



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**VANESSA COELHO MORAES**

**O QUE DEVEMOS APRENDER COM A CIÊNCIA DO ÍNDIO E O**  
**FORTALECIMENTO DA LÍNGUA KIRIRI**  
**UMA ARTICULAÇÃO ENTRE COSMOPOLÍTICA, RITUAL,**  
**EDUCAÇÃO E EPISTEMOLOGIA**

Salvador

2020

**VANESSA COELHO MORAES**

**O QUE DEVEMOS APRENDER COM A CIÊNCIA DO ÍNDIO E O  
FORTALECIMENTO DA LÍNGUA KIRIRI**

**UMA ARTICULAÇÃO ENTRE COSMOPOLÍTICA, RITUAL  
EDUCAÇÃO E EPISTEMOLOGIA**

Dissertação apresentado ao Programa de Pós  
Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia  
e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia,  
como requisito para obtenção do grau de Mestra em  
Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Danilo Paiva Ramos

Salvador

2020

---

Moraes, Vanessa Coelho  
M828 O que devemos aprender com a ciência do índio e o fortalecimento linguístico Kiriri: análise da articulação entre cosmopolítica, ritual, educação e epistemologia. / Vanessa Coelho Moraes – 2020.  
356 f.

Orientador: Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. Danilo Paiva Ramos  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2020.

1. Línguas indígenas. 2. Índios Kiriri. 3. Xamanismo. 4. Revitalização linguística. 5. Indígenas – Etnologia. I. Ramos, Danilo Paiva. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 305.8

---

**VANESSA COELHO MORAES**

**O QUE DEVEMOS APRENDER COM A CIÊNCIA DO ÍNDIO E O  
FORTALECIMENTO DA LÍNGUA KIRIRI  
ANÁLISE DA ARTICULAÇÃO ENTRE COSMOPOLÍTICA,  
RITUAL, EDUCAÇÃO E EPISTEMOLOGIA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestra em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.

Salvador, 18 de dezembro de 2020.

Banca Examinadora

Danilo Paiva Ramos – Orientador\_\_\_\_\_

Doutor em Antropologia pela Universidade de São Paulo

USP, Brasil

Universidade Federal da Bahia

Marco Tromboni de Souza Nascimento \_\_\_\_\_

Doutor em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia

UFBA, Brasil

Universidade Federal da Bahia

Thiago Motta Cardoso\_\_\_\_\_

Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina

UFAM, Brasil

Universidade Federal do Amazonas

Anari Braz Bomfim \_\_\_\_\_

Doutoranda pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

UFRJ, Brasil

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Leandro Durazzo \_\_\_\_\_

Doutor pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte

UFRN, Brasil

Universidade Federal do Rio Grande do Norte



Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA), realizada em 18/12/2020 para procedimento de defesa da Dissertação de MESTRADO EM ANTROPOLOGIA no. 27, linha de pesquisa Antropologia, do candidato VANESSA COELHO MORAES, matrícula 218122525, intitulada O que devemos aprender com a ciência do índio: análise da articulação entre cosmopolítica, educação, epistemologia, paisagem e língua Kiriri. Às 14:00 do citado dia, Conferência web, foi aberta a sessão pelo presidente da banca examinadora Prof. Dr. DANILO PAIVA RAMOS que apresentou os outros membros da banca: Prof. Dr. MARCO TROMBONI DE SOUZA NASCIMENTO, Profª. MSc. ANARÍ BRAZ BOMFIM e Prof. Dr. THIAGO MOTA CARDOSO. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo presidente que passou a palavra ao examinado para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo candidato, tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

**MSc. ANARÍ BRAZ BOMFIM, UFRJ**

Examinador Externo à Instituição

**Dr. THIAGO MOTA CARDOSO, UFAM**

Examinador Externo à Instituição

**Dr. MARCO TROMBONI DE SOUZA NASCIMENTO, UFBA**

Examinador Externo ao Programa

**Dr. DANILO PAIVA RAMOS, UFBA**

Presidente

**VANESSA COELHO MORAES**

Mestrando

MORAES, Vanessa. O que devemos aprender com a ciência do índio e o fortalecimento linguístico Kiriri: uma articulação entre cosmopolítica, ritual educação e epistemologia Orientador: Danilo Ramos. 2020. 357 f. Dissertação (Mestrado Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

## RESUMO

Esse trabalho foi realizado junto ao povo Kiriri, etnia indígena situada no contexto etnológico do Nordeste que reside no município de Banzaê-BA, em um território demarcado de 12.320 hectares, com uma população aproximada de 4 mil indígenas. Eles passaram por um intenso processo colonial que teve como uma das suas principais consequências o fato de não saberem mais como falar a língua dos antigos. Tudo que conhecem sobre ela é oriundo das palavras que alguns dos mais velhos conhecem e o que aprendem nos rituais com seus antepassados. Seu idioma é muito importante para sua comunidade de tal modo que, através da língua eles efetivam processos de cura, protegem-se de situações de perigo, comunicam-se com seres que habitam seu território como algumas plantas, alguns animais e seus antepassados. Além disso, ao realizarem seus rituais na língua fortalecem-se garantindo a presença e o auxílio das suas entidades de modo mais intenso. Devido à relevância desse fenômeno, atualmente eles buscam modos de falar sua língua cotidianamente. Percebemos que esse processo está implicado com uma epistemologia, educação, ontologia, mitologia, ritual e cosmopolítica específicas. Estudamos como os Kiriri, com suas práticas e saberes, estão buscando falar a língua dos antigos, bem como, se apropriar dos conhecimentos da linguística. Isso envolve duas epistemologias distintas: a ciência do índio, como chamam os saberes oriundos dos rituais e dos seus antepassados, e a ciência acadêmica. Ao aprofundarmos nessa questão, notamos que os saberes indígenas sempre foram desvalorizados em função de uma hiper valoração dos conhecimentos da universidade. Com esse horizonte, buscamos demonstrar a relevância de uma metodologia indígena, descrevendo seus principais aspectos e mostrando como os saberes indígenas não só devem ser valorizados por uma questão de respeito, mas também pela possibilidade de nos proporcionar avanços científicos. Por isso, buscamos descrever no que consiste a epistemologia da ciência do índio para demonstrar como ela pode nos auxiliar a avançar cientificamente.

Palavras chave: língua indígena; Kiriri; índios do Nordeste; cosmopolítica; xamanismo; revitalização linguística; etnologia indígena

MORAES, Vanessa. What should we learn from the science of the Indian? analysis of the articulation between cosmopolitics, rituals education and epistemology. Advisor: Danilo Ramos. 2020. 439 f. Dissertation (Master in Anthropology) - Faculty of Philosophy and Human Sciences, Federal University of Bahia, Salvador, 2020.

### **ABSTRACT**

This work was carried out with the Kiriri people, an indigenous ethnic group located in the ethnological context of the Northeast that resides in the municipality of Banzaê-BA, in a demarcated territory of 12,320 hectares, with a population of approximately 4 thousand indigenous people. They went through an intense colonial process that had as one of their main consequences the fact that they no longer know how to speak the language of the ancients. Everything you know about her comes from the words that some of the elders know and what they learn from rituals with their ancestors. Their language is very important for their community in such a way that, through their language, they carry out healing processes, protect themselves from dangerous situations, communicate with beings that inhabit their territory like some plants, some animals and their ancestors. In addition, when performing their rituals in the language, they are strengthened by ensuring the presence and assistance of their entities in a more intense way. I wish to generate this phenomenon, they are currently looking for ways to speak their language everyday. We realize that this process is involved with a specific epistemology, education, ontology, mythology, ritual and cosmopolitics. We studied how the Kiriri, with their practices and knowledge, are trying to speak the language of the ancients, as well as, to appropriate the knowledge of linguistics. This involves two distinct epistemologies: the science of the Indian, as they call the knowledge derived from rituals and their ancestors, and academic science. As we went deeper into this issue, we noticed that indigenous knowledge has always been devalued due to the overvaluation of university knowledge. With this horizon in mind, we seek to demonstrate research on an indigenous methodology, describing its main aspects and showing how indigenous knowledge should not only be valued for the sake of respect, but also for the possibility of giving us scientific advances. Therefore, we seek to describe what the epistemology of Indian science consists of to demonstrate how, in linguistic and anthropological terms, it can help us to advance scientifically.

**Keywords:** indigenous language; Kiriri; Northeast Indians; cosmopolitics; shamanism; linguistic revitalization; indigenous ethnology



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Mapa dos Aldeamentos Missionários

Figura 2- “Cultura”

Figura 3- Senhor da Ascensão

Figura 4- Zabumba

Figura 5 – Igreja

Figura 6 – Paú

Figura 7 – Paú no ritual da noite dos índios

Figura 8- Alho

Figura 9 – Aldeia da Baixa da Cangalha

Figura 10- Gruta com as abelhas

Figura 11- Parte da frente da pedra iscrivida

Figura 12- Palavras ilegíveis da pedra iscrivida

Figura 13- Palavras na pedra iscrivida

Figura 14- Nome na pedra iscrivida

Figura 15- Vela queimada

Figura 16- Cruz

Figura 17- Pedra iscrivida

Figura 18- Invisível 1

Figura 19 – Invisível 2

Figura 20- Toré

Figura 21- Mapa das divisões cosmpolíticas

Figura 22- Palavras no quadro

Figura 23- Palavras no quadro

Figura 24- Documento de Zito

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1- Divisões cosmopolítica

Tabela 2- Principais características das divisões Kiriri

Tabela 3- Escola Kiriri

Tabela 4- Pai Nosso na Língua

Tabela 5- Lista de Palavras

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- ABRALIN- Associação Brasileira de Linguística Nacional
- ACCS- Ação Curricular em Comunidade e Sociedade
- ANAI- Associação Nacional de Apoio Indigenista
- CIMI- Conselho Indigenista Missionário
- CLT- Consolidação das Leis Trabalhistas
- COELBA- Companhia de Eletricidade do Estado da Bahia
- EJA – Ensino de Jovens Adultos
- FUNAI- Fundação Nacional de Apoio ao Índio
- GT- Grupo de Trabalho
- INTERBA- Instituto de Terras da Bahia
- MEC- Ministério da Educação
- NTE- Núcleo Territorial Educacional
- NTR- Núcleo Territorial Regional
- ONU- Organizações das Nações Unidas
- RCNEI- Referencial Curricular Nacional para a Educação Indígena
- REDA- Regime Especial de Direito Administrativo
- SEC-BA- Secretária de educação da Bahia
- SESAI- Secretária de Atenção à Saúde Indígena
- SIL- Summer Institute Language
- SPI- Serviço de Proteção ao Índio
- TI- Território Indígena
- UFBA – Universidade Federal da Bahia

UNESCO- A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

PAPP- Programa de Apoio ao Pequeno Produtor

# SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	14
2. CAPÍTULO 1. VIOLÊNCIA TEMPORAL HISTORICAMENTE VIVIDA PELOS KIRIRI.....	29
2.1 PERÍODO MISSIONÁRIO (SÉC. XVI-XVIII).....	30
2.2. DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS (SÉC. XVIII).....	37
2.3 SÉCULO XIX.....	43
2.4 A CHEGADA DO POSTO DO SPI.....	46
3. CAPÍTULO 2: RETOMADA TERRITORIAL.....	52
3.1 POSSEIROS E CABOCLOS: UM CONFLITO ÉTNICO PERPASSADO PELA TERRA 52	
3.2 NÃO INDÍGENAS E KIRIRI: RETOMADA DA TERRA EM TORNO DA ETNICIDADE.....	55
3.3 TORÉ, <i>CIÊNCIA DO ÍNDIO</i> E ETNICIDADE.....	59
3.5 O FENÔMENO DO <i>COADOR</i> E O RESGATE DA <i>CULTURA</i> .....	70
3.6 ACIRRAMENTO DOS CONFLITOS.....	73
3.7 RETOMANDO O TERRITÓRIO.....	77
4. CAPÍTULO 3: O RITUAL DA NOITE DOS ÍNDIOS OU PRIMEIRA NOITE.....	79
4.1. SENHOR DA ASCENSÃO.....	81
4.2 NOITE DOS ÍNDIOS OU PRIMEIRA NOITE.....	84
4.3. LAVAGEM DA IGREJA.....	90
4.4. VIVENCIANDO O RITUAL.....	94
4.5. MINHA DOENÇA DE ÍNDIO.....	108
4.6. CONSTRUÇÃO ONTOLÓGICA, EPISTEMOLÓGICA E EDUCACIONAL DA <i>CIÊNCIA DO ÍNDIO</i> .....	112
5. CAPÍTULO 4: CAMINHADAS NA MATA.....	119
5.1.1 CAMINHADA PARA A PEDRA ISCRIVIDA.....	119
5.1.2 SERRA DA CANASTRA.....	121
5.1.3 DONOS E REIS.....	124
5.2. SONHOS.....	140
6. CAPÍTULO 5: COSMOPOLÍTICA E LINGUÍSTICA KIRIRI.....	145
6.1. MÚLTIPLAS POSSIBILIDADES DE INTERPRETAÇÃO DA <i>CIÊNCIA DO ÍNDIO</i> 145	
6.2. TORÉ.....	157
6.3.1 <i>TOANTES</i> .....	160
6.4. DIVISÕES KIRIRI.....	174
6.4 O REGIME INDÍGENA E O REGIME KIRIRI.....	175
6.5. CARGOS POLÍTICOS KIRIRI.....	176
6.6.1 AS DIVISÕES E DISPUTAS EM TORNO DA IDEOLOGIA LINGUÍSTICA KIRIRI.....	180

<b>7.CAPÍTULO 6: ESCOLA INDÍGENA E A TRANSMISSÃO E TRADUÇÃO DA LINGUÍSTICA KIRIRI .....</b>	<b>204</b>
<b>7.1. DISPUTAS COSMOPOLÍTICAS EM TORNO DA ESCOLA .....</b>	<b>204</b>
<b>7.2. ESCOLA INDÍGENA KIRIRI: UM LUGAR FINO .....</b>	<b>209</b>
<b>7.3. A LINGUÍSTICA KIRIRI E SUA METODOLOGIA DA MATA .....</b>	<b>214</b>
<b>7.4. FORTALECIMENTO LINGUÍSTICO .....</b>	<b>223</b>
<b>8.CAPÍTULO 7: LISTA DE PALAVRAS .....</b>	<b>228</b>
<b>8.1 NANTES E MAMIANI (SÉCULO XVIII) .....</b>	<b>228</b>
<b>8.2 INTERPRETAÇÃO KIRIRI SOBRE A OBRA DO MAMIANI .....</b>	<b>230</b>
<b>8.3 DUAS IDEOLOGIAS LINGUÍSTICAS EM TORNO DE UM MESMO MATERIAL .....</b>	<b>234</b>
<b>8.4 LISTAS DE PALAVRAS DOS NÃO INDÍGENAS .....</b>	<b>236</b>
<b>8.5. LISTAS DE PALAVRAS DE BARÃO E DERNIVAL .....</b>	<b>237</b>
<b>8.5.1 LISTA DE BARÃO .....</b>	<b>237</b>
<b>8.5.2 LISTA DE DERNIVAL.....</b>	<b>255</b>
<b>8.6. TABELA COM AS LISTAS DE PALAVRAS .....</b>	<b>258</b>
<b>8.7.1 ANÁLISE DA TABELA.....</b>	<b>287</b>
<b>8.7.2 A LÍNGUA KIRIRI E O PORTUGUÊS.....</b>	<b>292</b>
<b>8.7.3 A COSMOPOLÍTICA DAS PALAVRAS .....</b>	<b>294</b>
<b>8.8. CONCLUSÕES ANALÍTICAS A PARTIR DAS LISTAS DE PALAVRAS.....</b>	<b>306</b>
<b>8.8.1 A POSSIBILIDADE DA COEXISTÊNCIA DE DIFERENTES EPISTEMOLOGIAS EM UMA ASSESSORIA LINGUÍSTICA.....</b>	<b>307</b>
<b>8.8.2 QUAL O PAPEL DA ASSESSORIA LINGUÍSTICA EM UMA COMUNIDADE INDÍGENA.....</b>	<b>316</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>320</b>
<b>Referências Bibliográficas .....</b>	<b>330</b>

## **1. INTRODUÇÃO**

Essa pesquisa se desenvolveu buscando entender a seguinte questão: no que se fundamenta o processo educacional e epistemológico que possibilita a promoção dos aprendizados e concepções que existem em torno da língua Kiriri? Esse povo não sabe falar seu idioma cotidianamente, mas conhecem algumas palavras e possuem meios e modos de buscar falar sua língua, os quais perpassam uma relação cosmopolítica

específica que se fundamenta na paisagem do seu território e na articulação entre suas próprias concepções de cultura e ciência do índio, expressões comumente utilizadas na relação com os saberes tradicionais que fundamentam os aprendizados linguísticos.

## **1. 1 POVO KIRIRI**

Os Kiriri são um grupo situado no contexto da etnologia do Nordeste. Seu território possui 12.320 hectares e foi demarcado em 1995, no mesmo espaço que no período colonial, no século XVIII, era o Aldeamento Missionário Saco dos Morcegos, no qual existiam muitos índios Kiriri.

Esse território fica no norte da Bahia, município de Banzaê, entre a cidade de Quijingue e Ribeira do Pombal. Fica na sub-região do sertão, em uma área conhecida por “boca de caatinga”. A vegetação é a caatinga e o tipo de cobertura vegetal é de savana estépica e floresta estacional. Fica próximo à bacia hidrográfica Itapicuru. A paisagem do território é marcada por colinas e serras.

A população desse grupo vem crescendo significativamente. Em 1994 dados da FUNAI mostravam a existência de 1526 indígenas, já em 2014 dados da SESAI mostravam a existência de 2498. Na última vez que estive em campo em 2019, meus interlocutores afirmavam que existiam mais de três mil indígenas, provavelmente um número próximo de quatro mil.

Eles vivem em 13 aldeias, as quais são Pau Ferro, Gado Velhaco, Mirandela, Canta Galo, Alto da Boa Vista, Marcação, Segredo, Araçás, Pitomba, Cajazeiras, Baixa do Juá, Baixa da Cangalha e Marrocos. As aldeias são formadas por casas e são ligadas por estradas, no geral são de barro. Há apenas uma estrada no território que é a BA-388, a qual passa pelas aldeias do Araçás, Cajazeiras e Marrocos. Próximo as aldeias existem roças as quais encontramos ao lado das estradas.

Nessas aldeias, existem algumas escolas indígenas, as quais são o Colégio Estadual Indígena Florentino Domingues de Andrade na aldeia Araçás, o Colégio Estadual Indígena Índio Feliz na aldeia Cajazeiras e o Colégio Estadual Indígena José Zacarias na aldeia de Mirandela, todas as três possuem EJA e séries até o ensino médio.

Além disso, possuem dois postos de saúde, um em Araçás e outro em Mirandela, neles trabalham pessoas da própria comunidade. Porém, esses locais têm muitas limitações, por isso, quando um Kiriri precisa de um tratamento que não inclua apenas o



uso de medicação, ele precisa ir para Salvador. Quando isso acontece todas as passagens e hospedagens são pagas e auxiliadas pela SESAI.

Também, existem algumas associações das quais conseguem captar recursos e desenvolver projetos na comunidade. São a Associação Comunitária Kiriri da Aldeia de Mirandela, Associação Comunitária Kiriri do Saco dos Morcegos, Associação Comunitária Kiriri Santa Cruz Aldeia de Cajazeiras e a Associação Aldeia do pau Ferro.

A economia desse grupo é baseada principalmente nas roças, nas quais os homens da família trabalham e em trabalhos remunerados feitos nas escolas ou nas cidades vizinhas. No geral, observei que os homens passam o dia na roça e as mulheres no emprego. Elas também fazem todos os afazeres domésticos, as quais são eventualmente auxiliadas por uma filha, enquanto que os filhos ajudam o pai na roça. Apesar de muitos homens terem emprego, observei que é mais frequente isso acontecer com as mulheres. No geral, as famílias são formadas antes das pessoas completarem 20 anos, ainda não conheci nenhum Kiriri nessa faixa etária que não tenha filho. Além disso, outra forma de conseguirem renda são através das aposentadorias rurais ou quando vendem algo da roça.

Em termos rituais, eles praticam quinzenalmente o toré, o qual só não é realizado quando alguém morre, quando estão fazendo outro ritual ou na quaresma. Esse ritual é feito a noite, no qual eles realizam uma dança circular com suas roupas tradicionais, balançam o maracá e fumam seus cachimbos enquanto vão dançando em círculo, cantando músicas que atraem suas entidades sagradas. Todo esse processo será melhor descrito no capítulo dois. Simplifiquei a descrição aqui por tratar-se apenas de uma introdução ao tema.

Através desse ritual eles entram em contato com os encantados, seus ancestrais. Nesse momento, eles aprendem a língua dos antigos. Eles não sabem mais como falar cotidianamente, devido aos processos coloniais, eles acabaram perdendo esse saber. Meus interlocutores contam que os últimos falantes da sua língua morreram na guerra de Canudos. Atualmente, buscam aprender através de palavras que os mais velhos conhecem e dos aprendizados com os encantados, ao longo da dissertação irei mostrar esse processo.

Sobre esse grupo é possível encontrar uma vasta bibliografia desde a década de 60. Nessa década foi feita, uma das poucas dissertações sobre os indígenas do Nordeste, a qual se intitula “Os Kariri de Mirandela” de Maria Lurdes Bandeira (1972). Essa dissertação conta a situação desse grupo na década de 60, a partir de uma perspectiva funcional estruturalista. Podemos perceber que as teses e dissertações sobre os Kiriri

direcionam-se para dois temas centrais: política e escola, havendo poucos trabalhos que abordam outros assuntos.

Como relação à política tem os trabalhos de demarcação territorial de Sheila Brasileiro (1996), intitulado “A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri” e Marco Nascimento (1994) com a dissertação “O tronco da jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri”. Ambos tratam de processos de demarcação territorial, porém o de Brasileiro dá mais atenção às relações interétnicas e a de Nascimento a aspectos rituais. Na mesma época foi feita a dissertação de Cléria Côrtes(1994), chamada “educação é como o vento: os Kiriri, por uma educação pluricultural”, a qual fala de como estava a escola dessa etnia no período da retomada. Além disso, Gabriel Cardoso (2017) aborda o processo de divisões políticas dos Kiriri com a monografia “ ‘um para vocês muitos para agente’: um breve ensaio sobre intraetnicidade entre o povo Kiriri”. Outra monografia é a de Natelson Souza (2008), o qual aborda como os não indígenas viam o povo Kiriri, sobretudo, com relação ao processo de demarcação territorial, seu trabalho chama-se “ ‘por direito deles invadirem toda a terra ‘ :uma visão regional sobre os Kiriri”.

Com relação aos trabalhos sobre a escola destaca-se o de Taíse Chates (2011) com uma dissertação intitulada “a domesticação da escola realizada por indígenas: uma etnografia histórica sobre a educação e a escola Kiriri”. Outros trabalhos são de Silvia Macêdo (2009;2013) com a dissertação “educação por outros olhares: aprendizagem e experiência cultural entre índios Kiriri do sertão baiano” e a tese “A emergência da etnoaprendizagem no campo antroeducacional uma investigação etnológica sobre a aprendizagem como experiência sociocultural. Há também a dissertação de José Santana chamada “Tradições e identidades indígenas: reflexões a partir do povo indígena Kiriri”. Outro estudo é a dissertação de Hidonice Batista(2008) que se chamam de “Bedzé wò hibatèdè - conhecimentos ressoantes : diálogo entre a educação transdisciplinar e a práxis indígena Kiriri”. É importante também mencionar a tese de Francisco Guimarães (2014), intitulada “gente só conhece certo quando vê de perto: um olhar sobre pesquisa entre os professores Kiriri”. Por fim, e existe a minha monografia: “a construção da educação diferenciada entre os Kiriri(MORAES,2018)”.

Além desses trabalhos existem alguns que abordam outras questões como a dissertação “Música do povo calado: um estudo do toré Kiriri” de Luiz Magalhães (1994), a qual faz uma descrição e análise das músicas do toré. Também tem a dissertação de Sandra Pacheco(2007) intitulada “ ‘ a gente é como aranha... vive do que tece’: nutrição,

saúde e alimentação entre os índios Kiriri do sertão da Bahia”, nela são discutidos processos alimentares desse grupo. Há a dissertação de Paulo Sarmento (1995), sobre os processos de morte, principalmente os que estavam acontecendo no período de retomada territorial, tal trabalho se chama “Atitudes e representações diante da morte: elementos para definição de uma concepção de morte dos Kiriri de Mirandela – Ba”. Por fim, existe a dissertação de Hirão Souza (2011) chamada “o português Kiriri: aspectos fônicos e lexicais na fala de uma comunidade do sertão baiano”, o qual faz uma análise linguística do português desse grupo.

Outros estudos que considero importante mencionar são os que fazem referência à língua falada na região que historicamente vive esse grupo. De acordo com o padre Vicencio Mamiani (1698;1699), os Kiriri eram um grupo que no século XVII falavam a língua Kipeá. Segundo Aryon Rodrigues(2002), esse idioma é da família linguística Kariri que é composta por outras três línguas: Dzubukuá(mais falado na região do São Francisco), Sapuyá e pedra branca (ambos falados na região de pedra branca, onde atualmente é próximo da atual cidade de Cachoeira). Ele aponta a possibilidade do Kypeá do tronco macro-gê, porém isso é questionado por outros autores (NIKULIN,2020). Como não é o foco da dissertação esses debates, não irei me aprofundar nisso, dando ênfase nos modos como os Kiriri compreendem sua língua e não os linguistas.

No século passado surgiram outros estudos sobre as palavras que os Kiriri conheciam. Alguns pesquisadores elaboraram listas de palavras a partir do que encontraram na região onde hoje vive essa etnia. Na década de 50 Métraux (1958) registra algumas palavras. Na década de 60 Edelweiss e Bandeira(1972) registram uma maior quantidade e Wilbor Pickering (MEADER,1978) na década de 70 registra também uma quantidade significativa. Ao final da dissertação trarei registros da língua Kiriri, mas diferente desses autores, o que trago são as listas de palavras elaboradas pelos Kiriri a partir dos seus saberes específicos, buscando entender e valorizar seus próprios processos de produção do conhecimento.

A pesquisa que busco desenvolver traz contribuições que estão para além dos trabalhos citados, pois é a primeira que se insere na área da antropologia linguística e que tem como foco um objeto que ainda não foi explorado, que são as concepções Kiriri sobre sua própria língua. Além disso, é a primeira pesquisa que explora um conjunto de processos educacionais e epistemológicos, inovando ao correlacionar a cultura e ciência do índio como processos ontológicos que se articulam em diferentes esferas dessa comunidade, sobretudo na relação com a paisagem do território.

## 1.2. INSERÇÃO E DESENVOLVIMENTO NO CAMPO

Meu contato com essa etnia se deu através do professor Marco Tromboni S. Nascimento e do meu colega Gabriel Cardoso. Em meados de agosto de 2016, quando eu e Gabriel éramos estudantes de graduação em ciência sociais na UFBA (Universidade Federal da Bahia). Gabriel comentou comigo que o professor Marco buscava estudar o processo linguístico dos Kiriri, o que me despertou o interesse. Por isso, fui dialogar com esse professor. Ele propôs que iniciássemos um grupo de estudo sobre o assunto e fôssemos conhecer esse povo.

Marco Tromboni estudou os Kiriri na década de 90, fazendo sua dissertação (1994) e tese (2014) sobre esse grupo. Apesar de não manter contato ele sabia com quais interlocutores falar e como chegar até eles. Em setembro de 2016, fomos a campo pela primeira vez eu, Gabriel e o professor. Ao ver o ritual do toré sendo cantado na língua Kiriri criei muito interesse em dar prosseguimento ao projeto, por isso em 2017 fiz uma monografia sobre a escola indígena Kiriri, pois nela havia grande expressão dos seus esforços para falar a “língua dos antigos”. Através da disciplina língua indígena os professores buscavam passar seu conhecimento para os mais jovens. Meu intuito com tal monografia era dar início a um conhecimento teórico sobre o campo e me familiarizar com a língua desse povo, para que no mestrado pudesse me aprofundar no tema.

Além de iniciar a minha monografia eu e Gabriel iniciamos algumas viagens para a Terra Indígena (TI) Kiriri, visando conhecer melhor sua ontologia. Ficamos na casa da liderança Sueli, que reside na aldeia de Canta Galo e faz parte do grupo do cacique Agrício. Após algumas idas dialogando com a comunidade sobre o projeto, conhecendo e estudando mais sobre o povo começamos a realizar oficinas sobre introdução a linguística, que consistiam em algumas aulas indicando as obras que já existiam sobre a língua Kiriri e apresentando os principais conceitos da linguística.

Também, em 2017, iniciamos um conjunto de atividades que visava obter verba e equipe para dar prosseguimento ao projeto de revitalização linguística Kiriri. Assim, concorremos alguns editais sem muito sucesso até que conseguimos obter verba para a realização de uma Ação Curricular em Comunidade e Sociedade (ACCS), é um tipo de disciplina ofertada na UFBA que tem como principal objetivo fazer atividades de extensão, no qual não tem como objetivo final a realização de uma prova, mas sim, uma

ação em uma comunidade. No segundo semestre de 2017 fui monitora da ACCS “língua e educação escolar indígena”, tendo o professor Marco como docente e meu colega Gabriel como monitor voluntário.

A ideia nesse momento era que a turma estudasse para poder dar continuidade às aulas de linguística para os Kiriri. Ao longo da disciplina os estudantes fizeram uma visita a TI Kiriri no período da celebração da “reconquista de Mirandela”<sup>1</sup>, nessa ocasião um dos estudantes que era Pedro Souza, professor da UNEB, o qual deu uma aula para os Kiriri sobre mudança e variação linguística.

Como produto final da disciplina fizemos uma última ida a campo, na qual os estudantes se dividiram em 3 grupos com temas diferentes. Os temas foram “história, língua e configuração territorial” (apresentando a história da língua que se falava no aldeamento missionário onde viviam seus antepassados), “políticas linguísticas” (indicado as ações que seriam necessárias para realização do projeto), “linguística histórico-comparada” (trazendo noções de conceitos linguísticos importantes para esse processo).

No primeiro semestre de 2018 tanto eu quanto Gabriel estivemos imersos em atividades do mestrado, o qual se iniciava nesse período. Assim, a disciplina teve como monitores Jardel Rodrigues e Fernanda Almeida, na época, ambos eram colegas de ciências sociais que também estavam estudando o povo Kiriri. Quase toda a turma se repetiu na disciplina. Como produto final a turma entregou e apresentou uma descrição fonética da oração do pai nosso que os índios fazem na língua, buscando chamar atenção para conhecimentos e eventuais dificuldades que podem aparecer em um processo como o que estávamos querendo efetivar.

No período entre o primeiro e o segundo semestre de 2018 foi a primeira vez que fiquei um tempo mais prolongado em campo. Um período de quase um mês na casa de Sueli, o que me deu a oportunidade de vivenciar melhor o cotidiano Kiriri. Já em 2018.2, estive como tirocinante e a monitora foi Eduarda Tuxá. A turma toda era de alunos novos e percebemos que como o processo com os Kiriri já estava adiantado seria difícil formar os estudantes para trazer assuntos novos. Desse modo, solicitamos que como produto final eles fariam uma cartilha com os conteúdos já previamente feito para ser entregue aos alunos.

---

<sup>1</sup> Momento em que celebram o dia que expulsaram os não indígenas de uma das principais aldeias.

Acredito que se não fosse o projeto meus dados e interlocutores seriam outros ou talvez a própria pesquisa estivesse inviabilizada, pois desde o início diversas pessoas me questionaram, “o que vocês vão trazer para a gente?” E em resposta eu explicava sobre a proposta de fazer uma assessoria linguística, o que satisfazia a pergunta, permitindo o trabalho ser efetivado.

Antes de iniciar o campo de modo mais extenso, fui algumas vezes para a TI Kiriri com o professor Marco, para conversar com as lideranças sobre a possibilidade de fazer uma dissertação. Nesses diálogos, ouvimos as sugestões e expectativas dos caciques, bem como, esclarecemos o que queríamos estudar e como, de modo a negociar minhas possibilidades de atuação em campo. Também, conversamos sobre o que eles pensavam sobre o projeto e o como poderíamos aperfeiçoá-lo, ajustando expectativas e esclarecendo todas as atividades que foram desenvolvidas e as que pensávamos em desenvolver, como editais que estávamos concorrendo. Os caciques nos deram permissão e a partir daí comecei a pensar como e quando faria o campo. Além disso, foi enviado para a FUNAI uma solicitação para a entrada em campo, tornando essa instituição ciente do meu trabalho.

Em 2019, após qualificar em março, fui para campo ficando lá nos meses de abril, maio e julho, cada um por aproximadamente 3 semanas. Infelizmente, por razões pessoais não pude ficar direto entre abril e maio. Em junho, devido a quantidade de dados foi necessário um tempo para me reorganizar e estudar para depois voltar a campo. É importante dizer que durante esse período fiquei a maior parte do tempo na casa de Sueli, mais ou menos uma semana na casa do cacique Lázaro, mais ou menos 2 semanas na casa de Barão, ex-professor de língua indígena. Barão e Lázaro fazem parte do mesmo grupo e residem em Mirandela, centro do território Kiriri. Fiquei também um final de semana na casa de Carmelio, irmão do cacique Hosano, ambos do mesmo grupo residentes da aldeia do Pau Ferro.

### **1.3. CAMPO COMPARTILHADO**

Muitas das vezes em que estive em campo, fui junto com Gabriel e ficamos na casa de Sueli. Isso teve impacto na produção dos nossos dados, tanto os deles quanto os meus. Além disso, enquanto mulher tive acesso a alguns dados que ele não teve, enquanto

ele como homem teve acesso a outros dados. No geral, compartilhávamos todas as informações, inclusive nossos diários de campo.

Isso nos auxiliou a perceber elementos diferentes apesar de experiências nos mesmos eventos. Algumas vezes íamos realizar atividades diferentes e quando nos encontrávamos contávamos um para o outro o que aconteceu de modo que podíamos ter informações sobre diferentes situações que ocorriam em um mesmo dia e horário.

A princípio, todos pensavam que éramos casados e só mudavam de opinião depois que falávamos. Comumente nos perguntavam “cadê seu marido” ou “cadê sua esposa”. Mesmo falando diversas vezes que não éramos casados, em abril de 2019 perguntaram-me pelo “meu marido”. Tal confusão se deu pelo fato de que estávamos sempre juntos e na nossa idade a maioria dos Kiriri já estão casados, com o passar do tempo percebi que casais jovens constantemente andavam juntos e apareciam na companhia um do outro em diversos eventos, assim como eu e Gabriel fazíamos. Tal situação marcou nosso lugar no campo, condicionando o modo como éramos vistos.

Também, notamos situações de homens que tinham ciúmes de Gabriel e lhes olhava com desconfiança, o mesmo ocorreu comigo, porém com mulheres. Em ambas as situações observamos determinados comentários a nosso respeito, que não acontecia quando as pessoas pensavam que éramos casados.

Além disso, percebemos que ele tinha acesso a determinados interlocutores e dados que eu não tinha, o inverso também ocorreu. Alguns homens se aproximaram mais de Gabriel do que de mim e eles tinham diálogos que nunca tive com nenhum Kiriri. Como conversas sobre relações íntimas com as mulheres e sua vida sexual. Enquanto que algumas mulheres se aproximavam mais de mim. O próprio Gabriel chamou-me atenção para o fato de como Sueli e Joziente aproximavam-se e abriam-se mais para conversar comigo sobre suas vidas. Jozinete é uma indígena que possui amplos conhecimentos da rituais, a qual nos contou muito sobre sua vida, de fato, creio que ela se abria mais comigo, porém como sempre estava com Gabriel ele participava de nossas conversas e aprendia sobre saberes rituais.

Desse modo, as minhas atividades em campo foram marcadas por essa relação e pelas trocas de dados que tive com Gabriel. É importante dizer que a maior parte da minha pesquisa durante o mestrado, realizei sozinha, porém quando iniciei essas atividades no segundo semestre de 2019, a maioria das vezes eu estava com Gabriel, isso marcou um lugar no campo e influenciou na produção dos dados.

É importante dizer que isso também já foi contextualizado por outros autores e que não é uma novidade na antropologia a produção de dados compartilhados e feitos em conjunto por pessoas de diferentes gêneros. Isso trouxe contribuições para a disciplina e acredito que no caso dessa pesquisa também (LASMAR,1996).

#### **1.4.PÓS CAMPO E A MUDANÇA DO OBJETO DE PESQUISA**

Completado o período em campo comecei a escrever a dissertação. Logo no início do campo percebi que seria preciso mudar o objeto porque a princípio tinha a intenção de fazer uma etnografia na escola (MCLAREN,1992), mas infelizmente em 2019 no período em que eu mais estava em campo aconteceram feriados e algumas mortes (não tem aula quando alguém morre) que me impossibilitaram de estar mais no espaço escolar.

Outro aspecto que contribuiu para isso foi o fato de que a princípio todas as aulas sobre introdução a linguística foram dadas na escola e a maioria do público foi de professores e ex-professores. Acreditávamos que a maioria das pessoas que conheciam a língua eram eles, porém com o tempo fomos percebendo que existiam alguns grupos que estudavam a língua através do ritual e alguns idosos que conheciam palavras. Isso tudo influenciava bastante no processo linguístico dessa etnia, o que me fez ampliar minha relação com meus interlocutores que foi gradativamente saindo de um olhar que se voltava para a escola e foi indo na direção dos espaços de aprendizado da língua, os quais seriam a mata e os rituais.

Em função desses aspectos estive em maior contato com os processos de transmissão da *ciência do índio*, um conjunto de saberes que são oriundos dos seus antepassados, da relação com a mata e dos rituais. O modo como esse saber se internaliza no corpo me fez ficar fascinada por tal categoria, sobretudo ao perceber que isso era a base dos seu próprio modo de compreender a sua língua. Por isso, modifiquei parcialmente meu objeto que não se voltaria mais para a escola, mas sim, para o fato de como a *ciência do índio* fundamenta o processo de aprendizado e transmissão da língua Kiriri.

#### **1.5. RELAÇÃO DA PESQUISA COM OS ESTUDOS DE REVITALIZAÇÃO LINGUÍSTICA**



É importante situar a relação desse trabalho com os estudos de revitalização linguística, pois efetivamente esse não é o foco dessa dissertação, ainda que esteja em relação com os estudos dessa área. Tomando como base o conceito de revitalização linguística de Bruna Franchetto (2014), entendo essa categoria como um processo com um conjunto de metodologias e técnicas linguísticas que buscam ampliar o número de falantes de uma língua, levando em consideração as especificidades de cada grupo.

Luiz Amaral (2020) chama-nos atenção para a relevância disso, devido ao fato de existirem muitas línguas ameaçadas, ou seja, idiomas que podem acabar deixando de serem falados. De acordo com o autor a principal causa desse fenômeno se dá pela morte dos falantes, ou processos de discriminação e violência que fazem com que as pessoas deixem gradativamente de falar uma língua em uma comunidade. Desse modo, a língua começa a ficar ameaçada quando se interrompe a transmissão do seu conhecimento entre gerações. Por isso, uma comunidade em que as crianças não aprendem a língua dos seus pais ou avós tem uma tendência de que essa língua venha a deixar de existir. Por isso, quando as crianças param de aprender esse idioma ou aprendem pouco, a língua começa a entrar em um estágio de vulnerabilidade.

Por isso, são tão importantes os projetos de revitalização linguística, pois visam criar uma resistência a esse fenômeno e reverter essas situações. A partir daí os linguistas utilizam um conjunto de métodos. Dentre eles, os mais conhecidos são o ensino da língua em uma disciplina da escola dentro da comunidade indígena ou o ensino da língua na educação formal de uma região. Outro método são os ninhos de língua, um espaço construído exclusivamente para o aprendizado do idioma e nele as crianças vivem uma imersão na sua língua. Também existe um processo denominado mestre-aprendiz, em que um professor se envolve em um conjunto de experiências com o aluno por uma determinada quantidade de horas e só podem falar na língua.

Além disso, existem programas específicos baseados em práticas comunitárias que variam de acordo com o grupo e levam em consideração o uso da língua e sua relação com determinados espaços e a transmissão de conhecimentos locais. Embora, esses métodos sejam os mais bem descritos pelos linguistas não são as únicas possibilidades. Cada povo indígena enseja sua metodologia específica correlacionando saberes tradicionais com conhecimentos acadêmicos. Todos esses projetos envolvem um conjunto de planejamentos e políticas linguísticas que levam em consideração um levantamento de dados da atual situação da língua sua documentação e seus espaços de uso, bem como, as expectativas e necessidades do grupo com relação a língua.

Todos esses processos fazem parte de um conjunto de estudos da linguística, bem como, teorias e métodos próprios dessa ciência. Não irei discutir essas questões aqui. O objetivo da dissertação é entender as metodologias e teorias da *ciência do índio*, expressão usada pelos Kiriri para se referirem a um conjunto de práticas e saberes rituais. Por isso, esse trabalho se insere na área da antropologia linguística, pois busca compreender uma língua a partir das concepções ontológicas de um determinado grupo e não de categorias teóricas da linguística. Porém, para isso, certamente irei me reportar às experiências de revitalização linguística para entender o que diferentes grupos fazem para falar sua língua, bem como, elaborar críticas ao fato de que muitos linguistas nesse processo sobrepõe o conhecimento acadêmico aos saberes tradicionais. Quando na realidade o conhecimento acadêmico e os saberes indígenas podem coexistir sem que aja desvalorização.

Para debater essa questão usarei os estudos de Altacir Kokama(2016), que discute o processo de vitalização linguística entre os Kokama, Francisco Costa(2013), que reflete sobre o processo de revitalização linguística dos Tupinambá, Anari Bomfim(2014;217) que estuda a retomada do Patxohã, Leandro Durazzo(2019), o qual descreve como está o processo linguístico dos Tuxá e América César(2006;2013;2018) que a partir das aulas que deu na licenciatura intercultural indígena, elabora um reflexão crítica sobre nossas concepções de língua.

Como os Kiriri não foram pioneiros ao registrar sua própria língua irei comparar as listas de palavras que eles fizeram com a de outros pesquisadores que estiveram em seu território, mostrando as limitações e desafios que as perpassam. Procurarei chamar atenção para o fato de que as listas dos pesquisadores possuem sérios problemas de ordem epistemológica, pois não levam em consideração os anseios, as necessidades e expectativas dos Kiriri.

## **1.6 LÍNGUA, CULTURA E CIÊNCIA DO ÍNDIO**

As três categorias no título acima, serão centrais para essa análise. Essa dissertação entende que a ciência do índio e a cultura são duas categorias nativas que evidenciam a base educacional e epistemológica que dá sentido e significado a aos processos que envolvem sua língua, a qual também entenderei aqui como categoria nativa. Entendendo epistemologia a partir da noção de epistemologias ecológicas (CARVALHO et STEIL,2014), entendo como a construção do conhecimento agrega múltiplos aspectos para compreender o mundo o que entenderei relacionado com o que

Ingold (2010) chama de educação da atenção, ou seja, um modo relacional de efetivar os processos de ensinamento e aprendizado.

Cultura para esse povo é muito distinto do que entendemos na antropologia tem a ver com um conjunto de práticas Kiriri que são articuladas para reificar sua identidade e sua relação com os saberes tradicionais oriundo dos antepassados e dos rituais. A ciência do índio é o conjunto de práticas e saberes rituais que são articulados em processos de cura, para fazer rituais e interpretar um conjunto de fenômenos que ocorrem no território, sobretudo aqueles que tem relação com os antepassados. São duas categorias que na prática se confundem, são indissociáveis e as vezes aparentam ser sinônimos. Ao longo da dissertação não irei defini-las de modo conclusivo como fazemos com nossas teorias. Irei descrevê-las e a partir dos modos como aparecem no contexto Kiriri o leitor irá entender do que se trata.

Assim como língua, que em um primeiro momento parece ser igual ao que conhecemos na nossa socialização, mas logo percebemos que essa língua é articulada a cultura e a ciência do índio de tal forma que assume múltiplos potenciais como a possibilidade de cura e ampliação de uma relação com os encantados e a mata.

Em um primeiro momento da dissertação no capítulo um, dois e três tentarei trazer a história dos Kiriri, enfatizando no capítulo um os processos que levaram ao epistemicídio, a imposição violenta de uma educação e a perda de terras e saberes. No capítulo dois e três tentarei mostrar como surge a relevância da categoria ciência do índio e cultura no processo de retomada territorial e como isso embasa um conjunto de práticas relacionadas a cosmopolítica Kiriri, de modo que para além de retomar um território, eles retomam a possibilidade de vivenciar a sua cultura e a ciência do índio e partir disso desenvolver seu processo linguístico. Entenderei a cosmopolítica (STENGERS,2018) a partir do modo como os Kiriri articulam seu modo de ser para fundamentar suas práticas, sobretudo políticas, na correlação com os múltiplos elementos que perpassam sua interpretação de mundo.

Devido a relevância dessas categorias cada capítulo que sucede esses irá abordar a relação entre ciência do índio, cultura e língua, trazendo explicações educacionais, epistemológicas e cosmopolítica. No capítulo quatro veremos isso através da relação entre ritual e mitologia. No capítulo cinco através da paisagem Kiriri e das múltiplas possibilidades de habitar esse espaço na relação com os encantados e os seres que vivem na mata. No capítulo seis isso será descrito a partir da cosmopolítica desse grupo, no sétimo veremos a relação desses conceitos com a escola e no oitavo e último veremos

com os Kiriri elaboram suas listas de palavras na correlação com os processos descritos nos capítulos anteriores.

Desse modo, o leitor irá percorrer um caminho argumentativo que leva em consideração os múltiplos aspectos relacionais que perpassam cultura, ciência do índio e língua, as quais entenderei a partir de categorias nativas.

## **1.7. ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO**

A partir dos elementos apresentados estruturei a dissertação em oito capítulos nos quais os sete primeiros venho demonstrando os processos por trás da construção dessas listas e no último irei apresentá-la de maneira analítica.

O primeiro capítulo é sobre a história desse povo, buscarei chamar atenção para os processos de epistemicídio (BOAVENTURA et MENEZES,2009) glotocídio (SANTOS,2019) e extermínio que passaram, evidenciando os problemas históricos que tiveram por conta da colonização. Usarei o conceito de fronteira de Barth (1969) para falar da relação entre distintos grupos (colonizador e povos indígenas). Para fazer críticas a esse processo colonial usarei o conceito de Brandão (2019) de educação para mostrar como isso estava pautado em um evolucionismo, o qual discutirei a partir de Fabian (2013) e Mbembe(2015). Esse processo impulsionou um epistemicídio e glotopolíticas os quais discutirei respectivamente com Boaventura e Menezes (2009) e Santos (2009). Com base nesses autores pretendo recontar brevemente os principais fatos históricos que contribuíram para os Kiriri não terem uma língua hoje em dia, indo do séc. XVII até o começo do séc. XX.

