O traço da origem e o traço do traço**: Benjamin e a arqueologia da *Spur*. Cadernos Benjaminianos, n. 4, Belo Horizonte, ago-dez. 2011, p. 01-11.
- SOUZA, Eneida Maria. Algumas Palavras. In: \_\_\_\_\_. **Crítica Cult.** Ed. UFMG: Belo Horizonte, 2007, p. 12.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- TAYLOR, C. A política do reconhecimento. In: \_\_\_\_\_. **Argumentos filosóficos.** São Paulo: Loyola, 2000.
- THIAGO, Elisa Maria C. P. **O texto multimodal de autoria indígena**: narrativa linear e interculturalidade. 2007. 267f. Tese (Tese de Doutorado em Letras Modernas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2007. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8147/tde-06112007-104330/pt-br.php>>. Acesso: 01 de set. de 2016.
- THIÉL, Janice. **Pele silenciosa, pele sonora**: a literatura indígena em destaque. Autêntica: Belo Horizonte, 2012.
- TUPINAMBÁ, Professores de Olivença. **Memória Viva dos Tupinambá de Olivença.** Org. Professores Tupinambá de Olivença. Salvador: ANAI, 2007.
- TUXÁ, Professores. **Tuxá**: vida e cultura do Povo Tuxá de Ibotirama. Salvador: EDUNEB, 2007.
- TROMBONI, Marco. A Jurema das Ramas até o Tronco: ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa. In: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda (Org.). **Índios Caboclos e Misturados**: a história recontada. EDUFBA: Salvador, 2012, p. 95-125.
- XUCURU, Rafael Kariri. Conversações sobre povos indígenas em práxis autobiográficas. **Pontos de Interrogação**, v. 4, n. 2, jul./dez. 2014. Disponível em: <<https://www.revistas.uneb.br/index.php/pontosdeint/article/view/1683>> . Acesso em: 03 de agosto de 2016.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 14, n. 18, p. 225-254, set. 2004. Disponível em:

<[http://www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/perspectivismo\\_e\\_multiplu\\_ralismo\\_na\\_america\\_indigena/n18EduardoViveiros.pdf](http://www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/perspectivismo_e_multiplu_ralismo_na_america_indigena/n18EduardoViveiros.pdf).> Acesso em: 03 de agosto de 2016.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção e leitura**. Tradução: Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich, Cosac Naify: São Paulo, 2014, p. 34-35.