No capítulo dois irei mostrar como eles viviam no século XX e o que os impulsionou a reconquistarem seu território. Para explicar melhor isso irei discutir a identidade dos índios do Nordeste e situar o leitor nesse debate. Assim, pretendo contextualizar como se deu o processo de retomada territorial Kiriri, mostrando sua cosmopolítica a partir da chegada do toré e a importância da sua língua nesse momento, sendo um importante elemento identitário e canal de comunicação com suas entidades sagradas, as quais lhes orientavam quais estratégias tomar nesse período.

No terceiro capítulo darei continuidade a esse debate, porém focando agora em como os Kiriri mobilizaram a categoria “cultura” no processo de retomada territorial. É importante fazer esse debate, pois tal termo irá perpassar toda a dissertação, pois “cultura”

e ciência do índio são na prática indissociáveis. Além disso, a língua é algo que está e faz parte da “cultura” de modo que não seria possível entendê-la sem isso. Mostrarei como a partir dessa categoria os Kiriri dividiram-se em dois grupos e como o processo de retomada não só implicou em ter um território, mas retomar sua cultura.

No quarto capítulo, buscarei mostrar como se dá a transmissão da cultura Kiriri nos dias de hoje. Irei analisar as diferentes versões do mito do Senhor da Ascensão, bem como, o ritual feito em homenagem a ele. A partir disso, quero explicar no que consiste a epistemologia Kiriri e como se constrói a ciência do índio baseada na tradição oral, mitologia e ritual, chamando atenção para o fato que é nesse processo de aprendizado que emerge a identidade linguística desse povo, algo próprio da sua educação.

No quinto capítulo, irei dar continuidade a esse debate, fazendo a descrição de duas caminhadas na mata que fiz. A primeira foi em direção a pedra “iscrivida”, uma pedra que tem algumas palavras escritas nela que apesar de não serem identificáveis, provavelmente estão na língua Kiriri. Além disso, narrarei como foi minha ida a serra da Massaranduba, espaço sagrado para essa etnia, no qual acontecia um dos primeiros torés e onde prenderam seres que podem fazer mal a essa etnia. O intuito disso é mostrar como a ciência do índio se constrói através da relação com a mata e demonstrar no que consiste os principais elementos da ontologia, epistemologia e educação Kiriri, bem como, a expressão da língua em torno disso.

No sexto capítulo, mostrarei a relação entre língua e ciência do índio e que o que é a língua Kiriri varia de acordo com o grupo político, pois cada grupo tem sua forma de entender a ciência do índio. Pretendo mostrar que a ciência do índio é um saber política em disputa e a língua está imersa nesse processo. Assim, descrevo como se deram os processos que culminaram no fato dessa etnia ter hoje em dia 8 grupos políticos, bem como a língua que cada um reivindica como a “língua dos antepassados”.

No sétimo, farei uma breve descrição das escolas indígenas Kiriri através dos processos de disputas que existem em torno dela. Depois farei uma descrição da disciplina língua indígena e seus principais aspectos. A partir disso mostrarei a importância de se estudar a cultura nas escolas Kiriri, sobretudo no que desrespeito a sua língua.

No oitavo e último capítulo, irei descrever como os Kiriri produzem listas de palavras sobre sua língua e irei comparar com estudos de pesquisadores que já passaram pelo território e também elaboraram listas de palavras. Analisarei a ideologia linguística referentes a esses processos de modo comparativo. Por fim, farei críticas ao modo como outros pesquisadores muitas vezes invisibilizam os saberes indígenas.

É importante dizer que ao longo da dissertação algumas palavras apareceram destacadas. As palavras em negrito são referentes a **palavras na língua Kiriri** e as palavras em itálico são *categorias nativas*.

## **2. CAPÍTULO 1. VIOLÊNCIA TEMPORAL HISTORICAMENTE VIVIDA PELOS KIRIRI**

Nesse capítulo irei contextualizar historicamente essa pesquisa para o leitor, primeiramente apresentando alguns conceitos centrais, os quais irão me permitir analisar a história do povo Kiriri, focando nos aspectos políticos, educacionais e linguísticos, já que esses elementos se relacionam diretamente com a pesquisa. Ao terminar de escrever esse capítulo percebi que faltava um conjunto de relatos dos próprios Kiriri sobre sua história, por isso tinha o intuito de voltar a campo em julho de 2020 para ter essas descrições, infelizmente com a pandemia isso não foi possível. Pretendo em ocasião futura recontar essa história de um ponto de vista que privilegie mais a perspectiva dos Kiriri.

Compreenderei a história a partir das ideias de Mbembe (2015), não como algo linear marcado por eventos que acontecem em uma sequência cronológica, mas sim como um encaixe de presentes, passados e futuros que se alternam na mesma época, marcada pela combinação de múltiplas temporalidades que se encontram em relações temporalmente difusas dentro de um mesmo período. Uma época mantém aspectos passados que são reificados, assim como, promove o movimento do presente construído, dentre outros aspectos, com projeções do futuro. Desse modo presente, passado e futuro não são dimensões tão explicitamente distintas assim. Isso é perceptível nos projetos coloniais que se transformam tendo uma continuidade em processos subjetivos que inferiorizam o outro. Existe uma relação entre tempo e subjetividade, na qual cada época corresponde a uma temporalidade, ou seja, um modo de vivenciar e interpretar o tempo, formada pelo conjunto de subjetividades que estão sendo desenvolvidas, as quais se transformam de modo dialético (MBEMBE, 2015).

Associado a isso usarei os estudos de Fabian (2013) sobre o tempo. O autor descreve o fenômeno da alocrônia, ou seja, uma prática que acontece quando um determinado grupo enxerga o tempo e o modo de ser do outro de uma maneira tão

etnocêntrica que o classifica como atrasado, mesmo que esse outro seja seu contemporâneo. Noções como evolucionismo, progresso, divina providência e modernização são ideias que perpassam por acreditar que o outro (não europeu) tem um modo de vida inferior e atrasada. A principal consequência da alocrônia é a negação da coetaneidade<sup>2</sup>. Esse conceito foi criado a partir das palavras contemporaneidade e simultaneidade, para explicar que ao entrar em contato com o outro devemos perceber que a forma como o tempo existe é o mesmo para todos. Porém, experienciamos isso de diferentes maneiras, de tal modo que precisamos fazer o esforço de não julgar como inferiores ou atrasadas as diferentes formas que existem de se relacionar com o tempo. Assim, percebemos a negação da coetaneidade nas políticas colonizadoras que classificavam os povos indígenas como atrasados ou inferiores (FABIAN,2013 p.39-85).

Assim, buscarei analisar os processos históricos nesse capítulo em consonância com os conceitos apresentados aqui. Irei mostrar a história dos Kiriri dando ênfase nos aspectos políticos, pedagógicos e linguísticos, demonstrando os impactos da colonização.

## **2.1 PERÍODO MISSIONÁRIO (SÉC. XVI-XVIII)**

Farei aqui uma narrativa histórica que tem o seu marco na época (MBEMBE,2015) que surge a Companhia de Jesus, pois essa instituição foi determinante nos processos coloniais que ocorreram no Brasil, sobretudo em etnias como os Kiriri que viveram em aldeamentos missionários administrados por jesuítas. Essa instituição surge em meados do século XVI (ALMEIDA, 2016, p.11-41).

Almeida (2016) nos mostra que nesse período estavam sendo feitas grandes expedições pelo mundo, em função de um projeto colonizador que visava explorar outros povos para fortalecer politicamente e economicamente a soberania das monarquias e da nobreza do leste europeu. Por conta disso, os membros da Companhia de Jesus, além de cumprirem uma função religiosa propagando o cristianismo, também executavam uma função política a serviço do projeto colonial que estava sendo elaborado. Por isso, muitos

---

<sup>2</sup> Coetaneidade está relacionada ao tempo intersubjetivo que é um tempo compartilhado, o único capaz de promover a comunicação, de fato, entre diferentes grupos. É uma forma de se relacionar com o outro, na qual está implícita uma postura ética de não inferiorizar, buscando se relacionar com o outro tal como é no presente, sem pensar que ele faz parte de uma história humana com uma linha evolutiva, onde o outro é meu passado e eu devo ser o futuro dele. É pensar que o outro possui outra forma de ser, apesar de estarmos vivendo um mesmo momento presente. Por isso é tão importante desenvolvermos relações que não sejam pautadas em ideias preconcebidas e discriminatórias devido a percepção temporal (FABIAN,2013 p.39-85).

missionários embarcavam nas navegações para América, China, Índia e África com o propósito de catequizar outros povos, cumprindo os objetivos da igreja e transformando-os em súditos da coroa, satisfazendo o desejo das monarquias. Esses missionários eram conhecidos como jesuítas. A formação deles<sup>3</sup> era baseada em uma disciplina muito rigorosa que consistia em estudos sobre letras, filosofia e teologia, cujo principal objetivo era cumprir uma missão divina, pois os jesuítas interpretavam que eram enviados de Deus que deviam pregar uma doutrina sagrada. Isso era visto como ato de caridade que conduziria a sua salvação. Eles tinham uma concepção de ser humano universal, no sentido de que todos deveriam buscar o cristianismo para poderem ter suas almas salvas (ALMEIDA, 2016, p.11-79).

Tal ideia perpassava por propagar ideologias hegemônicas sobre outros povos, o que era necessário os povos não europeus eram vistos como bárbaros, selvagens, primitivos, ou seja, como seres culturalmente inferiores, menos racionais, mais feios, com hábitos inadequados e crenças ilusórias. A cultura desses povos era vista como um estágio anterior ao dos colonizadores. É como se fossem atrasados e fizessem parte de um passado distante e que naturalmente sua sociedade passaria por transformações que teriam como destino ser igual a eles. Essa percepção da humanidade segue uma linha evolutiva que tem como o povo mais avançado, portanto, civilizado as populações do leste europeu daquela época (século XVI-XVII) (FABIAN,2013, p.39-85).

Há aí uma espacialização do tempo onde cada região ocupada por um determinado grupo corresponde a uma etapa do processo evolutivo. Quanto mais próximo do seu modo de ser, mais civilizado e quanto mais distante mais primitivo. Assim acreditava-se que essas sociedades politeístas naturalmente se tornariam monoteístas e esses grupos monoteístas por sua vez naturalmente se tornariam cristãos. É como se todas as culturas do mundo tivessem um destino intrínseco e comum: tornarem-se iguais aos seus colonizadores, essa era a base da expressão da alocrônia daquela época<sup>4</sup> (FABIAN,2013, p.39-85).

---

<sup>3</sup> Um dos principais objetivos dessa formação escolástica era promover o desenvolvimento das faculdades intelectuais e virtudes cristãs. Eles recebiam todo um preparo para aprender a rezar e oficializar missas, o que era base da catequização, assim eram catequizados, para da mesma forma poderem catequizar.

<sup>4</sup> É por isso que as viagens que os jesuítas faziam mais do que se deslocar no espaço era um deslocamento temporal, viajando para local que apesar de existirem pessoas que eram seus contemporâneos, eram vistas como se estivessem em um passado distante. Assim, sentiam que tinham a obrigação de promover uma aceleração no tempo em que esse povo se encontrava, promovendo um estágio de civilidade. Na concepção dos jesuítas isso desembocaria na salvação de suas almas (FABIAN,2013, p.39-85).“Essa percepção temporal etnocêntrica e eurocêntrica pensava o tempo como uma sequência de eventos



Essa epistemologia é a expressão onipresente da Providência Divina que se retroalimenta ideologicamente, pois os povos não europeus precisam da salvação e os jesuítas precisam promover a salvação. Com esses pensamentos internalizados os missionários vieram para o Brasil, em 1549 (FABIAN,2013, p.39-85).

Formou-se aí uma fronteira étnica marcada por um projeto colonial cristão. Entendo grupos étnicos a partir de Barth, por isso os analisarei enquanto grupos que se distinguem a partir dos modos como se vêem e como vêem os outros, ou seja, como eles demarcam suas semelhanças entre si e suas diferenças frente a outros grupos, elaborando modos de julgar e ser julgado. Com base nisso, entenderei fronteiras como ambientes marcados por uma interação entre diferentes grupos étnicos. Nessas interações alguns traços culturais se modificam enquanto outros são reificados. Existe uma troca nas fronteiras, onde cada grupo internaliza categorias de comunidades ao redor ressignificando determinados elementos a partir de sua própria especificidade, mantendo a distintividade étnica. (PUTIGNAT et STREIFF-FERNART,1995)

Segundo Pompa (2001), no início da colonização as fronteiras entre indígenas e europeus estavam no litoral, primeiro local de ocupação dos europeus, onde foi estabelecido contato com povos que foram chamados de tupis, os quais habitavam a costa brasileira. Os colonizadores em meados do século XVI, começaram a fazer o que ficou conhecido como as “entradas” no sertão, que eram expedições em busca de pedras preciosas, ouro e mão de obra indígena. Essas explorações iniciais foram feitas por bandeirantes e boa parte fracassou devido às mortes por fome e no combate aos índios, os quais foram vistos como obstáculos a penetração e ocupação do território, o que acabou promovendo mais chacinas das diferentes etnias. Os povos do sertão eram conhecidos como tapuias, essa palavra foi traduzida pelos jesuítas como bárbaros ou inimigos. Eles eram chamados assim pelos tupis, que travavam constantes batalhas com eles expulsando-os da costa e forçando-os a migrarem para o interior<sup>5</sup> (POMPA, 2001, p.15-26).

---

específicos que se sucedem a um povo selecionado” (FABIAN, 2013, p.40), onde existe “a fé em um pacto entre a divindade e um povo, a confiança na Providência Divina que se desenrola em uma história de salvação centrada em um salvador” (FABIAN, 2013, p.40).

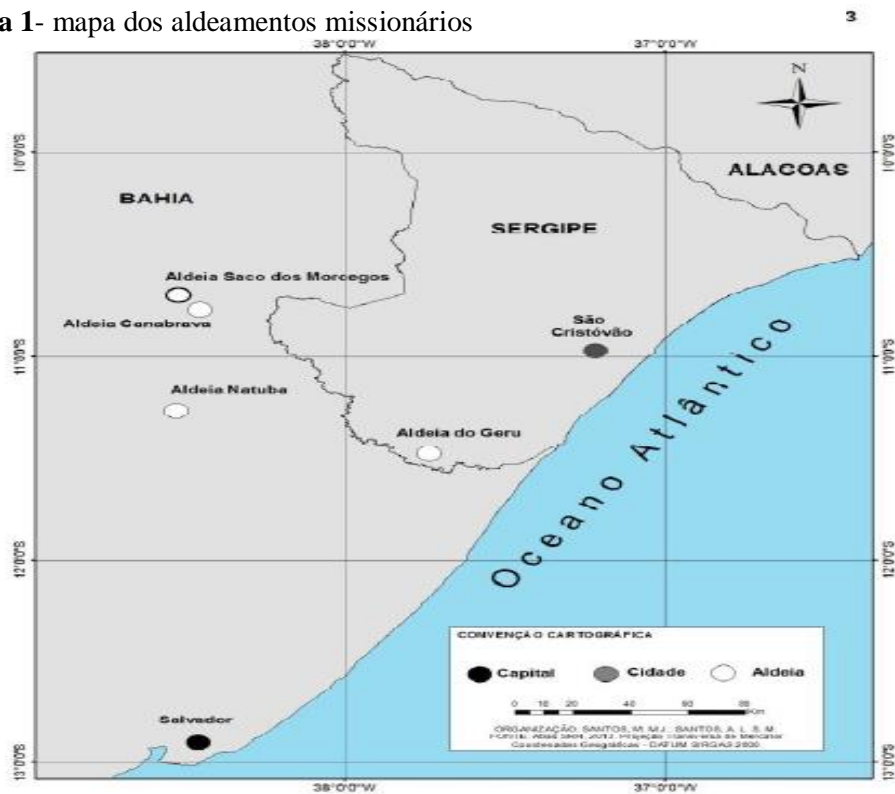
<sup>5</sup> De acordo com Macedo (2009) o contraste entre a ocupação do litoral e do sertão, não foi apenas efetivada pelos índios. Os colonos ocuparam a costa para cultivo devido ao solo fértil, onde se plantou cana-de-açúcar em larga escala e o interior se tornou ideal para a criação extensiva de gado devido a pastagem de grandes áreas, dessa forma o sertão foi sendo penetrado de acordo com a ambição dos criadores de gado (MACÊDO,2009,p.23-48).

Nessa época, de acordo com Pompa (2001), os padres iam nas aldeias buscando catequizar os indígenas, porém isso se mostrou ineficaz, porque alguns grupos eram nômades, portanto, difíceis de manter um contato prolongado. Além disso, quando os padres iam a alguma aldeia era comum que logo depois de irem embora os indígenas continuassem suas práticas sem internalizar os ensinamentos cristãos. Devido ao fracasso desse modelo de pregação os missionários viram a necessidade de construir locais que tivessem um significativo número de índios para que eles tivessem outro modo de vida.

Assim, passaram a implementar os aldeamentos missionários. Segundo Serafim Leite (1945), esses eram locais onde se agrupavam índios de diversas etnias, os quais os padres submetiam a evangelização e a promoção de hábitos europeus. Era um espaço marcado por uma fronteira, onde viviam missionários e índios de diferentes etnias, porém com percepções temporais tão distintos que marcavam diferentes subjetividades. Enquanto os jesuítas viviam uma temporalidade que perpassava em ver esses povos como atrasados, Nunes (2009) mostra que os indígenas tinham uma percepção temporal mais ligada aos fenômenos da natureza e sua relação com a religiosidade (NUNES,2009,p.5-8;POMPA,2001,p.45-78;LEITE,1945,p.263-287).

Saco dos Morcegos foi um dos aldeamentos missionários criado nos caminhos para o sertão onde se concentravam diversas etnias, sobretudo grupos tapuias, dentre elas de maneira expressiva os Kiriri (CÔRTEZ et MOTA, 2000). Muitos dos índios que estavam nos aldeamentos dessa região devem ter vindo da mata ou através dos rios São Francisco e Itapicuru. As missões dessa área eram Aldeia de Santa Teresa em Canabrava (atual de Ribeira do Pombal/BA) Aldeia de Nossa Senhora da Conceição em Natuba (atual Nova Sure/BA), Aldeia do Geru (atual Tomar do Geru/SE) e Aldeia da Ascensão do Saco dos Morcegos (atual terra indígena Kiriri )(LEITE, 1945). O mapa abaixo demonstra onde ficavam essas aldeias:

**Figura 1-** mapa dos aldeamentos missionários



Fonte: Anne Santos (2019)

Nesses espaços, existiam diferentes modelos educacionais que estavam em constante interação. Entendo educação aqui como os processos de aprendizagens e ensinamentos, onde uma pessoa internaliza os conhecimentos e modos de ser do seu meio social. Cada pessoa aprende de acordo com individualidade e relação que desenvolve com o os contextos pelos quais transita ao longo da vida, aprendendo as regras dos contextos. Por isso, é algo que está em constante transformação, modificando os indivíduos que por sua vez transformam os processos educacionais, reinventando de maneira recíproca a promoção dos aprendizados. Nem tudo que é aprendido é reificado e propagado pelos indivíduos, existe um processo de negação, resistência e negociação acerca de determinados conhecimentos, isso varia de acordo com os critérios de cada pessoa para reificar ou negar algo (BRANDÃO,2018).

Percebemos nos aldeamentos missionários uma resistência indígena a determinadas práticas dos jesuítas, pois elas estavam implicadas com um epistemicídio, entendo essa categoria enquanto modos de interpretação de mundo que foram marginalizados e inferiorizados, em função da opressão de um determinado conhecimento hegemônico. Como o conhecimento não é algo deslocado de um modo de ser e fazer, o epistemicídio não é apenas discriminar epistemologias não hegemônicas, mas sim todo um modo de ser. Percebemos isso no modo como as escolas indígenas se

constituíram enquanto espaços de promoção de um modo de ser eurocêntrico (BOAVENTURA et MENESES,2009).

Em função das diferentes perspectivas, existiam diferentes formas de conceber a educação, os jesuítas pensavam em educar os índios nos mesmos moldes em que foram educados. Eles acreditavam que os índios eram como uma “tábula rasa”, na qual poderiam escrever livremente o que quisessem e assim esses povos iriam internalizar o conhecimento católico de maneira simples e plena, com um forte teor de epistemicídio, negando o modo de ser dos povos indígenas, porém isso nunca aconteceu, pois sempre existiram modos indígenas de resistência(ALMEIDA, 2016, p.46-76).

Os jesuítas buscavam superar as resistências indígenas e executar algumas metas como tornar cristãos as diferentes etnias através da catequese. Buscavam pacificar os índios para facilitar o trabalho dos sesmeiros e da corte portuguesa. Também queriam transformá-los em mão de obra para sustentar os aldeamentos e às vezes servir aos colonos. Além disso, necessitavam fazer com que os indígenas protegessem os aldeamentos dos inimigos e queriam “instituir o hábito do trabalho como princípio fundamental na formação da sociedade brasileira” (MACIEL et NETO,2008,176p.).

De acordo com Mariza Costa e Célio Costa (2009), para alcançar seus anseios passaram a efetivar uma série de práticas, bem como, proibir outras. Impuseram aos índios o convívio com ensinamentos e experiências cristãs, como o batismo, realização de missas, confissão dos pecados, matrimônio, evangelização, cura através da oração e sepultamento. Proibiram diversas atividades como poligamia, antropofagia, guerra, práticas xamânicas<sup>6</sup> e vivenciar sua espiritualidade como queira. Esses elementos eram impostos violentamente. Em determinados aldeamentos missionários efetivavam mecanismos coercitivos através dos constantes ensinamentos, quando isso fracassava em determinados casos puniam indivíduos fisicamente ou deixando-os preso. Assim, era promovida uma educação autoritária e discriminatória (COSTA et COSTA,2009,p.1-7).

Além disso, havia também uma imposição linguística. Existia uma política linguística<sup>7</sup> vigente que a princípio esteve vinculada a tentar ensinar o latim para que os

---

<sup>6</sup> Compreendo que esse conceito pode nos remeter a uma diversidade de ações, mas aqui me refiro a experiências de cura realizadas por algum índio que tenha domínio amplo de tais práticas.

<sup>7</sup> Analisarei as políticas linguísticas como sugere Severo (2013). Ele nos mostra que tudo isso leva em consideração aspectos fundamentais relacionados a “quem planeja o que para quem e como?” (SEVERO,2013,p.455). Quem é referente a organização ou conjunto de organizações que promovem determinadas práticas em torno de ações que visam promover transformações em uma língua ou em um conjunto de aspectos linguísticos. Para quem é referente ao público alvo, quais falantes se está

índios entendessem a missa nesse idioma. Após frustrantes tentativas de ensinar para um enorme contingente de indígenas, falantes de diferentes línguas, os jesuítas perceberam que seria melhor efetivar a comunicação através das línguas nativas. Para eles era importante que pudessem realizar as missas e serem bem entendidos, bem como, ouvir a confissão dos pecados dos diferentes índios que habitavam o aldeamento (LEITE, 1945; SANTOS, 2019; SANTOS, 2014).

Assim, a política linguística desse período foi promovida principalmente pelos jesuítas cujo principal objetivo era além de se comunicar transformar os índios em cristãos e o bom entendimento era fundamental para isso. Para que os padres pudessem ampliar seus conhecimentos nas línguas indígenas foram elaboradas artes de gramáticas e catecismos em algumas línguas indígenas (LEITE,1945; SANTOS,2019; SANTOS,2014).

No caso dos Kiriri, o aprendizado do idioma dessa etnia foi impulsionado principalmente pelo padre João de Barros, também conhecido como “apostolo dos Kariri”, em função do fato de conhecer bastante esses grupos e a região em que viviam. Ele era um dos padres que mais conseguia se comunicar com os indígenas daquela região, ensinando outros padres a dialogar com os índios daquele local. Um dos principais padres que ele ensinou foi padre Vicencio Mamiani, que passou muitos anos na aldeia do Geru em 1698 publica a “Arte de grammatica da língua brasílica da naçam Kiriri” e em 1699 “Catecismo da doutrina christãa na linguabrasilica da naçam Kiriri”. Essas obras tinham como principal objetivo ensinar os padres a se comunicarem com os indígenas da região para promoverem a catequese e gradualmente fazer os índios substituírem sua língua pelo português, por isso Mamiani caracterizava sua obra como “o remédio das almas dos índios” (SANTOS, 2014.p.3).

De acordo com Bandeira (1972), além dos problemas que enfrentavam com os jesuítas, no sertão os índios também eram perseguidos por colonos, os quais tiveram como seu principal financiador os sesmeiros da Casa da Torre, de Garcia D’Ávila, que asseguravam e promoviam a expansão pastoril. Um dos herdeiros foi Francisco Dias D’Ávila, um dos maiores inimigos dos Kiriri, pois esses índios habitavam a região que era conhecida como Canabrava e Saco dos Morcegos, as quais despertavam interesse para expandir a criação de gado (BANDEIRA, 1972, p. 11-31).

---

buscando atingir. O que se planeja é referente a um conjunto de práticas que expressão a finalidade das ações, as quais são respectivas ao como.

Por conta das perseguições, muitos grupos indígenas ficaram confinados no espaço das missões, pois fora deles corriam risco de vida. Por isso, essa época foi marcada pelo assistencialismo dos missionários e a perseguição dos colonos. Na medida em que as fazendas de gado iam crescendo, a desorganização social indígena também. Por isso, ao mesmo tempo em que os jesuítas catequizaram os índios inferiorizando seu modo de ser, eles também protegeram a vida deles (CHATES, 2011, p.23-56).

Existiam muitos confrontos entre os jesuítas e colonos<sup>8</sup>. Como tentativa de pôr fim nesses conflitos, o rei de Portugal, através do alvará régio de 23 de novembro de 1700, determinou que todas as aldeias indígenas que tivessem mais de cem casais indígenas teriam uma légua em quadra de terras, tendo um raio 6.600 m indo do centro até uma das direções dos pontos cardeais e colaterais. Em 1702 o padre João Pereira diz que os tapuias da aldeia Saco dos Morcegos passam de setecentos índios e, por isso, deveriam ter seu território delimitado. Em 1703 essa decisão é oficializada e colocada em prática de modo que a partir da igreja missionária para os oito pontos cardeais e colaterais estaria formada a terra indígena e respectiva à missão de Saco dos Morcegos. Assim, formou-se um octógono de 12.320 hectares (MACÊDO, 2009, p.13-48; BANDEIRA, 1972, p.11-31). É importante dizer que é exatamente esse local que hoje é a atual terra indígena Kiriri, pois eles reivindicaram a terra que viviam seus ancestrais para retomar o território que lhes foi roubado.

Desse modo, percebemos aqui como o projeto colonial dos jesuítas desembocou em um modo de impor uma educação que nega a coetaneidade além de favorecer os interesses da igreja, dos colonos e das suas respectivas monarquias. Tudo isso incidiu sobre os Kiriri de modo violento impondo uma religião, um espaço e uma língua.

## **2.2. DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS (SÉC. XVIII)**

---

<sup>8</sup> Como por exemplo, por volta de 1678,1679 houve um ataque contra os tapuias de Canabrava. Isso aconteceu por ordem do governador-geral devido a acusações e protestos de portugueses na área. Massacraram os índios e prenderam suas mulheres e filhos. Levaram cerca de 500 índios reféns. Os portugueses que participaram do processo puderam ficar com alguns índios escravizados que foram distribuídos entre eles. O padre Anastácio de Audierne, um capuchinho, que estava na Bahia, auxiliado pelos jesuítas libertou os índios que foram reconduzidos para suas aldeias pelos, mesmos capitães que os atacaram (BANDEIRA,1972,p.11-31)

Em meados do século XVIII inicia-se o período pombalino. É o momento em que o Marquês de Pombal<sup>9</sup> passa a assumir a administração do Estado português que estava em crise<sup>10</sup>. Como estratégias para contornar isso, surgiram diversas reformas, pautadas em uma ideologia burguesa iluminista que tinha como principal objetivo a modernização e o fortalecimento político e econômico do país.

A concepção de modernização aqui expressa está diretamente relacionada com uma das ideologias hegemônicas da época, o Iluminismo. Esse conjunto de ideias que trouxe ao mundo uma nova forma de enxergar a humanidade teve como um dos seus principais preceitos o racionalismo<sup>11</sup>, empirismo<sup>12</sup> e o liberalismo<sup>13</sup> (DONATO et MELO, 2011, p.248-253). Essas ideias se contrapunham ao cristianismo, e emerge politicamente diminuindo a força da igreja e impulsionando uma burguesia crescente que estava buscando se consolidar. As reformas pombalinas foram enviadas por essas ideias. Esse foi um dos motivos para Pombal tomar diversas decisões políticas que investiam na agricultura, no comércio e na indústria. Diminuiu consideravelmente o poder da igreja que em certos aspectos que dificultavam o desenvolvimento econômico de Portugal. (BORGES, Felipe et al, 2018).

Uma das consequências disso foi à expulsão dos jesuítas da colônia. Segundo Mauro Coelho (2006), isso ocorreu porque era necessário implementar um projeto de modernização no Brasil, o que tinha como obstáculos as políticas da Companhia de Jesus. Os jesuítas controlavam as terras indígenas, bem como, a mão de obra desses povos e a economia extrativista que existia nesses locais.

---

<sup>9</sup> Quando Pombal assume Portugal estava em crise econômica, em meio a isso aconteceu um terremoto. O rei dessa nação na época chamou Pombal para auxiliar a lidar com as consequências dessa catástrofe e ele executou essa tarefa com excelência. Depois do ocorrido, em 1753, Pombal foi chamado para administrar esse país tornado-se primeiro-ministro.

<sup>10</sup> Maquela época a crise instalada em Portugal era fruto de diversos fenômenos sociais que aconteciam simultaneamente gerando muitos problemas para a população. Só existiam 122 dias de trabalho por ano e sem um processo produtivo que fosse organizado o suficiente para promover a economia necessária para a nação. Além disso, existia uma má administração por parte da coroa, muitos gastos luxuosos e precários investimentos em agricultura e indústria. Segundo esses mesmos autores “Portugal funcionava da seguinte maneira de um lado a figura do rei esplendoroso com inúmeras glórias e, de outro, a realidade de uma agricultura, de uma história e de um povo que estavam simplesmente definhando (BORGES, Felipe et al, 2018, p.4).

<sup>11</sup> A ideia de que o ser humano é racional e deve usar o poder da razão humana para compreender a si e ao mundo ao redor ao invés de buscar explicar algo através da fé, intuição, dogmas ou crenças religiosas

<sup>12</sup> Noção de que todo pensamento deriva da experiência e apenas através dela devemos refletir sobre o mundo, não com dogmas religiosos. Por conta disso, passou a ser mais valorizado procedimentos técnicos para compreender os fenômenos que nos cercam

<sup>13</sup> liberalismo, que é a percepção de que os indivíduos devem ter liberdade política e econômica e ter suas decisões e iniciativas nessas esferas respeitadas

Tudo isso era usado para enriquecer a igreja, porém o plano de Pombal era promover o comércio, o que ficava muito difícil, pois além desses aspectos, os aldeamentos missionários eram isentos de pagamentos de tributos e assim tornavam-se concorrentes imbatíveis, dificultando a prosperidade de outros comerciantes. Assim, ele reorganizou como os indígenas seriam tratados na colônia, de modo que estivessem a serviço de um projeto político colonial que modernizasse o Brasil e integrasse o índio a essa nova sociedade que estaria por vir, o tornado trabalhador brasileiro, por isso foi necessário expulsar os jesuítas<sup>14</sup> (COELHO,2006, p.119).

Uma das consequências desse processo foi que os aldeamentos missionários, em quase sua totalidade, tornaram-se vilas, as quais eram administradas por um diretor. Séculos depois, alguns desses espaços se tornaram cidades. No caso dos Kiriri, o aldeamento Saco dos Morcegos transformou-se em Vila de Mirandela<sup>15</sup>. Anos depois o padre Francisco de Matos manda construir a igreja do Nosso Senhor da Ascensão o qual é o padroeiro de Mirandela até hoje. Décadas depois a vila de Mirandela deixa de ser município e passa a ser subordinada a Santa Tereza do Pombal, que originalmente era o Aldeamento Missionário de Canabrava (BANDEIRA, 1972, p.11-31) e hoje em dia é a cidade Ribeira do Pombal.

Além de transformar os aldeamentos missionários em vilas, em 1755, criou-se uma lei chamada Diretório dos Índios (publicada em 1757), modificando muitos aspectos que perpassava as formas do estado português de lidar com os povos indígenas. O Diretório dos Índios foi uma lei, elaborada primeiramente para servir a realidade do estado do Grão-Pará e Maranhão (em 1755) e em 1758 foi expandida a todo território brasileiro, vigorando até 1798. Nessa legislação existiam 95 parágrafos, pautados em uma forma de ver o mundo que propõe uma transformação social, esse documento legal vigorou como um instrumento para “civilizar” os índios dentro do processo colonial que

---

<sup>14</sup> Outro motivo para a expulsão dos jesuítas foi o tratado de Madri. Esse acordo estabelecia os limites entre Portugal e Espanha na colônia. Até aquele momento Portugal tinha duas unidades administrativas no Brasil: o estado do Brasil, e o estado do Maranhão. O tratado de Madri estipulava que as fronteiras entre Portugal e Espanha seriam delimitadas a partir da ocupação prévia que esses países tinham na colônia. Assim, era necessário intervir e ocupar essa região efetivamente para que Portugal mantivesse sua posse. Para alcançar esse objetivo foi necessário acabar com as missões religiosas, pois elas tinham um grande poder na região, o que dificultava o exercício político de Portugal, principalmente no estado do Maranhão. (COELHO, 2006).

<sup>15</sup> De acordo com Reesink (2012) esse nome português esteve pautado em uma busca por efetivar um determinado projeto colonial que consistiam em tornar os povos indígenas trabalhadores brasileiros que vivessem de modo semelhante à sociedade não indígena. Por isso, as missões de todo o Nordeste ganharam o nome de vilas portuguesas.



essa lei rege. Esse documento demonstrou explicitamente a ideologia da época, bem como ações políticas enviesadas por ela. (MELLO, 1758).

Um dos problemas dessa legislação é que ela é pautada em ideais iluministas que são bastante violentos para os povos indígenas. Uma das ideias centrais é a de modernidade, a qual tem uma semelhança com o tipo de evolucionismo cristão. Ainda persiste a noção de que os povos indígenas fazem parte de uma história linear dividida em etapas, onde os mais avançados são os civilizados europeus enquanto mais distante de sua cultura mais próximo de um estágio anterior, primitivo, selvagem. Os iluministas interpretavam que todos os seres humanos eram dotados de uma razão universal que deve ser usada para compreender e explicar o mundo, todas as outras epistemologias que não compartilham dessa percepção foram marginalizadas em detrimento de uma imposição de um modo de entender o mundo que deveria estar a serviço da expansão comercial (FABIAN, 2013).

Inspirado nisso, Pombal quis promover nas diversas etnias uma modernização para que se tornem trabalhadores brasileiros, utilizando liberdade econômica e política para que possam promover o comércio na colônia. Isso fica explícito no trecho a seguir retirado do próprio Diretório dos Índios:

[...]Os índios deste Estado se conservaram até agora na mesma barbaridade, como se vivessem nos incultos Sertões, em que nasceram, praticando os péssimos, e abomináveis costumes do Paganismo, não só privados do verdadeiro conhecimento dos adoráveis mistérios da nossa Sagrada Religião, mas até das mesmas conveniências Temporais, que só se podem conseguir pelos meios da civilidade, da Cultura, e do Comércio [...] Sendo também indubitável, que para a incivilidade, e abatimento dos Índios, tem concorrido muito a indecência, com que se tratam em suas casas, assistindo diversas Famílias em uma só, na qual vivem como brutos; faltando àquelas Leis da honestidade, que se deve à diversidade dos sexos; [...] persuadindo aos Índios que fabriquem as suas casas a imitação dos Brancos; fazendo nelas diversos repartimentos, onde vivendo as Famílias com separação, possam guardar, como Racionais, as Leis da honestidade (MELLO, 1758,p.3-4)

Tudo isso é bastante problemático, porque promove o epistemicídio através de um processo que gera uma alocrônia, impondo um modo de ser não indígenas aos povos brasileiros. Os índios tinham outra forma de pensar seu meio de sobrevivência que tinha uma lógica temporal própria. Agora ao invés dos indígenas trabalharem para um coletivo existente em um aldeamento missionário, eles iriam trabalhar para sua própria família sob a outra temporalidade imposta, onde deviam seguir um modo de sobrevivência semelhante aos agricultores de Portugal (BORGES,Felipe et all,2018;MELLO,1758).

O Diretório dos Índios afirma que os indígenas seriam obrigados a produzir alimentos para o comércio, deixando de se relacionar com a terra a partir do seu modo de ser, para fazê-la mediante técnicas racionais com o solo, que possibilitassem plantar de modo que ajudassem a aumentar a economia nacional. Além disso, eles não tinham direito de gastar como queriam aquilo que conseguissem com os frutos do seu trabalho, pois não eram vistos com racionalidade capaz de empregar bem seu dinheiro, deixando assim, essa responsabilidade para o tesoureiro geral que impunha isso de forma violenta.

Dessa forma, podemos perceber que o comércio, a agricultura e a participação nas relações de troca da sociedade nacional tornaram-se uma obrigação para os povos indígenas. Eles tiveram que ficar submetido às ordens do diretor das vilas que habitavam e caso algum índio não obedecesse a essa legislação mostrava com clareza como lidar com essas situações: “o mesmo Governador louvar em uns o trabalho, e a aplicação; e castigar em outros a ociosidade, e a negligência.” (MELLO1758,p.3). Desse modo estava claramente legitimada a violência tanto a nível simbólico e discursivo, quanto a nível físico e constrangedor.

Isso era visível no estímulo que existia para promover a convivência dos indígenas com não indígenas, ou no termo dessa legislação “brancos”. Isso aconteceu com o intuito de fazer com que os povos indígenas adotassem hábitos semelhantes aos dos “brancos”. Assim, foi estimulado o casamento interétnico e também foi estimulada a ocupação dos “brancos” em terras indígenas, fazendo com que os povos originários tivessem mais terras roubadas e invadidas. É válido ressaltar que apesar do comércio ser algo estimulado e imposto aos índios, essa legislação deixa claro que a preferência no mercado deve ser dada aos “brancos”, deixando os índios à margem dentro do seu próprio território<sup>16</sup> (REESINK, 2012; MELLO,1758).

De acordo com Guerra (2016) um dos aspectos mais marcantes das imposições do Diretório dos Índios foi o fato de que não seria mais permitido o uso de línguas indígenas como faziam os jesuítas. A partir desse momento estaria proibido o uso de qualquer língua que não fosse o português. Isso acontece devido a um processo de colonização linguística, ou seja, o colonizador impõe a sua língua apagando não só a língua do outro, mas também sua história, sua tradição oral, memória e silenciando o outro, efetivando um glotocídio,

---

<sup>16</sup> Nesse processo começaram a ocorrer invasões nas aldeias, pois os jesuítas antes protegiam os índios. Sem isso, passaram a ser ainda mais perseguidos. Como consequência ficou reduzida a mobilidade indígena para a caça, agricultura e coleta (GUERRA, 2016).

ou seja, diminuindo a pluralidade linguística seja pela morte dos falantes ou imposição do uso de outra língua. Percebemos que isso no Brasil se converteu em uma glotopolítica legitimada e promovida pelo Diretório dos Índios. (GUERRA,2016,p.13; CORREA et GÜTHS,2015; SANTOS,2019).

Foi legitimado uma política linguística cujo o português seria uma forma de “civilizar” os índios, já que o discurso hegemônico da época propagava que existir uma língua “selvagem” resulta na falta de civilização. Além disso, permitir o uso de línguas indígenas era permitir a especificidades dos povos originários e, portanto, sua diferença com relação a sociedade nacional, quando o intuito era de promover a homogeneização entre índios e não índios (GARCIA,2007,p.28). O que se busca com isso é a manipulação da identidade dos falantes através de políticas linguísticas (CORREA et GÜTHS,2015).

A imposição do português aqui não só cumpria a função de “civilizar”, mas também cumpria um propósito político mais amplo respectivo ao tratado de Madri, o qual era um acordo que definia os limites entre as ocupações espanholas e portuguesas na América do sul. Segundo Elisa Garcia (2007), para que isso fosse efetivado era necessário que Portugal mostrasse a Espanha que estava ocupando o território que lhe foi destinado no acordo. Uma estratégia para isso era impor o português aos índios que estivessem nas fronteiras e assim demonstrassem que ali havia uma ocupação do estado português, “A língua portuguesa teria, então, dois papéis principais: interferiria na identidade dos índios, tentando transformá-los em portugueses, o que, por sua vez, comprovaria a efetiva ocupação lusitana daquelas terras” (GARCIA, 2007, p.27).

Esse tipo de imposição era efetivado, sobretudo através das escolas, com relação a estas o Diretório dos Índios diz que deveria existir em todas as vilas pelo menos duas escolas públicas, uma para meninos e outra para meninas. Ambas destinadas ao ensino do cristianismo, da leitura e da escrita. Enquanto os meninos também deviam aprender a contar e as meninas a fiar, fazer renda costurar e “os mais mistérios próprios daquele sexo” (MELLO,1758,p.2). Os índios deviam frequentar esses espaços e assim aprenderem a se integrar na sociedade nacional. Vemos aqui, mais uma vez a educação, sendo usada para impor um modo de ser não indígena que desrespeita todos os aspectos culturais dessas populações e promovendo seu epistemicídio.

O objetivo do Diretório dos Índios não deu certo, aja vista que após seu fim em 1798 ainda existiam muitos índios que falavam sua língua, não eram cristãos e nem se tornaram trabalhadores brasileiros tal como desejava Pombal, pois como já dito

anteriormente as culturas que foram subalternizadas promovem uma educação de resistência, fazendo seu modo de ser ressoar nas gerações seguintes.

Infelizmente uma das principais consequências dessa lei foi provocar muita miséria, deixando vários índios em situação de extrema pobreza, de modo que eles não se integraram nem ao comércio e nem a sociedade nacional. Assim, “o Diretório teria sido um desastre para os índios, que tiveram sua mão de obra explorada, passaram a ter maior contato com doenças epidêmicas e fugiram da aculturação forçada”. (OLIVEIRA et al,2018,p.10-11).Também, foi uma política que não promoveu o povoamento do Pará e do Amazonas como desejavam, assim não promoveram economicamente essa região, ainda que tivessem muitas terras sem uso comercial(OLIVEIRA,2018).

Após seu término os povos originários passaram a ficar sem legislação ou instituição específica que lhes assistissem, perdendo seus direitos enquanto populações etnicamente diferenciadas, ficando ainda mais sujeitos a discriminações, violências, e perda do seu território. Eles entraram em um período em que ficaram à mercê das sociedades locais, particularmente das elites regionais, portadores de título da Guarda Nacional (REESINK, 2012).

Os povos indígenas do Nordeste passam a estar cada vez mais em contato com a sociedade regional, promovendo transformações culturais, nesse processo os índios passam por uma subordinação e opressão de tal forma que foram obrigados a incorporar cada vez mais os valores da sociedade nacional e ir deixando progressivamente de exercer suas práticas e propagar seus conhecimentos. Embora alguns povos continuassem ocupando seus antigos aldeamentos jesuítas e, até certo ponto, tivesse algum controle sobre essas terras, eles continuaram sendo expulsos delas e perseguidos.

Desse modo, podemos perceber como o Diretório dos Índios baseado nos princípios iluministas embasou um conjunto de ações coloniais que tinha o objetivo de tornar os indígenas trabalhadores brasileiros. Como principais consequências podemos perceber o genocídio, a imposição linguística, agravar situação de pobreza dos indígenas e violências educacionais. Percebemos que esse projeto não deu certo do ponto de vista dos seus ideais, mas auxiliou a concretizar a dominação e violências sobre os indígenas.

## **2.3 SÉCULO XIX**

O século XIX, foi marcado por um conjunto de extermínios, tanto dos corpos quanto dos saberes, e roubo das terras indígenas. Nessa época, os índios ficaram sem uma

instituição que lhes desse algum tipo de assistência ou qualquer lei que lhe garantisse algum direito.

Quase um século depois do fim do Diretório dos Índios surge a Lei de Terras em 1850, que incide diretamente sobre os povos indígenas, contribuindo para o roubo do seu território, Oliveira(1999) analisa da seguinte forma:

A política assimilacionista vai recrudescer, apoiada em mudanças demográficas e econômicas. Com a Lei de Terras de 1850 inicia-se por todo o Império um movimento de regularização das propriedades rurais. As antigas vilas, progressivamente, expandem o seu núcleo urbano e famílias vindas das grandes propriedades do litoral ou das fazendas de gado buscam estabelecer-se nas cercanias como produtoras agrícolas. Os governos provinciais vão, sucessivamente, declarando extintos os antigos aldeamentos indígenas e incorporando os seus terrenos a comarcas e municípios em formação. Paralelamente, pequenos agricultores e fazendeiros não-indígenas consolidam as suas glebas ou, por arrendamento, estabelecem controle sobre parcelas importantes das terras que, na ausência de outros postulantes, ainda subsistiam na posse dos antigos moradores. (OLIVEIRA,1999,p.58)

Isso teve como uma das principais consequências a intrusão dos não índios o que levou a formação de camponeses sem terra, coronéis e latifundiários ocupando as terras indígenas (CARVALHO, 2004). Em meio a esse processo, no final do século XIX, algumas etnias do Nordeste já haviam sido exterminadas e todas tiveram seu contingente drasticamente reduzido, com índios em uma situação grave de vulnerabilidade e sem muitas perspectivas. Talvez por isso algumas etnias como os Tuxá, Kaimbé e Kiriri começavam a ir mais intensamente para Canudos, acreditando na possibilidade de uma vida melhor. Porém, isso só intensificaria o processo de perda de terra dessas etnias (VELDEN, 2003).

Nessa época a legislação indigenista negava aos índios sua identidade, atuava retirando seus direitos e extinguindo a terra dos aldeamentos, ou seja, havia uma situação muito precária e de violência contra eles. Como consequência vários índios perderam suas terras. Esse certamente foi um dos motivos para muitos seguirem Antônio Conselheiro, mas esse é um fenômeno que não pode ser reduzido apenas a causas materiais, isso seria simplificar um fenômeno multicausal (VELDEN, 2003).

De acordo com Velden (2003), uma hipótese que esclarece melhor porque os Kiriri seguiram Antônio Conselheiro seria relativo à semelhança existente entre Conselheiro e a cosmologia Kiriri (VELDEN, 2003). Antônio Conselheiro tinha diversas características semelhantes aos índios que tinham uma relação mais estreita com os antepassados indígenas. Assim como os índios que possuíam o dom de se comunicar com o sagrado, Antônio Conselheiro também era visto como uma pessoa de grande sabedoria,

tinha idade avançada, era responsável pela organização dos rituais e de grande relevância na vida política e religiosa da comunidade. Talvez, por conta dessa semelhança ele teve tantos índios lhe seguindo. Além disso, assim como os pajés, ele era um intermediário entre o mundo social e o mundo sagrado, uma fusão de líder espiritual e político (VELDEN, 2003).

Infelizmente, a principal consequência da ida para Canudos foi a morte de muitos Kiriri. Isso dividiu sua história em antes e depois desse acontecimento, pois, segundo meus interlocutores, morreram os últimos falantes da língua dos seus antepassados e os pajés que realizavam o ritual do cururu (CHATES, 2011). Depois desse episódio aqueles que sobreviveram e tentaram retornar a sua região de origem encontraram a maioria das suas terras ocupadas pelos criadores de gado, havendo uma reconfiguração significativa do seu território. Por conta disso, eles foram perseguidos (MACÊDO, 2009; CARVALHO, 2004).

Atualmente, muitos Kiriri interpretam que os índios que foram para Canudos foram iludidos e ao contar essa história, eles narram que os índios estavam em busca de uma “terra sem males”, “rios de leite” e “montanhas de cuscuz” (CHATES, 2011). Dentre as falas que ouvi sobre isso a que mais me chamou atenção foi a de seu Jeromi, o pai de Sueli, um dos índios mais velhos, que além de trazer essas mesmas expressões acrescentou que “a lagoa era de sangue que fazia dó e a serra de cuscuz era à bala”.

Como consequência da invasão da maior parte do seu território os Kiriri se dispersaram, passando a ocupar pequenos nichos viáveis a sua instalação, ainda que de uma maneira muito precária, em locais marginalmente localizados, vizinhos de povoados dos posseiros que habitavam as terras indígenas. Em função disso, muitos índios começaram a trabalhar para os fazendeiros de forma servil, devido à falta de terra que havia para eles, dentro do seu próprio território. Assim, eles serviam coronéis e regionais. Ao longo do século XX, a vida dos Kiriri foi marcada por uma série de dificuldades e desafios para a sua sobrevivência, chegando a momentos de crises alarmantes, como em 1932, quando houve uma seca tão intensa que alguns índios teriam sido vendidos como escravos nas fazendas de Sergipe em troca de farinha de mandioca (BANDEIRA, 1972).

Assim o século XIX foi marcado pela ampliação da pobreza desse grupo e sua submissão aos interesses econômicos dos grandes fazendeiros. Sem assistência do Estado e com cada vez menos direitos ao seu próprio território, a situação dos povos indígenas se agravou intensamente nesse período.

## 2.4 A CHEGADA DO POSTO DO SPI

O século XX, foi uma época (MBEMBE, 2015) marcado por um projeto assimilacionista, que tinha como principal objetivo integrar os índios a sociedade nacional, tornando-os trabalhadores brasileiros. Era semelhante ao que aconteceu no período do Diretório dos Índios, mas agora o contexto era outro, se antes a ideia era modernizar Portugal, agora eles queriam garantir a “ordem e progresso” do Brasil.

O início desse século foi marcado pelos primeiros anos da república brasileira que havia sido proclamada em 1889. Nesse contexto, a política foi fortemente influenciada pelos militares que estavam tentando construir e promover a ideia de nação e modernizar o país, tendo como norte os ideais positivistas (RODRIGUES,2020).

O positivismo é uma teoria que estava fundamentado em novo tipo de evolucionismo que se baseava em 3 estágios evolutivos, o primeiro é o metafísico, no qual, as pessoas explicam o mundo através de mitos e tem diversos hábitos influenciados pela sua relação com deus ou deuses, como os jesuítas e os povos indígenas. O segundo estágio é o teológico, onde percebe-se o uso da razão para explicar o mundo, porém de maneira não científica, como os iluministas. O terceiro estágio é o positivo, momento em que a humanidade começa a se orientar pelo uso da ciência, explicando o mundo de maneira não só racional, mas também técnica e metodológica. É importante ressaltar que o último estado é também o mais conveniente para a economia, pois os avanços científicos permitem o uso de máquinas que promovem maior produtividade e escoamento da produção (RIBEIRO,2020).

Com base nisso se estabelece uma fronteira marcada por uma alocrônica que coloca os povos indígenas como o estágio mais inferior desse processo. Percebamos que mais uma vez eles foram tratados como selvagens e primitivos que devem se tornar trabalhadores civilizados para cumprir um propósito econômico.

Para efetivar esse o estágio positivo nas sociedades indígenas, em 1891, criou-se a Lei nº 23, a qual dizia que o Ministério da Justiça e dos Negócios Interiores, seria responsável pelo ensino das ciências, letras, artes e questões indígenas, sendo responsável pela educação desses povos. Consequentemente essa instituição passa a ser o responsável pela “nacionalização” dos povos indígenas, tornando-os trabalhadores. Nesse ministério é estabelecido o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), o qual passa a ser responsável pela política indigenista. Essa instituição foi

criada dentro de uma rede de burocratas, pesquisadores do Museu Nacional e militares do Apostolado Positivista (SILVA,2014, p.20-24).

Tal órgão tinha como principais objetivos identificar os povos indígenas brasileiros, para dar início a um projeto assimilacionista. Também devia proteger os territórios indígenas, pacificar os povos e promover o ensinamento de atividades agrícolas e industriais. Além disso, queriam implantar uma rede de telégrafos no interior do país, principalmente nas regiões do Norte, criando estradas, vilas e incentivando atividades econômicas, voltadas principalmente a agropecuária, tornando mais produtiva as terras brasileiras. Assim, havia três objetivos centrais “civilizar” os indígenas, impulsionar atividades agrícolas entre os camponeses e diminuir distâncias geográficas, promovendo a “ordem e progresso” (SILVA, 2014,p.22).

Teve como seu primeiro dirigente o Marechal Rondon, acompanhado do grupo de militares ao qual pertencia. Eles davam uma conotação positivista aos debates acerca da institucionalização das questões indígenas, discutindo se era ou não provável a “evolução” dos índios. Em 1908, eles chegam à conclusão de que os índios “seriam seres em transição, sendo, portanto, responsabilidade do Estado transformá-los em trabalhadores nacionais.” ( SILVA,2014,p.22).

Podemos ver aqui na prática como se deu esse processo de negação da coetaneidade e promoção do epistemicídio, nessa época, o qual chegou a uma conclusão que em nada levava em consideração o pensamento dos povos originários. Não por coincidência, essa conclusão é bem conveniente ao mercado que poderia ter mais trabalhadores a partir da imposição do agronegócio aos indígenas.

Em 1918, o SPILTIN passa por uma reestruturação, pois seus principais objetivos mostraram-se muito complexos, assim criaram o SPI (Serviço de Proteção ao Índio), para lidar especificadamente com as demandas indígenas<sup>17</sup>. Silva (2014) descreve que eles passaram a criar escolas nas aldeias, com ensino precário voltados à educação primária e com má formação dos profissionais. Em geral, eram as mulheres dos inspetores do SPI

---

<sup>17</sup> A princípio a ideia era fazer uma política voltada para os índios do Norte e Centro-oeste. Porém, diante dos problemas dos outros povos ele passou a ser o órgão responsável pelos índios no Brasil. Surgiu em um contexto em que havia necessidade de uma instituição que interferisse nos processos de demarcação de terra indígenas e reconhecesse as especificidades de diferentes etnias. Essa instituição chegou ao nordeste algumas décadas depois da sua criação, de diferentes formas em diferentes etnias e passou a tutelar também esses índios, porém com muitas limitações, de maneira bem precária e com um projeto positivista de integração à sociedade nacional. Apesar disso, ele também significou a possibilidade dos índios começarem a se organizar para garantirem seus direitos, principalmente o de ter seu próprio território.



ou religiosos que trabalhavam na aldeia, as quais não tinham preparo para lidar com povos indígenas. Assim, na prática não havia diferença entre o tipo de ensino realizado em escolas rurais e em escolas indígenas. Sendo os dois tipos de colégios “baseado em princípios positivistas de desenvolvimento da sociedade humana via educação formal” (SILVA,2014,p.21).

De acordo com Silva (2014) eles ensinavam atividades voltadas principalmente ao trabalho agrícola e doméstico, sendo a educação uma forma de integrar o índio na sociedade nacional por meio do trabalho. Também, ensinavam a ler e escrever em português, sobre higiene, saneamento, estudos sociais, aritmética, marcenaria e costura, isso tinha como finalidade tornar os índios em consumidores e fornecedores para o mercado. Tudo isso contribuiu para um epistemicídio.

Isso fica visível também na relação com a língua, embora a bibliografia sobre isso seja escassa, sabemos que um dos principais objetivos dessas escolas era ensinar o português e fazer com que os índios falassem o idioma nacional. O que era necessário para cumprir o propósito de integrar a nação, promovendo aí uma glotopolítica (SILVA,2014).

A implementação desses processos culminou em um conjunto de problemas com o SPI. Diversas denúncias foram feitas. De acordo com Manuela Carneiro da Cunha (2019), existe um importante documento que revela isso, chamado o relatório Figueiredo, foi realizado por Jader de Figueiredo Correia, para sanar os problemas que vinham acontecendo, fazer apurações, afastar pessoas do cargo, punir eventuais crimes e assim moralizar o SPI de modo que ele fosse reorganizado. Porém, esse documento mostrou que era insustentável continuar, pois nele havia registros de

conluio de funcionários do SPI com fazendeiros, políticos locais, arrendatários, mineradoras; havia corrupção e desvio de dinheiro, apropriação de recursos, usurpação do trabalho dos índios; dilapidação do patrimônio dos índios, com venda de gado, de madeira, de castanha e outros produtos extrativistas, exploração de minérios, doação criminosa de terras; havia trabalho obrigatório ou escravo, venda de crianças, maus-tratos, espancamentos, prostituição, cárcere privado, seviciamento, torturas, suplício no tronco que esmagava os tornozelos, mortes por deixar faltar remédios, assassinatos, em suma um vasto rol de “crimes contra a pessoa e o patrimônio do índio”. Em termos estatísticos, os crimes por ganância eram os mais comuns, mas os crimes contra a pessoa mais hediondos(CARNEIRO DA CUNHA,2009,p.1).

Podemos ver aqui a quão problemática foi essa instituição e o quanto ela promoveu o genocídio dos povos indígenas. Desse modo, não cumpriu diversos objetivos, privilegiando seus agentes e o agronegócio (CANEIRO DA CUNHA,2019). Porém, é

importante dizer que para o povo Kiriri, essa instituição tinha grande relevância. Eles ficaram muitos anos em uma situação crítica de grande pobreza e com o surgimento do SPI, acreditaram que poderiam obter algum auxílio do governo. Em 1941, eles passam a reivindicar suas terras frente ao interventor estadual Landulfo Alves, o qual ficou intrigado com a insistência dos índios em afirmar que a terra era deles, solicitando ao SPI que apurasse os fatos. Naquele período, não existia um posto do SPI na região, embora o órgão já existisse a muitos anos (BRASILEIRO,1996).

Os Kiriri fizeram pressão para que iniciasse um inquérito no SPI, com a finalidade de retomar seu território. Um engenheiro Luiz Adami foi mandado pelo Ministério da Agricultura para verificar essa situação e constatou que, de fato, o território demarcado para os índios, como Aldeamento Missionário Saco dos Morcegos, em 1703 estava sendo ocupado pelos não indígenas. (BANDEIRA, 1972;BRASILEIROS,1996).

Segundo Adami, o depoimento dos índios não foi suficiente para definir o perímetro da área. Porém, sua ida foi produtiva no sentido de que afirmar que o território indígena estava sendo invadido por uma maioria não indígena. Esse processo ficou 4 anos no Ministério da Agricultura e terminou sendo arquivado (MACÊDO,2009; BRASILEIRO,1996). É importante dizer que a partir do momento em que se cria uma instituição para regulamentar a situação dos povos indígenas, pode-se começar a vislumbrar um processo de reivindicação por seus direitos. Ainda que saibamos todos os problemas que vieram junto com o SPI (BANDEIRA,1972).

Em 1947, por iniciativa do padre Galvão, o caso foi novamente retomado. O padre Galvão, era um pároco da igreja de Cícero Dantas, o qual se sensibilizou com as humilhações e violências sofridas pelos índios que começaram a reivindicar politicamente mais direitos para eles de modo que buscaram as instituições responsáveis pela política indigenista da época. Como forma de efetivar essa busca em 1947, ele mandou cartas para o posto indígena Paraguaçu, do SPI, pedindo apoio aos índios Kiriri, frente às violências sofridas pelos invasores das suas terras, lembrando do Alvará Régio de 1700 e solicitando um Posto Indígena em Mirandela, na área Kiriri (CARVALHO, 2004). Foi feita então uma nova inspeção pelo sertanista Sílvio dos Santos, o qual constatou tratar-se de um povo indígena, a partir disso foi criado um posto na região. (BRASILEIRO, 1996; BANDEIRA,1972)

Somente em 1949 chega a Mirandela o Posto Indígena de Tratamento Góes Calmon. Com isso, eles passam novamente a receber reconhecimento legal como povo etnicamente diferenciado, porém de forma muito limitada. O auxílio que esse órgão dava

aos índios era bem pouco, não trazendo melhorias na qualidade de vida e sim, efetivando uma tutela que não satisfazia às necessidades dos Kiriri (CHATES,2011; MACEDO,2009). Além disso, o posto se limitou a distribuir ferramentas agrícolas, remédios e móveis escolares. Trouxe também uma escola e uma enfermaria com um número de funcionários bem reduzidos, indicados pelo padre Galvão (BRASILEIRO,1996; CÔRTEZ, 1996).

Porém, enquanto os posseiros viviam na vila em condições adequadas e um pequeno número de fazendeiros controlava a região muitos índios continuavam vivendo em situação precária. O alto índice de mortalidade indígena, a discriminação, o alcoolismo e a falta de perspectiva econômica continuavam mostrando mais uma vez a ineficácia dessa instituição. Vale ressaltar que essa instituição não cumpriu nem se quer o seu principal objetivo, de integrar os índios a sociedade nacional, o que era um projeto impossível de se consolidar, já que eles só investiram em uma pequena escola, enfermaria e ajuda com alguns recursos (BANDEIRA,1972;BRASILEIRO,1996).

A partir de todos os problemas apresentados o governo achou que seria uma solução viável, extinguir o SPI. Assim, o governo militar recém instalado no poder, promove uma reconfiguração nesse órgão, que em 1967, passa a ser FUNAI (Fundação Nacional do Índio), vinculada ao Ministério da Justiça. Com a Lei nº 6.001, de 1973, surge o Estatuto do Índio. Tanto o Estatuto quanto a FUNAI regulam a situação jurídica dos índios, reafirmando a necessidade da tutela institucional e uma ideologia integracionista. Como consequência, a educação indígena continuava sendo parte de um projeto assimilacionista (SILVA,2014).

Quando a FUNAI surgiu, procuraram implementar uma política educativa baseada no Programas de Desenvolvimento Comunitário da ONU e no ensino bilíngue. Essa proposta educacional não vingou, pois o órgão contou com boa parte do quadro de funcionários do SPI, que era pouco qualificado e com baixos salários. Em função disso, eles contrataram professores não indígenas, voltados ao ensino primário e fizeram parcerias com mais de 50 missões católicas protestantes e com o Summer Institute of Linguistics (SIL). O SIL, atuou em diversas aldeias do Brasil. Era uma instituição que tinha como objetivo catequizar os índios, traduzindo diversas obras cristãs para as línguas indígenas e ao mesmo tempo coletando material linguístico, dessa forma eles coletavam dados das línguas indígenas e produziam materiais para converte-los em cristãos. Assim:

Apesar de, aparentemente, ocorrer um respeito à diversidade linguística do país, as ações impetradas envolviam uma estratégia sutil de incorporação à

sociedade envolvente, posto que após a alfabetização em português os idiomas indígenas eram preteridos nas escolas. E as traduções das bíblias para os idiomas indígenas serviam ao aprendizado da construção escrita, mas para a melhor incorporação da língua portuguesa. Aos povos cuja língua materna se tornara o português, as escolas organizadas pela FUNAI, com base nos modelos da ONU, eram semelhantes às escolas do meio rural, o que não correspondia às especificidades dos públicos-alvo. ( SILVA, 2014,p.28)

Desse modo podemos perceber aqui que a política da FUNAI continuava com os mesmos ideais do SPI, promovendo uma glotopolítica e um epistemicídio, baseados em um projeto linguístico que visava transformar muitas etnias em cristãos e trabalhadores através de uma educação que estava imersa em um ideal de progresso. Assim a língua seria uma forma de dominar e um meio para isso, de modo que, através dela eles se tornassem mais integrados a sociedade nacional falando o português o que ampliava as possibilidades de trocas entre indígenas e não indígenas, bem como, através do projeto do SIL, tornava os índios cristãos através das traduções da bíblia.

Desse modo, podemos perceber que praticamente todo o século XX, foi pautado numa fronteira que visou promover um projeto colonial de integração do índio a sociedade nacional. Através de uma ideologia positivista foram cometidas diversas violências para que os povos indígenas deixassem de ser o que são e incorporassem os valores nacionalistas de expansão econômica. Além disso, quando essa fronteira não estava dada dessa forma, observou-se que muitas etnias, sobretudo no Nordeste, já conviviam com os não indígenas em situação de miséria, muitas vezes vivendo em suas próprias terras, sendo discriminados e compondo o segmento mais pobre da região como os Kiriri, os quais eram tratados com descaso tanto pelo SPI como pela FUNAI<sup>18</sup> (BANDEIRA,1972).

Assim, podemos perceber nesse capítulo que as diferentes épocas descritas refletiram um processo colonial com ideais evolucionistas expressos em uma educação imposta que reificavam ideologias hegemônicas e a dominação sobre os povos indígenas, bem como, o genocídio, glotocídio, epistemicídio e roubo das suas terras. Percebemos isso com as ações dos jesuítas nos aldeamentos missionários, a execução do Diretório dos Índios e as políticas do SPI e da FUNAI. Com base nisso podemos concluir que a negação da coetaneidade perpassados pelos projetos coloniais aqui apresentados, culminaram em quadro crítico e bastante problemático para os Kiriri de tal modo que ao final do século XX eles estavam vivendo em situação de miséria dentro do seu próprio território.

---

<sup>18</sup> Descrevi aqui um pouco da relação com o SPI, no caso da FUNAI irei explicitar melhor no capítulo seguinte ao mostrar o papel dessa instituição no período da retomada.

### **3. CAPÍTULO 2: RETOMADA TERRITORIAL**

Nesse capítulo, buscarei mostrar como se dá o processo de retomada territorial do povo Kiriri e como eles buscaram uma rearticulação étnica que fortalecia sua identidade e possibilitava uma unidade política, que promovia um conjunto de estratégias para obtenção do direito ao território.

#### **3.1 POSSEIROS E CABOCLOS: UM CONFLITO ÉTNICO PERPASSADO PELA TERRA**

Antes de adentrar na questão da retomada irei contextualizar como os Kiriri viviam na década de 1960, através da dissertação de Bandeira (1972). É bem provável que as circunstâncias que ela descreve tenham se perpetuado ao longo de todo século XX.

Um dos segmentos sociais que Bandeira (1972) descreve, ela chamou de classe alta<sup>19</sup>, formada por uma única família de proprietários de terra, comerciantes e líderes políticos, uma minoria com grande poder político e econômico. Outro segmento, a autora chamou de classe média, a qual se confunde com a classe alta devido a seus comportamentos, sendo nisso semelhantes, porém a classe média é constituída por pequenos fazendeiros, administradores, varejistas, profissionais liberais e burocratas. O terceiro setor a autora descreveu como classe baixa, a qual era constituída por lavradores, meeiros, pessoas sem terra, agregados, diaristas, vaqueiros, pequenos sítiantes que acabam por vender sua mão de obra para trabalhar em propriedades rurais ou na cidade, se distribuindo em subempregos. Eles buscam ter uma aproximação com a classe alta por meio das relações de compadrio. Porém, há muito preconceito dos outros dois segmentos já citados contra eles devido à sua condição social. (BANDEIRA, 1972, p.31-47).

O quarto segmento eram os índios, ou melhor, os caboclos, como assim eram chamados, por ora mantereí essa categoria, porém, adiante farei as devidas críticas, ressalto isso, porque essa categoria é ofensiva para os Kiriri. Havia muita dificuldade na mobilidade social da classe baixa, embora ela fosse possível, porém a ascensão social dos caboclos era bastante improvável, devido a barreira étnica que não permitia que os

---

<sup>19</sup> Mantereí as categorias da autora por fazerem parte da descrição, porém não compartilho da mesma percepção que ela tem sobre classe, também não pretendo expor críticas a isso, pois o meu foco é discutir o processo de retomada Kiriri.

caboclos pudessem se incluir nos outros segmentos, mesmo que tivessem boas condições econômicas. Embora muitos deles quisessem se parecer com os não índios moral e esteticamente havia uma separação discriminatória pautada na etnia, onde a hereditariedade fazia com que certas barreiras sociais fossem intransponíveis<sup>20</sup>.

Em campo obtive uma série de relatos sobre aquela época, os quais reafirmam processos discriminatórios que aconteciam com os Kiriri. Um dia estava conversando com Jozinete sobre como era a escola antigamente e ela começou a narrar que só existiam escolas não indígenas e que esses espaços eram lugares de muito sofrimento para eles. Ela contou que sua vida escolar foi marcada por preconceitos e acusações. Ela narrou que certa vez um conflito entre ela e um colega, no qual ele disse que o índio não devia estudar, devia ficar no mato. Ela ficou muito chateada e respondeu que os indígenas tinham os mesmos direitos dos não indígenas e que ela podia viver do jeito que quisesse. Dernival<sup>21</sup> contou-me que na escola, havia muita discriminação e que ouvia comentários de outras pessoas falando que “os índios só prestavam pra beber”. Um dia na casa de Sueli, estávamos conversando sobre como se vivia antigamente com seu Manezinho, um dos índios mais velhos do grupo do cacique Agrício, sua família é uma das maiores, ele me disse que tinha mais de 30 filhos. Ele contou que os indígenas eram chamados de preguiçosos, ladrões e desonestos.

O desprezo dos posseiros, como eram chamados agricultores não indígenas, era muito forte e eles viam o caboclo como “indolente”, “preguiçoso”, “desonesto”, “imoral”, “não prestam”, “sujo”, “sem higiene”, “feiticeiro”. (BANDEIRA,1972,p.31-47). Essa era a imagem estereotipada dos índios, repleta de incongruências. Além disso, muitos caboclos trabalhavam para não indígenas, em uma situação humilhante. Os posseiros, viam poucas qualidades nos caboclos e só os procuram quando estavam com alguma doença e queriam que alguns curandeiros os ajudassem ou quando queriam estar nas

---

<sup>20</sup> Porém, não há um fechamento em absoluto para os caboclos, pois havia relações tais como casamentos e relações de compadrio, em que alguns posseiros batizavam os caboclos, os quais iam à casa dos deles por conta dessa relação e geralmente eram tratados com indiferença. Segundo Bandeira (1972), essa relação só beneficiava os posseiros que ao batizarem obtinham favores e serviços sem dar nada em troca (BANDEIRA,1972,p.31-47).

<sup>21</sup> É um dos meus principais interlocutores, liderança dentro do seu grupo e professor a muitos anos da disciplina língua indígena e cultura e identidade, ele também é um dos principais integrantes do grupo de jovens de cajazeiras, e é uma grande referência quando se fala da língua Kiriri.

festas dos índios ou quando haviam comemorações chamavam os caboclos para tocar zabumba<sup>22</sup> (BANDEIRA, 1972, p.31-47).

Outra forma deles se relacionarem era através do casamento. Entre homens índios e mulheres não indígenas era raro, porém o inverso era mais comum. O casamento entre homens não indígenas e índias beneficiava os primeiros, pois a organização do parentesco estava dada de forma que os bens eram passados de maneira matrilinear, porém a autonomia sobre eles ficava com os homens, ou seja, a terra passava para a filha, mas o marido é quem tinha controle da terra. Alguns homens se aproveitavam disso, casando-se com as caboclas para ficar com a terra e vendê-la, abandonando a mulher e os filhos (BANDEIRA, 1972, p.31-47).

Frequentemente os indígenas perdiam suas terras para os posseiros. Um dia estava na casa de Seu Jeromi, ele é um dos meus principais interlocutores, ele é um ancião de 93 anos, é o avô de Sueli, mas quase toda sua família, incluindo Sueli, chama-lhe de papai, em função do frequente abandono paterno com seus parentes, ele acaba assumindo a posição de pai, sendo considerado assim por Sueli, os irmãos dela e os filhos também. Ele contou-me que muitas vezes quando acordavam o quintal dos posseiros estava maior e o deles menor. Ele contou também que naquela época as pessoas perdiam terra pros brancos até por pratos de comida. Também, havia a compra e a venda das terras, que eram feitas com acordos, os quais tinham legitimidade moral e ética, já que não havia nenhum documento envolvido nesse processo, já que não se podia lavrar a escritura da transmissão da propriedade de terra.

Muitas vezes algum caboclo arrendava a terra para um posseiro e esse, não saía de lá no tempo combinado, isso fazia com que eles perdessem ainda mais terra, dentro do seu próprio território. Tudo isso era causa de brigas, que em geral os caboclos saíam perdendo. Nesses conflitos quase sempre a situação era resolvida em benefício dos primeiros que tinham meios institucionais para oprimir e subordinar (BANDEIRA, 1972). Os Kiriri sempre tiveram noção de que os posseiros invadiram suas terras e de que eles eram os verdadeiros donos, acusando-os de maus tratos e agressões em sua ausência, porém em sua presença, sentiam-se obrigados a manter uma postura servil (BANDEIRA, 1972, p. 48-59).

---

<sup>22</sup> um instrumento de percussão que é acompanhado por mais 3, sendo 2 flautas de pífano, chamadas de gaita e uma “caixa”, a qual é um pequeno tambor tocado com duas baquetas. Esse conjunto é conhecido também como zambumba e seus tocadores são os zabumbeiros

Os Kiriri que tinham terras praticavam uma agricultura voltada para a subsistência, comercializando esporadicamente e em pouca quantidade alguns excedentes. A produção agrícola, em geral, não satisfazia suas necessidades, por isso eles costumam comprar dos posseiros ou no comércio os outros alimentos. Na roça deles todos trabalhavam desde a infância, o que era necessário dado à quantidade de tarefas (BRASILEIRO, 1996, p.47-80).

Percebemos assim, como a situação dos Kiriri era marcada por um conjunto de discriminações, processos humilhantes e dificuldades econômicas dentro do seu próprio território. Por isso, eles começaram a se reorganizar buscando garantir seus direitos

### **3.2 NÃO INDÍGENAS E KIRIRI: RETOMADA DA TERRA EM TORNO DA ETNICIDADE**

O processo de retomada territorial inicia-se nos anos 70, até então, eles eram vistos como “misturados”, “assimilados”, “descendentes”, “caboclos” e afins, em oposição aos “índios do passado”, que eram considerados “puros” ou “verdadeiros”. Fartos de terem seus direitos negados com tanta frequência eles se revoltam e passam a lutar pelo direito de ter seu próprio território, reivindicando para si as terras que viviam seus antepassados, no aldeamento indígena Saco dos Morcegos.

Nesse contexto de tensões, Lázaro emerge como cacique substituindo o antigo capitão da aldeia<sup>23</sup>, Daniel (BRASILEIRO, 1996). Lázaro morava em uma comunidade muito pobre chamada Sacão, onde só viviam indígenas, ele é casado com Eduarda que logo vira também uma referência nas reuniões que fazem para tomada de decisões. (BANDEIRA, 1972; BRASILEIRO, 1996).

Como forma de se consolidar enquanto líder, passou a visitar cada aldeia e conversar com as lideranças locais. Por conta da tradição oral eles sabiam que eram descendentes de etnias indígenas, por isso Lázaro consegue se articular com outras lideranças para obtenção do seu território. Embora existissem falsas acusações de que era um discurso quase que combinado só para roubar terras dos brancos, na prática isso foi um processo legítimo de um povo que perdeu seu território e queria agora reivindicá-lo.

Reaver essas terras não era apenas uma questão de ter um modo de vida econômico melhor como o dos posseiros, mas principalte ter o direito de viver de acordo

---

<sup>23</sup> Capitão da aldeia era uma liderança local, responsável principalmente por intermediar a relação entre instituições estatais (como o SPI e a FUNAI) e os Kiriri, o cacique também tinha esse papel mais além disso ele deve cumprir a função de organizar sua comunidade para conquistar seus direitos



com sua própria especificidade no espaço que teve as experiências constituintes da sua identidade. Carvalho (1984) ajuda-nos a compreender melhor essa questão mostrando que:

A figura do território perpassa, assim, todo o quadro das relações interétnicas, parecendo se constituir no elemento crucial do engendramento da identidade dos povos considerados. A Aldeia é o ponto maior de referência, o centro, a partir do qual o mundo de que se tem notícia é referido. Aí foram encontrados, “ saíram no conhecimento” e foram “ trazendo o nome índio até agora”. A sua identidade como Pataxó, Kiriri, Kaimbé, Wassu, Xukuru, etc., parece repousar nos espaços reconhecidos e reivindicados, posteriormente denominados Aldeias — Barra Velha, Mirandela, Massacaiá, Cocal[...]desencandeia um sentimento profundo de pertinência ao “ chão onde nascemo”, a sua existência enquanto membros da comunidade, da nação só se tornando possível no interior dos limites territoriais em que viveram os antigos, o “ tronco velho” que os fez descendentes. As suas categorias, enquanto “ representações coletivas” , traduzem o sentimento comum de pertinência ao território(CARVALHO,1984,p.177-178)

Os Kiriri ocupavam seu território há mais de 300 anos, desde a existência do Aldeamento Missionário Saco dos Morcegos. Em função disso, existe um sentimento de pertencimento a esse local, já que ali viveram seus antepassados que promoveram ensinamentos passados de geração para geração, tais aprendizados perpassavam pela vivência e sociabilidade no território. Por isso, também esse local é tão importante, porque foi onde viveram “os troncos velhos”, seus antepassados e onde atualmente vivem as “pontas de rama”, as pessoas que carregam os ensinamentos através da tradição oral. Outro elemento importante que faz parte do seu território é que esse é o espaço dos mitos. No quarto e quinto capítulo farei análise de diversas narrativas míticas, mas desde já é interessante dizer que todos acontecem nos espaços do território.

Esse sentimento de pertencimento ao local onde viveram e criaram relações cosmológicas é marcante nas narrativas Kiriri. Existe uma ligação muito forte entre sua vida seu território e a comunidade onde cresceram. Por isso, eles não queriam retomar qualquer lugar, eles não reivindicaram só o território que já estavam habitando, mas também o octógono em que viviam seus antepassados no Aldeamento Missionário Saco dos Morcegos. Como dito no capítulo anterior, esse foi um local doado ao aos jesuítas pelo rei de Portugal, em 1703, o qual tinha do centro até cada uma de suas extremidades 6.600 metros, cada extremidade vai para um dos pontos cardeais e colaterais, totalizando 8 marcos extremos. (MACÊDO, 2009, p.13-48; BANDEIRA, 1972, p.11-31).

Em função dos problemas sociais que viviam e da importância cosmológica e afetiva com o território, Lázaro começou a conversar com os índios que viviam nesses pequenos povoados em condições tão ruins. Ele tomou a iniciativa de estabelecer diálogos

com as lideranças locais, as quais vieram a ser os primeiros conselheiros. (BRASILEIRO,1996). Conselheiro é um cargo político que tem por obrigação organizar o núcleo que habitava promovendo reuniões, promovendo uma mobilização política no local e resolvendo os eventuais problemas que apareciam. Assim, cada aldeia passou a ter um conselheiro que auxiliava Lázaro. Os conselheiros foram importantes nesse processo, pois eles organizavam os núcleos e controlavam a frequência das pessoas nas assembleias, possibilitando maior assiduidade nas reuniões (CHATES, 2011).

Logo no início, Os Kiriri perceberam que para reaver seu território, precisariam lutar não só pelas suas terras, mas também para convencer o Estado de que eram índios, pois eles eram considerados caboclos, alguém que é uma “mistura” de índio com branco, portanto não é indígena. Segundo Brasileiro (1996), essa categoria é usada uma “fraude da identidade indígena”. Porém, na medida em que eles se afirmaram etnicamente, muitos passaram a rejeitar o termo, e reafirmar sua identidade indígena exaltando e recriando diferenças que existem na relação entre índios e não indígenas.

Entenderemos identidade a partir da perspectiva de Gilberto Giménez (2007). Para o autor, há dois aspectos distintos e dialeticamente complementares. O primeiro é o caráter individual, articulado a partir de características próprias do indivíduo, do estilo de vida, pelas suas relações afetivas, pelas práticas individuais, sua biografia pessoal e a forma que se vê. O segundo é o caráter social. Ele afirma que os grupos possuem identidade de oposição, se definindo a partir das suas especificidades negando outros grupos e afirmando a si mesmo, construindo uma identidade própria. Ainda que encontremos grupos com muitas características semelhantes isso não anula suas identidades, já que a identidade de um grupo não exclui que internalize elementos de outros, isso não anula sua identidade. Não é porque os Kiriri têm vários aspectos que lhes assemelham aos sertanejos que eles deixaram de ser indígenas, como acreditavam os não indígenas da região (GIMENÉZ,2007,p.53-97).

Segundo Reesink (1983) isso acontecia porque os Kiriri não correspondiam ao imaginário nacional do que é ser índio. Existe uma ideia de índio puro que corresponde a pessoas de uma raça distinta, falantes de outra língua que andam pelados, usam artesanatos específicos e grafismos, vivem de caça, pesca e coleta, sempre afastados dos centros urbanos e claramente distintos dos não indígenas. Tal ideia é repleta de estereótipos e incongruências (REESINK,1983; NASCIMENTO,1994). Uma grave consequência que surge a partir disso é que, gera-se um preconceito sobre quem é índio e quem não é, oculta-se o fato da existência das diversas possibilidades de ser e existir

enquanto indígena. Essa ideia do “índio brasileiro puro”, faz como que as etnias do Nordeste não sejam consideradas indígenas, já que vivem de uma maneira muito semelhante ao das pessoas não indígenas da sua região (REESINK, 1983, p.124).

A negação da indianidade é uma estratégia política para que as etnias não tenham seu território. Por isso, a partir do momento em que passam a buscar seus direitos e tentar reaver seu território eles começam a negar as características que eram usadas para discriminá-los e passaram a exaltar elementos que faziam parte da sua identidade (REESINK, 1983).

É importante dizer que a diferença nunca deixou de existir, os indígenas no geral tinham uma condição econômica pior, muitos tinham traços fenotípicos das populações indígenas. Além disso, existiam um conjunto de práticas tradicionais entre eles, que passaram a ser ainda mais exaltadas reificando suas diferenças, as quais eram importantes porque faziam parte da sua tradição, pois passaram de geração para geração e no período da retomada eles buscaram promover isso para exaltar sua diferença com valores oriundos das gerações anteriores. Assim, sua relação com as ervas passou a ser mais expressa, até porque, elas têm um importante papel nos rituais que passam a incorporar nesse período de retomada territorial, seu amplo conhecimento botânico passou a ser mais exaltado. Além disso, a zabumba é algo relevante em grandes festas e rituais. Ser zabumbeiro é um motivo de orgulho para sua família. Assim elementos ofensivos que faziam parte da identidade cabocla passam a ser paulatinamente negados e aspectos valorosos passam a ser cada vez mais expressos.

Ao mesmo tempo em que ressaltaram qualidades que já carregavam, como por exemplo, a habilidade para fazer um bom artesanato. Conversando com Barão<sup>24</sup>, em sua casa, ele disse-me que o pote era um símbolo do que é ser Kiriri. Em outros momentos ouvi comentários que eles fazem ótimos artesanatos de cerâmica. Sempre que surgem conversas nesse sentido, observo que essas falas vêm carregadas de orgulho, por conta dos artesanatos que produzem.

Assim, passou a acontecer uma reconstrução da diferença identitária que negava uma série de ações preconceituosas e discriminatória. Os Kiriri ressaltaram diversos elementos que faziam parte de uma relação com a terra e seus antepassados, que lhes diferenciava dos não indígenas. A relação com as ervas, a zabumba, os artesanatos tão marcantes na construção da identidade Kiriri, todos levam em consideração agências não

---

<sup>24</sup> José Hamilton, também conhecido como Barão é um dos meus principais interlocutores, ex-professor de língua indígena e uma das pessoas que mais conhece a língua

humanas que habitam seu território. As ervas são centrais para a cura das doenças e mediar à relação com suas entidades sagradas, a zabumba é muito importante em grandes rituais e muitos dos seus artesanatos são de uso ritual ou para sua proteção. Todos esses saberes e práticas estão em relação direta com as gerações anteriores, as quais perpetuaram esse conhecimento para gerações futuras e que no período da retomada são reificados para afirmar a diferença.

Entenderei esse processo com uma etnogênese (BARTOLOMÉ,2006), que implica na reconstrução e reatualização das diferenças étnicas, baseada na reconstrução do discurso sobre sua história e seu próprio passado exaltando sua diferença e sua relação com suas origens, chamando atenção para nossa forma equivocada de pensar os povos indígenas. Houve aí um processo “da seleção e da recriação de aspectos da memória e de traços culturais emblemáticos, capazes de atuarem como sinais externos de reconhecimento entre aquelas instâncias de poder que declararam sua extinção.” (BARTOLOMÉ,2006,p. 49-50). Esse processo é fruto de uma reorganização política e identitária de um grupo que rearticula e transforma diversos elementos intraétnico e interétnicos, o que não envolve apenas questões econômicas, mas perpassa principalmente pelas diversas esferas sociais abarcando identidade, religião, laços de parentescos, sentimentos, dentre outros aspectos sociais selecionados para promover a reconstrução da diferença.

Percebemos assim que a articulação para a retomada do território Kiriri perpassou necessariamente um processo implicado com a negação do termo caboclo e a afirmação étnica enquanto indígenas Kiriri. Observou-se nesse processo uma etnogênese que rearticulava sua relação com o passado e com sua identidade.

### **3.3 TORÉ, CIÊNCIA DO ÍNDIO E ETNICIDADE**

O processo de etnogênese teve como uma das principais consequências à chegada do toré entre os Kiriri, logo no início dos anos 70. Esse ritual transforma a identidade Kiriri e rearticula seu modo de ser em torno da *ciência do índio*, conjunto de práticas e saberes que vão ser mobilizados ao longo de todo processo de retomada territorial.

De acordo com Nascimento (1994) esse ritual se desenvolve da seguinte forma:

Visto de cima, o conjunto busca, em fila indiana, performar um círculo, homens a frente, girando no sentido antihorário, de forma que os primeiros, **puxados** pelo **pajé**, logo alcancem os últimos, necessariamente mais lentos, ultrapassando-os ora por dentro do círculo, ora por fora, de modo a formar uma

espiral que se contrai ao máximo, quando uma inversão súbita de sentido, por parte daquele que **puxa** os demais, desfaz completamente a espiral, repetindo-se indefinidamente essa coreografia, que somente se altera no momento em que chegam os **encantos**. Juntamente com o canto e o som produzido pela **maracá**, há também uma **pisada** característica, um passo simples, o "jeito" Kiriri de **pisar**, através do qual costumam se distinguir de outros índios que também dançam o Toré e dos **civilizados**. Esse movimento em espiral é sempre paralisado quando se substitui uma **linha** - i.é., canto - por outra, servindo para que se tome um pouco de fôlego, permanecendo o círculo aberto - essa é a hora em que as pessoas entram e saem da formação, já que não é obrigatório que todos dançam todas as **linhas**

A chegada do toré se deu quando Lázaro organizou um grupo de mais ou menos cem índios para ir à aldeia dos Tuxá que fica em Rodelas-BA<sup>25</sup>. O vínculo entre essas etnias foi estreitado e os Kiriri ganharam uma importante forma de encarar a religião e fortalecer sua identidade (MACÊDO, 2009, NASCIMENTO,1994). Como mostra Nascimento(1994):

Esta outra tradição ritual [o toré] era, justamente, o produto de uma história em tudo análoga à sua. Uma tradição de índios de outra aldeia, de outra **rama**, como diriam, mas herdeiros de uma mesma história comum: desde as similaridades culturais dos "tapuias" do momento pré-contato, posteriormente submetidas à mesma experiência das missões catequizadoras[...]Que foram objeto das mesmas pressões desassociativas impostas pela expansão da sociedade envolvente sobre o território que lhes foi legado pelas antigas missões. E que foram expostos às mesmas influências do contato com a cultura regional que se forjara lentamente nos sertões nordestinos, ao seu redor e neles próprios, sendo, contudo, mais felizes na preservação de formas rituais melhor adscritas no que diz respeito à sua remissão à "indianidade". Enfim, "caboclos" como eles: os Tuxá e seu Toré. A possibilidade de se reunir e novamente às tradições dos **troncovéio**, de que os vários grupos foram **ramas**, e eles próprios **pontas de rama**. A possibilidade de se *religarem* – nos dois sentidos da palavra - ao **tronco do juremá** (NASCIMENTO, 1994, p.226-.227)

É importante notar que há uma relação muito próxima entre os Kiriri e os Tuxá, em função do cacique Lázaro ter ido “buscar o toré com os Tuxá”, como dizem os Kiriri. Isso estreita os laços com os Tuxá dialogando diretamente com a cosmopolítica de outro grupo e fortalecendo seu processo de retomada territorial.

É importante notar que, no âmbito religioso, antes mesmo da chegada desse ritual, já existia uma distinção étnica marcada por aspectos que trazem noções espirituais. Enquanto caboclos, eles se diferenciavam dos posseiros devido a sua relação com os encantados e através de atos que se relacionavam com essas entidades. Tais atitudes eram conhecidas como “defesas” e tinham como finalidade ter bênçãos e proteções dos

---

<sup>25</sup> Sua aldeia é na cidade e tem cerca de 50 hectares, são aproximadamente 1703 indígenas, segundo dados da SESAI de 2014, eles ficaram bastante conhecidos por ensinarem o toré a diversas etnias do Nordeste, auxiliando muitos grupos em processos de demarcação territorial (DURAZZO,2019).

encantos (BANDEIRA, 1972, p.88-102). Segundo Bandeira (1972): “a defesa da casa, da roça ou do corpo, é uma prática cabocla que permite manter afastada a punição ou a provação dos encantados. É propiciatória quando feita nas ocasiões de preceito e neutralizadora quando feita para debelar o mal, ou os castigos já executados” (grifo nosso) (BANDEIRA, 1972, p.88). Percebamos que há aí uma forma de se relacionar com suas entidades que marca uma diferença étnica, operando como diacrítico que distingue a forma como os caboclos tinham de pensar sua cosmologia. Existe uma distinção epistemológica que condicionava práticas e as impulsionava de tal forma o que era uma identidade de cabocla. Esse tipo de saber passa por uma intensa transformação durante o processo de retomada, na qual, uma epistemológica cabocla, passa a ser uma exaltada enquanto uma epistemologia indígena Kiriri.

Com a chegada do toré, alguns desses rituais ou alguns dos seus elementos passaram a ser vistos como “coisa de nego”, devido à influência das religiões de matrizes africanas que existia neles. Também tinham influências espíritas, de modo que não traziam a noção de pertencimento a um grupo indígena, tão necessária naquele momento, para uni-los em torno da luta pela retomada territorial (NASCIMENTO, 1994; BANDEIRA, 1972).

Houve aqui uma transformação no modo como se relacionava com os encantados. Antes eles apareciam nesses trabalhos e davam consultas auxiliando em processos de cura e dando conselhos a pessoas que pagavam pela consulta, o que era promovido por poucas pessoas e aberto a indígenas e não indígenas. Agora com o toré o que acontece é que em um dado momento do ritual, algumas mulheres incorporam os encantados e vão para um local chamado camarinha ou *ciência do índio*. Nesse momento os encantados dão conselhos, auxiliam em processos de cura e efetivam processos de aprendizado. O que é apreendido através desses momentos são postos em prática de maneira relacional e heterogênea, orientando ações e interpretações sobre os fenômenos que ocorrem no território, bem como, modos e meios de lidar com eles. Tudo isso envolve possibilidade de relações com plantas, animais, seres não humanos que habitam as matas, processos de cura, modos de caçar e andar pela mata e como se proteger de situações que são potenciais ameaças (sendo essas ameaças oriunda de seres humanos ou não. Toda essa complexa rede de conhecimento é denominada *ciência do índio*.

É importante notar que a diferença identitária dos Kiriri não foi algo que surgiu com no processo de retomada territorial. Há um processo de continuidade histórica que permite com que suas especificidades nunca tenham sido efetivamente esquecidas, mas

sim transformadas historicamente, marcadas por uma experiência colonial. Houve um processo não só de transformação da sua religiosidade, mas também a reconstrução de uma identidade que culmina na mudança no modo como se relacionam com suas entidades. Esse modo tem como consequência uma variação na forma como se pensa a diferença entre caboclos-possesores. Se antes existiam trabalhos de caboclos, agora passará a existir um ritual propriamente indígena.

Não há aí uma transmutação abrupta, há na realidade a continuação de certos aspectos que agora reapareceram de uma nova forma. Nos trabalhos existem uma relação com as entidades Kiriri, porém são ritos realizados por apenas algumas pessoas que incorporam da sua própria maneira uma série de elementos não reconhecidos como indígenas. Já o toré é promovido por toda a comunidade, nele preserva-se a relação com os encantos e reprendem-se os elementos importados de outras religiosidades. O toré representa a articulação dos próprios índios sobre o que é uma representação indígena e como usar isso para marcar uma diferença, se reorganizar politicamente e se conectar com suas entidades sagradas (NASCIMENTO,1994). Houve aí a retomada de uma religiosidade e de uma transformação epistemológica que foi consequência e/ou extensão de um processo de retomada territorial.

De acordo com Nascimento (1994), o toré é um ritual que tem uma linguagem, um conjunto de símbolos que comunica o que é ser Kiriri, mostrando para os não indígenas porque os Kiriri são índios, através de expressões simbólicas que funcionam como marcadores diacríticos, bem como, organiza politicamente a comunidade em torno de um mesmo objetivo. Mas dentre tantas formas de comunicar a indianidade, porque justo o toré foi escolhido? Nascimento (1994) diz que ao perguntar aos Kiriri, os próprios respondem que é porque é uma tradição de índio, mas o que isso significa?

Em um diálogo com Dernival isso ficou mais claro, estávamos conversando sobre o toré e ele mencionou que os Kiriri tinham um ritual denominado *curuzu*, o qual deixou de existir depois que os últimos pajés morreram na guerra de canudos, mas que hoje em dia esses últimos pajés viraram encantados e voltam no toré para ensinar para as gerações futuras o que eles não puderam ensinar naquela época.

O comentário de Dernival é muito importante, porque nesse mesmo diálogo ele nos revelou que esses antigos pajés vinham não só para mostrar seus conhecimentos religiosos, sua sabedoria sobre as ervas ou dar bons conselhos, mas também sobre a própria língua dos Kiriri. Ele nos revelou que os encantados ao aparecerem no toré muitas vezes falam uma língua que não é o português, mas sim a língua que seus antepassados

falavam antigamente. Hoje em dia no toré, eles ensinam sobre ela para as novas gerações e muitos índios registram o que aprendem com suas entidades. O contato com os encantados promove um sonho de toda a comunidade, pois eles gostariam muito de reaprender a falar sua própria língua não só por uma questão identitária, mas também porque essas entidades às vezes falam uma língua diferente a qual eles identificam sendo a sua língua de origem. Por isso, reaprender sua própria língua significa também poder dialogar melhor com os encantados.

Barão contou-me que as músicas do toré na língua, fortalecem esse ritual. Fortalecer está diretamente relacionado com ampliar os potenciais dos efeitos benéficos que o toré pode trazer. Isso se expressa principalmente na comunicação com esses seres, pois muitas vezes eles falam na língua, sobretudo, nome de ervas. Isso influencia diretamente a qualidade do diálogo que se estabelece com eles. Barão contou-me que, em seu grupo, os puxadores, ou seja, uma pessoa que cumpre a função ritual de iniciar um canto deve ser alguém que conhece minimamente a língua, justamente para que possa cantar as músicas com sua própria língua e assim fortalecer os cantos. Ele também me disse que as músicas são importantes para atrair os encantados, acredito que o fortalecimento delas, pode implicar em chamar suas entidades com uma maior eficácia, ampliando sua agência.

O toré traz diversos elementos que estão historicamente associados aos povos indígenas, tanto por terem se cristalizado no imaginário popular quanto por serem características que foram observadas originariamente nos povos indígenas. Tais aspectos são o uso do maracá, penas, apitos, tangas feitas de craoá e o paú que é um tipo de cachimbo. Também, o próprio uso da jurema faz parte do imaginário das representações indígenas no Brasil. Isso fica explícito pela forma como diferentes religiões como candomblé, umbanda, catimbó e etc., ao utilizarem jurema sempre associam a ritos com entidades que são chamadas de caboclos (NASCIMENTO, 1994).

Outro motivo que leva esse ritual a ser escolhido é o fato de que outras etnias indígenas já praticavam esses rituais para serem reconhecidos como indígenas. Segundo Arruti (1995), desde o começo da atuação do SPI no Nordeste, algumas etnias faziam o toré na frente dos agentes dessa instituição e a partir daí eles foram identificados como indígenas e conseguiram um posto do SPI em sua aldeia. É importante notar que os critérios que o Estado utiliza para reconhecer etnias indígenas influência diretamente o processo identitários das etnias brasileiras.



O toré e outros elementos marcadores da indianidade Kiriri são ressaltados não só em função de um modo próprio de ser e de se relacionar com os encantados, isso também acontece porque o Estado ao perceber tais elementos passa a reconhecer que ali existe uma etnia indígena com direitos legítimos (ARRUTI, 1995). É importante notar que há uma influência de instituições estatais que condiciona o desenvolvimento do processo de retomada territorial e reelaboração da identidade indígena Kiriri. Há ao longo de todo processo uma relação entre Estado e etnia que condiciona quais são as melhores estratégias e formas de atuação para garantia dos direitos. Até mesmo a elaboração de um laudo antropológico perpassa por elencar elementos que demonstrem aspectos que o Estado reconhece como indígenas naquela comunidade (ANDRADE, 2004). Além disso, não é só necessário mostrar que existem aspectos de uma indianidade para o Estado, tal ritual também mostra para a sociedade envolvente que há uma diferença entre indígenas e não indígenas que se expressa dentre outros elementos através de um ritual.

Certa vez na casa da professora de português, Marlinda, ela me disse que muitas pessoas da região os acusavam de serem caboclos ou não indígenas, mas ao verem o toré essas acusações diminuíram. Nesse sentido, o toré atua como importante elemento marcador das especificidades Kiriri ao mesmo tempo em que reorganiza um povo. De um só modo, esse ritual é uma expressão cosmopolítica que perpassa os encantados, a luta pelos seus direitos, reconstruindo a diferença e a reorganização da sua dinâmica interna.

Tudo isso é uma expressão da cosmopolítica desse grupo, conceito que entendo a partir de Stengers (2018) A autora identifica que temos um problema político de ordem ontológica, pois na nossa sociedade o modo de fazer política está separado da ciência, interpretações sobre a natureza, símbolos, rituais, práticas de outros povos e seres não humanos. Uma das principais consequências disso são as diversas catástrofes naturais e a falta de políticas públicas para se pensar como lidar com a natureza. Por isso, em sua proposta cosmopolítica, ela pensa em outra forma de agir politicamente, com um modo que possamos incluir seres como rios, florestas, montanhas, diversos aspectos que compõem a natureza e sociedades marginalizadas que de certa forma já fazem isso, como algumas etnias indígenas (STENGERS, 2018). Assim, cosmopolítica é um processo composto por múltiplos seres e mundos, que implicam em correlacionar diferentes trajetórias empíricas, que se conectam no modo de fazer política, acompanhado por transições e traduções que transmitem aquilo que diferentes grupos e seres são, para que possam ser ouvidos e/ou defendidos. Nesse sentido, a proposta cosmopolítica consiste em uma forma de pensar que a resolução dos conflitos não se dá apenas através de interesses

de determinados grupos humanos, mas sim com a articulação de diversas entidades e seres integrantes de um mesmo mundo (FARÍAS et al, 2014).

Isso é claramente observado entre os Kiriri, pois no seu processo de etnogênese, podemos observar um modo próprio de fazer política que esta pautado em ampla influência dos encantados. Como por exemplo, esses seres frequentemente dão conselhos e orientações sobre como proceder durante as etapas da retomada. As lideranças sempre estão entre aquele que tem conhecimentos rituais acima da média. Todos os pajés são importantes lideranças. Percebemos assim, como a cosmopolítica Kiriri está embasada na *ciência do índio*.

Esse processo pode ser correlacionado com o *reclaim*. Stutzman (2018) explica que esse termo tem diversas traduções como reapropriar, reconquistar, reafirmar e outros. Interessa-nos aqui o sentido pragmático que é a ideia de uma articulação política que leva em consideração os conhecimentos que devido a um conjunto de violências foram parcialmente perdidos e devem ser reativados. No caso dos Kiriri percebemos isso em sua busca por efetivar uma relação com seus antepassados articulando um conjunto de saberes oriundo deles, com a finalidade de ampliar sua potência política no processo de retomada territorial. Stengers (2018) chama a atenção para o fato de que isso não é como buscar atitudes passadas e reproduzi-las igualmente hoje em dia, mas sim aprender com experiências que nos conectam com valores que precisam ser reativados para efetivar uma proposta cosmopolítica (STUTZMAN,2018). Por isso, retomar um território não é apenas buscar terras que lhes permitam viver melhor economicamente. É retomar a possibilidade de um mundo que seja possível existir em maior coerência com seus anseios e modos específicos de viver.

### **3.4 RECONFIGURAÇÕES E DIACRÍTICOS A PARTIR DO TORÉ: TEMPO E LÍNGUA**

Após o toré se consolidar, alguns aspectos que já integravam a vida dessa comunidade passaram a ser mais exaltados e rearticulados. Um dos principais elementos que são rearticulados é a própria noção de temporalidade e a compreensão da sua língua.

Esse ritual possui um mesmo espaço perpassado por diferentes tempos. Existe o tempo presente dos atuais índios que promovem o toré, há os encantados que são esses antepassados que reaparecem e há também aí um tempo futuro que se expressa através da

projeção de um processo de retomada que se expande para os mais variados aspectos dessa comunidade.

A construção da identidade desse povo está perpassada pelo encontro desses diferentes tempos que formam o que é uma temporalidade Kiriri. Assim, outro aspecto dessas retomadas é também a retomada de uma temporalidade possível que implica em viver de acordo com sua própria percepção sobre o que é a sua história e como o tempo é visto e experienciado através dela. Negando-se ao projeto colonial integracionista iniciado no SPI e continuado pela FUNAI, que não garante os direitos indígenas e acaba buscando promover a vida desses grupos como trabalhadores e cidadãos brasileiros, integrando-os a sociedade não indígena, sem promoverem os direitos dessas etnias de viverem no seu próprio território de acordo com suas noções de temporalidade e relações cosmopolíticas com seus antepassados.

Em campo, pude perceber essa outra temporalidade expressa de maneiras diferentes e em diversos momentos. Percebi principalmente através de algumas conversas com Manoelino. Ele é uma importante liderança do grupo do cacique Marcelo e em diálogos sobre sua relação com os encantados, ele disse: “esse passado vai nos ajudar muito” se referindo ao fato de que seus antepassados hoje aparecem no toré como entidades e lhes trazem diversos ensinamentos sobre muitos assuntos que são extremamente relevantes. Manoelino já me contou em ocasiões diferentes que os encantados ensinam a tratar de doenças, como andar nas matas, a sua própria língua, mostram pra que serve cada erva, entre outros. Esses seres fundamentam uma epistemologia Kiriri própria.

É importante percebermos desde já que a rearticulação dos diacríticos está relacionada à experiência temporal que condiciona uma epistemologia que dá base para a sua diferença frente a outros grupos e seu modo de ser. Para além desses aspectos existe também uma noção de espaço que é articulada com os elementos descritos. O pajé Gentinha, é irmão de Denilson, que era pajé, porém Gentinha assumiu no seu lugar. Eles são do grupo do cacique Pistola e realizam o toré quinzenalmente. Algumas vezes, Gentinha em sua fala traz a metáfora de que existe algo que está em baixo da terra do território Kiriri, que sempre esteve nesse território e que se eles buscarem bem vão acabar encontrado nas matas, nas serras, nas lagoas, os ensinamentos que seus antepassados deixaram. A própria noção de terra traz uma percepção de um *continuum* de passado, presente e futuro, pois ele falou algumas vezes que os Kiriri devem buscar o passado, nas suas terras como forma de produzir novos conhecimentos que na verdade seria retomar

conhecimentos dos seus ancestrais. Devemos perceber assim que o direito ao território é também, dentre outros aspectos, o direito de viver uma temporalidade própria que condiciona sua produção de conhecimento e modos de se relacionar com esse espaço.

Isso é perceptível na sua relação com os aprendizados da sua língua. É importante dizer que desde antes da retomada, Bandeira (1972), mostrava que os Kiriri falavam que eles tinham uma língua indígena, falada pelos seus antepassados. Porém, eles não sabiam mais falar cotidianamente, mas sabiam que os encantados falavam essa língua e isso dificultava a comunicação com eles. No processo de retomada eles começam a se relacionar com esses seres de outro modo a partir do toré, o que possibilita aprenderem a língua com essas entidades. Percebamos agora na prática a relação entre tempo-território-produção de conhecimento.

Em diálogo com o ex-professor de língua indígena Advaldo, ele disse que aprende algumas palavras da língua indígena Kiriri com seus antepassados em sonhos e em determinados momentos do toré. O sonho também é uma outra vivência temporal, que permite a comunicação com seus antepassados. Ele narrou uma história em que viu uma palavra no toré e achou bonita, mas não entendeu bem seu significado, então rezou e no final do toré no momento em que todos rezam fazendo pedidos ele pediu para aprender essa palavra e depois ele sonhou com ela e aprendeu seu significado.

No meio da conversa ele me falou que “a questão da linguagem é um resgate do passado tem que tirar com cuidado. É um tesouro”. Toda essa situação me revelou um importante fenômeno temporal, pois a língua Kiriri é aprendida com seus antepassados que aparecem no toré ou no sonho ensinando sobre ela. Ao mesmo tempo em que essas entidades muitas vezes falam através da língua, por isso aprende-la é um “resgate do passado”, porque ela efetiva uma conexão com os encantados que foram importantes índios Kiriri, e hoje reaparecem no toré como suas entidades sagradas, em função disso “tem que tirar com cuidado, é um tesouro”. A língua assim como tudo que perpassa os encantados é muito importante, um bem muito precioso, como um tesouro. Além disso, é uma relação vivida mediante uma série de preceitos, critérios, valores, rituais, etc. tudo feito a partir de uma ritualística e conjunto de crença próprias que devem ser seguidas para que seja possível efetivar uma relação com tais seres.

Tudo isso molda uma identidade linguística Kiriri. Já mostramos que esse termo identidade, marca uma diferença frente a outros grupos construindo aspectos específicos desse grupo e compondo a noção de pertencimento de cada indivíduo (GIMENÉZ, 2007). Demonstramos como a língua é importante de modo interno, mas é necessário mostra que

essa identidade perpassa um jogo de disputas cosmopolíticas acerca da sua identidade indígena. A professora Marlinda, contou-me que na época da retomada os Kiriri eram constantemente acusados de não serem índios e um dos critérios que os posseiros elencaram para isso foi dizer que eles não tinham língua. Porém, essa etnia possui língua, ainda que não seja falada cotidianamente. A partir disso, podemos ver como se deu a disputa pela reafirmação identitária, através de um elemento de grande relevância social. Porém, é necessário dizer que sua língua marca uma diferença na medida em que ela é afirmada e cantada no toré.

Além dela lhes distinguir diante da sociedade não indígena, também lhes distingue diante das outras etnias. Para os Kiriri é importante marcar isso para outros povos, pois algumas lideranças relatam que quando vão para grandes congressos do movimento indígena são acusados de não serem índios, por não terem seu próprio idioma. O ex-conselheiro do cacique Lázaro, Bonifácio, contou que em um desses eventos, o acusaram de não ser índio porque não tinha língua, sendo que ele é uma das pessoas que mais conhece a língua Kiriri.

Isso nos remete a um debate central: será que uma pessoa só poder ser índio se falar uma língua indígena? Da onde vem essa ideia? De acordo com Francisco Costa, “ no imaginário da sociedade nacional não falar uma língua é sinônimo[...] de perda do espaço reservado, pelo ideal brasileiro, para os povos indígenas. Assim, acompanhado de outras características típicas a língua é fator determinante para um grupo ser reconhecido” (COSTA,2014,p.62) em uma sociedade que não quer reconhecer seus direitos. Como já dito anteriormente (REESINK,1983; BARTOLOMÉ,2006), existiu um processo colonial que culminou no fato de que para reconhecerem alguém como indígena ele deveria cumprir determinados critérios estereotipados. Um desses critérios é falar uma língua indígena. Ao mesmo tempo em que esse mesmo processo colonial forçou os índios a aprenderem o português para sobreviver e deixarem de falar sua língua, em função dos processos de violência que passavam quando se expressavam em seu próprio idioma (COSTA,2014;FRAGA et KONDO,2013)

Segundo Costa (2014), o português falado pelos indígenas no Brasil é frequentemente caracterizado como “errado”, sendo uma fala marcada pelo desprestígio. O mesmo acontece quando eles falam seu próprio idioma. Certa vez o ex-pajé Denilson estava conversando com pessoas em uma igreja e começou a falar sua língua, um dos padres presentes disse que ele estava falando uma gíria.

Entre os Kiriri podemos ver isso como forma de negar sua identidade. Eles aprenderam o português para poder sobreviver mediante o contato com a sociedade não indígena e acabaram deixando de falar sua língua cotidianamente. Em função disso, sua identidade étnica é negada, porém essa experiência histórica faz parte da construção de uma identidade indígena. Ainda que não falem cotidianamente seu idioma é possível falar que eles possuem uma identidade linguística, pois como já demonstrado sua língua marca uma diferença, pois ela aparece no toré, em cantos e na comunicação com seus antepassados, aspectos específicos dos Kiriri. Além disso, aparece na tradição oral através do conhecimento de alguns mais velhos que conhecem algumas palavras, que são próprias do seu grupo.

Sua identidade linguística pode ser caracterizada como um conjunto de fenômenos linguísticos que abarcam a história, ritual, cosmopolítica, dentre outros, que compõem a noção de pertencimento que os indivíduos têm ao seu grupo, e marca a diferença frente a outros grupos. Ao mesmo tempo em que isso faz referência à biografia de cada pessoa e seu sentimento pessoal com relação à proximidade que tem com seu grupo e afastamento que tem com outros.

Reafirmar sua identidade linguística é importante porque dialoga diretamente com sua representatividade do que é ser índio Kiriri. Certa vez conversando com Laécio ele disse que faltava algo em sua identidade e que esse algo era sua língua, tive a impressão de que para ele havia um processo de incompletude diante do que sua própria representatividade de índio Kiriri, em função de não saberem falar cotidianamente seu idioma. Não é que ele não seja indígena, mas assim como outros membros do seu grupo eles sentem a necessidade de afirmar sua identidade também através da língua e se sentem muito ofendidos quando esse elemento é usado para negar sua indianidade. Já que, ela é muito importante no âmbito religioso, porque promove uma melhor comunicação com seus encantados que falam na língua, o que por sua vez faz com que eles aprendam mais sobre seu idioma. Assim, se estabelece um duplo movimento que se retroalimenta, os encantados ensinam a língua e a mesma é usada para se comunicar, portanto, aprender mais com esses seres.

Desse modo podemos ver que sua identidade linguística é composta por dois elementos centrais. Um é a forma como reafirma sua etnicidade e outro é como promove uma relação com suas entidades sagradas. Desse modo, a língua Kiriri para além da identidade é uma expressão cosmopolítica de uma vivência temporal.

### 3.5 O FENÔMENO DO *COADOR* E O RESGATE DA *CULTURA*

Uma forma de comunicar o que é ou não Kiriri é feito também através da articulação do termo *cultura*, o qual está intimamente ligado ao ritual e aos elementos diacríticos descritos aqui. Além disso, essa categoria também serviu para expressarem entre eles o comportamento que devem ter diante do seu próprio grupo, sendo eles “índios de *cultura*”, todos deveriam expressá-la para garantir seu reconhecimento e retomar seu território. Por isso, esse termo foi bastante utilizado para identificar quem é e quem não é Kiriri. Como estou utilizando as categorias nativas em itálico, irei marcar essa palavra assim, pois partirei da categoria nativa de *cultura* para explicar esse termo. A análise feita ao longo da dissertação está mais veiculada a noção de ontologia, a qual se opõe a categoria *cultura*. Esse debate será feito com mais detalhes no próximo capítulo, por ora, o leitor precisa saber que *cultura* é uma categoria nativa que posteriormente será analisada através do debate da virada ontológica (HOLBRAAD,2003; VIVEROS DE CASTRO,2002).

Naquela época, era confuso saber quem era índio e quem não era, porque muitos tinham vergonha ou medo de se auto afirmar enquanto indígenas devido às discriminações que sofriam. Além disso, em uma mesma área havia muitos índios e não índios, o que dificultava saber quem de fato era Kiriri e quem não era (MACÊDO, 2009; CHATES, 2011). Existia também uma forte identificação com o termo caboclo, o qual constituía um termo identitário que nem todos queriam abrir mão. Começou a existir um movimento de rearticulação interna e forte coerção para que todos se afirmassem enquanto indígenas e passassem a ter práticas tidas como indígenas, deixando de ter certos hábitos para aderir outros.

Ainda na década de 70, o cacique Lázaro, junto com as lideranças daquele período começaram um processo de auto identificação e coerção que culminou em um fenômeno chamado *coador*, onde os índios que não queriam fazer parte das práticas indígenas ou assumir essa identidade acabaram sendo excluídos ou marginalizados. Foi o caso de dona Romana que não quis abrir mão dos seus trabalhos para participar do toré. Além de perder seus clientes, acabou ficando mal vista (MACÊDO, 2009; NASCIMENTO, 1994). Assim como os índios que não queriam praticar o toré, acabaram sendo mal falados.

Ao longo do processo surgiram às roças comunitárias, no final da década de 70. O principal objetivo dessa atividade era custear as viagens das lideranças e eventuais gastos necessários com as atividades da retomada. Por isso, era muito importante a participação

de todos, aqueles que não frequentavam com regularidade poderiam ser expulsos. Outra prática que passou a ser mal vista eram algumas formas de se relacionar com não indígenas. Era mal visto casar-se com eles ou arrendar terra para eles, bem como, manter algum tipo de aliança mais estreita. Além disso, Lázaro e suas lideranças impuseram a “lei seca” decretando que os indígenas não podiam ficar bêbados, pois sua luta era constantemente deslegitimada através das acusações de que eles eram “um bando de bêbados”. A principal prática que definia esse processo era a negação do termo caboclo e a afirmação da sua identidade étnica, enquanto indígena Kiriri, porém ser caboclo era uma identidade que muitos não queriam abrir mão, por isso, acabavam sendo expulsos do processo da retomada (BRASILEIRO,1996).

Em função desses aspectos o processo que definia quem era índio e de maneira legítima poderia lutar pelo território ficou conhecido como *coador*, porque, de fato, eles estavam coando quem poderia ocupar esse território e quem não poderia. Ser Kiriri não era apenas ser filho de algum Kiriri, era, sobretudo, estar implicado com as responsabilidades e obrigações que demandavam o processo de retomada territorial. Era fazer parte de um grupo e lutar junto a sua comunidade, seguindo à risca suas regras.

Isso estava diretamente correlacionado ao fenômeno do “resgate *cultural*” ou “resgate das tradições”, expressões muito comuns entre os Kiriri para falar de processos que englobam aspectos rituais, políticos e identitários. É nesse sentido que as noções de *cultura* e cosmopolítica se aproximam. A noção de *cultura* entre os Kiriri, foi amplamente utilizada para fazer com que os índios aderissem a determinadas práticas cosmopolíticas que faziam parte da *cultura* Kiriri, isso implicou na mobilização e transformação de um conjunto de práticas e saberes que se relacionava diretamente com política, ritual e identidade.

Para que fique mais claro o que é “estar na *cultura*”, narrarei aqui alguns relatos etnográficos que evidência a importância desse discurso tanto para fora quanto para dentro. Certa vez, nosso grupo do projeto de acessória linguística fez uma reunião no Colégio Estadual Indígena Kiriri José Zacarias, para apresentarmos a alunos, professores e lideranças nossas propostas e uma aula de introdução a linguística<sup>26</sup>. As lideranças foram se apresentando e fazendo discursos. Uma das pessoas que discursou foi Dionísio,

---

<sup>26</sup> Na ocasião estávamos eu e meu colega Gabriel Cardoso fomos dar uma aula de introdução a linguística e o professor Marco Tromboni, coordenador do projeto foi apresentar nossas propostas, nesse período fazíamos um projeto de extensão a através da disciplina “revitalização linguística e escola indígena”, por isso levamos também os alunos que fazem parte desse projeto, os quais em um período seguinte também deram aulas de linguística.



uma liderança do grupo do cacique Lázaro. Ao se apresentar ele começou a dizer que “eles são índios de *cultura* e o índio de *cultura* tem que preservar a *cultura* dele”, e foi explicando como o espaço escolar era importante para isso. Mas, porque logo na apresentação ele precisou marcar que eram “índio de *cultura*”? Interpreto que isso era um discurso muito mais para os não indígenas ali presentes do que para os índios. Afinal isso é de conhecimento comum dos Kiriri, mas porque dizer isso para os não indígenas? Desde o período da retomada é muito importante marcar que eles têm *cultura*, pois é através dela que eles mostram e exaltam valores típicos de sociedades indígenas, com essa representação eles podem demonstrar para o Estado e para a sociedade envolvente que eles são índios e, portanto, têm direito ao território.

Outro elemento importante é que a *cultura* é algo a ser preservado. Frequentemente percebo entre os Kiriri narrativas de que não se pode mudar a tradição, e perigos que podem ser oriundos de tentativas de se transformar práticas tidas como tradicionais. Há um movimento coercitivo para que não se modifique a *cultura*. Afinal ela deve ser preservada e por isso, todos devem segui-la de maneira ideal mais ou menos uniforme. No período da retomada havia um constrangimento para que todos estivessem “na *cultura*”, ou seja, realizassem práticas correspondentes a identidade Kiriri, exaltando a diferença o que os unia internamente o grupo, ao mesmo tempo em que mostrava para fora sua *cultura*.

Dernival contou-me que no ritual da primeira noite, não pode haver mudança na tradição, se mudar alguém pode morrer. Frequentemente as explicações para a busca por não transformar a *cultura*, implicam em uma relação com a *ciência do índio* e como esse, aparece enquanto um modo de interpretar os fenômenos da realidade. Nessa epistemologia é muito comum algo de ruim ser associado as intenções de mudarem aspectos que são muito importante para a *cultura*.

Desse modo, estar na *cultura* implicava em seguir orientações étnicas que promoviam o processo de retomada territorial articulando e reificando suas concepções cosmopolíticas e identitárias próprias. Estar na *cultura* era participar do toré, seguir as tradições Kiriri, se afirmar enquanto indígenas detentores de direitos, se relacionar com os encantados, articular a ciência do índio, usar tangas de craoá, fumar paú, etc. Esse processo implicou em saber articular suas características identitárias para reafirma a diferença frente a sociedade da região e o Estado, bem como, pensar no modo de estabelecer uma cosmopolítica específica que possibilite a formação de uma unidade étnica organizada em torno dos mesmo critérios identitários.

Todas essas questões descritas a partir da *cultura* se relacionam diretamente com a noção de estar em um regime indígena (CARVALHO,1994). Carvalho (1994) usa essas categorias para falar de um processo que foi vivenciado de maneira semelhante por muitas etnias do Nordeste. Foi um fenômeno desembocado nas retomadas, onde, muitas etnias, assim como os Kiriri, tiveram que reafirmar sua identidade para reaver suas terras e com isso precisaram acionar múltiplas estratégias para efetivar esse processo, como tomar um conjunto de atitudes que fizessem eles serem reconhecido como etnicamente diferenciados. Essa diferença entre as etnias e a sociedades não indígenas teria como base um regime de índios e uma etnia que implica em ter seus índios como regimados, ou seja, todos devem seguir um conjunto de regras que devem ser obedecidas e uma série de características identitárias que devem ser reafirmadas. Por isso, entre os Kiriri foi e é tão comum eles afirmarem que são índios que estão “na *cultura*” e elencarem uma série de constrangimentos para que todos realizem práticas que marcam sua *cultura*.

Carvalho (1994) identifica que no processo do *coador* houve uma radicalização da identidade étnica, pois esse processo do *coador* chega a um ponto em que a identidade étnica assume uma exigência extrema de ser seguida à risca, o que causa tensões e conflitos, pois nem todos concordam com tal radicalismo e muitos se sentem injustiçados ao longo do processo. Ao coarem quem devia ou não ficar no território, muitos se sentiram injustiçados, ao mesmo tempo em que muitos entraram em conflitos para que todos estivessem “na *cultura*”, ou seja, no regime indígena.

Esse processo radical do *coador* mobilizou toda uma cosmopolítica Kiriri própria que da base para sua vivência do que é “estar na *cultura*”, mobilizando um conjunto de práticas que dita quem é indígena e quem não é. A radicalização chega ao ápice quando um conflito, onde diferentes interesses não convergem culmina na divisão da etnia, como veremos no tópico a seguir.

### **3. 6 ACIRRAMENTO DOS CONFLITOS**

Por conta do *coador* muitos índios foram perseguidos, sofreram constrangimentos violentos, acusações que se sentiram injustiçados, tensões acirraram-se e houveram diversas expulsões. Outros saíram do território devido ao medo das violências e ameaças dos posseiros nos momentos de maior intensidade do conflito. Muitos retiraram-se para locais distante, enquanto outros foram para pequenas glebas ao redor do território indígena. Tudo isso foi intensificado nos anos 80. Essa década foi marcado por uma série

de ocupações em roças e fazendas, bem como, as conquistas das mesmas. Em função disso, acirraram-se uma série de disputas internas em torno do questionamento sobre quem ficaria com as terras retomadas e quais seriam seus possíveis usos. (CARVALHO,2004).

Em 1981, a FUNAI demarcou os limites desse território, o que foi muito importante para essa etnia, pois era um reconhecimento de que esse era o seu território ao mesmo tempo que ensejava a retomada territorial, tornando ainda mais evidente a questão sobre quem fica e quem deveria sair. Em 1982, eles se articularam e ocuparam a Fazenda Picos, a maior fazenda da região, a qual pertencia a Miranda o fazendeiro mais rico daquele local. Houve aí um conjunto de conflitos com a polícia, a FUNAI, políticos e fazendeiros. Porém, os Kiriri os enfrentaram de tal forma que esse foi o primeiro local retomado por essa etnia. A FUNAI indenizou Miranda e ele e sua família saíram do território. Em 1985, eles retomaram uma parte da aldeia baixa da Cangalha. Em 1986 eles retomaram a aldeia da Marcação. Ao longo desse período a FUNAI começa a indenizar um conjunto de famílias para que saiam do território Kiriri(BRASILEIRO,1996).

É preciso chamar atenção para o fato de que nesse processo existe uma articulação entre questões interétnicas e intraétnicas de tal modo que uma influencia o outro. De modo prático, as ações da FUNAI, dos fazendeiros e dos políticos influenciam diretamente a articulação interna dos Kiriri, pois a falta da execução de políticas que ensejem mais rapidamente a demarcação e o modo como os fazendeiros e políticos se opuseram a esse processo mobilizando um conjunto de instituições e recursos para barrar os Kiriri, condicionou as estratégias indígenas e os forçou a se articularem com o que lhes era possibilitado nessa relação. Isso é perceptível no fato de que não havia terra para todos e nem tão pouco muitos recursos para que as pessoas pudessem ensejar esse processo com um mínimo de condições econômicas. Como consequência não era possível redistribuir todos os recursos que obtinham de maneira igual ou justa, sob um ponto de vista de todos os interesses, os quais eram heterogêneos e conflitantes.

Assim, observamos uma cosmopolítica da retomada, a qual de modo interétnico apareciam como relações de poder, na qual os indígenas sempre articulado com seus encantados buscavam reaver seu território de direito e os não indígenas se mobilizavam para impedir isso, enquanto a FUNAI como meus próprios interlocutores afirmaram, ora estava do lado dos índios ora estava do lado dos fazendeiros. De maneira intraétnica essa cosmopolítica aparecer de modo mais evidente como o fenômeno do *coador* em um regime indígena próprio dessa etnia.

Ao mesmo tempo em que esse processo ampliava direitos, intensificava as disputas que giravam em torno de quem ocuparia os espaços retomados e quais seriam seus possíveis usos. A partir daí intensificou-se o debate entre muitos índios que questionavam as lideranças e achavam que elas conduziam o processo com muitos equívocos, como por exemplo, algumas lideranças recebiam recursos em nome do povo Kiriri e eles achavam que esses recursos não eram bem distribuídos, fazendo com que muitos se sentissem injustiçados pela forma como a terra estava sendo redistribuída entre eles, pois as lideranças e seus parentes foram os primeiros a morar e usar as terras retomadas (BRASILEIRO,1996).

Havia acusações de que alguns índios, inclusive lideranças, arrendavam as terras para os brancos, o que era bastante problemático, muitos diziam que estava acordado que isso não iria acontecer e que todas as terras seriam apenas de uso dos próprios indígenas, porém existiam lideranças que faziam isso para obter recursos. Essa sempre foi uma questão muito polêmica entre eles, chegando a gerar expulsões<sup>27</sup> (BRASILEIRO,1996). Por conta de todo esse processo muitos Kiriri estavam insatisfeitos com suas lideranças.

No ápice das disputas internas, em 1988 ocorreu uma tensão no grupo que envolvia questões políticas e rituais. Isso teve como consequência a divisão desse povo em dois subgrupos que promoveriam a luta pela retomada de modo divergente.

Essa divergência foi oriunda da proposta de Lázaro, pois ao ver muitas pessoas lhes questionando ele propôs que existisse apenas um pajé geral que seria Zezão, o qual lhe seguia de modo fiel. Desse modo ele concentraria maior prestígio e poder. Existiam três locais onde eram feitos os torés cada um com seu respectivo pajé. Na Lagoa Grande com Zezão, no Sacão com Maurício e no Canta Galo com Adonias. O Sacão era o local onde havia boa parte dos parentes e pessoas que seguiam Lázaro naquele período, mas o pajé daquele local não tinha tanto prestígio e capacidades curativas, sendo na verdade Dona Dalta a principal referência desse local, em termos de conhecimentos de cura e trato com os encantados (BRASILEIRO,1996).

Enquanto que no Canta Galo, Adonias passava a ser cada vez mais reconhecido e requisitado, ainda que ele admita ter aprendido muito com Dona Dalta, suas habilidades com a *ciência do índio* se aprimoravam e passaram a ser reconhecidas gradualmente. Ele manteve independência dela e passou a ter mais prestígio que os outros pajés. Vale dizer que é ele tinha divergências com Lázaro. “A decisão do cacique de lançar a ideia de um

---

<sup>27</sup> Por razões éticas não entrarei em detalhes sobre esses conflitos e nem citarei o nome das lideranças envolvidas nessa problemática.

pajé único, com toda evidência, era uma tentativa de evitar que passasse a existir na área um "terreiro" de Toré realmente independente” (NASCIMENTO,1994,p.230). Isso causou tanto impasse que não houve consenso de quem deveria ser o pajé geral, por isso decidiram que os encantados deveriam escolher.

Adonias ao me contar essa história narrou que os encantados perguntavam coisas aos pajés e eles respondiam muito “não tenho”, enquanto ele ficava pensando com ele mesmo que tinha essas coisas, “essas provas”, e começava a se questionar se os encantados o escolheriam, ele tinha receio pois não queria. O último a ser sabatinado foi ele e assim como feito com os outros “Os encantos pedem as provas do trabalho” (BRASILEIRO, 1996, p.134). Ao narrar para mim ele disse que os encantos perguntavam se ele já tinha curado alguém de uma doença que as pessoas achavam que não teria cura.

Ele começou a contar que tinha provas dessa sua habilidade curativa. Narrou para os encantados três casos que comprovariam isso. O primeiro foi sobre uma mulher que segundo ele estava “gordona” e não parava de comer, “comendo por vida, nada chegava” (BRASILEIRO, 1996, p.134). Adonias indicou que ela fosse para o seu toré e lá ele a levou para um local resguardado e me disse que lhe deu três tapas na cabeça: “bate do lado bate do outro ,bate nas costas e depois ela fica bem”. Além disso, passou fumaça e mandou tomar alguns banhos. Assim ela ficou curada. É muito importante notar que esse processo de cura perpassa necessariamente muitos aspectos cosmopolíticos envolvendo relações de parentesco, sabedoria da ciência do índio e toda uma complexa trama que envolve uma relação entre trabalhos que eram feitos e atual participação no toré. Percebamos que ele não curou qualquer pessoa, ele curou uma pessoa que fazia trabalhos, negou-se a ser mestra no toré e já tinha procurado uma pessoa, referência em processos curativos, Dona Dalta, alguém que ensinou muito a Adonias. Tal narrativa por si só, mantém e promove sua legitimidade, principalmente nesse contexto cosmopolítico de escolha do pajé geral.

A segunda situação foi com Albertino, um homem que já estavam dando como “morto”, segundo Adonias ele tinha um tempo desacordado. Ele mandou-o levá-lo para a ciência do índio,<sup>28</sup> onde benzeu Albertino, então ele acorda e pedi comida depois sai andando normalmente. A terceira situação foi com Chico que em uma brincadeira levou um tiro e passou meses com muita dor, o chefe do Posto quis levá-lo para cortar seu braço, mas antes procuraram Adonias, levaram-no ao toré e ele disse “Se tiver fé neste trabalho

---

<sup>28</sup> Além de ser o nome de uma epistemologia Kiriri, também é o nome do local onde se fazem trabalhos de cura, no dia do toré, fica próximo ao ritual

e em Deus não vai nessa viagem. Passei uma fumaça, prece, chamei por Deus, banho, passei outros banhos. Mais dor. Na terça, manhãzinha, encostou na rede, madorna. Foi fazer força na rede, a bala pulou. Mande fazer um curativo, no Posto Indígena, o homem ficou bom.”(BRASILEIRO,1996,p.134-135).

Essas narrativas expressam que a intimidade entre conhecimentos terapêuticos e a ciência do índio fazem partes do mesmo contexto, que é enunciado no lugar onde se cura e onde se aprende a curar, em um momento de uma importante decisão cosmopolítica. A articulação e internalização de tais conhecimentos são centrais nas tomadas de decisões cosmopolíticas Kiriri, pois tal forma de lidar com o jogo de poder não pode ser pensado sem a influência direta dos encantados.

Assim, Adonias foi indicado como pajé geral. Porém, isso não foi aceito igualmente por todos e quando ele propôs que existisse um único toré na Serra da Massaranduba, Lázaro disse que não podia participar porque havia jogado uma doença ali. Por isso, o cacique e aqueles que lhes seguiam decidiram não aderir ao novo toré e continuaram fazendo o toré no Sacão com o pajé Zezão. Assim eles se dividiram em dois grupos, de modo que Adonias se juntou com Manoel que já era uma grande liderança e nesse momento tornou-se um novo cacique.

Através dessas narrativas é importante notar como a relação entre ritual e política se confunde de modo cosmopolítico e inseparável. Brasileiro (1996), mostra que existe uma imponderabilidade do campo religioso sob as relações políticas Kiriri, ou seja, a relação que eles estabelecem com suas entidades sagradas é algo que fica imposto no seu modo de promover articulações e alianças políticas. Por isso, desde o início estamos pensando de modo amplo esse modo de ser, sem tender para um dos aspectos é preciso compreender uma complexa rede cosmopolítica Kiriri.

Por isso, a retomada territorial que implica em uma reorganização política, é fortemente influenciada pela *ciência do índio*, que age aqui, dentre outros aspectos, como um fator reorganizador das relações locais. Assim, retomar o território é também, sobretudo, um modo próprio de retomar seu modo de ser e, portanto, de refazer seu jeito específico de lidar com a política de modo correlacionado com a *ciência do índio*, o que marca sua identidade.

### **3. 7 RETOMANDO O TERRITÓRIO**

O início dos anos 90 foi marcado por uma série de conquistas. Depois de muitos anos lutando por suas terras, eles conseguiram que o Estado brasileiro reconhecesse legalmente seu território. Com o decreto 98.828, de 15 de janeiro de 1995, assinado pelo presidente José Sarney, foi homologada a Terra Indígena Kiriri, mas nem por isso todas as suas terras foram imediatamente devolvidas e os conflitos ficam mais acentuados (BRASILEIRO, 1996).

Uma das principais foi a retomada de Mirandela em 1989, dia que até hoje é feriado entre eles, comemorando com diversos rituais. Segundo Barão o grupo que seguiu Lázaro entrou nessa aldeia cantando o toré na língua e ocuparam ali por dias, até que a FUNAI intercedeu e indenizou algumas pessoas, possibilitando que alguns indígenas passassem a morar ali.

Eles foram ocupando cada vez mais espaços do território na medida em que foram expulsando os posseiros, buscando agilizar as indenizações, até que em 1995 quando o território é homologado eles conseguem expulsar quase todos os não indígenas. De acordo com meus interlocutores a região que mais ficaram pessoas foi no Pau Ferro, que foi retomado em 1998.

Esse processo nos ajuda a perceber que o processo de retomada territorial Kiriri não consistiu apenas em recuperar uma propriedade, mas sim, retomar um tipo de organização cultural, política, religiosa, econômica e uma sociabilidade própria que lhes permitissem se conectar com a noção que tinham de indianidade Kiriri. Para além de mostrar para o Estado que eles eram indígenas, eles sentiram a necessidade de retomar uma série de valores trazidos pela tradição, sobretudo valores espirituais e religiosos, além disso, precisavam fortalecer-se enquanto um grupo que lutava pelos seus direitos. Por isso buscavam retomar uma relação com seus antepassados, com sua história e com os valores desses antepassados que persistiam nos dias atuais. Também precisaram estabelecer novas relações entre si, não só retomando um tipo de sociabilidade, mas transformando uma sociabilidade já existente que foi reconfigurada por uma busca identitária, trazendo o sentimento de pertencimento a um grupo através de valores e práticas específicas desse grupo. Há aí um movimento intraétnico e interétnico, no qual eles buscavam se afirmar para o Estado e se fortalecer internamente

Eles fazem isso mediante uma “forma retomada”, termo utilizada por Daniela Alarcon ao estudar o processo de demarcação territorial dos Tupinambá (2014). Ela se baseia nos trabalhos de Lygia Sigaud (2000;2005), sobre os acampamentos feitos pelos camponeses da Zona da Mata Pernambucana. No processo de reivindicação de terras para

efetivar a reforma agrária eles faziam acampamentos o que Sigaud chamou de “forma acampamento”, pois algo mais amplo e complexo do que apenas um grupo de pessoas reunidas para desapropriar um engenho, pois “entre outros elementos, incluíam técnicas ritualizadas de ocupação, uma organização espacial específica, regras de convivência e um vocabulário própria” (SIGAUD apud ALARCON,2014,103p.). A partir disso Alarcon (2014) conclui que:

da *forma retomada* tupinambá combina elementos específicos (relacionados à história de expropriação da área recuperada e à conjuntura quando da ação de retomada, entre outros fatores) e elementos recorrentes ao longo do processo de recuperação territorial (como a observação estrita das determinações dos *encantados* e a adoção de um conjunto de precauções, em razão do quadro de intensa violência contra os Tupinambá e do poder de seus oponentes). Além disso, fica evidente que a apropriação das áreas pelos Tupinambá é muito dinâmica e se inscreve em um projeto mais amplo: a reconstrução de um povo.(ALARCON,2014,p.122)

A forma retomada que perpassou a luta Kiriri implicou em uma reelaboração da sua identidade de tal modo que eles precisavam se afirmar enquanto índios e não mais como caboclos, pois essa era uma maneira de inferiorizá-los e negar sua indianidade. Por isso eles usaram um conjunto de estratégias que lhe permitissem retomar não só o território, mas tudo aquilo que lhe foi negado: sua identidade, sua *cultura*, ciência do índio e seu próprio modo de ser.

A retomada de uma cosmopolítica Kiriri estava relativa ao modo como queriam viver, com sua sociabilidade, com seu modo próprio de ser e estar no mundo, com seus saberes, tradições, cultura e conhecimentos próprios com toda sua epistemologia e forma de ver o mundo. Dessa forma eles não buscavam apenas o território, mas a possibilidade de ser quem queriam ser (índios Kiriri) e de viver como queriam viver (“na *cultura*”). A retomada territorial foi um fenômeno que se estendeu para todas as esferas e contextos que perpassam os aspectos mais relevantes do que é ser e de como ser Kiriri. Afinal como vimos aqui, ser um membro dessa etnia não é algo nato aos indivíduos que são descendentes desse grupo, é necessário antes de mais nada cumprir e afirmar uma série de critérios que lhe garanta esse reconhecimento. A retomada vista sob esse ângulo não foi a possibilidade de viver de acordo com seus anseios.

#### **4. CAPÍTULO 3: O RITUAL DA NOITE DOS ÍNDIOS OU PRIMEIRA NOITE**



Nesse capítulo irei fazer uma análise do mito do Senhor da Ascensão e seu respectivo ritual, chamado de primeira noite ou noite dos índios. Quero demonstrar aqui que a mitologia e a tradição oral são a base das práticas tradicionais dos Kiriri e é nesse universo que emerge sua relação com a língua. Farei isso, com o principal objetivo de demonstrar que a *ciência do índio* é um saber tradicional oriundo da relação entre tradição oral-mitologia-rituais.

Para fazer uma reflexão sobre isso, parto do pressuposto de que o conceito de cultura nos coloca um grave problema epistemológico, pois pressupõe que não temos acesso à realidade tal como ela é de fato, pois nossa cultura sempre nos impõe uma série de crenças sobre o real, de tal modo que não acessamos a realidade, apenas falamos sobre ela a partir de representações culturais. Compartilhamos uma mesma natureza que se expressa de modo diferente a depender da cultura e isso condiciona nossas diferentes representações acerca da realidade. Por isso, tratamos os discursos dos nossos interlocutores como representações e interpretações do real, mas nunca como uma realidade (HOLBRAAD,2003). Isso promove um processo de epistemicídio (MENEZES et SANTOS,2009), pois quando um Kiriri diz que aprende sua língua com seus antepassados e eu levo isso como representação, estou excluindo a agência que esses seres têm no processo linguístico.

Assim, Holbraad (2003) mostra-nos a necessidade de levar a sério nossos interlocutores compreendendo seus discursos como reais. Desse modo, as relações entre seres humanos e não humanos não seriam crenças mentais, mas uma realidade<sup>29</sup>. Por isso, não analisarei o mundo com essa divisão entre natureza e cultura, mas sim como uma ontologia, ou seja, não separando a realidade dos discursos, mas tratando os discursos como realidade. Em função disso, ao longo do capítulo tratarei o Senhor da Ascensão como o que ele realmente é: um encantado que como nos revela sua música é “um santo milagroso”.

É importante dizer que nesse capítulo e no próximo usarei um conjunto de fotografias, as quais não serão incluídas com o intuito ilustrativo ou complementar. O uso de imagens será feito de acordo com a sugestão de Nuno Goldophim(1995), como um modo de descrever, argumentar e contextualizar as teorias, assim como são construídos

---

<sup>29</sup> Não se trata apenas de reconhecer a diversidade dos modos de existir, mas principalmente levar em consideração os pontos de vistas e a influência dos diversos seres na vida das pessoas de modo concreto e real.

os parágrafos. É algo que endossa o argumento central do texto e revela a multiplicidade dos fenômenos descritos aqui.

#### 4.1. SENHOR DA ASCENSÃO

Um dos mitos mais conhecidos é à história do Senhor da Ascensão. Para os católicos ele corresponde à imagem do momento em que Cristo, pós-crucificação, ascende aos céus. Imagem semelhante a essa fica ao fundo da igreja de Mirandela, como podemos ver na fotografia abaixo<sup>30</sup>, a qual foi feita em homenagem a esse santo, por isso ele é também conhecido como o padroeiro de Mirandela.

**Figura 2-** Senhor da Ascensão,BA,2018



**Fotógrafa:** Volha Yermalayeva,2018

É importante dizer que essa igreja fica exatamente no centro do território Kiriri. Conversando com Dernival sobre esse assunto, ele me contou que caiu toda a estrutura da frente da igreja, menos a parte que fica o Senhor da Ascensão.

Atualmente o grupo dos caciques Marcelo e Lázaro fazem seu toré próximo a esse local<sup>31</sup>, cada grupo em um sábado diferente. Quando Marcelo fazia parte do grupo de

---

<sup>30</sup> É importante dizer que essa foto foi tirada por Volha Yermalayeva, uma colega de campo, também estudante de pós-graduação da UFBA.

<sup>31</sup> O grupo de Lázaro faz o toré bem em frente e em certos momentos rituais algumas pessoas ficam nas portas das igrejas, o grupo de Marcelo faz o toré ao lado da igreja, bem próximo.

Lázaro<sup>32</sup>, todo sábado eles realizavam o toré em frente à igreja. Isso faz parte da continuidade da importância que esse local tem. Antigamente, os Kiriri sempre iam pra missa aos domingos e muitos deles se batizaram e se casaram lá. Esses rituais não acontecem mais nesse local, pois está desabando. Porém, atualmente no toré sempre cantam uma música para o Senhor da Ascensão, com o propósito de atraí-lo de modo que ele se faça presente nesse ritual. Para isso, cantam a música:

O Senhor da Ascensão é um santo milagroso  
Quem achou ele na mata foi um índio caçador  
Índio caçador

Isso é uma referência direta ao mito do Senhor da Ascensão. Segundo Pedro Cesarino (2013), mitologia é um conjunto de narrativas e histórias que constituem artes verbais, as quais refletem e registram “um conjunto de ações verdadeiras, constitutivas de seu mundo e temporalidade” (CESARINO, 2013, p.20). Com isso, o autor mostra-nos que são modos de falar sobre seu próprio grupo através de histórias que acompanham uma performance, um modo específico de serem contadas e transmitidas. Diferente do que muitos pensam no senso comum não é sinônimo de ficção ou narrativas enrijecidas que são passadas quase que de maneira dogmática. Cesarino (2013), chama-nos atenção para o fato de que passam por múltiplas variações, análises, reflexões, críticas e revisões que seguem critérios específicos dos especialistas da comunidade. Existem processos específicos intelectuais de internalizar, interpretar e transmitir essas narrativas. Assim, essa perspectiva entra em consonância com minha intenção de levar a sério meus interlocutores e sua realidade.

Podemos perceber tudo isso através do mito do Senhor da Ascensão e seu respectivo ritual. Ouvi um dos mitos sobre esse santo quando estava com meu colega Gabriel, na frente da casa de Sueli conversando sobre diversos fenômenos que aconteciam na mata com seu Mané, um dos mais velhos que tem mais de trinta filhos, é do grupo do cacique Agrício e mora na Aldeia de Araça. Ele começou a contar que:

*Havia um índio que foi caçar, quando viu a caça que não sabia o que era. Ele atirou nela e pegou, levou para uma igreja velha e deixou a caça lá trancada no*

---

<sup>32</sup> No penúltimo capítulo narrarei essa situação bem como os processos de divisões Kiriri.

*outro dia quando voltou à caça não estava mais lá, ela havia fugido. Assim, ele descobriu que não era caça era a imagem do nosso Senhor da Ascensão e ele percebeu que essa imagem só ficaria em Mirandela então construíram a igreja e a imagem ficou lá. Era uma imagem viva e que os não indígenas a roubaram e só deixaram lá uma imagem falsa sem o espírito.<sup>33</sup> (notas do diário de campo do dia 17/05/2017)*

Nessa segunda narrativa, vemos também a figura do caçador, porém aqui ele não acha um menino, mas sim uma caça desconhecida. Não leva para o pé de candieira, mas para a igreja velha. Na versão que Barão, contou ele disse que *o Senhor da Ascensão era um menino que colocaram na igreja velha que ficava na serra da massaranduba.*<sup>34</sup> Acredito que se trata da mesma igreja. Essa serra é um lugar que aconteceram outros mitos, também onde estão trancados seres *invisíveis* que podem fazer mal aos Kiriri, no capítulo anterior mostrei que esse foi o lugar onde Lázaro deixou uma doença e por isso não pode participar do toré de Adonias que seria nesse lugar.

Seu Mané conta que o caçador deixou a caça *trancada* na igreja. Esse termo é comumente usado para se referir ao ato de deixar seres *invisíveis* que podem fazer o mal presos em algum lugar<sup>35</sup>. Não sei se eles têm possibilidades de fuga ou estratégias para saírem dessa situação. Não acredito que esse fenômeno é semelhante ao que acontece nesse mito. Afinal, o Senhor da Ascensão depois sai de lá, sem apresentar dificuldades, mas é interessante notar o significado do termo trancado e seu uso constante na relação com esses seres, sendo uma ação diretamente relacionada com a epistemologia da *ciência do índio*.

Após o caçador trancá-lo a caça foge, esse ato me remete mais a uma noção de não querer estar ali, do que se comportar como um fugitivo. Afinal, depois ele é reencontrado e colocado em Mirandela, ficando lá. Vemos aqui dois movimentos

---

<sup>33</sup> Ouvei outras vezes esses mitos, mais na versão que seu Mané contou, porém deixei aqui sua narrativa em função da riqueza de detalhes.

<sup>34</sup> A versão de Barão se difere da versão de seu Mané nesse ponto e por não ter a riqueza de detalhes da versão de seu Mané, optei por usar a que expus aqui.

<sup>35</sup> O pajé Adonias, em abril de 2019 em uma conversa na casa de Sueli, contou-me que com auxílio dos encantados trancou diversos desses seres em locais no território para que eles não possam fazer mal as pessoas. Porém, alguns índios têm feito trabalhos nesses lugares e isso tem soltado eles. O pajé contou-me que algumas pessoas têm visto um bicho estranho com patas enormes e que ele estava preso e agora está solto por causa de tais trabalhos. É importante dizer que muitos desses seres ficam presos, mas podem eventualmente ser liberados, ainda que mediante os equívocos não intencionais. Irei explorar melhor essa questão no próximo capítulo

semelhantes à narrativa anterior. Primeiro colocá-lo em um local que remete ao sagrado e segundo de não ficar em um local que não traz a noção de pertencimento e ficar em um lugar que lhe traz a noção de pertencimento.

Após a fuga, percebe-se que não poderia tratar-se de uma caça, afinal elas não possuem esse comportamento após serem caçadas. O movimento do Senhor da Ascensão revela sua identidade, e em função disso, o caçador ao reencontrá-lo e colocá-lo em Mirandela, é possível perceber que se trata desse santo. Nas duas narrativas ele quer ficar nessa aldeia e ao ser revelado quem ele é, ocorre uma mudança drástica. Aqui no caso, a construção da igreja de Mirandela. É importante notar que quando não sabiam que a caça na verdade era o Senhor da Ascensão, cometeram o equívoco de colocá-lo em um local que ele não pertence. Saber quem é leva ao acerto e a criação da igreja de Mirandela.

Ao final do mito ele narra que se tratava de uma *imagem viva e os não indígenas roubaram e só deixaram a imagem falsa sem o espírito*. Isso acontece na outra narrativa, ainda que sem a noção de imagem falsa sem espírito e com a marcação temporal de que foi no período da retomada. A imagem viva tem agência e movimento diante da realidade, à imagem falsa fica parada na igreja, não tem espírito, é apenas simbólica e ilustrativa.

Através das mitologias estão expressos aspectos ontológicos, educacionais, epistemológicos e cosmopolíticos. Tal mito fundamenta um conjunto de práticas que repercute na vida do povo Kiriri, pois ele é uma das bases para compreender a *ciência do índio*. Devido à relevância desse encantado, é realizado anualmente um ritual chamado a primeira noite ou noite dos índios. Tentarei mostrar aqui a relação entre os saberes e suas práticas, elementos inseparáveis na epistemologia da *ciência do índio*.

## 4.2 NOITE DOS ÍNDIOS OU PRIMEIRA NOITE

No catolicismo popular do sertão nordestino é muito comum existir santos que são vistos como padroeiros daquele local. Por isso, em determinadas datas do ano é realizado uma novena, ou seja, um ritual realizado por nove noites seguidas, no qual, cada família ou segmento social é responsável por promover e organizar uma das noites. No caso dos Kiriri antigamente existia a “noite dos caboclos”, sendo os Kiriri, os responsáveis por realizar o primeiro dia da novena em homenagem ao Senhor da Ascensão, padroeiro de Mirandela. Por isso, também, esse ritual é conhecido como “a primeira noite”. Antigamente só quem morava nessa aldeia eram os não indígenas e esse

ritual era um espaço tanto de distintividade étnica quanto de celebração (NASCIMENTO,1994).

O conceito de ritual que uso é o de Stanley Tambiah (2018), o qual nos mostra que um ritual é um “sistema de comunicação simbólica construída culturalmente[...] por sequências de palavras e de atos padronizadas e ordenadas” (TAMBIAH,2018,p.139). Com isso ele quer nos chamar atenção para dois aspectos centrais do ritual, o contexto cultural que está inserido, bem como, a próprio conjunto de expressões padronizadas e ordenadas. Esses aspectos juntos comunicam algo muito relevante de um grupo. Assim, um ritual comunica algo sobre um determinado grupo, sobretudo, no que desrespeito a sua relação com a mitologia e cosmologia específica, bem como a forma de lidar na prática com esse universo. É a expressão de um conjunto de representações culturais e semióticas que são anteriores ao próprio acontecimento do ritual.

Percebemos que o fenômeno da primeira noite é um ritual, pois comunica para fora aspectos específicos que unificam os Kiriri ao mesmo tempo que comunica para dentro toda uma epistemologia baseada na intersecção entre mitologia, cosmologia, práticas e saberes rituais. Tudo isso é expressamente ordenado em regras sociais padronizadas no decorrer do ritual.

Nesse ritual “permitia-se um destaque especial a uma categoria social, os ‘caboclos’, os mesmos que, no restante do ano, eram estigmatizados e considerados inferiores aos ‘civilizados’ ” (NASCIMENTO,1994, p.40). Os caboclos, como então eram chamados compareciam a festa com vestimentas típicas dos povos indígenas. Aqui, podemos perceber a expressão de uma estrutura econômica e de um marcador diacrítico que ressalta a identidade.

Após a retomada territorial, há um processo de transformação, no qual eles rejeitam o termo “noite dos caboclos” passando a chamar de “noite dos índios” ou “primeira noite”. Quando participei desse ritual em maio de 2019, vi um rapaz muito bêbado gritando “viva a noite dos caboclos”, alguns homens ao redor o repreenderam lhe dizendo que ninguém ali era caboclo e que era a noite dos índios. Isso evidencia um processo de transformação histórica que perpassou esse ritual e o modo como os Kiriri interpretam o que é essa comemoração e como ele deve e pode ser vivido de uma maneira específica Kiriri. É por isso que hoje é dispensável a participação dos brancos e tudo é realizado conforme as orientações apreendidas com a *ciência do índio*.

Cada grupo político faz seu próprio ritual da primeira noite. Todos os espaços de realização desse rito ficam próximo ao local onde fazem o toré, que sempre é próximo de

uma igreja ou capela. Em todos os grupos observa-se o cumprimento das mesmas etapas primeiro a lavagem da igreja que geralmente é no domingo, depois na quinta ou na sexta inicia-se o ritual mais propriamente dito, com muita música sendo tocada pelos zabumbeiros e ao final uma grande queima de fogos, no dia seguinte mais ou menos as 5hrs, passam nas casas das pessoas tocando zabumba e oferecendo algo para os encantados. Geralmente isso dura quase toda manhã, depois almoçam juntos, no meio da tarde vão pegar galhos para fazer uma fogueira a noite. De noite tem a missa, acendem uma fogueira e tem uma grande queima de fogos que marca o encerramento desse evento.

A primeira vez que estive nesse ritual foi no grupo do pajé Adonias e do cacique Agricio, em 2017. Foi a primeira vez que dormi no território Kiriri, na casa da conselheira Sueli. É importante dizer que nesse ano devido a minha imaturidade ao fazer etnografia não tirei nenhuma foto. Porém em 2019, ao fazer campo, já no mestrado, tirei várias fotos as quais usarei nesse capítulo. Desse modo, irei narrar aqui como foi a primeira noite do grupo do cacique Agricio e usarei fotos da primeira noite do grupo do cacique Lázaro. O motivo para eu não trazer a narrativa desse grupo é que o ritual dele se relaciona com o dos outros grupos de Mirandela. Para realizar tal descrição seria necessária um amplo debate sobre como os grupos Kiriri multiplicam os processos de elaboração desse evento, o que levaria muitas páginas, perdendo o foco dessa dissertação.

### *Zabumba*

**Figura 3-** Zabumba,BA,2019



**Fotógrafa-** Vanessa Moraes,2019

“A ‘rede da vida’ é precisamente isso: não uma rede de pontos conectados, mas uma malha de linhas **entrelaçadas**” (INGOLD,2015, p.68)

“Uma linha de devir não é definida pelos pontos que conecta, ou pelos pontos que a compõem; ao contrário ela passa entre pontos, sobe pelo meio, corre[...] um ponto é sempre um ponto de origem, mas uma linha de devir não tem começo nem fim[...] tem apenas [...] um devir [que] não é um nem dois é a interação dos dois, é o intermediário, a linha”(DELEUZE et GUATTARI,2004,p.323)

Antes de explicar esse rito é necessário explicar o que é a zabumba, bem como, sua relevância. A zabumba é um conjunto que possui duas gaitas, as quais eu conhecia como flauta de pífano, e duas caixas, uma maior que também se chama zabumba e outra pequena que pode ser tocada com duas baquetas. Maicol, filho da conselheira Sueli, explicou-me que existem basicamente três ritmos: samba, que seria o mais rápido e dançante, marcha rápida que é bem semelhante à marcha lenta, os quais se diferem em função da velocidade em que são tocados.

Alguns desses instrumentos são comprados, outros são feitos pelos próprios índios. Ela fica guardada na casa de algum dos zabumbeiros e o espaço que mais se expressa é na casa da zabumba, local onde os zabumbeiros passam a maior parte do tempo tocando no ritual da noite dos índios. Todo grupo político constrói esse lugar próximo a uma igreja e ao espaço onde se realiza o toré. No caso do grupo de Sueli, esse espaço é uma pequena casa com dois cômodos um maior onde tocam a zabumba, em geral eles ficam em algum canto tocando durante a maior parte do ritual. Não há móveis e as paredes são todas cinzas, do cimento. O outro cômodo só quem vai é o pajé, local que ele fica para se concentrar e se relacionar com os encantados.

Ser zabumbeiro sempre foi algo muito respeitado e motivo de orgulho. Seu Jeromi, um dos zabumbeiros mais velhos, contou-me que a zabumba antigamente estava bem presente em casamentos, batizados, batalhão<sup>36</sup>, festas e etc. Atualmente não está mais presente no batalhão e batizados, pois hoje são realizados sem música. Mas, nem por isso perdeu sua importância. É sempre lembrada pelos Kiriri como parte da sua tradição e algo que tem uma continuidade com seu passado, constituindo uma marca do povo Kiriri. Hoje em dia é mais presente em grandes rituais como a noite dos índios, o dia do índio e a reconquista de Mirandela<sup>37</sup>. Seu Jeromi chegou a me dizer que a zabumba faz parte da *cultura* e é a tradição mais antiga do seu povo. É importante notar como tradição e *cultura*

---

<sup>36</sup> Esse nome é dado ao momento em que os Kiriri se reúnem para fazer alguma atividade com um grupo grande como por exemplo, quando vão em grande número para a roça de alguém ajudar a plantar e limpar o terreno ou quando constroem algo em conjunto.

<sup>37</sup> Dia em que se comemora a ocasião em que os índios retomaram essa aldeia



são noções correlacionadas articuladas com uma percepção específica sobre o passado que é reificada no presente.

A presença da zabumba é indispensável para realização de alguns rituais, como é o caso da noite dos índios, lembro-me que o pajé Adonias comentou que houve um problema com a zabumba e precisavam arranjar logo outra, caso não encontrassem não poderiam realizar. Ao mesmo tempo em que às vezes é proibido ou mal visto tocá-la. Certa vez na sexta-feira da paixão, foi também o dia do índio e haviam algumas pessoas tocando zabumba para comemorar, enquanto outras criticavam isso, porque na sexta-feira da paixão as pessoas devem ficar mais reclusas em respeito à crucificação de Cristo.

Observei que ser zabumbeiro é uma posição de honra e prestígio, não por acaso muitas lideranças ou parentes de lideranças são zabumbeiros, as pessoas falam com orgulho sobre isso. Notei que algumas pessoas que são zabumbeiros são lideranças ou parentes de liderança. Manoelino o conselheiro de Marcelo, Genilton, o pajé do cacique João, Maicol e Caciano, filhos da conselheira Sueli, seu Jeromi, o avô de Sueli, Célio e Zé Francisco, conselheiros do cacique Lázaro, Bernardinho, vice-cacique também de Lázaro e Carmelio, o irmão do cacique Osano, e o próprio Osano, são todos zabumbeiros.

Os zabumbeiros são servidos primeiro que os outros nos rituais. Quando um deles morre, deve-se ficar um tempo sem tocar a zabumba, pois ela fica de luto e isso tem que ser respeitado. Até hoje só conheci zabumbeiros homens, com exceção de Érica, que ironicamente é reconhecida como a melhor tocadora da caixa, dentro do seu próprio grupo.

Para os Kiriri, todo mundo tem um dom, ou seja, já nasce com certa facilidade para realizar algo, muito dos zabumbeiros são pessoas que tem o dom para realizar essa prática. Nesse sentido, alguns zabumbeiros não seriam apenas alguém que escolhe tocar zabumba, mas alguns já nasceriam inclinados para essa habilidade. O mesmo acontece em outras esferas, como por exemplo, algumas pessoas têm o dom de ser liderança, outras de se relacionar com os *invisíveis*, outras de aprender a língua indígena. Barão por exemplo, seria uma pessoa que tem esse dom, ao ver o léxico que ele conhece, eu percebi que as palavras que ele possui não são conhecidas em função de uma aleatoriedade, as palavras que são mais disseminadas pelo Kiriri têm uma importância identitária, por isso, não me causa espanto que uma das palavras que eles conhecem na língua é a zabumba que segundo Barão é **hábudydó**<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Todas as palavras escritas aqui, estão do modo que Barão escreve

É importante notar que o conhecimento sobre a zabumba está diretamente relacionada com a *ciência do índio*. Respeitá-la em seu luto, aprender a tocá-la com seus parentes, saber qual ritual devemos tocá-la ou não, tudo isso é muito importante de apreender na convivência nos espaços ritualísticos, nos quais é necessária sua presença, dando base para uma epistemologia que nos permite entender o que perpassa o desenvolvimento dessa habilidade.

A zabumba tem agência e influência no mundo, veremos na descrição do ritual a seguir como ela dá o ritmo e o tom da celebração. Sendo essencial em momentos de abertura e fechamento de certos espaços. Ela marca a temporalidade do ritual, chamando seus antepassados e abrindo determinadas situações ritualísticas, as quais não podem ser iniciadas ou encerradas sem o som da zabumba. Também, em diversos momentos quando fazem caminhadas é sempre a zabumba que vai na frente sendo tocada e as pessoas vão acompanhando-a.

Ingold (2015, p.49-70), ao descrever o processo de cortar uma prancha com o serrote, mostra que há uma inter-relação entre o corpo e a ferramenta, nesse processo ele conclui que o serrote tem uma biografia uma história e que as coisas não são caracterizadas por suas funções, mas sim pelas narrativas que podem ser contadas sobre ela. Enquanto o corpo não só tem uma biografia, mas uma autobiografia, pois além de gerar histórias sobre as coisas, também gera histórias sobre si mesmo, pois o corpo não só movimenta e transforma as coisas possibilitando narrativas sobre elas. Ele também, se movimenta e se transforma nesse processo. É interessante notarmos que o movimento da zabumba é mais semelhante ao do corpo do que do serrote. Ela não é apenas uma coisa que o corpo interage, ela por si só já tem agência que gera transformações, possuindo uma biografia e autobiografia.

A zabumba narra suas próprias histórias contando-as através dos seus sons, desejos e possibilidades de agir sobre o mundo. Ser zabumbeiro não é apenas promover que essa história seja escrita através dos toques nos instrumentos, é ter sabedoria para construir uma relação com a zabumba e o contexto em que ela é tocada, produzindo narrativas. Ser zabumbeiro faz parte de um processo específico Kiriri de aprendizado e interação com o mundo e por isso saber tocar zabumba só faz sentido mediante as relações ontológicas que existem com ela. Ao longo do relato espero demonstrar aqui que a zabumba não é uma coisa, ela possui uma ontologia que se expressa influenciando o contexto ritual de tal modo que não podemos pensar as narrativas sobre a noite dos índios sem a ela. É importante chamar atenção para o fato de que o modo como as coisas agem

e como as pessoas agem com as coisas é também uma expressão daquilo que chamamos de *ciência do índio*.

### 4.3. LAVAGEM DA IGREJA

No dia que eu cheguei, em 14 de maio de 2017, Geilton, o irmão de Sueli estava em frente à sua casa, começamos a conversar e ele me disse que já havia acontecido a lavagem da igreja, um ritual, onde as mulheres pegam água nos tanques<sup>39</sup> em potes de barro e levam para os homens lavarem a capela com essa água. Esse ritual é realizado ao som da zabumba.

Geilton contou-me que as pessoas se encontram na casa da zabumba e lá os zabumbeiros começam a tocar, eles fazem *obrigação* com *zuru*, ou seja, eles pegam a *zuru* (cachaça no contexto ritual) e colocam em uma cuia, as pessoas fazem uma fila e vai sendo distribuído assim. Todos que pegarem tem a obrigação de antes de beber jogar um pouco no chão. Algumas pessoas nem se quer bebem, apenas jogam no chão. Segundo Geilton, eles fazem isso para “dar para o santo”. Os encantados também querem beber e participar da comemoração, tal ato é para dar para eles. Isso é necessário para que eles não se zanguem, quando isso acontece alguém pode adoecer.

Há aqui uma relação com esses seres que condiciona uma ação, que está entre as mais repetidas desse ritual. Além de ser uma atitude de respeito é também de prevenção para que nada de ruim aconteça. Apesar deles falarem que estão dando para o santo e desse ritual ser em homenagem ao santo Senhor da Ascensão, esse gesto é para dar a todos os encantados que se fazem ali presentes. A *zuru* assim media uma relação com os encantados, bem como garante a diversão da festa, ter sabedoria para usá-la de maneira respeitosa faz parte da ontologia e epistemologia Kiriri.

Após fazerem a *obrigação* com *zuru* na casa da zabumba, as mulheres foram buscar água e os zabumbeiros foram na frente tocando produzindo a sonoridade, o tom e dando ritmo ao ritual. Elas levam a água com potes na cabeça, como faziam antigamente na época em que viviam em casas de pindoba nas serras, antes da retomada. Atualmente, todos possuem água encanada e eletricidade em suas casas, de modo que já não realizam mais esse costume. Porém, nesse momento é importante realizar, pois a água que as mulheres carregam nos potes em suas cabeças vai ser usada para lavar a igreja. Os homens

---

<sup>39</sup> uma espécie de lago bem pequeno que fica entre algumas pedras que estão nas serras.

ficam na porta da igreja esperando as mulheres trazerem a água, a qual eles misturam com sabão em pó e lavam a igreja com vassouras. Assim, a maioria das mulheres ficam indo e voltando da igreja com água enquanto os homens vão lavando. Ao longo desse processo muitas pessoas levam cachaça e ficam bêbadas, fazendo parte da diversão desse ritual.

Existem aqui alguns elementos importantes. Eles reproduzem uma ação de antigamente, pegando água das serras, que como já mencionado aqui são espaços que mediam relações com os encantados. Segundo Sueli, tem que ser essa água porque é da chuva. É importante, retomar aqui a noção de época. Mbembe (2015) mostra-nos que uma época é constituída por múltiplas temporalidades que em intercruzamentos na relação elementos passados que são reincorporados dando movimento ao presente que se projeta no futuro. Isso é expressivo na ontologia desse povo através desse ritual.

Além disso, a água é levada em potes de barro, os quais são artesanatos muito importantes para o povo Kiriri, ele media uma relação entre a água da chuva e a limpeza da igreja. As palavras que os Kiriri mais conhecem da sua língua estão diretamente relacionadas a aspectos relevantes da sua cosmopolítica e expressão sua identidade linguística. Nesse rito, por exemplo, aparece de forma muito expressiva o *barro* e o *pote*. É comum falarem que se orgulham de produzirem artesanatos de barro, dentre eles, um dos mais produzidos são os potes. Na língua Kiriri, segundo Barão, pote é **botchê** e barro é **buã**.

Depois de lavar a igreja, eles voltam para casa da zabumba fazem mais *obrigação* e depois encerram. Percebamos assim que esse espaço é o ponto de partida e de chegada dessa celebração, o que evidência a importância dos instrumentos e sua ação sobre o ritual. Como dito anteriormente, ela marca o ritmo temporal desse fenômeno.

## *Igreja*

**Figura 4-igreja,BA,1980**



**Fotografo-Marco Martins, 1980**

"O tempo é, antes, feito de turbulências, de um feixe de acasos, de flutuações e de oscilações mais ou menos regulares, que não desembocam sempre necessariamente no caos" (MBEMBE,2015, p.386).<sup>40</sup>

A partir dessa descrição podemos perceber a relevância do espaço da igreja. Ao mesmo tempo em que é uma expressão histórica da colonização jesuítica, também é o lugar que possibilita no mito reconhecer que a caça que encontraram na mata era na realidade o Senhor da Ascensão. Por isso, a igreja é onde se homenageia esse encantado, promovendo sua mitologia e vivenciando uma relação com ele. Aqui, história, tradição oral e mito se inter cruzam na *ciência do índio*.

A história desse espaço é muito importante para compreendermos sua importância. Como já demonstrado no primeiro capítulo os Kiriri viveram no local, onde antigamente era o Aldeamento Missionário Saco dos Morcegos e foram catequizados pelos jesuítas. Algumas décadas depois esse aldeamento se tornou a vila de Mirandela. O padre Francisco de Matos mandou construir uma igreja em homenagem ao Nosso Senhor da Ascensão (BANDEIRA,1972). Podemos perceber as relações históricas que existem entre esses índios e o cristianismo. Em função disso, eles internalizaram diversos aspectos cristãos na sua relação com o sagrado. Eles mesmos se dizem índios católicos e muitos frequentam à igreja.

---

<sup>40</sup> A imagem foi retirada do acervo da ANAI

De acordo com Dernival essa igreja foi feita pelos índios e o telhado foi feito de barro nas coxas das mulheres, enquanto os homens construíram a igreja de pedra. Até hoje muitos Kiriri falam da importância desse espaço devido aos eventos de casamentos, batizados e missas que ocorriam. Infelizmente, hoje em dia ela não abre muito devido ao risco de desabamento.

Podemos perceber que hoje os Kiriri vivem em uma época que perpassa um feixe de múltiplas temporalidades. Através dessa igreja podemos perceber não só a influência do catolicismo, mas um emaranhado complexo de fenômenos históricos que culminaram no fato de que hoje essa é a igreja do santo que foi encontrado na mata pelo índio caçador. Desse modo podemos perceber que a história da tradição oral Kiriri expressa um conjunto de fenômenos relativos a experiências coloniais e cosmológicas que se inter cruzam no espaço da igreja (MBEMBE,2015).

O modo desses índios de contar sua própria história é ontológico e faz parte da educação das novas gerações, se espera deles que reproduzam suas tradições e propaguem uma epistemologia que permite contar sua época de acordo com sua temporalidade (MBEMBE,2015). Além disso, a igreja por ser o espaço do Senhor da Ascensão que é um encantado está necessariamente vinculada ao toré, no qual esse santo é convocado. Não é à toa que perto de todo terreiro de toré tem uma igreja ou uma capela.

É possível perceber aí um modo de habitar essa igreja, não são os índios que moram ali, eles habitam esse espaço junto com suas entidades que também se fazem presente nos rituais feitos na igreja. Habitar a igreja não é apenas ter vivências em um local, é estabelecer relações e conhecimentos que interconectam os seres no contexto e promovem os movimentos históricos e ritualísticos que perpassam esse espaço (INGOLD,2015).

É importante dizer que apesar de tomar aqui como referência a igreja de Mirandela, no ano de 2017 eu estava participando desse ritual na aldeia do Canta Galo. Tomei essa igreja como referência, porque, de fato é a mais importante e maior entre eles, foi a primeira a ser construída. Algumas foram feitas depois devido as divisões políticas que ocorreram, já que cada grupo passou a realizar seus próprios rituais e construíram seus próprios terreiros para *pisar* o toré. Em função disso, construíram perto desses lugares igrejas e a casa da zabumba. Quero mostrar com isso que a *ciência do índio*, embora seja uma epistemologia está para além dela, é um modo e meio de habitar os diferentes lugares do território Kiriri.



#### 4.4. VIVENCIANDO O RITUAL

Na noite do dia 17 de maio de 2017, eu e Gabriel fomos seguindo as pessoas para casa de seu Raimundo (um dos zabumbeiros mais velhos) é onde se guarda a zabumba. Era uma sala comum com prateleiras, televisões e cadeiras dispostas em torno da sala. Não era muito grande, então boa parte das pessoas ficou a maior parte do tempo do lado de fora, não sei dizer quantas pessoas tinham. Começaram a tocar a zabumba e de repente chegou um rapaz com uma pá com areia e começou a colocar terra no centro da sala, enquanto outras pessoas fumavam o *paú*, cachimbo Kiriri. Um rapaz coloca um pote de barro no centro em cima do lugar onde botaram o barro, próximo a isso colocaram cuias, ao mesmo tempo em que tocavam zabumba e outras pessoas fumavam o *paú*.

##### *Paú*

**Figura 6-** Paú,BA,2019



**Figura 7-** Paú no ritual da noite dos índios,BA,2019



**Fotógrafa-** Vanessa Moraes,2019

“Meu argumento ao defender o retorno a este mundo é simplesmente de que devemos, mais uma vez, levar os materiais a sério, pois é a partir deles que tudo é feito” (INGOLD,2015, p. 71)

Através dessas fotos quero mostrar a necessidade de não só levar os *invisíveis* e outros povos a sério, como mostrei no início do capítulo, mas sobretudo as coisas. O primeiro *paú* é o meu, deixo na prateleira de enfeite e recordação. O segundo *paú*, é do conselheiro Célio, zabumbeiro, nesse momento ele havia acabado de tocar gaita, a qual segura com a mão, ele usa outros artesanatos que fazem parte da sua identidade e são

necessários utilizar nesse ritual. Ele está na mata, local onde comumente o *paú* é utilizado. De modo pragmático eu e ele teríamos o mesmo objeto, porém de modo ontológico estamos falando de coisas diferentes, pois as coisas são definidas pelas suas narrativas e relações. O cachimbo de Célio tem interação, agência e influência no mundo, ela escreve no corpo e se movimenta através dele, por isso temos que levá-lo a sério, pois é a partir das coisas que se faz o mundo, portanto, também o ritual da noite dos índios (INGOLD,2015,p.43-95).

Nas duas fotos a cor do *paú* está diferente, pois como me disse Sueli certa vez, “a pele dele é branca”, o motivo de ter uma cor mais escura é porque existe um ritual chamado batizado do *paú*, no qual em determinado momento coloca-se o cachimbo no vinho da jurema. Não é aberto a não indígenas, em todas as vezes que fui no território não ouvi falar que este ritual estava acontecendo, o que me leva a crer que não é muito frequente<sup>41</sup>. O mais claro é vendido artesanalmente, o mais escuro é usado pelos Kiriri, por alguns cotidianamente e outros mais para algo ritual. Conversando com Advaldo ele me contou que muitas pessoas ficam fumando o *paú* frequentemente e isso não é bom, “não é para ficar toda hora bufu bufu”, pois a relevância desse objeto se dá na interação com os rituais e os *invisíveis*. É interessante notar que ele falou “bufu bufu”, buscando sinalizar de maneira crítica o som da fumaça saindo do cachimbo de modo constante, reificando através de uma representação sonora que o uso do *paú* deve ser feito apenas em momentos específicos.

Esse objeto começou a ser usados depois que os Kiriri aprenderam o toré com os Tuxá, que fumam um tipo de cachimbo semelhante a esse. É feito com a raiz da jurema, existem várias juremas ao longo do território, porém existe uma espécie dessa planta que é utilizada para fazer o vinho da jurema e com suas raízes é feito o *paú*. Nele os índios colocam fumo desfiado, desses que vem em pacotinhos da marca maratá.

Sempre na abertura de qualquer toré, existe um conjunto de pessoas que ficam fumando no centro do terreiro. Todos levam seu respectivo *paú* para esse ritual e qualquer momento é possível ver um conjunto considerável de índios fumando, seja dançando, sentado, conversando, cada um vai fumando de acordo com sua necessidade e desejo.

Sempre que vão a viagens para dialogar com agentes do Estado seus interesses e encontros entre etnias, eles levam o *paú* e frequentemente fumam. Além disso, certa vez

---

<sup>41</sup> Apenas o que sei sobre esse ritual é que em determinado momento coloca-se o *paú* no vinho da jurema e usa-se muita alfazema. Sueli me disse que por ser conselheira ela leva 8 frascos de alfazema, “é um santo remédio”.



em uma reunião da escola que pude participar até certo momento, vi boa parte das pessoas fumando. A partir disso, conclui que o *paú* é um elemento que tem uma expressão cosmopolítica, está ligado a garantia da proteção e de que nada de ruim possa acontecer em momentos de discussões sobre seus direitos. Além disso, é bastante utilizado em processos de cura. Seu Mané, contou-me que ele tem dois *paús*, um que ele usa principalmente em rituais e outro que só o pajé usa, não sei quais utilidades o pajé dá a esse objeto, mas certamente uma delas é para processos de cura.

Apesar de tudo isso, apenas o cachimbo em si não assegura nada. É necessário a construção de uma relação e sua inserção na cosmopolítica Kiriri através do batismo. Isso por si só, também não é suficiente, é preciso colocar fumo nele, saber acender e respirar de modo ritmado a deixar sair fumaça e permitir que haja calor o suficiente para que ela continue saindo. Depois é necessário saber inspirar e expirar numa interação recíproca com a fumaça. A relação que é construída na interação entre fumaça, fumo, *paú* e respiração é o que garante a fundamental relevância desse objeto<sup>42</sup>. Como nos mostra Ingold (2015, p.111-144), as coisas são suas relações, por isso não consigo imaginar certos rituais como a noite dos índios e o toré sem esses elementos. A *ciência do índio* são as relações das coisas que se fazem imbricadas em emaranhados sociais.

Logo no início do ritual percebi que todos tinham seu *paú* e as pessoas colocam cachimbo na boca do lado oposto ao que se fuma e assopram, fazendo sair bastante fumaça, a qual é direcionada ao centro da sala, onde estava o pote<sup>43</sup>, balançando a cabeça, fazendo o sinal da cruz. Também vi passarem alho nos braços, nas pernas e na cabeça. Mais tarde eu descobro que eles fazem isso para ter proteção e eles passam fazendo o sinal da cruz.

---

<sup>42</sup> Minha primeira e única experiência com o *paú* foi um fracasso, apenas tosi muito e fui alvo de risadas, o que se tornou ainda mais vergonhoso quando percebi que crianças com menos de 10 anos possuíam habilidade que para mim era impossível. O manuseio por meninos e meninas é algo polêmico, apenas vi crianças fumando em Mirandela e ainda assim, muitos índios criticam os pais por isso. Porém todos os adolescentes utilizam.

<sup>43</sup> Esse gesto é realizado várias vezes ao longo do ritual, porém não identifiquei seu significado

## *Alho*

**Figura 5**-Alho,BA,2019



**Fotógrafa**- Vanessa Moraes,2019

“A vida dos organismos se estendem ao longo não de uma, mas de várias trilhas[...] ‘viver [...] é irradiar; é organizar o meio a partir de e em torno a um centro de referência” (INGOLD,2015 , p.124)

O alho da foto, é apenas uma réplica que fiz de um alho que vi em um pote de vidro transparente que fica na mesa da diretora do Colégio Estadual Indígena Flortentino Domingues de Andrade. Não sei bem o que significa, mas acredito ser algo necessário para garantia de proteção em algum processo relativo à escola, pois sempre que pergunto para que usar o alho os Kiriri me indicam que é para proteção.

Certa vez, iria acontecer uma reunião no Colégio Estadual Indígena Florentino Domingues de Andrade sobre o que ocorreu em uma assembleia com os povos indígenas da Bahia. Antes de começar as pessoas pegavam um dente de alho descascado e passavam no cotovelo, nos pulsos, nos tornozelos e nos joelhos. Tal ato tem como intenção protegê-los.

Ele é utilizado também, em determinadas ocasiões, quando os índios vão a mata ou saem do território. Sempre colocam alho no bolso, para que assim estejam protegidos. A ideia de proteção está relacionada a possibilidade de garantir que não aconteça algo indesejado.

Podemos perceber assim que o alho não é utilizado devido sua função de proteger. Ele é utilizado porque está imbricado com narrativas que fazem parte de processos, lugares (como a escola) e corpos, que precisam de proteção. Ele está centrado em uma complexa malha de relações, as quais os Kiriri interagem com ele para garantir o objetivo da proteção contra qualquer ser ou instituição que ameace sua integridade ou de um local.

Além disso, o alho também é muito utilizado em processos de cura, as vezes misturam alho com ervas para passar no corpo, descreverei melhor isso no final desse capítulo. Devido a possibilidade de usá-lo para curar doenças, o alho é considerado um remédio. Por isso, na casa de todos os Kiriri que eu fui tem sempre um molho de alho na parede. Toda sabedoria para a utilização do alho e também para interpretação dos seus potenciais é constituinte dos modos de expressão da *ciência do índio*.

Percebamos que durante a noite dos índios existe uma inter-relação entre o alho, o *paú* e o corpo. O corpo por si só não é suficiente para mediar uma relação harmoniosa com as entidades, tornando necessário o uso de determinadas coisas, as quais escrevem no corpo uma narrativa de proteção. Ao fazer o sinal da cruz com o alho e o *paú* desenvolve-se a história e a formação do corpo, mediando um relacionamento com os seres que estão ali, garantindo a permanência de um corpo saudável nesse contexto. Tudo isso faz parte de um processo com vários pontos que se interconectam em movimento e promovendo o movimento uns dos outros e do ritual. Assim, o corpo move o *paú* e o alho gesticulando o sinal da cruz, enquanto estes ensejam o movimento da proteção. Esse processo é o que possibilita a narrativa ritual que o corpo escreve ao mesmo tempo em que é escrito.

Como já dito, muitos Kiriri conhecem palavras que são importantes para eles, sobretudo no contexto ritual. De acordo com Dernival, alho é **pirrá** e fumo é **bozé** ou **bodzé**. fumaça é **ikúm**. Para Barão, paú é **araú**, mas para o pajé Gentinha paú, já é um nome na língua Kiriri.

O conhecimento linguístico é reforçado pelo conhecimento ritual e vice-versa. É necessário saber a língua para se comunicar melhor com suas entidades e é necessário saber se comunicar melhor com as entidades para aprender mais sobre a língua, pois as entidades ensinam as palavras principalmente as que fazem parte de processos relacionados à saúde e proteção. Esse processo é central na identidade linguística Kiriri.

Depois de colocarem um pote em cima do barro no meio da sala, um rapaz coloca ao lado, três garrafas com 1 litro de **zuru**. Um índio coloca o **zuru** em uma pequena cuia e sai despejando-a enquanto anda ao redor do pote, depois sai da casa e faz o mesmo ao redor da casa. Em seguida ele abre o pote, tem **boreié** (vinho de milho), ele meche com a colher e começa a fazer *obrigação* com o vinho, jogando no chão, mas no final ele joga na direção da porta e não sai da casa.

Depois ele coloca mais ou menos um quilo e meio de açúcar no **boreié** e repete o processo de jogar no chão, andando ao redor do centro e tampa o **boreié** com o pano. Sueli me contou que os encantados gostam de comidas sem sal e sem açúcar e que eles fazem a obrigação primeiro sem açúcar para dar aos encantados e depois quando eles vão beber colocam açúcar, apesar disso, antes de beberem o vinho de milho eles jogam também um pouco no chão. Após beberem o vinho algumas pessoas sopram mais fumaça no centro, onde está o **boreié**.

Em seguida, ele sai jogando **a zuru** no chão a redor do pote. Dessa vez ele derrama o vinho do milho em um prato e **a zuru** em uma cuia. Depois de derramar **a zuru** novamente ele joga na direção da porta. Em seguida molha as mãos **na zuru** e se benze com a bebida. Jeovan, o conselheiro começa a servir **zuru** para os índios na cuia, as pessoas vão fazendo obrigação e bebendo. Essa é uma das funções dos conselheiros, até hoje só observei eles e os caciques realizarem isso.

Na hora em que os zabumbeiros vão fazer a obrigação sempre param a música. Quando os tocadores de gaita vão beber **a zuru**, derramam dentro da gaita e passam a mão com **zuru** na superfície do instrumento. Ao final os zabumbeiros ficam andando ao redor do centro, (onde está o **boreié** e **a zuru**), acho que devem ter dado três voltas, porque mais tarde descobri que sempre que eles andam pelo centro de algum lugar, dando voltas, finalizando ou iniciando algum ritual, fazem isso três vezes<sup>44</sup> até que os zabumbeiros vão andando em direção ao Canta Galo e todos os outros vão seguindo-os. Alguém solta mais um fogo e as pessoas começam a caminhada em direção a aldeia do Canta Galo, mais especificamente à casa da zabumba. Nessa caminhada eles vão andando em uma rua reta com estrada, que conecta a aldeia de Cajazeiras com o Canta Galo, existem casas de ambos os lados da rua, mas boa parte é composta pela vegetação típica da T.I Kiriri<sup>45</sup>.

Segundo Ingold (2015), caminhar é um modo de conhecer e se relacionar com o mundo, é uma expressão do que internalizamos a partir de nossa sociabilidade. Essa caminhada tem um ritmo cadenciado pela zabumba. São muitos risos, conversas, cachaças, modos de interagir, modos de ser, um fluxo de passos direcionados para um

---

<sup>44</sup> Não sei bem porque esse gesto, mas é algo frequente ao longo do ritual

<sup>45</sup> Ao longo do caminho as pessoas vão gritando, conversando, brincando. Algumas pessoas saem da caminhada e entram em casa outras saem da casa e entram na caminhada, muitas ficam em suas casas só olhando. Percebi que não há problema chegar no meio desse ritual, as pessoas se sentem muito à vontade para não ir ou chegar depois, ainda que consideram importante participarem. Porém como dura três dias, apenas lideranças e zabumbeiros ficam ali o tempo todo, muitos deles nem dormem nesse período.

mesmo espaço, sem ponto de chegar, estávamos todos indo para o devir do ritual da noite os índios. Não existia o começo e o fim da caminhada, tudo era um fluxo constante que interagia dando movimento ao ritual. Estávamos indo para a casa da zabumba, justamente o espaço que só faz sentido através da tradição oral vivida cotidianamente. Não estávamos indo para um ponto final, apenas um novo devir. Eu, em minha, limitação tinha como maior desejo registrar tudo, infelizmente não tinha percebido que “tudo” é mais experimentação do que anotações.

Ao longo do caminho a zabumba<sup>46</sup> ia nos guiando, em alguns momentos eles pararam para servir a **zuru** por um momento à zabumba para. Eles abrem uma garrafa com um litro de **zuru**, a qual é servida em uma cuia por Jeovan, eles se benzem jogam um pouco no chão e bebem. Nesses momentos soltam mais um fogo<sup>47</sup>.

Ao chegar ao Cantagalo os zabumbeiros entram na casa da zabumba e muitas pessoas o seguem. Quase todos que entraram são homens e estão fumando. No centro colocam três cachaças de um litro e três *paús*. Antes de começar a obrigação as pessoas esfregam um gomo de alho na cabeça, nos braços e nas pernas. Alguns assopram o *paú* deixando sair fumaça na direção das mãos, dos braços e das pernas. Acredito que esse movimento simbolize proteção.

Em seguida, o cacique Agricio pega um litro de **zuru** e começa a servir. Primeiro ele faz a obrigação, com **zuru** e depois com as mãos sai espalhando o líquido. Depois o pajé Adonias faz o mesmo, em seguida algumas pessoas<sup>48</sup>, fazem isso e depois os conselheiros. O cacique começa a servir os outros que “dão pro o santo” um pouco e depois bebem. Depois de um tempo que eles foram bebendo o clima ficou mais animado e mudou totalmente aumentando o ritmo das palmas e dos gritos ao som da zabumba (nesse momento tem dois conjuntos de zabumba tocando). Quando chegou a vez dos zabumbeiros “darem pro santo” a música não parou devido à quantidade de pessoas tocando, novamente os tocadores de gaita passaram **zuru** na gaita.

A **zuru** é um dos elementos rituais mais utilizados ao longo de todo processo. Ela efetiva uma relação quando os Kiriri “dão para o santo”. É desejada pelos seres *invisíveis*

---

<sup>46</sup> Próximo a zabumba vai um rapaz segurando madeira queimando, outro com fogos artesanais, uma anciã com um conjunto de canas cortadas na cabeça. Esse momento foi o único que vi essa cana. Havia também, uma moça com um saco, acho que guardava o candeeiro e outra mulher com um saco bem grande cheio de objetos que não dava pra ver o que era e outro rapaz com um conjunto de troncos cortados. Não sei bem o que significa esses elementos nesse ritual.

<sup>47</sup> Apesar de não ter clareza de quantas vezes paramos ou em quais lugares paramos, percebi que não são aleatórios, durante o enterro de alguém eles passam por esses mesmos lugares, fazendo obrigação.

<sup>48</sup> Não sei bem quem são essas pessoas, possa ser que sejam importantes para aquela comunidade

ali presentes e pelos índios visíveis também. Ela une diferentes modos de ser dos diferentes seres (visíveis e *invisíveis*), não só mediando uma relação, mas sendo parte dela.

Depois começaram a tocar zabumba andando em círculos no centro e às vezes girando nesse círculo. No outro dia eu havia reparado que tem uma porta no fundo que dá para uma sala, na qual o pajé fica e se concentra para esse ritual, sempre que eles passam por essa porta quando estão andando no centro eles giram. Acho que eles fizeram isso três vezes. Depois, os zabumbeiros começaram a sair até que pararam de tocar, as pessoas começam a confecção dos fogos, enquanto a maioria fica conversando.

Após isso, os zabumbeiros saem e vão andando na frente, descendo uma rua no Canta Galo. Essa aldeia é formada apenas por uma rua enladeirada, com casas do lado esquerdo e lado direito. No topo tem o terreiro do toré e no meio à capela do Senhor da Ascensão, acima dela tem a casa da zabumba. Ao longo da noite fizemos algumas vezes esse percurso entre a casa da zabumba e a capela<sup>49</sup>.

Quando a zabumba chegou à capela eles fizeram a curva passando por uma árvore até chegar à frente da igreja. O sino começou a tocar, após doze badaladas a zabumba começou a tocar, junto com o sino, como se fizessem parte de um mesmo conjunto em um ritmo harmônico e integrado. Esse momento se chama *matina*<sup>50</sup>. Depois começou uma queima de fogos. O processo se repetiu mais uma vez. Os zabumbeiros tocando, subiram a ladeira indo em direção a casa da zabumba sendo seguido pelas pessoas. Depois voltavam, descendo a ladeira, fizeram a curva em frente à igreja e subiram de novo ao chegar próximo à casa da zabumba pararam de tocar. As pessoas se dispersam as mulheres fazem café e servem com biscoito creme craque.

Essa foi à primeira noite desse ritual. É importante notar que tudo isso é feito na relação e promoção da *ciência do índio*. Antigamente, antes da retomada como dito aqui esse processo era feito com os brancos, e os índios eram responsáveis apenas pela

---

<sup>49</sup> Percebi que havia uma divisão entre o lado direito (onde tem casas, a igreja e da casa da zabumba) e o lado esquerdo (onde tem apenas casas). O lado direito tem o chão com menos areia e mais estrada de barro e o lado esquerdo os carros não passam tem mais areia. Descemos pelo lado esquerdo e subimos pelo direito. Percebi que alguns adultos ficavam policiando as crianças para que todos fizessem essa caminhada com o rigor descrito. Observei que há um processo de educação, onde a atenção é voltada não a uma habilidade ou aspecto específico, mas à tradição, à relação com espaço e os seres ali presentes.

<sup>50</sup> Quem tocou o sino foi Miro(marido de Sueli). Ele contou que ele tocou porque o rapaz que tocava não queria mais e como na reunião ele estava ali perguntaram se ele queria e ele teve que aceitar. Ele também disse que certa vez não queria tocar e acabou adoecendo e que ir fazer isso, para ele era uma obrigação.

primeira noite. Hoje eles comemoram intensamente os dois primeiros dias, finalizando na madrugada do segundo dia. Alguns grupos dos Kiriri depois disso fazem ainda as 9 noites da novena do Nosso Senhor da Ascensão, como o grupo do cacique Lázaro. O grupo de Agrício, não tem essa prática, por isso não irei descrevê-la aqui.

O pessoal falou-me que voltariam a fazer o ritual às cinco da manhã, iam passando nas casas das pessoas fazendo *obrigação*, tocando zabumba e bebendo. Nesse mesmo dia à tarde, Ronie (irmão de Sueli) contou-me que os zabumbeiros e as pessoas que lhe acompanham entram na casa de uma pessoa, e ela os está esperando com **boreié** e/ou **zuru** ou oferecem comida, já fica combinado antes as casas das pessoas que eles vão passar. Em geral, são as mesmas todos os anos, pois quando faz uma vez deve fazer sempre. Frequentemente isso é realizado para mostrar gratidão quando alguém é curado. Os encantados às vezes falam que a pessoa deve fazer algo para agradecer o que conseguiu, quando não sabem como agradecer, realizam isso. Também fazem para pedir a cura de algo. É interessante notar como a tradição é algo a ser orientada pelos encantados e repetida ao longo dos anos tendo uma continuidade de tempo, espaço e relações com seres visíveis e *invisíveis*, é assim que se dá a vivência na *ciência do índio*.

Eu e Gabriel não estivemos nesses momentos e acordamos no dia seguinte umas dez horas, quando cheguei, os homens já haviam abatido o porco, as mulheres estavam fazendo o tempero e cozinhando feijão e arroz, enquanto os homens cortavam a carne. Faz parte da tradição comerem esses alimentos nessa data. Durante o dia percebi que sempre havia zabumbeiros tocando e algumas pessoas na casa da zabumba. Os bêbados dançavam e outras pessoas ficam apenas apreciando o som. Só vi pararem de tocar na hora do almoço e em momentos específicos, como quando assistiram a queima de fogos, à noite, e um pouco durante o momento em que fomos pegar galhos na mata, pela tarde para fazer uma fogueira.

Também, vi em alguns momentos os zabumbeiros ensinando uns aos outros como tocar e ensinando outras pessoas. Desse modo a casa da zabumba constitui um espaço educativo que não só ensina como tocar, mas a construir uma relação. Como dito anteriormente tocar zabumba não é apenas ter habilidades musicais é aprender a construir relações com os instrumentos e sua agência. Além disso, nesse espaço é onde podemos experimentar uma sociabilidade marcada por um conjunto de relação que mediam interações entre corpos, seres *invisíveis* e coisas. Há aí uma circulação de saberes no processo de desenvolvimento de habilidades múltiplas se relacionando com os seres que estão junto com os Kiriri nesse ritual.

Muitas pessoas já estavam bêbadas desde manhã cedo, a maioria eram homens, alguns deles já não dava mais para entender o que falavam e andavam tropeçando. Tudo isso é tão criticado entre eles, ao mesmo tempo em que é comum muitos passarem boa parte do ritual “dando pro santo” **zuru** e bebendo. O consumo excessivo é bastante criticado. Tive a impressão que em geral os bêbados são vistos com desconfiança, pessoas que estão perdidas e não teriam muita noção do que estão fazendo, não tendo muito controle sobre si. Além disso, são vistos como perigosas, são uma ameaça em potencial, pois podem promover algo indesejado.

Apesar das lideranças sempre fazerem a obrigação e muitas vezes são eles que servem. Eles são proibidos de beber, pois ficam muito atentos a tudo, para que não haja confusão e tudo seja feito de modo a respeitar a tradição e os seres *invisíveis* ali presentes. Sempre que algum bêbado discutia com outro via uma liderança separando a briga. Os bêbados são muito frequentes e presentes tanto no cotidiano quanto em rituais e festas, em função da sua recorrência social uma das palavras mais conhecidas na língua Kiriri é **wodó** (bêbado).

À tarde o almoço é servido primeiro para os encantados, o pajé Adonias pega um prato de barro fundo com muita comida e farinha e sai jogando no chão ao redor da casa da zabumba. Depois as pessoas gritam chamando os zabumbeiros porque elas só podem comer depois deles. Após isso, forma-se uma fila enorme e as pessoas vão pegando a comida. Foi servido carne de porco, arroz, feijão e farinha<sup>51</sup>.

Percebemos que tudo que é ingerido é compartilhado com os seres *invisíveis* ali presentes, a comida e a **zuru** não são apenas para comer ou beber são também, e principalmente, para mediar relações e promovê-las de modo harmonioso. Esses elementos transformam diretamente o corpo ao serem ingeridos, bem como, quando são dados para os seres invisíveis, pois garantem que eles não fiquem chateados, promovendo assim a coabitação recíproca desse espaço de maneira harmoniosa.

Isso ficou muito explícito para mim em 2019 quando participei desse ritual no grupo de Lázaro, depois do almoço fiquei caminhando com Lira, a merendeira do Colégio Estadual Indígena José Zacarias. Conversávamos sobre suas tradições e no meio da conversa ela disse:

---

<sup>51</sup> Sentamos do lado de Jozinete e ela falou que devemos jogar um pouco de comida para os encantados antes de comer, fiquei me questionando como eu ia dar comida para seres que não posso ver ou estabelecer um contato mais direto, acho que pela minha expressão facial ela percebeu que eu não havia entendido o que deveria ser feito, então explicou que era para jogar no chão um pouco de comida. Eu e Gabriel fizemos isso, percebi que todas as outras pessoas realizavam essa mesma atitude.



## “aqui está o nosso passado”

Com isso ela quis dizer que os seus antepassados estão presentes ao longo de todo o ritual. A palavra “aqui” refere-se a um espaço e uma temporalidade simultaneamente. Ela se referia não só ao espaço da aldeia onde estávamos, mas também ao momento ritual, ou seja, estar na aldeia no período da primeira noite é necessariamente estar habitando o mesmo espaço dos seus antepassados. Quando ela disse “nosso passado”, o “nosso” marca um diacrítico que tem como referencial sua identidade étnica que compartilha um mesmo passado, e para além disso, ela usa a palavra “passado” para se referir a suas entidades, que são seus antepassados, os quais estão “aqui”. Dizer “**aqui está o nosso passado**” é um enunciado que só faz sentido na vivência da tradição Kiriri. Em uma mesma frase ela articulou uma temporalidade e sua relação com a experiência que estávamos tendo, bem como, os processos que perpassam sua interação com os encantados, mobilizando assim múltiplos elementos da *ciência do índio*, para me explicar sua tradição.

Como nos mostra Ingold (2015), o tempo não seria um mero elemento da realidade, mas sim, aquilo que podemos perceber nele e nos processos que vivemos através dele. É o movimento corporal do sentir e perceber, em um fluxo ritmado pela *ciência do índio*, ou seja, a percepção e a sensação que molda a forma como interpretamos o que vivemos está condicionada pela relação e construção que temos do que é o tempo, por isso, a frase que Lira falou faz tanto sentido, ainda mais expressa *com* o contexto desse ritual.

Depois do almoço, ficamos conversando até a coivara, que consiste no momento de ir ao mato pegar madeira seca para a noite podermos fazer uma fogueira. Todos pegam um pedaço de galho bem grande na mata e cada um leva o que pode. Antes de ir é realizada uma obrigação com **zuru** na casa da zabumba, é feita do mesmo modo como já foi descrito aqui. Ao sair os zabumbeiros fazem novamente o movimento de andar ao redor da casa três vezes, sendo que em um determinado momento, como já dito, eles giram. Após isso, os zabumbeiros saem na frente em direção à mata, sendo acompanhado pelas outras pessoas. Antes de ir, todos botam um pedaço de alho no bolso para se proteger Jozinete me deu um dente de alho e mandou eu colocar no bolso depois ela deu um para Gabriel.

No caminho, percebi que nem todos os índios vão, pois uma quantidade significativa de pessoas fica. Após andar um pouco ouvi Sueli gritando de longe pedindo para as pessoas pararem, para esperar os outros, porque eles têm que andar juntos. Caminhando Jozinete contou que na mata não tem só pessoas tem muitos espíritos. Quando fomos entrando na mata eu falei: “vish, Gabriel tá lá atrás será que não tem problema?” Jozinete me disse que não, porque no caminho dois encantados perguntaram para ela quem éramos nós e ela disse a eles que tínhamos ido “prestigiar a comemoração dos índios, então está tudo bem”. Jozinete é uma das pessoas que *incorpora* no toré e pode ver os *invisíveis*, estabelecendo uma comunicação mais direta com eles.

Isso reafirma o discurso de Lira, quando ela diz “aqui está o nosso passado”. Muitos encantados habitam as matas e estar nesse espaço é necessariamente construir relações com eles para isso ser efetivado são necessárias vivências na relação com a *ciência do índio*. Muito provavelmente se eu fosse para esse ritual sem seguir os conselhos de alguém, algo de muito ruim poderia acontecer comigo ou com algum parente meu. Afinal, não tenho esse conhecimento tão necessário em vários momentos diferentes. Já descrevi aqui incontáveis situações nas quais são tomadas ações e devidas providências para estabelecer relações com esses seres para garantir a proteção, uma coabitação e a promoção da tradição. Habitar esses espaços é saber se relacionar com todos os seres que ali vivem, humanos, coisas, plantas, animais, entidades, etc. Esse modo de habitar tendo conhecimento para interagir e se movimentar na relação com o mundo e tudo o que o habita é o que constitui a base da *ciência do índio*, que para além de uma epistemologia é um modo de habitar.

As pessoas vão conversando, brincando, alguns levam facão e cortam galhos a maioria corta com a mão mesmo puxando. Depois que todos têm alguns pedaços de árvores, nós voltamos, sempre com a zabumba tocando na frente. Apenas na hora de pegar os galhos os zabumbeiros pararam de tocar.

Na volta, os índios vêm conversando e brincando tem um clima de descontração. Levamos os galhos até a frente da igreja, para que mais tarde fosse feito uma grande fogueira no momento da queima de fogos. Depois muitos vão pra casa tomar banho, depois voltam para ver a missa acontecer de noite. Porém, as lideranças e a maioria dos bêbados ficam lá.

A noite foi à missa, ao chegar, reparei que muitas pessoas estavam com roupas mais arrumadas. Boa parte das pessoas estava na frente da igreja conversando. Estava

tocando músicas católicas em uma caixa de som. O padre acabou se atrasando e demorou de chegar. Assim que chegou, foi recebido pelas lideranças<sup>52</sup>.

A missa no geral parece ser igual a uma missa católica comum, pelo menos em termos de discurso. As principais diferenças é que há um contexto ritualístico indígena, os discursos das lideranças e no final alguns índios ficam na frente cantando a música do Senhor da Ascensão (a mesma cantada no toré): “o Senhor da Ascensão é um santo milagroso, quem achou ele na mata foi o índio caçador” eles repetem isso algumas vezes cantando.

Ao longo da missa a maioria dos índios não parece estar muito atento, boa parte não assiste e nem ficam perto da igreja<sup>53</sup>. Depois da missa as lideranças agradeceram a presença de todos. Adonias falou sobre ter segurança com os fogos e convida a todos a assistir à queima. Havia uma grande fogueira, feita com os galhos que pegamos na mata.

A zabumba vai pra frente da igreja o sino toca doze vezes depois a zabumba começa a tocar junto, como se o sino fosse um instrumento. Já descrevi aqui esse momento conhecido como matina. Depois começaram a queima de fogos que durou mais ou menos uns dez minutos. Após isso, os zabumbeiros começaram a tocar e entraram na igreja tocando. A igreja estava toda enfeitada com uma folha específica para aquele momento, a qual não consegui identificar. Nas extremidades da direita e da esquerda colocaram várias velas pequenas e coloridas. Havia duas zabumbas ali e ao saírem andam em círculo pela igreja algumas vezes e sempre que chega na frente da imagem do Senhor da Ascensão eles dobram os joelhos e abaixam a cabeça. Ao saírem vão em direção a casa da zabumba. Depois que os zabumbeiros entram na casa da zabumba começou mais uma obrigação com a **zuru** e ficou lotado o espaço, já que muitas pessoas estavam lá para dançar também.

Após o exposto, é importante compreendermos que isso tudo está situado em um processo histórico que se inicia na relação com os jesuítas e se estende até os dias atuais. Houve um percurso de relação com o cristianismo que culminou na realização da novena do Senhor da Ascensão, a princípio havia um forte marcador diacrítico entre caboclos e portugueses, o que expressava uma estrutura social que diminuía os primeiros e os discriminava. Após o processo cosmopolítico de demarcação territorial, eles passam a

---

<sup>52</sup> Antes de começar a missa, algumas lideranças fizeram discursos. Todos falam sobre agradecer aos índios e aos não índios por estarem ali presentes, falam sobre agradecer ao Nosso Senhor da Ascensão e sobre sua devoção a ele.

<sup>53</sup> A maioria deles nem se quer estava prestando atenção, ficavam conversando, rindo, sentados ou brincando com os cachorros e as crianças.

fazer isso entre eles, a partir da sua própria identidade e forma de interpretar o mundo, baseada na *ciência do índio*. Estar lá, fazer a *obrigação*, saber quais momentos devem parar, saber tocar zabumba, conhecer os espaços e as regras que perpassam cada um dos espaços que fazem parte desse processo, dentre outros aspectos são extremamente importantes para o processo educacional. Percebi que a educação aqui não consiste em dizer para as pessoas o que fazer, mas sim experienciar o mundo nas relações com seres visíveis e *invisíveis*. É saber o que está acontecendo e como se comportar diante de todos os seres ali presentes. Essa relação de vivência dos aspectos que perpassam a *ciência do índio* é o que constitui o ser Kiriri (BANDEIRA, 1972, NASCIMENTO, 1994).

Todos esses elementos estão diretamente relacionados com a língua, ainda que se fale português a todo o momento. Os Kiriri se queixam por terem perdido a possibilidade de falar cotidianamente sua língua. Bandeira em 1972 já escrevia que:

Os trabalhos mais ‘finos’, mas sérios não podem ser feitos com a mesma eficiência de antes, porque os caboclos de hoje não sabem a língua deles. Perderam o domínio do meio ambiente, das riquezas e dos portugueses, **porque tudo isso lhes era dado através do uso da língua na comunicação com os encantados** (grifo nosso)(BANDEIRA,197,p.76)

Trabalho *fino* é aquele que envolve muitos seres *invisíveis*, principalmente os encantados. O toré, as matas, dia do índio, a comemoração da reconquista de Mirandela, a primeira noite, etc. são todos fenômenos *finos*. Antigamente esse tipo de trabalho que realizam hoje seria muito complicado. Sueli contou-me que para realizar trabalhos finos é necessário amplo conhecimento da *ciência do índio*. Atualmente, muitos deles já conseguem se comunicar com os encantados na língua, não por coincidência eles possuem hoje um maior conhecimento o que lhes permite fazer todo esse ritual.

Podemos concluir assim que esse ritual revela um processo muito importante para os Kiriri. Aspectos como mitologia, ontologia, cosmopolítica, educação, epistemologia, temporalidade e língua são indissociáveis na prática, porque existe um elemento aglutinante que absorve e dissipa todos esses aspectos, que é a *ciência do índio*. Desde o início tentei mostrar a relação entre mitologia e ritual. Como uma narrativa tão importante como o mito do Senhor da Ascensão promove e mantém essas práticas. A existência desse santo na vida dos Kiriri perpassa como demonstrado aqui não só os dias desse rito. Afinal, para que tudo isso possa acontecer é necessário um conhecimento que se ensina cotidianamente de múltiplas formas, até porque o mito por si só não faz sentido sem os saberes que orientam como se relacionar com os encantados.

## 4.5. MINHA DOENÇA DE ÍNDIO

No dia seguinte ao ritual ao tomar café senti uma enxaqueca e depois de comer me senti meio tonta e tentei voltar a dormir, fiquei na cama passando mal com náuseas e uma forte enxaqueca. Antes de narrar como se deu esse processo é importante dizer que os Kiriri possuem um sistema próprio de atenção à saúde<sup>54</sup> (LANGDON et WIIK,2010) orientado pela *ciência do índio*.

Doença de índio é quando temos um conjunto de sintomas causados pelos *invisíveis* e o tratamento só pode ser através da *ciência do índio*, enquanto a doença de branco só pode ser tratada pela ciência médica. A categoria *remédio* é bastante ampla engloba tudo que vende nas farmácias, bem como, uma reza, ervas, banhos, chás, rituais, alho, fumo, maracá, etc. Tudo que pode curar, prevenir doenças ou proteger de algum ser (visível ou não) é um *remédio*. Em abril de 2019, quando estava assistindo o toré do grupo de Agricio, Ronnie sentou do meu lado e começou a conversar em meio a isso ele me falou dois tipos de *remédios*. Contou que patuá é um conjunto de ervas em pequena quantidade enroladas em um saquinho que é levado no bolso serve para proteger contra mal olhado. Ele também me contou que as vezes quando uma pessoa não pode ir para o toré os encantados incensam a roupa da pessoa com *paú*, depois levam a roupa para pessoa, ela veste e melhora. Podemos perceber aqui que o remédio não é apenas a roupa que foi incensada ou um conjunto de ervas, é o processo. É estar assentado em uma epistemologia que te permite ensejar o processo de produzir um remédio através de relações mediadas por múltiplos aspectos e seres. Um dos *remédios* mais importantes é a *obrigação*, a mesma que foi descrita no ritual narrado. A obrigação é um remédio de prevenção ensejado em um processo ritualístico que media e efetiva uma interação com os *invisíveis*.

A língua também é um importante *remédio*. É muito comum a frase “a língua é nossa defesa”. Com isso, querem dizer que através de determinadas palavras e frases podem se defender de algo, de alguém ou de uma situação. Barão me contou que certa vez saiu e esqueceu onde deixou sua moto, enquanto procurava por ela, viu alguns

---

<sup>54</sup> Segundo autores todas as sociedades têm um modo próprio de lidar com a saúde e a doença. O conceito sistema de atenção à saúde é para mostrar que todo grupo produz um conjunto de práticas ligadas à promoção do estado de saúde e que isso necessariamente está relacionado aos processos educacionais, epistemológicos e ontológicos.

homens armados virem em sua direção. Ele teve como reação se esconder atrás de uma árvore e pronunciar algumas frases<sup>55</sup> na “língua dos antigos”. Na medida em que os rapazes foram se aproximando, eles não viram Barão, porém esse índio os reconheceu e foi cumprimentá-los. Esses homens lhe disseram que não haviam reconhecido ele de longe e acharam que fosse algum ladrão. O que chama atenção nessa história é o fato de que esse Kiriri, ao contá-la, tinha certeza que não seria visto por esses conhecidos, pois havia pronunciado frases no seu idioma que lhe protegeram de tal perigo.

Se separarmos as palavras Kiriri por temas, perceberemos que as mais conhecidas estariam relacionadas à temática do corpo. Obviamente isso não é por acaso, tem a ver com a relação *língua-ciência do índio*-processos de cura. As palavras que eles conhecem estão imbricadas diretamente a fenômenos muito relevantes para sua identidade linguística. Exemplos que expressam isso seriam, **tçambu** que significa cabeça, barriga para Darnival é **mudó** e para Barão **ymomeu**, joelho para Darnival é **cludú** e para Barão **oscudu**. Para Darnival dedo é **comodo**, doente é **emhõ itimín**, mão é **quifi**. Para Barão olho é **ywofó**, pé é **ospbay** e queixo é **yberkamí**. Existem palavras diferentes e léxicos conhecidos diferentes, porque existem diferentes concepções de *ciência do índio*, essas palavras revelam diferentes formas de nomear o corpo e se “a língua é nossa defesa”, existe, portanto diferentes formas de cuidar desse corpo através da língua, o que varia de acordo com a concepção de *ciência do índio*.<sup>56</sup>

Após esclarecer conceitos como doença, cura, remédio e proteção narrarei meu processo de cura após obter a doença de índio. Logo de manhã quando minha enxaqueca começou, ela foi piorando e eu comecei a ter diarreia, minha barriga doía cada vez mais. Voltei a deitar, depois fui pra fora e vomitei me sentia muito fraca e minhas pernas começaram a tremer até que me recuperei e sai dali.

Sueli fez um chá de boldo, mas eu não bebi porque estava muito enjoada. Ela perguntou algumas vezes se não era alguma coisa que eu comi e eu disse que não, não fazia sentido ter sido a comida, eu comi a mesma coisa que todos e ninguém passou mal. Além disso, não comi nada que não estava acostumada.

Até que Jozinete chegou conversamos um pouco. Eu tive mais diarreia e fui ao banheiro. Enquanto isso, ela falou com Sueli que queria fazer uma reza em mim e Sueli disse pra ela me rezar mesmo, Sueli entrou e ela perguntou a Maicol se tinha um (não

---

<sup>55</sup> Ao perguntar que frase era essa, ele disse que era segredo.

<sup>56</sup> No capítulo 5, entrarei nesse assunto mais detalhadamente, no qual descreverei diferentes formas de interpretar a ciência do índio de acordo com seu grupo político.

lembro se foi jarro ou pote, mas acho que foi pote) de reza eu não ouvi o que ele respondeu. Jozinete me mandou sentar em um banquinho enquanto buscava uma garrafa no formato de uma garrafinha de leite de coco, porém maior. Ela veio com essa garrafa e um pano branco na mão, dobrou o pano e colocou na minha cabeça em cima colocou a garrafa e começou a reza. Ela sussurrava algumas palavras só consegui entender Deus, anjo e nossa senhora. Enquanto ela falava essas palavras fazia um sinal com a mão em formato de L, como se estivesse escrevendo um L no ar com o dedo, ao fazer esse gesto é muito semelhante à forma como se faz o sinal da cruz, possa ser que ela estivesse fazendo o sinal da cruz, mas não tenho certeza, na mesma hora eu senti meu coração acelerar e meus pensamentos se desacelerarem. Nesse momento os sintomas começaram a diminuir, eu fui dormir e quando acordei minha barriga quase não doía, mas minha cabeça ainda tinha uma dor bem incomoda, porém bem menor.

Acordei quando a técnica de enfermagem da SESAI chegou a pedido de Sueli, dona Joana havia ido me ver ela é uma índia que mediu minha pressão e temperatura viu que estava tudo normal, só disse que eu estava muito fria. Ela perguntou-me se eu tomava algum remédio e eu respondi que preferia não tomar. Ela comentou que iria me receitar algo, mas devido a minha resposta, apenas perguntou se eu tinha tomado chá eu lhe falei do que Sueli fez. Seu diagnóstico foi que isso deveria ter sido alguma virose e que ela já havia ido visitar outras pessoas com esses sintomas nesses dias e que na comemoração da primeira noite tinham pessoas com esses sintomas. Ela perguntou se tinha binchinguinha e noz moscada que são duas sementes, as quais são usadas para fazer chá. Ao longo da conversa minha dor foi voltando e quando Joana foi embora eu durmi.

Sueli havia saído e quando voltou trouxe enrolado em dois papeis diferentes ervas que o pajé (Adonias) mandou para fazer um chá pra mim. Maicol fez o chá com as ervas que estavam em um desses papeis e depois foi no quarto me entregar eu perguntei de que era, ele disse que não sabia, tinha um gosto muito forte e amargo. Depois, quando acordei novamente já era mais tarde e eu consegui comer um pouco. Sueli disse que ia chamar Josinete pra vim fazer uma esfregação em mim. Quando ela chegou conversamos um pouco e ela disse que ia fazer uma esfregação, ela saiu e voltou com uma cuia com alho, acho que tinha cebola e algumas folhas, acho que era coentro, salsa ou manjerição (não tenho certeza). Além disso, tinha um líquido transparente acho que era vinagre, mas não tenho certeza de nenhum desses ingredientes apenas do alho. Ela pegou um pouco dessa mistura e passou nas minhas pernas, braços, pés, mãos e cabeça fazendo o sinal da cruz.

Quando pegou meus pés, ela disse que eles não estavam frios e que eu já devia estar boa. De fato, nesse momento eu já não sentia mais nenhuma dor, o único sintoma que persistia era um grande cansaço físico. Ela me disse que isso deve ter sido *olhado*, eu perguntei o que era *olhado* e ela respondeu que quando uma pessoa é linda, inteligente, luta pelo que quer, faz as coisas como eu alguém ficava olhando e assim eu teria tido *olhado*. Depois de conversarmos eu dormi mais um pouco, depois levantei comi e quando Sueli chegou ela fez outro chá, com as ervas que estavam enroladas no papel que o pajé mandou<sup>57</sup>.

Se curar desse modo é criar uma relação com um conjunto de elementos que podem proporcionar um tratamento eficiente. Refiro-me aqui não apenas a coisas como alho, *pau*, chá, etc, mas também a todas as ações que são efetivadas como esfregação, a reza ou fazer o sinal da cruz. Para além das ações existem afetos e sentimentos, a essa altura existia uma relação de afetividade entre mim Sueli e Jozinete o que me fez perceber sua preocupação, fazendo eu me sentir mais a vontade e acolhida. Não sei se aqui tinha a presença de algum encantado, mas vale dizer que esse conhecimento é amplamente desenvolvido na relação com eles, então, se não estavam presentes diretamente, pelo menos seus conhecimentos estavam. Assim, o processo de cura Kiriri se dá em função da sua sabedoria em relacionar múltiplos elementos no corpo e com o corpo (INGOLD,2015).

No outro dia eu acordei com uma leve dor de cabeça, mas acho que era só cansaço, arrumei as coisas e na hora de ficar esperando o ônibus Miro (marido de Sueli) ficou conosco e disse que o que eu devia ter tido devia ser porque algum encantado se engraçou ou estranhou.

Demorei a entender o que Nete queria dizer com *olhado* e também demorei a entender o que Miro quis dizer com algum encantado “se engraçou e estranhou”. Ainda hoje essas categorias são estranhas para mim. Após algumas idas a campo eu descobri que *olhado* é porque os encantados te olharam ou se aproximaram de você por algum motivo, no meu caso, segundo Nete, era por eu ser “uma pessoa linda, inteligente, luta pelo que quer, faz as coisas...”

---

<sup>57</sup> Esse chá tinha um gosto bem diferente ela colocou açúcar, mas não acho que era só isso, porque o chá estava mais claro e não tinha gosto amargo. Um tempo depois, conversando sobre essa situação ela disse que tinha feito o chá mais fraco porque eu não era índia. Percebi nessa situação que há uma formação do corpo no processo de cura e uma formação do processo de cura através do corpo, já que ela adaptou uma prática terapêutica a ontologia do meu organismo.



Um tempo depois fomos à casa de seu Jeromi (pai de Sueli) a noite com Sueli e suas irmãs ela comentou que na primeira noite os encantados nos *olharam*, ela explicou que eles olham tanto para o que gostam quanto pra o que não gostam, compreendi assim, que *olhado* é quando chamamos atenção dos encantados e eles ficam nos *olhando*, seja lá por qual motivo for. Nesse caso Sueli sugeriu que “vocês vieram mexer com a cultura, isso chama atenção dos encantados”. *Cultura* aqui está relacionada à língua. Segundo Sueli, por eu ter ido estudar a língua Kiriri, algo central em sua *cultura*, acabei chamando a atenção dos encantados, já que isso é algo extremamente relevante na relação com esses seres. É importante dizer que ainda hoje não sei exatamente a diferença entre *cultura* e *ciência do índio*, mas certamente ambos estão imbricados aos processos linguísticos e corporais desse povo

A *ciência do índio* e a *cultura* constituem a base para interpretar o que acontece com nossos corpos. Esse conhecimento é muito importante para os Kiriri, apenas mediante a isso eles podem entender o que acontece com o corpo e como efetivar processos de cura. As curas estão longe de parecerem com o sentido que a medicina dá a isso, é importante perceber que elas estão relacionadas diretamente ao que se aprende com as entidades e relações desarmoniosas com os seres invisíveis. Apenas dentro de uma educação voltada para saberes corporais através de conhecimentos ritualísticos é que os Kiriri podem fundamentar sua epistemologia e assim uma interpretação do que acontece no corpo. Por isso, não dá para separar o processo de saúde-doença desse povo da sua ontologia.

#### **4.6. CONSTRUÇÃO ONTOLÓGICA, EPISTEMOLÓGICA E EDUCACIONAL DA CIÊNCIA DO ÍNDIO**

No início do capítulo, demonstrei que buscava *levar a sério* o que meus interlocutores falam a partir da sua própria ontologia. Tal conceito é semelhante ao de cosmopolítica, pois ambos consistem em levar em consideração a existência e agência de seres *invisíveis* e coisas. Porém, difere-se deste, pois enquanto cosmopolítica dá maior atenção a relação política e processo de enfrentamento com Estado, ontologia dá mais atenção ao modo de ser e o que constitui esse modo de ser.

Ao longo do capítulo pode-se perceber que há uma relação entre diferentes ontologias no ritual da primeira noite. O Senhor da Ascensão “é um santo milagroso e

quem achou ele na mata foi um índio caçador”. Através da mitologia sobre ele podemos perceber que sua ontologia corresponde a um ser que é santo, encantado, *invisível* e padroeiro de Mirandela. Tudo isso está imbricado com as relações que existem com ele. A ontologia é formada pelas possibilidades de relações que são efetivadas e modos de agir no mundo. Por isso, ele é ontologicamente diferente dos Kiriri, mas a relação recíproca entre eles é o que os molda ontologicamente.

*Levando ainda mais a sério* o discurso Kiriri, perceberemos que certas coisas também possuem ontologia. A zabumba está muito longe de ser apenas um mero instrumento, ela fica de luto, quer beber *zuru*, vai na frente em vários momentos do ritual e possibilita momentos de abertura e fechamento. O ato de tocar zabumba pressupõe a criação e o desenvolvimento de uma relação marcada por distintas ontologias que se inter-relacionam. Os Kiriri têm uma ontologia própria que lhe permite desenvolver habilidade de tornar-se zabumbeiro, o que não implica somente tocar. Nessa relação ontologicamente recíproca, a zabumba permite a musicalidade e o ritmo do ritual da primeira noite. Esses relacionamentos constituem a ontologia dos seres que coabitam esse ritual.

Esse modo de levar as coisas e os seres a sério contrapõem-se ao paradigma, descrito no início do capítulo, que opõe natureza e cultura. Para alguns autores existe uma mesma natureza que perpassa todos os seres humanos, a qual se expressa de modo diferente a depender da cultura. Isso se chama multiculturalismo, que também tem a ver com a ideia apresentada no início do capítulo, de que os seres humanos possuem uma mesma natureza e interpretam-na de acordo com sua cultura. Assim, não teríamos reflexões sobre realidade da natureza, mas apenas a sua representação cultural. Desse modo o Senhor da Ascensão não seria um ser real com influência sobre o mundo. Seria apenas uma representação, na melhor das hipóteses uma mera crença Kiriri. Isso é bastante desrespeitoso tanto com esse santo quanto com os Kiriri que possuem sua ontologia marcada pela relação com esse encantado. Esse pressuposto analítico não explica o ritual da primeira noite e contribui para o epistemicídio da *ciência do índio*.

Em oposição a isso Viveiros de Castro (2002) propôs o multinaturalismo que seria a ideia de que existem múltiplas naturezas, ainda que diferentes naturezas possam compartilhar de um mesmo universo simbólico. Percebamos aqui, que a zabumba, os Kiriri e o Senhor da Ascensão têm diferentes ontologias, porém participam do mesmo ritual e compartilham um conjunto de práticas e valores. Apesar de eu e os Kiriri sermos humanos, temos também distintas ontologias, corpos de diferentes naturezas. Isso ficou

explícito com a minha doença de índio. Muito provavelmente a forma como meu corpo reagiu foi diferente da forma como os corpos indígenas reagem a tal ritual, tanto é que não ouvi falar de índios que foram muito *olhados* durante o ritual e por isso ficaram doentes, como foi o meu caso. Como apontou Sueli, provavelmente os encantados me olharam muito por eu ser diferente e porque estava indo “mexer com a *cultura*”. Todos os dias os Kiriri mexem com sua *cultura* e nem por isso ficam doentes.

Desse modo natureza e cultura não seriam conceitos opostos. O mundo existe na relação com a natureza, por isso, a cultura, enquanto um conjunto de práticas e saberes não poderia ser sua oposição, mas um modo de ser e agir que se orienta pela relação construída com a natureza e os seres que habitam nela. Haveria assim, uma ontologia que se intercruza nos encontros com os seres e coisas que habitam o espaço do território Kiriri.

Sem reconhecer isso, não poderíamos compreender a *ciência do índio*, a qual entendo aqui como epistemologias ecológicas (CARVALHO et STEIL<sup>58</sup>, 2014; 2013). Esse conceito evidencia outro problema ao pensarmos dentro do paradigma de natureza se opondo a cultura, pois a epistemologia científica<sup>59</sup> que está baseada nisso é fruto de um processo de abstração do real, que se constrói por meio de uma racionalização de algum fenômeno de modo que o conhecimento é produzido a partir do nosso intelecto e com um distanciamento do mundo. Em contraposição a isso, as epistemológicas ecológicas propõem que “nosso modo de habitar o planeta não está separado do nosso modo de conhecê-lo.” (CARVALHO et STEIL,2014,p.163). Assim, é impossível dissociar a mente do corpo, ontologia do contexto, a matéria e do pensamento sobre a matéria. Por isso, a ideia de epistemologias ecológicas propõe que a construção do conhecimento se dê na relação com o mundo assim como é a *ciência do índio*.

A *ciência do índio*, assim como as epistemologias ecológicas se constrói a partir das relações com seres humanos (visíveis ou *invisíveis*), com as coisas e os fenômenos em processo no mundo. Assim, os Kiriri aprendem a interpretar a realidade através do que internalizam uns com os outros por meio da tradição oral, da mitologia, dos rituais

---

<sup>58</sup> suas críticas partem das teorias de Ingold (2010) e Gregory Bateson (2000)

<sup>59</sup> A produção científica trata o conhecimento como algo universal que pode ser aplicado a todos os corpos, como a noção de natureza-cultura, a qual parte do pressuposto que todos têm a mesma natureza humana, expressa pelo funcionamento do nosso organismo, ao mesmo tempo em que todos produziram e fazem parte de uma cultura, expressa pela forma como internalizamos as regras sociais. Isso é problemático, porque nessa perspectiva os seres não humanos são apenas interpretações culturais de fenômenos naturais. Assim, impossibilitando compreender quem são esses outros seres. A proposta das epistemologias ecológicas é de que o relativismo não seja apenas usado para valorizar todas as culturas, mas todos os seres. (CARVALHO et STEIL,2014,p.167).

vivenciados em conjunto e da própria vida em comunidade que compartilham. Também aprendem muito com os encantados que aparecem no toré, dos quais recebem orientações. Na mata os Kiriri se relacionam com diversos *invisíveis* que ali habitam, e nessa relação eles entendem como lidar com eles. Percebemos que fumar o *paú*, usar o alho e tocar a zabumba é construir uma relação com coisas e a partir de todo esse conjunto de interações se fundamenta a epistemologia da *ciência do índio*. Isso fica explícito na primeira noite, um ritual que é interpretado a luz da mitologia aprendida entre os Kiriri, na relação com o Senhor da Ascensão que é um *invisível* e com as coisas como o *paú* e o alho que garantem a proteção de todo o ritual. Essas múltiplas interações de seres e coisas é o que fundamenta a epistemologia da *ciência do índio*.

Diferente de determinadas correntes filosóficas as epistemologias ecológicas propõem que não apenas os seres humanos são dotados de processos cognitivos, mas também seres não humanos podem auxiliar a compreender o mundo. É necessário levar em consideração “o ponto de vista das coisas e dos organismos não humanos que habitam o mundo. O que está em questão é a linha de separação entre natureza e cultura que demarcaria duas ontologias opostas e intransponíveis” (CARVALHO et STEIL,2014,p.166). Precisamos desfazer essa linha para podermos perceber a contribuição de diversos seres para a elaboração do conhecimento.

A *ciência do índio*, é um conhecimento oriundo principalmente daquilo que aprendem com suas entidades, tal termo só passa a existir, de fato, depois da chegada do toré. Assim, eles aprendem a partir da sua relação com os encantados como se relacionar com eles, tal saber é difundido e construído na tradição oral com narrativas mitológicas e situações que trazem aprendizados obtido na relação com os *invisíveis*. É a partir e com a *ciência do índio* que se promove uma relação com coisas como a zabumba ou entidades como o Senhor da Ascensão. É com ela e através dela que se aprende a usar o *paú* e o alho. Com esse conhecimento se promove todo o ritual da primeira noite e se fundamenta as práticas do pajé.

É a partir das vivências com esse saber que se desenvolvem os rituais. É na relação com a *ciência do índio* que se experimenta e se amplia esse modo de compreender o mundo. Ao pôr em prática esse conhecimento na primeira noite, pode-se dar origem aos rituais e efetivar um meio de desenvolve-los ao mesmo tempo em que se amplia os saberes sobre esse conhecimento. Assim, viver a *ciência do índio* constitui um movimento de retroalimentação fazendo essa sabedoria fundamentar práticas e aumentá-lo na medida em que se vivencia.

Por isso, a *ciência do índio* nos revela um modo de produção do conhecimento, que envolve necessariamente a participação nos fluxos do mundo, o conhecimento não é algo estático com conceitos fixos e enrijecidos. Mas, um processo de desenvolvimento contínuo, porque o mundo está em movimento constante o que leva também ao movimento do saber (CARVALHO et STEIL,2014, p.168). É por isso também que o termo epistemologias ecológicas é sempre colocado no plural, não é algo que pertence a uma escola de pensadores, mas a produção de conhecimento heterogêneo. Não há aqui uma metodologia única baseada em um *modus operandi* que pode ser aplicado a toda e qualquer situação, mas sim um conjunto de práticas que são elaboradas desenvolvendo habilidade e saberes de acordo com aquilo que Ingold (2010) chamou de educação da atenção (INGOLD,2010).

Tais habilidades se desenvolvem de maneira processual em uma interface entre corpo e cérebro na relação com o contexto, são realizadas mediante o treinamento e aperfeiçoamento de determinadas práticas. Saber usar o alho, fumar o *paú* e tocar zabumba, se comunicar com os *invisíveis* são habilidades construídas na relação com ambiente, os seres e coisas que existem nele. Por isso, a *ciência do índio* é também o processo de desenvolvimento de habilidades, é um saber que se coloca sempre em um processo de transformação que exige atenção ao ambiente e os seres com os quais estamos aprendendo a desenvolver determinada habilidade.

Aquele que está aprendendo alguma prática, como a participação no ritual da primeira noite deve responder ativamente ao ambiente desenvolvendo seu corpo para dar respostas mais satisfatórias e próximas do seu objetivo. Eu sempre buscava interagir com as pessoas de modo a entender o que elas faziam e como faziam tanto para não me excluir do processo, quanto para me inserir naquele contexto. Percebia que os adultos as vezes chamavam a atenção das crianças para elas não se afastarem quando estavam caminhando. Tudo isso faz parte de um processo de desenvolvimento de habilidade de como se comportar no ritual.

Percebi que quanto mais uma pessoa vivência aquele espaço, mais ela estaria apta a saber se relacionar com os seres (visíveis ou *invisíveis*) e coisas ali presentes. Isso serve também para outras habilidades. Em alguns momentos na casa da zabumba eu vi pessoas aprendendo a tocar os instrumentos e percebi que na medida em que vivenciavam esse processo se aperfeiçoavam nele. Também notei, que tudo isso envolve desafios e dificuldades, o corpo vai aprimorando a uso das mãos e dos dedos na medida em que as dificuldades vão surgindo, de modo que, quanto maior prática mais um corpo estaria apto

a dar respostas mais rápidas, satisfatórias e efetivas, sem que necessariamente esteja impossibilitado de cometer erros.

Quando alguém fuma o *paú* ou atira uma flecha, muitas vezes o vento pode ser um empecilho, dificultado o movimento do corpo, porém, a relação desenvolvida com o ambiente sucessivas vezes leva a pessoa a saber reagir de modo eficaz e contínuo apesar das interferências ambientais. Nesse sentido, a interação com o ambiente não seria meramente uma fonte de problemas, mas, sobretudo, um conjunto de desafios adaptativos que podem ser resolvidos mediante o desenvolvimento de habilidades.

Assim é com a *ciência do índio*, apesar das dificuldades e desafios postos na relação com os *invisíveis* na medida em que se vivência uma relação com eles, aprende-se a efetivá-la com menos obstáculos e mais sabedoria. Do mesmo modo o pajé, no processo de cura, não aprende isso da noite para o dia, ainda que ele tenha o dom para tal habilidade. Ele precisa desenvolvê-la constantemente e ir se aprimorando até estar realmente apto a curar as pessoas, o que não implica que ele sempre vai conseguir fazer isso de maneira satisfatória. Isso envolve improvisação e performance, pois quando estamos aprendendo fazemos determinadas atividades de modo particular, subjetivo e ineficiente, porém orientamo-nos sempre através de um ser que nos instrui e nos revela como idealmente podemos praticar uma determinada habilidade (INGOLD,2010, p.21).

Podemos perceber desse modo que a *ciência do índio* está assentada um modo de interpretar o mundo de acordo com epistemologias ecológicas que se baseiam na tradição oral, na mitologia e nas suas respectivas práticas rituais. Esses elementos se relacionam diretamente com sua ontologia, que envolve uma relação com os múltiplos seres que não pode ser compreendida sem epistemologias embasada na *ciência do índio*. Por isso, ontologia e epistemologia não podem ser pensadas como separados, a relação entre os seres e suas respectivas interpretações são processos que se constroem de modo concomitante na educação Kiriri, no processo de desenvolvimento de habilidades em fluxo contínuo.

Até esse momento na dissertação, busquei situar o leitor sobre a história do epistemicídio e posteriormente sobre a história de como os Kiriri rearticulam um conjunto de saberes inter cruzados com seus modos de ser específicos para poderem viver de acordo com suas especificidades. Tudo isso é central para compreendermos o objeto dessa dissertação que é entender as metodologias dos Kiriri para aprender sua própria língua, pois foi nesse processo histórico que transformaram questões educacionais, epistemológicas e ontológicas que modificaram a percepção, os usos e conhecimentos da

língua Kiriri. Hoje a base que fundamente as práticas e saberes linguísticos desse povo é *ciência do índio*, a qual tentei explicar aqui nesse capítulo. Por isso é muito importante contextualizar o leitor sobre essa história e sobre a *ciência do índio*, para depois nos próximos capítulos adentrar mais profundamente nos usos da língua Kiriri e ao final fazer uma reflexão sobre a importância desse conhecimento e como ele ainda hoje é desrespeitado, buscarei assim demonstrar a relevância dos saberes linguísticos dos Kiriri e como esses podem contribuir com o avanço científico.

Uma das habilidades mais importantes a serem desenvolvidas através da *ciência do índio* é a possibilidade de falar sua própria língua. Para isso acontecer os Kiriri possuem um conjunto de palavras oriundas da tradição oral. Alguns dos mais velhos como Jô, Zito, Gino e Bonifácio, conhecem palavras na língua e passam elas, para as gerações posteriores. Além disso, muitas dessas palavras são aprendidas na relação com suas entidades que falam na língua, durante o toré, e assim eles podem aprender mais sobre isso. Eles também aprendem com coisas, existem alguns rituais feito na mata que consistem em ficar sentado ouvindo os sons da natureza, como o canto dos pássaros e o balançar das folhas, nesse processo eles acabam aprendendo sobre sua própria língua. Tudo isso envolve necessariamente a *ciência do índio*, que é um modo de interpretar e experienciar uma relação processual que permita vivenciar possibilidades de aprendizado oriundas do território Kiriri.

A partir disso se desenvolve o conhecimento linguístico dos Kiriri. Mostrei ao longo do capítulo diversos fenômenos relacionados a palavras que são conhecidas na língua, pois esse saber está diretamente vinculado a sua identidade. Por isso, existem um conjunto de fenômenos que os Kiriri conhecem palavras relativas a eles como os processos de cura, caça, artesanatos, animais, fenômenos da natureza, comidas e o nome de ervas. Tudo isso tem muita relevância para essa etnia e saber esses aspectos na língua tem uma importância porque muitos processos são efetivados ao falarem na língua como processos de cura e proteção, muitas vezes os encantados pedem o nome das ervas na língua e é importante conhecer o nome das caças e aspectos que se relacionam com a mata e a roça, pois são locais de iminente perigo. Descreverei melhor situações sobre isso no penúltimo capítulo. Por ora, devo informar ao leitor que toda a possibilidade de conhecer esse contexto linguístico não seria possível sem a *ciência do índio*.

Assim, percebemos que a língua está imersa em um processo de inter-relacionalidade de vivências, por isso deve ser entendida de maneira ontológica. Ela faz parte do modo de ser Kiriri e de se relacionar com seus antepassados, bem como, traz a

possibilidade de mediar relações com eles. Tudo isso só é possível, porque existe um processo de construção de uma epistemologia linguística Kiriri, que se difere muito da linguística acadêmica, possuindo outros critérios de validação da verdade, porém não menos relevantes ou necessários para um processo de construção do conhecimento. Além disso, há um fluxo contínuo que se retroalimenta no desenvolvimento da habilidade linguística, de modo que aprender a língua possibilita uma maior comunicação com os encantados e quanto mais se relacionam com esses seres mais ampla fica a linguística Kiriri. A inter-relação entre ontologia, epistemologia e habilidade é o que edifica e promove a *ciência do índio*.

## **5. CAPÍTULO 4: CAMINHADAS NA MATA**

Para fazer esse capítulo, inspirei-me no livro “Paisagens em transe” de Thiago Cardoso (2016) e “Estar vivo” de Tim Ingold (2015). Partirei do pressuposto metodológico desses autores, levando a sério as coisas e seres que habitam a paisagem do território Kiriri. Tentarei descrever a partir de caminhadas na mata como se dá a produção epistemológica da *ciência do índio*. Para isso irei incluir algumas fotografias que não só ilustrem um pouco da minha experiência, mas principalmente revelem a tese que busco explorar aqui: os fenômenos da natureza não são apenas consequências de processos geológicos ou biológicos, mas, sobretudo, foram formados, também, devido a influência dos seres *invisíveis*. Para efetivar isso irei desenvolver melhor os conceitos apresentados no capítulo anterior de educação da atenção, habilidade e epistemologias ecológicas (INGOLD, 2010; CARVALHO et STEIL, 2014)

### **5.1.1 CAMINHADA PARA A PEDRA ISCRIVIDA**

Há muito tempo Barão falou-me que queria conhecer a pedra *iscrivida* e que esse era um local famoso no território, porém ele nunca tinha ido lá. Apenas tinha ouvido falar que era um lugar que tinha uma pedra com palavras escritas na língua Kiriri. Isso lhe despertou a curiosidade e um dia me convidou para ir lá. Assim fomos para a aldeia Baixa da Cangalha.

***As serras***



**Figura 6-** Aldeia da Baixa da Cangalha,BA,2019



**Fotógrafa-** Vanessa Moraes,2019

“Os humanos fazem e desfazem seus lugares, quando estes juntos a outros modos de vida com os quais intra-agem, coordenam ações de transformação e adequação[...] a seu modo de vida, criando lugares, morada de linhas de vida que passarão a viver juntos [...] habitada pelas coisas da natureza, morada dos “outros”[...] encantados [que] a todo momento cruzam fronteiras entre lugares [...] isso nos faz perceber que coisas da natureza e coisas de gente não são domínios separados da realidade”(CARDOSO,2016,p.148)

Esse local circulado na foto, é a aldeia da Baixa da Cangalha. Gostaria de chamar atenção que na paisagem do território Kiriri, toda aldeia é rodeada por serras habitadas por pessoas, encantados, seres minerais, vegetais e animais. É importante dizer que antes da retomada o território não tinha essa abundância e diversidade de fauna e flora que existe hoje.

As serras não são apenas uma formação geológica, são aspectos extremamente relevantes para o modo de ser Kiriri. As serras são lugares que moram os encantados. Além disso, nelas existem diversas plantas e ervas sagradas que podem ser utilizadas. Também fazem rituais conhecidos como concentração, não sei bem como acontecem porque são secretos e não indígenas não podem ir, mas Célio, conselheiro do cacique Lázaro, me informou que eles sentam, fumam o *paú* e ali entram em contato com os encantados, recebendo orientações. Esse mesmo grupo é o único que hoje em dia faz um toré na serra, antigamente todos os torés aconteciam em serras.

Outro fato importante é que antes da retomada os Kiriri moravam nas serras nas grotas ou espalhados em casas de pindoba. Em função disso, esses lugares têm uma história de como se viviam antigamente e uma relação direta com a memória desse povo. É interessante notar que os locais onde os Kiriri viviam antigamente hoje é a morada dos encantados, apesar de nunca ter deixado de existir seres *invisíveis* nas serras. Bandeira (1972) (ainda na década de 60) conta que os encantados “habitam o interior das serras e tem a toca da Cangalha uma espécie de domicílio comum [...] alguns moram constantemente em tocas. Outros preferem locais diversos, não obstante estarem em permanente contato com a toca” (BANDEIRA,1972, p.79). É interessante notar que mesmo no período em que os Kiriri moravam nas serras os encantados também habitavam esses lugares de modo que eles habitavam o mesmo espaço.

Ironicamente a relação entre os índios e essas entidades é estreitada na medida em que eles começam a retomar seu território, deixando de morar nas serras. Toda a relação que os Kiriri desenvolveram com esses lugares constituem experiências com um saber específico que molda uma interpretação sobre a formação geológica do território, efetivando um contato com a natureza que é impensável sem levar em consideração essas entidades e seus comportamentos.

Podemos compreender as serras com o que Anna Tsing (2015) chamou de lugares familiares. São locais de constantes caminhadas, pois possuem aspectos que nos fazem voltar até ele, reconhecendo-o e vivenciando aquele espaço em função da complexa relação que foi estabelecida com os seres que habitam nele. É um lugar definido pelas narrativas das vidas que o povoam e da memória das pessoas que transitam por ali. São espaços de multiespécies. “Suas geografias expansivas e sobrepostas resistem a modelos comuns que dividem o mundo em ‘seu espaço’ e ‘o meu’[...] lugares familiares implicam em formas de identificação e companheirismo que contrastam com a hiperdomestificação e a propriedade privada” (TSING,2015,p.182). Desse modo podemos perceber que as serras são espaços de múltiplos seres, portanto, modos de habitação em coetaneidade. Muitos dos seres são antepassados Kiriri que hoje vivem nas serras mediante outra temporalidade e modo de agir sob o mundo.

### **5.1.2 SERRA DA CANASTRA**

Para chegarmos até a pedra “iscrivida” primeiro fomos para aldeia da Baixa da Cangalha procurar amigos de Barão que nos levassem até esse local. Eles sugeriram que fossemos primeiro para a Serra da Canastra dar uma caminhada e depois que fossemos para a pedra “iscrivida”.

Fomos de moto até a Baixa da Cangalha. No meio do caminho, na moto, ocorreu algo que me chamou bastante atenção, o que me situou sobre potenciais perigos nas serras e sobre como a geologia desse local está implicada pela ação dos encantados. Ainda na moto, Barão me mostrou nas serras um turrão (pedras grandes que ficam nas serras), nesse caso, parecia uma pessoa. Ele apontou para ela e me contou o motivo pelo qual o turrão tinha aquele formato.

*Barão narrou que existiam alguns americanos procurando ouro no território, foram procurar em uma serra, ao irem lá um padre foi na frente, subindo rezando para amansar os encantados, enquanto os americanos vinham atrás em busca de ouro, mas quando viram que o padre virou pedra eles desistiram e voltaram. Barão disse que foi o encantado dessa serra que fez isso, para proteger seu ouro (nota do diário de campo dia 23/05/2019).*

Aqui nessa história não pude deixar de notar que a palavra padre se parece com pedra, que é justamente aquilo que simboliza o padre. Em muitas narrativas, quando os encantos são roubados algo de ruim acontece. Nesse caso, o encantado dessa serra nem se quer permitiu que seu ouro fosse roubado, já causou uma situação ruim para proteger seus bens. Tal história constitui uma importante lição sobre como se relacionar com esses seres e mostra como a formação geológica do território está diretamente influenciada pelas ações dos encantados.

Assim, é possível perceber que quando algo de ruim pode vir a acontecer com algum encantado, como ter seu ouro roubado, ele tem a habilidade de mudar a formação geológica do território para se proteger. Por isso, é necessário saber como se relacionar com esses seres, entendendo o que a eles pertence e seus desejos diante disso, bem como, possibilidade de defesa.

Podemos perceber desse modo que essas entidades não estariam em um universo à parte separada do território Kiriri ou em outro plano espiritual. Esses seres estão dentro dessas terras, vivendo lá, por mais que sejam *invisíveis* estão ali constantemente se fazendo presente, reagindo as ações dos índios diante do trato com a natureza. Por isso é

necessário sabedoria e cautela, pois a depender do que os Kiriri façam, como por exemplo, retirar o ouro sem a devida permissão dos encantados, pode ocasionar em algo ruim, afetando inclusive a formação geológica do local.

Ao chegarmos à Baixa da Cangalha Barão procurou Binho<sup>60</sup>, um índio que morava por ali e conhecia bastante as matas daquela parte do território. Depois que Barão pediu para ele nos mostrar a pedra “iscrivida”, Binho pegou sua moto e convidou um amigo. Fomos de moto até a Serra da Canastra. Eles deixaram suas motos no pé da serra e depois fomos subindo. Enquanto eles andavam normal, bem mais rápido, e com maior facilidade. Acho que há aí uma evidência das diferentes construções corporais, de tal modo que eles já estão acostumados fazer essas caminhadas. Possuem corpos construídos, situados e bem localizados naquele espaço enquanto que meu corpo é construído na cidade, apenas acostumada a andar no asfalto com um chão mais plano.

Caminhar é desenvolver múltiplas possibilidades de atenção com o contexto em que caminhamos, é uma habilidade que é apreendida no movimento do corpo em sua relação com o ambiente. Por isso, os diferentes modos de andar na serra me evidenciaram diferentes processos de experiências corporais, enquanto que minha atenção estava mais voltada para o chão e ter cuidado para o lugar que estava pisando, os outros tinham mais atenção na frente para onde estavam indo, também olhavam muito para cima, para o topo da serra e para as plantas, das quais eles desviavam com muito mais facilidade do que eu. Além disso, Barão às vezes ficava me olhando meio preocupado e observando se estava tudo bem comigo, às vezes oferecendo ajuda para ir de uma pedra a outra e outras vezes indicava “é melhor ir por ali” e apontava. Não vi em nenhum momento ele ter essa preocupação com os outros.

No topo da serra havia muitos enxames de abelhas na medida em que subíamos o barulho delas aumentava<sup>61</sup>. Paramos em um local de onde se tira “areia colorida” para fazer artesanatos. Se cavarmos um pouco as paredes rochosas, sai um pó colorido, o qual pode ser usado para enfeitar artesanatos. Barão escreveu seu nome na língua nessa parede. O nome na língua faz parte de um complexo conhecimento linguístico no qual se associa o nome da pessoa com uma erva e o nome na língua passa a ser o nome da erva. É bastante expressivo ver que havia na serra de onde se retira algo para fazer um elemento

---

<sup>60</sup> A princípio não tinha identificado quem era Binho e seu amigo, mas ao longo da conversa, subindo a serra, percebi que eram alunos do EJA – Ensino de Jovens Adultos - do Colégio Estadual Indígena Florentino Domingues de Andrade

<sup>61</sup> Em geral, o caminho de subida da serra foi silencioso apenas conversamos quando parávamos, sentávamos um pouco, bebíamos água, descansávamos e em seguida voltávamos a caminhar mais.

identitário, como artesanato, o nome de diversos índios, porém Barão foi mais além e colocou o seu nome na língua, bem no local onde se media e interage com os encantados.

Nesse lugar havia uma pedra em cima de outra e entre elas tinha uma vela queimada. Eu perguntei o que era e eles me responderam que aquela vela deve ter sido porque alguém foi rezar ali. Percebi que a serra não só é um espaço onde habitam os encantados, mas também canal de comunicação com eles<sup>62</sup>.

Por conta disso, para subir as serras é preciso ter conhecimentos específicos, com uma epistemologia oriunda dos saberes Kiriri, que perpassam a *ciência do índio*. Os fenômenos descritos aqui têm uma relação direta com os processos de aprendizado internalizados no corpo, bem como, uma ética para com esses seres. Isso tudo foi ficando cada vez mais expressivo na medida em que chegávamos ao topo da serra.

### 5.1.3 DONOS E REIS

Continuamos subindo e quanto mais próximo do pico, mais silêncio percebi que fazíamos. Barão me contou que essa serra é cheia de abelhas e no topo tinham alguns enxames, por isso íamos fazendo silêncio, para as abelhas não nos picarem. Ao chegarmos ao topo havia uma grota enorme com alguns enxames de abelha, falávamos baixinho para não as atrair.

Eles ficaram sentados admirando a vista tranquilamente por um bom tempo. Eu não estava com medo das abelhas, porque os outros não pareciam estar também, pensei que se houvesse perigo de fato não estaríamos ali, mas Barão me contou no dia seguinte que ele estava com medo e preocupado comigo porque se tivéssemos que descer correndo ele e os outros conseguiriam, mas eu não. Assim, antes mesmos de encontrarmos as abelhas já estávamos em relação com elas, adequando nossos corpos a uma ética de precaução que nos permitisse estar ali protegidos dela.

Ao chegar no topo ficamos sentados em silêncio. Houve um momento em que Binho jogou uma cuia e fez um eco alto. Barão depois disse que isso o deixou preocupado, porque fez um barulho, no dia seguinte ele me revelou por que Binho estava tão tranquilo. Ele havia levado *remédio* para o dono da serra, no caso ele havia colocado **zuru** na cuia e despejado no chão, para o dono do lugar. Depois jogou a cuia no chão, fazendo barulho,

---

<sup>62</sup> Não sei bem como é esse processo, mas certamente não é aleatória o fato de alguém sair de casa e subir uma serra para rezar

porém despreocupado na certeza de que nada de ruim aconteceria, já que ele já havia tomado as devidas providências para não acontecer nenhum mal.

Provavelmente esse ato consistia em um *remédio*, aqui nesse contexto. No caso Binho deu **zuru** para o *dono da serra*, para que ele controlasse as abelhas e não fizessem elas virem atrás da agente. Segundo Barão, toda espécie de animal e planta têm um rei, ou dono, “aquele que é tipo seu cacique”. Um ser que lhes orienta e protege<sup>63</sup>. Dessa forma, existe o rei do tatu, o rei do veado, o rei da samambaia e assim sucessivamente. Todas as serras têm seus donos, seriam seres responsáveis por proteger aquele lugar. O território Kiriri está cheio de seres que não só protegem os índios, mas também toda a vida que existe nesse local. É muito importante ter esse conhecimento para poder saber como lidar com esses seres.

Carlos Fausto (2008) mostra a frequência da concepção de dono em diversas narrativas dos índios da Amazônia. O modo dos Kiriri conceberem essa palavra é extremamente diferente, porém tem dois pontos centrais de convergência. O primeiro é que não são categorias que indicam propriedade privada e o segundo é que se referem a seres que cumprem um importante papel na proteção de outros seres. Os donos e reis não possuem, no sentido de propriedade privada, animais ou lugares, eles “são donos em seu próprio meio, contendo em si um coletivo: eles representam e contêm uma espécie [...] sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução e mobilidade” (FAUSTO, 2008, p.332-333). Por isso, a posse implica em um tipo de relação específica marcada pela responsabilidade de proteger e promover os seres e locais. O conhecimento sobre esses seres é uma expressão da ontologia Kiriri e foi à relação com eles que provocou tanto a preocupação de Barão quanto a despreocupação de Binho.

---

<sup>63</sup> Não sei se há uma diferença entre esses seres e os encantados, até o momento tudo me levou a crer que são encantados que especificadamente protegem locais, animais e plantas.



## *Abelhas*

**Figura 7** – Gruta com abelhas, BA, 2019



**Fotógrafo** – José Hamilton, 2019

“Aprendo com abelhas mais do que com aeroplanos. É um olhar para baixo que eu nasci tendo. É um olhar para o ser menor, para o insignificante que eu me criei tendo[...] Ainda não entendi por que herdei esse olhar para baixo. Sempre imagino que venha de ancestralidades machucadas. Fui criado no mato e aprendi a gostar das coisinhas do chão.”

Escolhi essa foto aqui, porque é justamente como um ser pequeno que me sinto diante das abelhas. A legenda é um poema de Manoel de Barros. O poeta mostra-nos que pode aprender mais com abelhas do que com aeroplanos. No sentido de que podemos apreender muito com coisas pequenas, seres minúsculos ou que são tratados com pouco valor. Isso vem de um olhar para baixo, para aquilo que é desvalorizado, aquilo que ninguém nos ensina a dar importância, aquilo que somos levados a crer que não podem nos acrescentar em nada. Como uma abelha, por exemplo.

Para além de um ponto de vista poético. É importante dizer que sob um ponto de vista físico as abelhas são seres fascinantes, pois não se explica fisicamente como elas podem voar, ainda que se explique como aeroplanos fazem isso. Biologicamente são seres de uma complexa organização social e possuem uma comunicação bastante apurada entre si, conseguindo comunicar umas com as outras o local exato de onde está o pólen, ainda que esteja a muitos quilômetros de distância.

As abelhas desse modo carregam um fascínio imenso, ainda que só possamos perceber profundamente ao “olharmos para baixo”. Entre os Kiriri, para além dessas características, elas estão imersas em uma relação com o dono do lugar, podendo proteger

esse local. Em geral, não vejo pessoas com medo de abelha, mas naquele momento, como a relação com elas era mediada por uma relação de medo e precaução com o dono do lugar, eu me senti pequena e com medo. De repente as abelhas eram imensas em sua ontologia e possibilidades de agência, enquanto eu era apenas alguém que buscava aprender como me relacionar com elas.

Dentro da grota pude observar que em uma das extremidades tinha uma cruz. Na descida Barão perguntou se não foram os jesuítas que colocaram ali e Binho respondeu que não e que aquela cruz foi colocada ali por causa das missas que se faziam antigamente (antes da retomada), nas quais compareciam índios e não índios da região.

Binho apontou onde moravam os índios, antes da retomada. Eram nas serras em casas de pindoba e nas grotas (como essa da foto). Depois da retomada os índios dali foram morar na Baixa da Cangalha e na Baixa do Juá, segundo Binho, ocupando as casas dos não indígenas que foram forçados a sair da região após a indenização da FUNAI.

Ao longo da descida conversamos sobre diversos fenômenos que acontecem naquelas serras. Barão contou que aquela serra abre uma passagem um determinado horário à noite. Seu irmão certa vez foi lá e ficou escondido para ver e do nada apareceu um peru e depois um bode mijando fogo, após presenciar essas cenas ele saiu correndo de medo. Binho apontou duas serras e disse que no natal entre elas tem um cordão de ouro, mas não é todo mundo que pode ver. Eles disseram que na época que faziam missas tem uma passagem ali e que as pessoas podem entrar, mas é só para quem sabe, porque pode ser que entre e fique preso lá dentro. Depois Barão contou que nessa passagem pode ter ouro.

Em apenas alguns minutos eles contaram um conjunto de narrativas vividas dentro da serra que nos possibilita perceber a complexidade que habita nela. São múltiplas possibilidades de acessar, viver e habitar esse local. Missas, passagens secretas, seres *invisíveis*, seres extraordinários como um bode mijando fogo, cordão de ouro, etc. Múltiplas ontologias e temporalidades que coabitam em coetaneidade (FABIAN,2013). O espaço da serra não é como uma estrutura social que está organizada mediante regras e instituições como uma cidade. É antes, múltiplos modos e possibilidade de habitar.

Habitar é criar múltiplas relações com o contexto em um emaranhado que se movimento na inter-relação entre as coisas e os seres. Habitar é se conectar com o lugar e a vida que pulsa ali. Não é apenas viver, é compreender corporalmente como sentir



relações com o lugar e a partir disso desenvolver a habilidade de caminhar por ali. Caminhar assim é um modo de habitar e meio para habitar(INGOLD,2015).

#### 5.1.4 PEDRA ISCRIVIDA

Depois de narrativas e descida da serra fomos em direção a pedra “iscrivida”. Ao chegarmos lá, Binho e seu amigo ficaram sentados contemplando o horizonte, eles já tinham ido nesse local antes, então não era um lugar novo nem me pareceu que era um lugar que lhes despertasse muito o interesse. Enquanto Barão estava empolgado com a pedra e ficou um bom tempo tirando fotos e fazendo vídeos das palavras “iscrividas”. Apesar de não encontrar nenhuma palavra Kiriri, não tive a impressão de que ele estava frustrado, muito pelo contrário ele parecia bem satisfeito ao finalmente ver a pedra “iscrivida”.

**Figura 11-** Parte da frente da pedra iscrivida,BA,2019

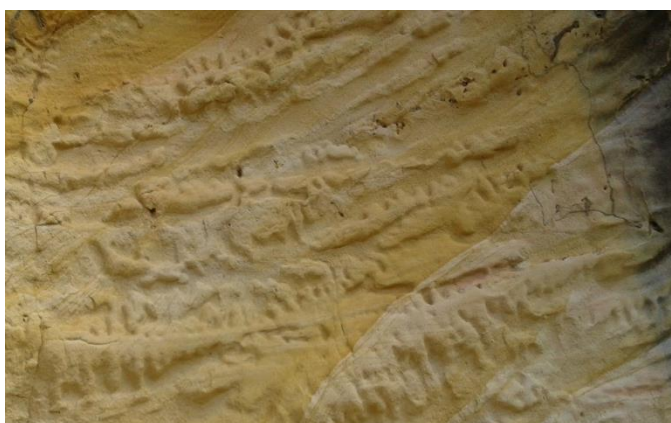


**Fotógrafo-** José Hamilton Kiriri

A pedra “iscrivida” é essa que aparece na foto, seu nome se dá em função dos elementos que estão escritos do outro lado da pedra. Infelizmente não foi possível tirar boas fotos, porque para ter acesso a parte “iscrivida” é necessário ficar pendurado em uma das pontas da pedra, apoiando os pés na extremidade, correndo o risco de cair do outro lado, que tinha uma altura de mais ou menos 2 ou 3 metros. O que me chamou atenção é

que para escrever algo ali as pessoas precisariam ficar penduradas, o que motiva alguém a isso? Além disso, existem outras pedras como essa ao longo das serras, porque só essa tem determinados símbolos? É importante notar que muitos índios viviam próximos a essa pedra, teriam eles percebido algo de especial nela? São muitas inquietações que me vieram, porém não obtive grandes pistas que me fizessem elaborar hipóteses sobre esses temas. Tirei foto de alguns aspectos dessa pedra que me chamaram mais atenção.

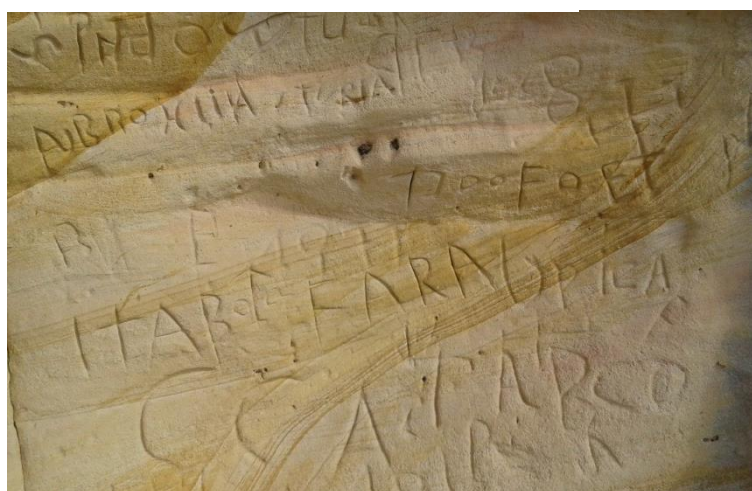
**Figura 8-** Palavra ilegíveis da pedra iscrivida,BA,2019



**Fotógrafo -** José Hamilton Kiriri,BA,2019

Na foto acima, vemos aqui algumas marcas, que parecem que não são naturais, mas que foi escrito ou marcado algo e a com a ação do tempo ficaram assim. O que me impulsiona a me questionar o que poderia estar ali e quais tipos de símbolo, poderia ter emergido justamente desse lugar.

**Figura 12-** Palavras na pedra iscrivida, BA,2019



**Fotógrafo-** José Hamilton Kiriri,2019

Na foto acima, podemos ver algumas palavras que poderiam estar na língua ou não. Barão não identificou nenhuma dessas palavras como sendo parte de sua língua, porém não descarto completamente essa possibilidade. O que podemos ter certeza sobre isso, é que não são palavras do português.

**Figura 14** - Nome na pedra iscrivida ,BA,2019



**Fotógrafo** - José Hamilton Kiriri

Porém, nem tudo são enigmas, apesar da má qualidade da foto, abaixo está escrito Nocá Índio Kiriri, é muito comum em diversas pedra do território eles colocarem seus nomes, o que não tem a ver com os encantados diretamente. É como uma atitude habitual, marcar seus nomes nessas pedras.

**Figura 15**- Vela queimada ,BA,2019



**Fotógrafo**- José Hamilton Kiriri,2019

Na foto acima podemos ver uma vela queimada. O que torna essa pedra ainda mais intrigante, quais motivos alguém teria para queimar vela nesse local? O que poderia existir ali para que esse lugar fosse um espaço interessante para tal atitude? É muito comum entre os Kiriri acenderem vela, para pedir algo para suas entidades, o que motivaria alguém a mediar uma relação com tais seres nesse lugar e não em sua casa, como normalmente é feito. Se é que tal atitude foi feita na relação com as entidades, não temos como saber, apesar de achar que muito provavelmente foi por conta disso.

**Figura 16-**Cruz,BA,2019



**Fotógrafo-** José Hamilton Kiriri,2019

Na foto acima, podemos claramente ver uma cruz, que muito dificilmente está ali apenas por uma razão estética. Em todos os lugares que se pratica o toré, existe uma cruz, ao final do ritual eles colocam velas no chão, dispostas no formato de cruz. Alguns deles usam artesanato com uma cruz. A imagem do Senhor da Ascensão é Jesus Cristo na cruz. Eles mesmos se dizem índios católicos, desse modo podemos perceber a relevância de tal símbolo para esse povo, não é de surpreender esse simbolismo aí, devido sua importância, mas ainda fica o questionamento, porque logo uma cruz? É importante dizer que acender velas é uma prática de origem cristã, assim como a cruz. Porque tais elementos aparecem

nessa pedra? Porque não tem símbolos que são relevantes na própria cosmologia da comunidade como grafismos, pote, estrela, *paú*, dentre outros.

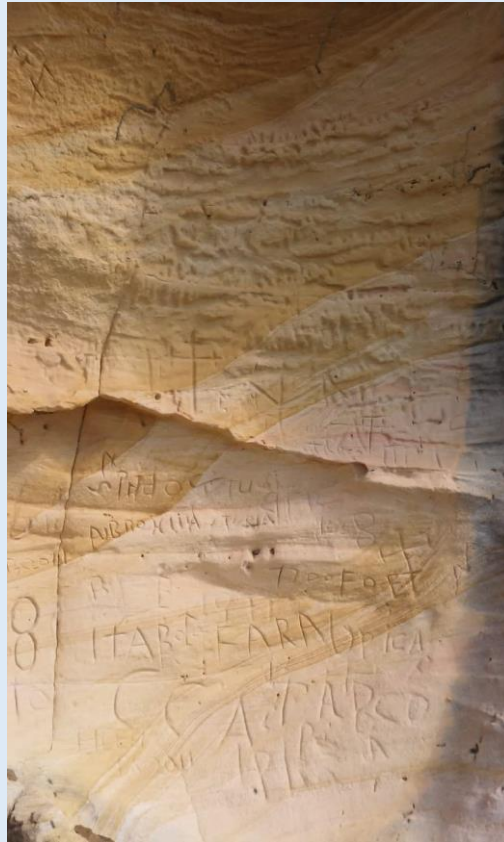
Infelizmente não faço a menor ideia do que significa qualquer coisa que esteja escrito nessa pedra, com exceção de alguns nomes, que podem ser escritos por índios que foram ali visitar, assim como Binho e Barão. Em muitos lugares do território tem nomes das pessoas escritos, os Kiriri têm o hábito de riscar seus nomes nesses lugares. Porém, é claro que isso é mera suposição. Não descarto o fato de que é possível que tais nomes tenham sido escritos em função de aspectos cosmológicos, dos quais não tenho clareza.

O olhar de Barão para esse lugar era bem diferente. Ele olhava com bastante curiosidade e surpresa. Percebi que ele tentava captar com os olhos cada detalhe, em busca de elementos que lhe lembrasse algo que conhecia sobre sua própria língua, porém não identificou nada. Notei que apesar da frustração ele olhava para essa pedra com bastante interesse e inquietação, tentando entender o que significavam aqueles símbolos, quem poderia ter escrito e quais eram suas intenções. Binho contou que os mais velhos falam que ali era o local, que lampião ficava com seu bando, quando iam para aquela região e que eles teriam escrito o que estava ali. Também, contaram que talvez quem tivesse feito aqueles registros, fossem os índios de antigamente na época dos jesuítas.



## *Pedra*

**Figura 17-** Pedra iscrivida,BA,2019



**Fotógrafo-** José Hamilton Kiriri,2019

“uma pedra, é [...] tanto um amontoado de matéria que pode ser analisado pelas suas propriedades físicas quanto um objeto cuja a significância é extraída de sua incorporação no contexto das questões humanas [...] as pedras também tem histórias, forjadas nas contínuas relações do entorno que podem ou não incluir seres humanos e muitas outras coisas”(INGOLD,2015,p.71)

Em geral, costumamos pensar nos seres minerais como algo estático, parado, distante, inerte. Proponho aqui, que pensemos de acordo com Ingold, que tais seres se expressão nas relações humanas, por elas sendo englobados de tal modo não são apenas uma substância, são seres com agência e significado. Como nos mostra o autor não se trata de “uma mera matéria, até que as pessoas aparecessem em cena para conferir-lhe significado” (INGOLD,2015,p.71)Trata-se efetivamente de uma incorporação de um ser nas relações de tal modo que ele nos ajuda a pensar o mundo, se relacionar e interpretar a realidade, podendo mediar relações e espaços. Manoel de Barros em um de seus poemas nos ajuda a compreender melhor essa questão:

Pedra sendo

Eu tenho gosto de jazer no chão  
Só privo com lagarto e borboletas  
Certas conchas se abrigam em mim  
De meus interstícios crescem musgos  
Passarinhos me usam para afiar seus bicos  
Às vezes uma garça me ocupa de dia, fico louvoso

Manoel de Barros, mostra-nos que uma pedra nunca é, ela está sendo. Sendo um conjunto de relações que cria com o mundo a partir do seu contato com o chão, com os animais que rastejam como lagartos ou com animais que voam como borboletas e também expressão própria de um tempo que flui promovendo relações e seres como é o caso do musgo que cresce e dos passarinhos que afiam seus bicos. Desse modo, a pedra sempre está sendo, sendo mediada por relações, sendo transformada no contato com o outro, sendo intercruzada por seres e fenômenos, sendo a expressão de um movimento da natureza.

Percebi assim que uma pedra por si só, é pedregosa, tem pedregosidade e pregosismos ou seja, múltiplas características que são moldadas com/na relação com seu com-texto. No caso da pedra específica que analisamos ela está sendo uma expressão de um processo de relações recíprocas cosmológicas e educativas. Ao me relacionar com a pedra “iscrivida”, pude perceber a multiplicidade que lhe compõe e através das relações que criou com diversos seres e fenômenos da natureza.

Aprendi com a pedra “iscrivida” que não precisamos tocar para estar em relação, pois devido a sua altura eu mal consegui encostar nela para ver o outro lado. Se relacionar aqui, é um constante devir em fluxo de trocas assimétricas, pois não sinto que pude oferecer nada a essa pedra, em contrapartida ela me proporcionou uma das experiências mais interessantes da minha vida. Afinal, não teria existido essa caminhada se Barão não estivesse motivado a conhecê-la. Sempre julguei as pedras como algo estático e agora estou em débito com uma. Por isso, acho que dos elementos que existem no poema, o que mais me identifico é o musgo porque assim como ele a pedra me deixou crescer com ela.

Há um conjunto de aspectos múltiplos que perpassam essa pedra e as possibilidades de habitação que existem nessa região em diferentes épocas (MBEMBE,2015). Imaginemos a pedra “iscrivida” como um caleidoscópio com seus múltiplos pontos que se interconectam, na medida em que podemos tocá-lo e movermos vemos a partir de outro

ponto de vista, que não necessariamente é totalmente diferente do anterior ou posterior. Ainda estamos vendo através do mesmo caleidoscópio e através dos mesmos pontos que se interconectam, porém sob outra perspectiva.

Acredito que é mais ou menos assim contar a história desse espaço. Jesuítas e indígenas de diferentes etnias já estiveram coabitando esse local por muitas décadas, é importante mostrar que um dos símbolos mais fáceis de identificar nessa pedra é a cruz que logo se destaca, se não foram as pessoas do século XVIII que fizeram esse símbolo certamente a relação que eles tiveram de modo indireto está expresso aqui.

Outra possibilidade que nos é indicada pela tradição oral é o bando de Lampião. Assim como em boa parte do sertão baiano, na região que os Kiriri habitam também existem diversas histórias sobre Lampião e seus feitos quando passaram naquele lugar. Há a possibilidade que eles tenham ficado ali e feito alguns daqueles registros.

Também, é possível que índios de diferentes épocas tenham ajudado a compor essa paisagem deixando seus registros de acordo com interesse e significado que deram a essa pedra. Sendo assim esse é um caleidoscópio que é visto de perspectivas diferentes a partir dos distintos modos de habitar esse espaço. Cada tipo de habitação nos conduz para uma história diferente interconectada em um mesmo ponto que dissipa os outros: a linguagem.

A relevância desse lugar se dá não apenas pela multiplicidade de habitações possíveis que tenham passado por ali, mas principalmente pelo que ela é capaz de comunicar e aguçar nossa curiosidade. O que está escrito e porque está escrito? É algo que por si só comunica aspectos da identidade linguística Kiriri. Ainda que não saibamos explicar o que tem nessa pedra sabemos que para os Kiriri é possível que sua língua tenha sido escrita nela por seus antepassados. O que me impulsiona a tentar entender para além do que está escrito, que língua é essa que consegue assumir tamanha dimensão ainda que não seja falada cotidianamente? Antepassados, comunicação, modos de habitar, tradição oral, cosmologia, ontologia, epistemologia e *ciência do índio* são pontos que se interconectam no caleidoscópio que metaforicamente é a pedra “iscrivida”.

Não é à toa que Barão me convidou para ir lá. Apesar dele não morar ali, não quer dizer necessariamente que ele não esteja habitando esse local, habitar não é construir uma casa em e ir morar nela, é antes de mais nada construir uma relação. A relação com esse espaço se deu através do seu interesse por estudar a língua dos seus antepassados, por isso, existe uma identificação com essa pedra, de tal modo que ele sentiu a necessidade de conhecer esse espaço. É interessante notar que pedra na língua Kiriri é **cro**, segundo



Dernival e **sãcró**, segundo Barão e é uma das palavras mais conhecidas na língua Kiriri. Isso não é aleatório, as palavras que eles conhecem até hoje existem devido a sua relevância social.

### 5.1.5 A CONSTRUÇÃO DE UM OLHAR

**Figura 18-** Invisível 1, BA, 2019



**Fotógrafo-** José Hamilton Kiriri,2019

**Figura 19-** Invisível 2,BA,2019



**Fotógrafo-** José Hamilton Kiriri,2019

Ao final desse dia Barão me mostrou as fotos acima e me perguntou o que eu via. Na primeira foto, eu disse que achava que era o efeito da luz, na segunda eu falei que achava que eram várias pedras. Ele me disse que não era isso, que na primeira foto provavelmente era o dono do lugar e que a segunda na parte que está circulada era um macaco. Perguntei se poderia ser algo causado pela luz na hora em que ele tirou a foto, ele afirmou que não, que só poderia ser alguma entidade. Fiquei surpresa com isso, porque como demonstrei no capítulo 5, os donos e *bichos*, são considerados seres *invisíveis*, de tal modo que não podemos vê-los, porém através da fotografia podemos percebê-los.

Perguntei para outras pessoas o que viam. Ao mostrar para Sueli, ela sugeriu que na foto com um parte azul, seriam duas pombas na parte mais branca, depois olhou atentamente e disse que havia duas senhoras, eu não consegui enxergá-las, também não entendi se essa parte azulada escondia essas senhoras e que elas estariam atrás, nas pedras, ou se essa parte azul corresponde a elas duas. Mas percebi que ao concluir que tratava-se de duas senhoras, Sueli olhou para foto com espanto e disse “ah, já sei o que é!” Em seguida tentou me explicar o que via, o que ainda soa confuso para mim disse: “não é coisa ruim não”. Mostrei essa foto para outras pessoas e todos disseram não saber o que era isso, mas o único que disse que poderia ser a luz foi Miro.

A reação mais curiosa com relação a ambas as fotos foi a do pajé Adonias, quando mostrei ele virou para o lado, como se não quisesse vê-las, falou que não era nada e desconversou. A impressão que tive foi que ele percebeu algo que não queria ou não podia falar. Enquanto a foto que Barão falou que tinha um macaco, as pessoas que perguntei tinham em geral duas reações ou dizer que não sabia o que era ou afirmar que se tratava de um macaco.

Conversando melhor com Sueli sobre essa situação ela me contou que em um batalhão teve uma menina que tirou várias fotos e nelas apareceram alguns elementos que Sueli julgou que poderiam ser *invisíveis*. Eu perguntei “então quer dizer que eles não aparecem no dia a dia, mas podem aparecer em foto?” e ela respondeu que sim. É interessante notar como não parece ser uma contradição o fato de que esses seres são *invisíveis*, mas podem se tornar visíveis em fotos.

O olhar, como nos mostra Ingold (2015; 2010) não é produto da nossa mente a partir de um órgão. Aquilo que vemos e como vemos faz parte de um fluido processo onde interagimos com múltiplos seres. Essas interações se expressam em uma interface

entre o corpo e o contexto de modo que aquilo que sentimos e percebemos com o corpo acontece na interação com as múltiplas interações e seres do contexto em que estamos imersos. É a partir daí que aprendemos a ver o que vemos do modo como vemos. O olhar Kiriri está em relação com a *ciência do índio*. O olhar que me refiro aqui não é o ato de enxergar as coisas, mas perceber seus sentidos, é poder ver as plantas e identificá-las pelas suas cores, tamanhos e texturas. Assim podem identificar para que pode ser usada e em que situações essa planta é necessária. É olhar um pássaro e saber que tipo de canto ele tem e o que pode significar quando ele canta, como demonstrei o canto do cagacebo pode indicar que há perigo.

Aqui nas fotos, podemos perceber que o olhar dos Kiriri está em articulação com um modo próprio de interpretar o mundo e reconhecer os seres que habitam nele. É um modo e meio de se relacionar com seu próprio território, construído na relação com suas terras.

Conversando com minha amiga fotógrafa Gabriela Correia sobre essas fotos, ela me disse que na primeira, com uma parte azul ela achou que em função da luz do sol contra a câmera, formou-se um clarão de luz, essa superexposição ofuscaria parcialmente o objeto principal da fotografia que seria a pedra. Quando comecei a falar sobre a perspectiva dos Kiriri ela achou muito interessante e se mostrou bastante curiosa, sem que em nenhum momento precisasse inferiorizar o olhar dos indígenas. Ao mesmo tempo em que ela não conseguiu ver um *invisível*, nem tão pouco afirmar sua existência. Como demonstrado alguém que não conhece a *ciência do índio*, não tem como fazer tal afirmação. A coexistência desses saberes em determinados processos não implica em abrir mão do seu ponto de vista, dos seus processos educacionais, epistemológicos e ontológicos, implica em estar aberto a aprender com outro ponto de vista, ampliando seu próprio modo de olhar para o mundo.

É a partir desses processos que surge o que estou chamando de linguística Kiriri. Tal termo se propõe a buscar compreender como os indígenas olham para sua própria língua a partir da *ciência do índio*. Ao mesmo tempo que é um conceito que nos impulsiona a refletir distintos modos de elaboração do conhecimento acerca da língua. A linguística Kiriri é um modo próprio que um indígena dessa etnia tem de olhar para sua própria língua a partir dos seus processos ontológicos, epistemológicos, educacionais, pedagógicos, rituais e cosmopolítico. Embora esteja usando isso voltado para os Kiriri, podemos pensar esse termo para refletir como cada etnia tem um modo próprio de elaborar um conhecimento sobre sua língua e como isso deve ser respeitado.

### 5.1.6 TEMPO, ESPAÇO E LÍNGUA

A pedra “iscrivida” tem uma temporalidade que está em consonância com a própria temporalidade que existe no território Kiriri e atravessa a *ciência do índio*. O território tem um formato octogonal, porque foi calculado de modo que do centro até um dos pontos cardeais e colaterais seriam 6.600m totalizando um octógono de 12.320 hectares. Logo no início do processo de retomada territorial, o professor Marco Nascimento contou-me que naquele período os Kiriri sabiam onde era cada marco, assim chamada cada uma das 8 extremidades do octógono, isso foi passado para ele através da tradição oral de modo a ressoar na memória coletiva.

Atualmente, eles fazem um ritual chamado limpeza dos marcos, cada grupo político realiza o seu, às vezes alguns grupos se juntam e fazem em conjunto, sendo que é muito raro os diferentes grupos políticos realizarem rituais juntos. Eles saem andando de um marco para outro fumando o *paú*, abrindo e cortando o mato para que o caminho entre um marco e outro fique limpo e bem delimitado. No grupo de Lázaro algumas das pessoas mais especializadas na *ciência do índio* são chamadas de arqueiros, ao longo eles ficam algumas vezes andando entre os marcos, fazendo algum tipo de ritual que é secreto.

É importante dizer que todas as histórias mitológicas e narrativas que aconteceram necessariamente ocorreram dentro desse território. Conhecer o território é um saber oriundo da *ciência do índio*. Assim, um conjunto de saberes só se desenvolve na relação com esse ambiente. Esse saber está localizado em uma temporalidade vivida nesse espaço, já que os seres não humanos habitam o mesmo espaço, porém sua interferência no mundo varia de acordo com o tempo. Afinal, os encantados foram índios que não morreram, mas encantaram-se, ou seja, passam a viver no mundo sob outras condições temporais, assumem outro tipo de vitalidade e influência no mundo.

Pensar na temporalidade Kiriri é pensar na vida, morte, humano e não humanos. A partir disso é possível perceber que não podemos pensá-los sem seus respectivos processos de transformação e elaboração de atividades pautadas em uma noção de passado, presente e futuro, ainda que sua temporalidade não tenha essa distinção tão clara. Porém, têm um modo de entender que o que fazemos tem uma relação com o que fizemos e com o que vamos fazer.

Não há como pensar a realidade a partir do não tempo, portanto, só pensamos o mundo e agimos sob ele a partir de uma percepção de temporalidade. Poderíamos pensar a morte como um não tempo, mas na verdade ela não significa ausência de tempo, muito pelo contrário é sua maior expressão. Só pode haver morte, porque houve uma vida que seguiu o fluxo do tempo.

A morte é um fenômeno que varia de acordo com as sociedades, não necessariamente o que significa morte para mim é correspondente ao que significa morte para outros povos. Para os Kiriri, muitos dos seus antepassados nunca morreram, boa parte deles encantou-se. Não podemos dizer que isso não aconteceu, ou tratar como mentira. É necessário assumir aqui que houve uma mudança no modo de viver a temporalidade. O encantado não vive como um índio que nunca passou pelo fenômeno de encantar-se, mas também não está morto. Ele assume outra relação com o tempo e passa a viver no território Kiriri de outra forma, sob outras condições e possibilidades de estar no mundo.

Fenômeno semelhante acontece com a língua Kiriri. Para esses índios, ela não morreu, como poderiam afirmar muitos linguistas (MAIA,2006), já que na epistemologia científica a temporalidade está dada (dentre outros aspectos) a partir de uma concepção de vida e morte. Tudo que não está vivo está morto e vice-versa, sendo assim as línguas só podem assumir essas duas categorias temporais, se faladas cotidianamente estão vivas e se não, estão mortas. Quero propor aqui outra alternativa. Nem toda língua está viva e nem toda língua está morta. Acredito que a forma como um povo vive está ligado a um tempo e nisso reside a vitalidade da sua língua.

A língua Kiriri tem tanta vitalidade quanto um encantado. Apesar de não ser falada cotidianamente, essa língua não está morta, ela faz parte de um processo de temporalidade e espaço diferente. Assim, ela não estaria nem viva e nem morta, mas sim, possuindo outra vitalidade. Essa relação entre temporalidade-território-língua são uma expressão do que é a pedra “iscrivida”. Uma pedra não está viva nem morta, ela tem agência e assume outro tipo de vitalidade que tem uma história perpassada por um conjunto de seres que se relacionaram com ela. Ela comunica a possibilidade temporal da “língua dos antigos” ter sido escrita no território.

## **5.2. SONHOS**

Depois dessa caminhada fomos para o bar, bebemos umas cervejas e ficamos conversando, foi divertido. Houve um momento em que Binho tirou uma garrafa de vinho sem a embalagem de dentro da sua bolsa, nela tinha um líquido transparente e mostrou Barão que tinha levado isso, na hora eu não entendi bem esse diálogo. Depois Barão me disse que ali era **zuru** que Binho tinha jogado para o dono da serra quando ele sentou na grota que fica no topo, mas Barão até o momento não sabia disso.

Quando acordei no outro dia comentei com Barão que tive alguns pesadelos e não dormi muito bem na verdade antes de dormir me veio uma sensação de agonia muito forte ai tomei banho, comi e consegui dormir, mas ao longo da noite tive sonhos estranhos, nos quais eu acordei assustada, apesar de não ter tido pesadelos horríveis, acordava com sensações de susto. Barão disse que foi porque fomos pra serra sem fazer *remédio* e que por isso ele acordou com dor de barriga e eu não dormi bem. Então ele explicou que tem serras que tem que pedir licença para os encantados que moram lá, como a que nós fomos<sup>64</sup>.

Ele também falou que talvez tenha passado mal porque falou uma besteira na serra. Ele perguntou se eu me lembrava das coisas que ele falou e eu respondi que lembrava da maior parte, mas não tinha nada que ele falou que eu identificasse como besteira e ele disse que quando chegou lá ele disse “aqui é bom para beber” e talvez o dono da serra não tenha gostado disso. Ironicamente Binho deu **zuru** para o dono da serra, apesar dos encantados e donos gostarem, parece que eles não gostam que as pessoas vejam seus espaços como ambientes de socialização envolvendo bebida. Mais uma vez vemos aqui como a epistemologia Kiriri nos permite perceber e interpretar sobre como por meio da linguagem podemos nos relacionar com esses seres e suas intenções, gostos e desejos, sobretudo suas expectativas com relação aos indígenas.

O fator que nos chama bastante atenção aqui são os sonhos. Como demonstrado foi importante reconhecermos um sintoma causada por um *invisível*, através do sonho. Uma vez na casa de Sueli vi ela contando um sonho para Tonhão e ele respondeu “sonhos são como um aviso e quem quiser que escute”. Essa frase expressa à dimensão que isso tem para essa etnia.

Essa frase de Sueli é perceptível no relato de Jozinete. Ela me contou que certa vez havia uma mulher que estava em coma e ela disse que sonhou com três caixões depois disse que dois desapareceram e só ficou um que era de uma mulher. Ela achou que era

---

<sup>64</sup> Não ficou claro para mim em quais momentos isso é necessário ou desnecessário, pois fiz algumas caminhadas ao longo da minha pesquisa e apenas nessa ele me chamou atenção para isso.

da mãe dela, ligou para a mãe e viu que estava tudo bem. Em função disso, ela ficou pensando que esse caixão seria dessa moça. Alguns dias depois que ela me contou esse sonho, essa moça morreu.

Jozinete também relatou que viu a morte do irmão em um sonho que ele caía de moto depois de beber e iria se acidentiar gravemente. Então, ela fez um trabalho e ele caiu de moto, mas não teve nada comparado ao que ela viu que iria acontecer. Aqui podemos ver mensagens muito importantes sendo passadas através dos sonhos e sendo interpretadas de modo a promover rituais através da atenção dada ao sonho e do desenvolvimento da habilidade de interpretar sonhos.

Na casa do conselheiro Manoelino, ele me contou alguns sonhos e algumas situações bem complicadas ligadas aos sonhos, me mostrando como através deles recebeu mensagens que lhe orientaram como proceder em determinadas situações. Dentre as coisas que ele contou, ele disse que houve um dia em que uma mulher, a qual ele teve alguns conflitos lhe chamou e disse que ia fazer mal<sup>65</sup>.

Nesse dia, ele foi pra casa sentido que estava flutuando que tinha algo lhe seguindo e ele se questionou se não era algo que essa mulher havia mandado. Nessa mesma noite, ele teve um sonho que tinha um bicho “arrodeando” ele e em cima dele, prendeu-o em uma árvore com uma corda, depois disso foi parar na frente do penhasco, onde apareceu um dragão que ficou “arrodeando”, bateu rabo na árvore e derrubou ele. Assim foi caindo e no meio da queda começou a rezar, pedindo a deus que lhe salvasse até que parou no ar e sentiu o vento nos pés. Depois a árvore voltou pro lugar ele se soltou das cordas. Em seguida acordou, ao voltar a dormir teve outro sonho, no qual uma pessoa dizia pra ele tomar três banhos e orientava como deviam ser feitos esses banhos. Ele disse que tomou dois e já estava bom.

Ficou claro aqui nessa situação como os sonhos são fundamentais para lidar com determinadas situações, sobretudo relacionadas à saúde e perigo, toda uma forma de interpretar certos fenômenos. É interessante notar que o conflito foi iniciado por uma questão espiritual e, no final, Manoelino deu uma resolução também espiritual. Aqui o sonho permitiu uma comunicação que lhe orientou, garantindo sua segurança e proteção. É importante perceber que os sonhos fazem parte do processo de comunicação com os encantados.

---

<sup>65</sup> Essa situação é bastante delicada e não é de conhecimento público, por isso prefiro não expor aqui o ocorrido

Manoelino falou que os sonhos “sempre querem dizer algo”. Ele começou a dar vários exemplos de sonhos e seus respectivos significados, como por exemplo, se sonhar com parede caindo é porque algum parente vai morrer, se ver peixes vai ganhar dinheiro, se o dente for arrancado alguém que conhece vai morrer, se sonhar com dinheiro no bolso ou pegando um monte de dinheiro é porque vai faltar dinheiro.

Os artesanatos estão entre as palavras mais conhecidas pelos Kiriri devido sua relevância. São marcadores diacríticos da sua identidade expressão da sua ontologia. Em geral, os artesãos têm muito orgulho da sua profissão e muitos artesanatos são feitos para se protegerem ou conseguirem algum objetivo. Alguns deles são feitos especificamente para momentos rituais, existem também aqueles que atraem sorte ou namoro ou dinheiro. Segundo Barão, pulseira é **brochó**, maracá é **trochomochó**, colar é **trochomó**, sutiã feito de craoá é **sutrumuxim**, a trança de craoá é **troxomonxy**, a tanga é **crenguxê**, **ycobá** é cesto, **wímá** é abano e **aruí** é apito.

Além disso, também existem outros tipos de relatos sobre sonhos entre os Kiriri, como as narrativas que mostram que os encantados podem revelar onde tem ouro no território através dos sonhos. Certa vez na casa de dona Maria, ela contou que havia uma botija, ou seja, potes, cheios de dinheiro pelo território. A localização de tais botijas são feitas através de sonhos, porém esses locais estão cheios de seres *invisíveis* que podem fazer algo ruim. Ela disse que são necessários alguns cuidados para estar nesses lugares, como por exemplo, não ir sozinho ou não olhar para trás. Ao final do relato, ela concluiu que não valia a pena ir, até porque era dinheiro velho que já não valeria muito hoje em dia.

Outra situação que nos revela a importância dos sonhos está no livro “A reconquista de Mirandela” (2000), tem uma narrativa de Andreлина, uma liderança Kiriri, a qual ela conta um sonho que teve no período da retomada, no qual em um dado momento ela encontra um caboclo que ele lhe diz:

Minha filha, eu sou do primeiro século. Nós estamos [...] vigiando: minha filha não nos viu ali, eu naquele galho da árvore e o outro que chegou. Nós somos dois vigias. Nós estamos vigiando nossos filhos, porque somos os antigos e vocês estão para entrar numa luta muito grande.[...] nós temos Deus por nossos filhos e eles têm, também, nós. Nós somos os antigos, nós estamos todos lutando por eles. Aí eu fiquei muito admirada. Muito abismada [...] É por isso que eu tenho muita fé em Deus. Nós somos tolos. mas há Deus por nós, há nossos antepassados. Nossos Antigos estão todos lutando por nós. Quando nós entramos numa luta, eles estão todos nos ajudando. (CORTES et MOTTA,2000,p.9)



Aqui nesse sonho, fica bem expressivo, como essa comunicação com os encantados promove sua fé, reifica suas práticas e influencia diretamente processos cosmopolíticos. Os sonhos tanto promovem a ontologia Kiriri, como faz parte dela constituindo um dos pilares da sua epistemologia, não sendo possível compreender a ciência do índio sem isso.

Podemos perceber assim que os sonhos constituem um canal de comunicação e recebimento de informações dos encantados. Percebi outra situação que revela isso quando Dominginhos, um importante artesão contou-me que alguns colares e pulseiras ele faz para atrair coisas boas, e às vezes ele sonha com um artesanato, faz e dá para uma pessoa que está precisando, depois percebe que o colar ou pulseira que fez, a pessoa estava mesmo precisando.

Ainda que diversas teorias não dêem conta de perceber a importância dos sonhos, eles são como diz Tobón (2015) “estímulos creativos de los contenidos mitológicos, caminos de autoconocimiento, aprendizaje y comprensión de a realidad social compartida” (TOBÓN,2015,p.338). Por isso, para o autor os sonhos evidenciam a realidade, produzem imagens e sentidos que promovem ações e interpretações sobre o mundo, como o que foi demonstrado aqui através dos relatos dos Kiriri.

Os sonhos também são muito importantes para o aprendizado linguístico. Henio é ex-professor de língua indígena e uma das pessoas que mais conhece a língua Kiriri. Ele me contou que aprendeu algumas palavras através dos sonhos e que na sua família tem pessoas ligadas a funções importantes no toré e essas pessoas podem sonhar com a língua e assim aprender palavras até então desconhecidas. Henio contou que sempre que sonha com palavras na língua ele anota e as incorpora ao seu léxico.

Advaldo, também ex-professor de língua indígena e pessoa muito interessada no assunto, contou-me que houve teve um toré em que os encantados falaram o nome de uma fruta na língua. Depois ele esqueceu e saiu perguntando as pessoas se elas se lembravam e ninguém havia recordado. Então, no momento final do toré, quando todos estão ajoelhados fazendo seus pedidos, ele pediu para aprender essa palavra e depois de uns dias ele sonhou com essa palavra e aprendeu.

Desse modo é possível perceber que sonhar muitas vezes é também aprender e estabelecer uma comunicação com os *invisíveis* de modo que eles possam ensinar diversos saberes e práticas relacionadas à saúde, língua e ritual, ou seja, sonhar é também aprender sobre a *ciência do índio*.

O intuito desse capítulo e do capítulo anterior é mostrar como a epistemologia Kiriri é baseada em um conjunto de saberes que são oriundos das relações com o corpo, doença, sonhos e principalmente rituais, mitologia e mata. Seu conhecimento linguístico está assentado nessas bases epistemológicas e ontológicas. Assim, dizer que essa língua está morta, não é apenas negar a possibilidade de que os Kiriri tenham uma língua é negar um saber ancestral e todas as relações descritas nesse capítulo e no anterior. Espero ter conseguido demonstrar a relevância desse conhecimento para essa etnia, para que nos próximos possamos entender como a *ciência do índio* pode contribuir com o avanço da linguística e da antropologia e o que nos cientistas **precisamos** aprender com os processos epistemológicos dessa etnia.

É muito importante demonstrar esses aspectos educacionais e epistemológicos, pois o intuito aqui é conduzir o leitor para uma reflexão nesse sentido, para que no final possa ser entendido como os Kiriri elaboram suas próprias metodologias linguísticas para aprender mais sua própria língua.

## **6. CAPÍTULO 5: COSMOPOLÍTICA E LINGUÍSTICA KIRIRI**

Nos capítulos anteriores mostrei no que consistem os aspectos mais gerais que perpassam uma epistemologia, ontologia e educação Kiriri para poder explicar e descrever o que é a *ciência do índio* e como ela fundamenta a linguística Kiriri. Buscarei aprofundar ainda mais esse modo de interpretar o mundo nesse capítulo, mostrando que essa noção é algo que perpassa não apenas os elementos já mencionados, mas principalmente as disputas cosmo(políticas). Cada grupo Kiriri tem um modo próprio de desenvolver seus rituais, interpretar sua língua e a *ciência do índio*, bem como, o que deve ou não fazer parte da *cultura* Kiriri. Assim tentarei demonstrar no que consistem as diferenças e disputas entre os distintos segmentos dessa etnia.

### **6.1. MÚLTIPLAS POSSIBILIDADES DE INTERPRETAÇÃO DA CIÊNCIA DO ÍNDIO**

A partir de uma reunião que foi realizada com os Kiriri sobre um projeto de assessoria linguística, pretendo demonstrar as múltiplas ideologias linguísticas que perpassaram essa reunião, mostrando que a *ciência do índio* é um conhecimento que varia

de acordo com o grupo político, apesar de estar assentado em uma mesma cosmopolítica, veremos que isso aparece com disputas e variações. Não é que não exista algo que podemos chamar de cosmopolítica Kiriri, mas ela não consiste em um todo homogêneo, é algo que aparece de maneira complexa e múltipla na realidade, com discursos divergentes que não são necessariamente excludentes, pois refletem a *ciência do índio* e um modo de ser Kiriri.

O intuito desse capítulo é mostrar ao leitor diversos modos de como a língua Kiriri aparece hoje em dia na comunidade, sobretudo nas divergências políticas. Isso será muito importante para compreender o próximo capítulo, no qual mostrarei como essas disputas perpassam o ensinamento da língua nas escolas. Tais capítulos desencadeiam um argumento lógico que no final será demonstrado quando explicarei as listas de palavras que os Kiriri elaboram sobre sua língua. Para entendê-las é necessário que o leitor esteja familiarizado com os argumentos centrais dessa dissertação, pois tais listas de palavras revelam processos cosmopolíticos, linguísticos, rituais, epistemológicos, históricos, geográficos, mitológicos, pedagógicos e escolares.

No dia 25 de julho de 2019, eu, meu colega Gabriel e o professor Marco Tromboni (co-orientador) fizemos uma reunião que tinha o intuito de apresentar as lideranças meu projeto de mestrado e o de Gabriel, pedindo assim uma permissão para que pudéssemos dar continuidade ao trabalho já iniciado na monografia<sup>66</sup> (MORAES, 2018; CARDOSO, 2018). Além disso, também queríamos conversar sobre a possibilidade de editais que financiassem um projeto de revitalização linguística a ser desenvolvido com os Kiriri. Nesse momento havia pelo menos um representante de cada grupo político. A maioria das pessoas ali eram lideranças e/ou estudiosos da sua língua. Em um dado momento o cacique Lázaro disse o seguinte:

*Lázaro falou que era importante observar os toantes do toré e começou a cantar: “venho da jurema vou pro juremar venho do forte do índio para o fronte do mar aicinaêô aicinaôa”. Depois ele explicou que o “índio não existe sem a natureza” e que “tem muita coisa da tradição oral mesmo” (dando a entender que temos*

---

<sup>66</sup> No caso minha monografia foi sobre a escola indígena e a de Gabriel foi sobre as disputas intra-étnicas

*que prestar atenção na tradição oral e na sua relação com a natureza para realizar nosso trabalho) (notas do diário de campo, dia 25/07/2019)<sup>67</sup>*

Como tanto minha pesquisa quanto a de Gabriel perpassam a língua Kiriri, ainda que a pesquisa do meu colega seja mais voltada ao ritual, Lázaro chama-nos a atenção que é necessário compreendermos os cantos do toré (*toantes*) para efetivar nossa pesquisa. Ao longo do trabalho, percebi que seu grupo canta as músicas do toré na língua. Barão explicou-me em diferentes ocasiões que cantar os toantes do toré em sua língua **“fortalece o ritual”**. O que significa isso? *Fortalecer* é uma expressão comumente usada para se referir a questões que envolvem a *cultura* Kiriri, significa estreitar os laços com aspectos que envolvem sua *cultura*, ampliar o conhecimento sobre a tradição, se conectar com seus antepassados, etc. Tudo que implica em necessariamente se aprofundar na epistemologia da *ciência do índio*, possibilitando uma melhor relação com os encantados e aspectos que marcam a identidade Kiriri.

É interessante notar que o canto que ele trouxe foi cantando em português e diz “venho da jurema, vou pro juremar, venho do forte do índio para o fronte do mar, acinaêô, acinaôa”<sup>68</sup>. Esse canto fala sobre educação Kiriri e o movimento que envolve esse processo. Vir da jurema e ir pro juremar é referente ao ato de beber jurema e se relacionar com o juremar, que é o nome que os índios dão ao local onde os encantados vivem (NASCIMENTO, 1994).

Não consegui informações detalhadas sobre o que significa “venho do forte do índio para o fronte do mar”, mas podemos perceber que esse verso e o anterior falam de um movimento de ir e vir, assim como o principal verso: “acinaêô, acinaôa”, que é uma frase na língua Kiriri que nas palavras do ex-professor de língua indígena Advaldo significa: “eu ensino ao outro e outro ensina a mim”, assim como beber jurema implica em buscar aprender com os encantados que estão no juremar os Kiriri aprendem e ensinam uns aos outros, sendo esse um processo educacional em constante devir.

---

<sup>67</sup> Os registros do diário de campo podem soar confusos porque no momento existiam muitas falas interessantes acontecendo ao mesmo tempo, de modo que ao tentar anotar o mais importante de cada uma delas, acabei descrevendo a situação de modo confuso, porém comentarei seus detalhes e assim os leitores entenderão a relevância de tais escritos.

<sup>68</sup> Na dissertação de Marco Nascimento (1994) encontramos o mesmo canto da seguinte forma: “Venho da Jurema/Eu vou pro Juremá (bis)/Chega meus caboclo índio/Que vem do Norte do Mar”(NASCIMENTO,1994,p.20)

Não por coincidência, logo em seguida o cacique Lázaro nos diz que “índio não existe sem a natureza” e que “tem muita coisa da tradição oral mesmo”. O que ele tentou nos explicar nesse contexto é que para que eu e Gabriel possamos desenvolver nossas pesquisas precisamos estar atentos à relação que os Kiriri têm com a natureza (espaço de relação com os encantados) e com os ensinamentos que perpassam a tradição oral, sobretudo dos mais velhos. Certa vez, Henio contou-me que os mais velhos “seguraram a língua”, ou seja, eles mantiveram ao longo das décadas um conhecimento oriundo dos seus antepassados. Podemos perceber aqui que a palavra *seguraram*, não apenas como um verbo, mas como uma forma própria de expressar a ação dos mais velhos diante desse contexto. *Seguraram* remete-nos ao nome seguro, que indica algo que está firme ou até mesmo inabalável. Algo que foi assegurado não corre o risco de desprender-se. Ao que parece os mais velhos são responsáveis por um conhecimento que seguiu a língua. Isso nos dá pistas da relevância da tradição oral nesse contexto.

Podemos perceber aqui um conjunto de expressões e aspectos que fazem parte da *ciência do índio*. A fala do cacique Lázaro foi confrontada:

*Getinha disse que tem que fazer “o resgate do passado desse tempo que foi encontrado a resistência”. Getinha disse “Lázaro falou venho da jurema vou pro juremar, mas isso era eles lá” que ele não trabalhava com a jurema. (notas do diário de campo, dia 25/07/2019)*

Gentinha é o pajé do grupo de João, também conhecido como Pistola. O início do seu discurso é referente a algo que ele estava falando no início da reunião:

*Gentinha falou que faz um trabalho diferenciado enquanto pajé. Ele disse “a história me trouxe um passado pra eu resgatar”. Falou que no passado era Saco dos Morcegos e que existiam 3 índios caçadores que pegaram uma caça que era o seu protetor e levaram o protetor pra igreja velha onde era o grotão, aí levaram pra lá e os jesuítas levaram pra Roma e trouxeram o Senhor da Ascensão. Ele falou que ele ia ser “o resgate da resistência” e que o Kiriri era chamado assim por causa da demarcação. Pra ele o protetor é na verdade tupã, que essa é segundo ele “entidade que conheço e que vem dos antepassados [...] outra entidade eu não conheço” existe uma relação muito forte entre os grupos políticos e as religiosidades. Getinha falou “buscando pelo resgate da naturalidade”, ou seja,*

*buscar aquilo que é natural do Kiriri. “chegou muitas coisas e cobriu essa história, tentou monitorar e agora a gente tá na resistência[...] esse resgate precisa de todos vocês que entende a letra eu não entendo a letra eu entendo a resistência” (notas do diário de campo, dia 25/07/2019)*

É interessante notar que ele já inicia seu discurso mostrando que faz um *trabalho diferenciado*. A palavra *trabalho* entre os Kiriri é comumente usada como ritual, ele está indicando que seu toré é diferente, porque sua compreensão acerca da *ciência do índio* é diferente, ele não usa jurema em seus *trabalhos*, por isso disse “*Lázaro falou venho da jurema vou pro juremar, mas isso era eles lá*”. Apesar de fazer o ritual do toré os cantos e as entidades que ele se relaciona são diferentes. Vale lembrar que os *toantes* (músicas cantadas no toré) são cantados, também com a finalidade de chamar os encantados. Aqui percebemos uma confrontação entre distintos modos de perceber e promover a *ciência do índio*, esse confronto continua ao longo do seu discurso.

Quando ele fala logo no começo que “*o resgate do passado desse tempo que foi encontrado a resistência*”, ele enuncia uma frase bastante complexa, tentarei esclarecê-la na medida em que for explicando seu discurso. Essa sentença se relaciona diretamente com o que ele vem dizer depois: “*a história me trouxe um passado pra eu resgatar*”, a partir disso ele começa a narrar sua própria versão do mito do Senhor da Ascensão. Essa frase não só enuncia uma narrativa mítica como implica em uma noção de *resgate do passado*, ou seja, em buscar aspectos do seu passado para se orientar no presente, algo próprio de uma temporalidade Kiriri, marcada em um espaço, que no mito aparece como Saco dos Morcegos, nome do aldeamento missionário, no qual viviam os Kiriri e que hoje é o seu atual território. Já mostramos que a mitologia Kiriri acontece em seu território que perpassa uma temporalidade marcada pelas narrativas míticas e modos de se relacionar com seres dessas narrativas, ainda que sejam seres que habitaram esse local em outras épocas, há uma coetaneidade (FABIAN,2013) entre os espaços atuais do território, os seres míticos e os Kiriri. A partir dessa coetaneidade se dá a busca pela relação com esses seres e no aprofundamento dos seus conhecimentos. Nisso consiste o “*resgate do passado*”!

Ele narrou brevemente o mito do Senhor da Ascensão, no dia anterior quando eu estava em sua casa, ele havia me contado a mesma história com uma maior riqueza de detalhes:

*Um índio caçador achou ele [tupã] no mato e aí ele [tupã] colocou a mão pra cima e o índio flechou sua mão mas aí o índio viu que era um deus vivo e colocou ele na igreja de Mirandela. Fizeram outra casinha pra ele, seu nome era tupã e ele era um protetor, porém os jesuítas levaram ele pra Roma e trouxeram o Senhor da Ascensão pra enganar os índios. Ele disse que os jesuítas colocaram o nome de todos os deus do índio de tupã e talvez não fosse o verdadeiro nome da pessoa (entidade). Ele falou que os jesuítas ensinavam a missa e viam os índios rezando e Mamiani ia lá e escrevia como os índios rezavam na língua. Ele disse que no pai nosso os jesuítas falavam padres nosso pra ganhar os índios. (notas do diário de campo, dia 24/07/2019)*

Percebamos mais uma vez um mito relacionado ao ato de caçar, ou um mito que acontece na mata, algo bem recorrente na mitologia Kiriri. A caça, ao ser vista, colocou as mãos pra cima e o índio as flechou. É interessante notar que a imagem do Senhor da Ascensão é Jesus Cristo com as mãos para cima com elas furadas em função da forma como foi pregado na cruz. Após flechá-lo o índio percebeu que era um deus vivo. É interessante notarmos aqui que a flecha é um símbolo da *cultura* Kiriri, é um objeto que foi muito usado pelos seus antepassados e ainda hoje é utilizado por essa etnia frequentemente. Ele usou esse objeto para estabelecer uma relação com um deus vivo, que até então era um caça, ou seja, um ser que o caçador busca. Essa relação entre deus-caça e objeto que marca a identidade Kiriri é muito presente nessa narrativa e expressa através de uma prática tradicional uma relação com uma entidade.

Ao perceber que é um deus vivo ele é levado para a igreja de Mirandela, que é o centro do território, vale lembrar que essa igreja é em homenagem ao Senhor da Ascensão, talvez por isso mesmo, os índios *fizeram outra casinha pra ele*. Afinal tratava-se de outra entidade, tupã, *ele era um protetor*. Na música cantada para o Senhor da Ascensão no toré se diz “o Senhor da Ascensão é um santo milagroso [...]”, aqui Gentinha fala “*ele era um protetor*”.

Seguindo a narrativa, os jesuítas, ao encontrarem Tupã, levam-no para Roma e trouxeram o Senhor da Ascensão pra enganar os índios. Percebam como os jesuítas aparecem nessa história como pessoas enganosas, desonestas, traiçoeiras, colonizadores e interesseiros. Depois, ele conta que os jesuítas colocaram o nome de todas as entidades indígenas como tupã e talvez esse nem fosse o nome deles. O que dá a entender que houve um equívoco com relação ao nome que foi dado as entidades indígenas, ao mesmo tempo

em que ao longo da história ele está marcando que seu *deus vivo é tupã*, ainda que existam outros seres que tenham esse nome, com essa narrativa ele demarca sua especificidade. É interessante notar que ainda que para o pajé Gentinha o Senhor da Ascensão não seja um *santo milagroso* e que seu *deus vivo seja tupã*, seu grupo também realiza o ritual da primeira noite, descrito no terceiro capítulo<sup>69</sup>.

Nesse trecho: “Ele falou que os jesuítas ensinavam a missa e viam os índios rezando e Mamiani ia lá e escrevia como os índios rezavam na língua”. Aqui ele está se referindo a sua interpretação das obras “Arte da Gramática da Língua Brasília” (1699) e “Catecismo da língua cristã na língua brasileira da nação Kiriri” (1698), ambas escritas pelo padre Vicencia Mamiani. Trarei a história da elaboração desses livros mais a diante, mas por ora, devo mencionar que para Gentinha o Mamiani via os índios rezarem e foi a partir da observação a língua dos seus antepassados que ele criou seus textos. Quando *“ele disse que no pai nosso os jesuítas falavam padres nosso pra ganhar os índios”*, está se referindo ao fato de que no catecismo na parte que está descrito a oração do pai nosso, ela começa como “*padre nosso*”, de acordo com Gentinha isso foi feito para que os índios se sentissem incorporados ao cristianismo, já que *nosso* é um pronome que inclui na frase um grupo de pessoas e naquele contexto seria para incluir índios e jesuítas em uma mesma doutrina cristã. É interessante notar que aqui não é *pai nosso*, mas *sim padre nosso*, provavelmente porque padre era o mais próximo da representação do pai (deus) que havia ali naquele contexto.

Por isso, no final da sua fala, confrontando a forma do cacique Lázaro pensar a *ciência do índio* ele diz que está “buscando pelo resgate da naturalidade”, ou seja, buscar aquilo que é natural do Kiriri. “chegou muitas coisas e cobriu essa história tentou monitorar e agora agente tá na resistência [...] esse resgate precisa de todos vocês que entende a letra eu não entendo a letra **eu entendo a resistência**”. Acredito que isso é a síntese do que ele falou no começo do seu discurso sobre o “resgate do passado”.

Gentinha está buscando uma maior conexão com suas entidades sagradas que são também seus antepassados e deuses vivos que habitam seu território. Em seu discurso ele mostra que historicamente os índios daquela região foram colonizados pelos jesuítas e que “essa história tentou monitorar”, ou seja, silenciou aspectos muitos importantes do seu povo para torná-los cristãos. Por isso, “agora a gente tá na resistência”, ele está tentando resgatar essa história, esses valores, esse modo de ser, essa ontologia que foi

---

<sup>69</sup> A maioria dos grupos políticos faz seu próprio ritual da primeira noite, com exceção dos grupos de Adrelina, Jailson e Osano.



violentada e invisibilizada pelos jesuítas. É por isso, que nós não indígenas que estávamos propondo um trabalho de assessoria linguística entendemos da letra e ele entende da resistência. Para esse projeto progredir é necessário tanto o conhecimento científico quanto um conhecimento oriundo dos processos de resistência.

Isso tudo me levou a concluir que a ciência do índio é um conhecimento político! De modo interétnico, revela para nossa sociedade como um conjunto de diacríticos que mostram que eles são indígenas que lutam pelos seus direitos e devem ser respeitando, tendo seus direitos garantidos. De modo intraétnico esse conhecimento ressoa com uma série de disputas no campo ritual e por recursos. Tudo isso perpassa necessariamente a disputa por quem tem a forma mais legítima de interpretar e reproduzir a *ciência do índio*.

Isso se expressa nos outros mitos do Senhor da Ascensão, já apresentados aqui, percebam que para o grupo do cacique Lázaro o Senhor da Ascensão é um encantado muito importante que aparece no toré e Barão que é um dos índios desse grupo já nos contou história desse santo (muito parecida com a versão de seu Mané, a qual foi descrita no capítulo 4):

*Havia um índio que foi caçar, quando viu a caça que não sabia o que era. Ele atirou nela e pegou, levou para uma igreja velha e deixou a caça lá trancada no outro dia quando voltou à caça não estava mais lá, ela havia fugido. Assim, ele descobriu que não era caça era a imagem do nosso Senhor da Ascensão e ele percebeu que essa imagem só ficaria em Mirandela então construíram a igreja e a imagem ficou lá. Era uma imagem viva e que os não indígenas a roubaram e só deixaram lá uma imagem falsa sem o espírito.*

Como já fiz no quarto capítulo uma análise detalhada desse mito, irei aqui compará-las com a versão que Gentinha apresentou. Percebemos que a entidade sagrada é sempre encontrada em uma caçada, na mata, expressando uma relação entre uma prática identitária em um espaço que é perpassado por relações com seres não humanos. Em ambos os relatos a entidade sagrada é confundida com uma caça, objeto buscado pelo caçador. Em todos os mitos essa entidade é levada a um lugar que não condiz com sua noção de pertencimento aquele local e depois é colocada em um lugar que condiz com uma relação de pertencimento.

Existe aí uma relação entre identidade e lugar que a entidade fica ou que não fica. Talvez por isso, a percepção de que existe uma entidade sagrada precede uma

transformação no mito. No caso da narrativa de Gentinha colocaram-no na igreja de Mirandela (local de não pertencimento) e depois fizeram uma casa para ele (não pertencimento). Na narrativa de seu Mané descobrir quem era a entidade implicou em construir uma igreja em Mirandela (local de pertencimento) e parar de colocá-lo na igreja velha (não pertencimento).

É importante notar aqui que no dia 25/07/2019, na reunião com as lideranças Getinha fala que havia 3 índios caçadores e eles levaram tupã para a igreja velha onde era o grotão, enquanto que, no dia 24/07/2019, em sua casa ele disse que 1 índio caçador encontrou essa entidade e levou para a igreja velha, onde era o grotão, tais narrativas não são excludentes, elas variaram de acordo com a situação sem perder elementos centrais. Isso se relaciona com a história de seu Mané que também fala de três índios caçadores e do fato de que primeiro colocaram essa entidade na igreja velha.

Nesses relatos a presença de não indígenas também precede uma transformação, sempre vista de modo negativo e marcada por um processo histórico colonial de violação de algo que é de pertencimento dos índios. Na versão de Gentinha, os jesuítas levam tupã e trazem o Senhor da Ascensão para enganar os índios. Na narrativa de seu Mané, os não indígenas roubaram a imagem viva do Senhor da Ascensão e só deixaram a imagem falsa sem espírito.

Esses mitos confirmam o que buscarei demonstrar ao longo desse capítulo, que é o fato de que **a ciência do índio para além de um conhecimento político é um conhecimento cosmopolítico!** A mitologia compõe parte fundamental da *ciência do índio* e aqui essas diferentes versões sobre o Senhor da Ascensão nos mostram como esse mito expressa uma relação intraétnica que nos revela elementos de como se deu essa relação de violência com os não indígenas, que não por coincidência aparecem como pessoas que roubam e enganam os índios, retirando algo muito importante desse povo. Além disso, essas narrativas nos mostram um processo de disputas internas que foram expressas nessa reunião. Continuando a reunião, após a fala de Gentinha confrontando Lázaro, veio a fala de Adrelina confrontando Getinha. Ela é a liderança do seu grupo ainda que o cacique seja seu filho, Roberto.

*Adrelina disse que na igreja velha tem um pé de ferosa da rocha e disse que flecharam e não conseguiram pegar até que pegaram ele e deixaram lá na igreja velha 3 dias depois foram e ele não tava mais lá, mas ainda hoje está vivo lá na igreja velha. (não entendi sua narrativa, mas acredito que se tratava de outra*

*versão da história do Senhor da Ascensão). Ela disse que é formada na natureza, conversa com a mãe natureza, “ela vem na minha casa”. Adrelina é rezadeira, ela disse que trabalha com os mensageiros de deus, eles que ensinaram tudo pra ela até os cantos. Apesar dela não saber ler o escrever, ela sabe que Mororo é o seu nome na língua. Ela contou sua história e que numa conversa com uma pedra “essa pedrinha falou, receba esse trabalho!” (notas do diário de campo dia 25/07/2019)*

A percepção de *ciência do índio* de Adrelina é muito diferente de todos os outros grupos. Não sei até que ponto é possível correlacionar seus saberes com essa categoria, pois essa noção só foi consolidada após a vinda do toré e segundo Adrelina esse ritual não é da sua etnia, pois foi trazido pelos Tuxá, e um ritual Kiriri deve ser algo que surge no próprio território. Em outra oportunidade, ela contou que trabalhava com Lampião e seres chamados reis, porém não ficou claro para mim se tais seres são os mesmos reis que já apresentei no capítulo anterior.

Ela iniciou seu discurso com uma provável narrativa do Senhor da Ascensão, porém na hora soou confuso para mim e eu me perdi no seu enredo. Depois ela conta que trabalha com a mãe natureza e com os mensageiros de Deus. Em outra oportunidade ela me mostrou um certificado que dizia algo como “formada com a mãe natureza” e abaixo havia a imagem de uma árvore. Sua fala demarcou uma diferença frente às falas anteriores. Inclusive em termos linguísticos, a forma de Adrelina compreender a língua é diferente dos outros, suas palavras são outras e é interessante que aqui ela tenha demarcado que mesmo não sabendo ler ou escrever, ela sabe seu nome na língua: mororo. Isso mostra que o conhecimento linguístico Kiriri perpassa outros saberes que não se relacionam diretamente com os saberes da linguística acadêmica. Porém, como já indicado por Gentinha são conhecimentos que podem se complementar. Ao final da sua narrativa ela contou que recebeu seus trabalhos - os saberes que lhe possibilita realizar seus rituais - em diálogo com uma pedra.

Em um curto intervalo de tempo de menos de 15 minutos, pude perceber três diferentes visões sobre o que é ser Kiriri, o que deve ser um ritual Kiriri e quais devem ser as entidades desses rituais. Vimos também que a todo momento existe uma percepção sobre sua própria língua. Lázaro ao falar da sua língua trouxe uma música do toré: “*venho da jurema vou pro juremar venho do forte do índio para o fronte do mar aicinaêô aicinaôa*” e no final traz versos na língua, indicando processos educacionais do seu povo. Além de nos mostrar que só podemos compreender sua língua através da compreensão da

sua relação com a natureza e a tradição oral. Gentinha mostrou que “*esse resgate precisa de todos vocês que entende a letra eu não entendo a letra eu entendo a resistência*”. Isso nos indicou que saberes acadêmicos e a *ciência do índio* devem estar relacionados ao longo do processo. Enquanto Adrelina nos revelou seu nome na língua. Além disso, pudemos perceber como os aprendizados e saberes circulam de modo múltiplo, muitas vezes em disputas, porém não são excludentes, tendo sempre como referencial o território Kiriri e seus antepassados.

Durazzo e Vieira (2019) falam que entre etnias do Nordeste existe um saber que não é um “conhecimento em seu sentido conteudista, mas **formas de entendimento** e, para usarmos uma categoria nativa, também de ciência [...] o conhecimento indígena ser antes um **entendimento da realidade indígena**, de seu regime do que um conteúdo étnico transmissível”(p.7). Correlacionando isso com a situação dos Kiriri, podemos perceber que seus saberes circulam como **formas de entendimento** e não como conteúdos rígidos que pouco variam. Essas formas são dadas no modo como as relações são construídas com as entidades, os antepassados, as matas, o parentesco e nesse capítulo espero demonstrar que variam principalmente em função da cosmopolítica Kiriri. Tudo isso condiciona um entendimento da **realidade indígena** que aqui no caso é própria de um espaço e os relacionamentos construídos nele.

Esses modos de compreensão compõem uma percepção de língua baseada na *ciência do índio*, uma epistemologia Kiriri que fundamenta o que irei chamar de linguística Kiriri, conjunto de estudos e formas de se entender sua própria língua, levando em consideração que esse tipo de estudo envolve um processo educacional, epistemológico e ontológico que perpassa os aprendizados adquiridos em sonhos, rituais, tradição oral, na mata e na relação com os seres que nela habitam, tendo um conjunto de elementos comuns que são elencados para caracterizá-la. Porém, assim como a ciência acadêmica a *ciência do índio* também tem seus processos de disputa e legitimidade pela forma mais coerente de interpretar a realidade.

Irei analisar isso a partir da noção de ideologia linguística de Rosaleen Howard (2007), para ela esse conceito revela a relação que existe entre aspectos sociais e individuais, tentando demonstrar como ideais que são construídas socialmente perpassam nossas falas cotidianas. Esse conceito nos revela dois aspectos distintos, como circula socialmente as principais características que perpassam uma língua e como cada indivíduo expressa isso de acordo com o modo que internalizou essas ideias em suas vivências. É pensar como conceitos, suposições, crenças, seres (humanos ou não),

hábitos, costumes, práticas rotineiras, e etc, se relacionam com a língua e influenciam o que pensamos sobre ela e como a expressamos. Isso tem a ver com a forma como a pessoa fala, a fonologia, códigos linguísticos usados, como articulam uma expressão verbal com gestos, os registros acerca da língua, os estilos que falam e escrevem sobre essa língua, etc.

Ideologia linguística também nos remete a uma série de disputas sociais que legitimam ou deslegitimam percepções e expressões sobre a língua. Existem aspectos da língua que estão em posição de prestígio, enquanto outros são mais marginalizados, porque o que se pensa sobre aquelas expressões linguísticas, está em consonância com o que se pensa sobre aqueles falantes. Muitas vezes, um determinado grupo que é discriminado socialmente tem seu modo de falar ridicularizado. Tudo isso revela como se normaliza modos de ser através da linguagem (HOWARD, 2007).

Entre os Kiriri podemos ver que a ideologia linguística varia de acordo com sua interpretação sobre o que deve ser a *ciência do índio*. Tal saber tem aspectos ontológicos semelhantes para todos os índios como o fato de que na mata habitam seres não humanos ou a ideia de que se deve buscar uma conexão com seus antepassados. Tudo isso normaliza aspectos centrais dos elementos que devem fazer parte da sua ideologia linguística. Porém, já mostrei aqui que a forma de se relacionar com a *ciência do índio* varia, sobretudo através de situações políticas que impulsionam disputas que implicam em afirmar o que deve ou não ser uma língua Kiriri.

Além disso, a ideologia linguística se articula como um sistema de ideias que expressa um conjunto de características acerca da própria língua, constituindo uma metalinguagem embasada nas percepções de comunicação que são construídas socialmente. Podemos perceber isso através das próprias concepções que as pessoas têm sobre fala, língua e linguagem (HOWARD, 2007). Alguns aspectos podem não ser percebidos como as variações no modo de se falar ou sua gramática, devido ao fato dessa língua não ser falada cotidianamente, mas fica bem expressa a ideologia linguística Kiriri, quando eles falam o que pensam diretamente sobre sua língua. Sua ideologia linguística com relação ao seu idioma é bastante centrada em uma metalinguagem específica para falar o que é ou não uma língua Kiriri. A maior parte dos relatos que tratei ao longo desse capítulo tem a ver com essa metalinguagem.

Em função de todos esses aspectos esse conceito se relaciona com epistemologia, educação, estética, moral e principalmente ontologia. A autora mostra que existe uma relação entre ideologia linguística e ontologia, na qual através da ontologia podemos ver

a “expressión de los sentimientos unidos de manera especial a nuestro sentido del yo. Reconocer esta cualidad afectiva de la lengua nos lleva a reconocer las formas en que los asuntos lingüísticos son sensibles” (HOWARD,2007,p.39). A partir disso, podemos perceber que nossos sentimentos impulsionados pela nossa relação com o mundo nos fazem construir uma percepção de língua.

Nessa etnia, podemos ver sentimentos de rivalidade em certas situações e esse é um dos elementos que impulsiona algumas lideranças e suas parentelas a se deslegitimarem mutuamente. A cosmopolítica Kiriri perpassa uma série de acusações e processos de legitimidade movidos, sobretudo, pelos sentimentos que eles têm uns com os outros, assim como, aceitar como verdadeira a percepção linguística do outro também envolvem sentimentos que perpassam diálogos amigáveis e harmoniosos. Frequentemente ouvi comentários sobre Barão de que ele era uma pessoa legal, engraçado e descontraído. Ele transita por diversos grupos políticos e mantém relações amistosas com muitas pessoas. Ele é visto como um especialista da língua por muitas pessoas diferentes, de distintos grupos políticos. Enquanto lideranças que possuem um histórico de divergências dificilmente aceitam certos aspectos da ideologia linguística do outro. A sensibilidade e os afetos evidenciam a norma da ideologia linguística Kiriri tanto quanto as oposições feitas a ela, se é que em um contexto tão contraditório, múltiplo e complexo, podemos falar de norma (HOWARD,2007,p. 39)<sup>70</sup>.

## **6.2. TORÉ**

O toré é central para a compreensão da ideologia linguística dos Kiriri. Essa relação com os encantados e o aprendizado da língua dos antigos é efetivada principalmente através desse ritual que assim como a mata, constitui um dos principais espaços de aprendizado da língua Kiriri.

---

<sup>70</sup> “La sensibilidad demostrable de la gente a las normas lingüísticas”(CAMÉRON apud HOWARD, 2007, p. 39).

Figura 22- Toré,BA,2019



Fotógrafa- Volha Yermalayeva,2019

O espaço desse rito é em um local chamado terreiro<sup>71</sup>. Próximo a ele sempre tem uma capela ou igreja e a casa da zabumba. A maioria desses locais é com chão de barro<sup>72</sup>. É sempre próximo a um espaço que pode ser uma casa desocupada, ou uma construção de palha, conhecido como camarinha ou *ciência do índio*, local onde não indígenas não podem ficar, pois é nesse espaço que se ouvem orientações dos encantados (NASCIMENTO,1994). É onde algumas mulheres chamadas de *mestras* ou *caruais* incorporam os encantados.

Elas são muito importantes nesse ritual. Em campo conheci uma delas, Jozinete, a qual em 2018, quando vi o ritual da primeira noite, contou-me um conjunto de fenômenos que permeavam sua vida, os quais foram marcados pela relação com os encantados. A partir disso, percebi que essas mulheres tem uma trajetória de vida, que

---

<sup>71</sup> De acordo com Nascimento(1994), isso se devem em função da relação que existia naquela e região entre escravizados e indígenas

<sup>72</sup> Com exceção de Mirandela que é em frente à igreja na rua. Vale ressaltar que o único grupo que faz na rua é o do cacique Lázaro. Além dele apenas Marcelo faz o toré nessa aldeia, porém é no terreiro ao lado

muitas vezes já quando criança ou adolescente começam a se relacionar com os encantados podendo vê-los, ou ouvi-los. Jozinete, revelou-me que muitas vezes ouvem coisas ruins que as deixa confusa ou tristes. Por isso, as *mestras* desenvolvem essa habilidade de modo a possibilitar a conviver com isso com harmonia e sabedoria. No toré elas aprendem como se proteger dessas situações, como incorporar e estabelecer uma comunicação mais tranquila com os encantados. Em função disso, elas têm grande conhecimento sobre a *ciência do índio* e a habilidade de se comunicar com esses seres frequentemente, inclusive através dos sonhos.

Nem todos os grupos trabalham com incorporação e esses espaços acabam sendo locais onde se ouvem as orientações das suas entidades. Os diálogos realizados com os encantados nesses lugares correspondem a importantes conselhos sobre o que fazer politicamente. Também, aprendem sobre sua língua, sendo um lugar de importante base para seu conhecimento linguístico. Além disso, é onde essas entidades podem ensinar e efetivar processos de cura. Nos grupos em que não há incorporação isso acontece ouvindo suas entidades de maneira intuitiva. Enquanto isso acontece, outros Kiriri estão dançando o toré e cantando as músicas. A camarinha também é o onde ficam as bebidas sagradas (os vinhos de jurema, milho, aipim e maracujá), as quais são distribuídas nesse local, o único momento em que não indígenas podem ficar ali é quando estão distribuindo essas bebidas.

Antes desse ritual começar, cada grupo político tem um modo próprio de fazer uma preparação do *terreiro*. No início fazem uma fila, o primeiro dessa fila é o *puxador*, as músicas que ele canta não necessariamente sempre seguem a mesma ordem de um toré para outro. Segundo Sueli, em processos de abertura e fechamento e em alguns momentos do toré as músicas devem ser as mesmas, mas no geral o *puxador* as canta de acordo com um processo intuitivo que ele vive naquele momento. Após ele começar a cantar os outros Kiriri o seguem cantam com ele, dançando em um passo ritimado, enquanto tocam maracá e fumam *paú*. Na medida que andam, forma-se um círculo no espaço do terreiro, às vezes esse círculo não toma um formato oval, porque o *puxador* continua dançando entrando no próprio círculo, de modo a formar um caracol, ao longo da música ele inverte o sentido e depois volta para o início, sendo seguido pelos outros, no final forma-se uma fila no mesmo lugar que começaram a cantar. Esse movimento se repete a cada música.

Eles entoam a mesma música repetidamente e quando vão parar de cantá-la voltam a formação inicial da fila, quando o último chega eles entoam o verso **naênaênaôa** e tocam um apito feito da raiz da jurema. Já perguntei diversas vezes o que significa essa expressão, todos me dizem que não sabem o que é, mas que são palavras na língua. Em



alguns momentos do toré eles param de cantar e dançar e vão beber jurema, vinho de milho, aipim e maracujá. Isso se repete algumas vezes durante a noite.

É importante dizer que fiz uma descrição bastante genérica do toré, de modo que tentei abarcar elementos que podem ser observados em todos, pois atualmente existem 6 torés diferentes, cada um de um segmento político embasado em sua própria forma de interpretar a *ciência do índio*.

### 6.3.1 TOANTES

Ao longo de todo ritual, o que mais nos chama atenção são os *toantes* e o modo como ele é enunciado durante o toré, o que comunica e como comunica. É importante notarmos como as músicas dão ritmo e significados múltiplos ao toré. Graças a elas os encantados são convocados e é possível encerrar e iniciar determinados momentos. Elas são centrais não apenas por uma questão estética, mas principalmente porque ao serem enunciados fazem acontecer o ritual.

Como já dito anteriormente, estou utilizando o conceito de ritual de Tambiah (2018). Em sua concepção o autor nos chama atenção para o fato de que o ritual é também definido por uma sequência de atos e palavras padronizadas e ordenadas que implicam em um modo repetitivo de se fazer e de se falar. Há uma repetição a qual podemos entender como um conjunto de mensagens repetitivas que são transmitidas no ritual. Não é repetitiva no sentido de que é sempre a mesma coisa, mas no sentido que comunica algo toda vez que o ritual é feito. Existem aí “aspectos que cruzam e associam mensagens específicas para possibilitar a sua compreensão e associação” (TAMBIAH, 2018, p.153).

O toré é um ritual que comunica algo relevante socialmente sobre o contexto em que está inserido. Vimos no capítulo dois que o toré no processo de retomada territorial comunica sua identidade indígena, mostrando para o Estado que eles eram índios Kiriri detentores de direito e que internamente comunica uma noção de pertencimento grupal unificada por uma relação compartilhada com os encantados. Nesse capítulo, espero poder demonstrar que o toré dos diferentes grupos é rearticulado de modo a expressar diferentes concepções de *ciência do índio* e modos de ser Kiriri.

Tambiah também nos chama atenção para o ato de que o ritual expressa uma fusão, ou seja, um misto de elementos em interação no ritual como ações estereotipadas, regras

sociais<sup>73</sup> e uma estrutura comunicativa os quais expressam a complexidade das suas cosmologias e apenas a partir disso o ritual pode acontecer e comunicar. Podemos perceber assim que existe uma inter-relação entre palavra e ato, linguagem e ação que configura o ritual, seus significados e mensagens.

Isso se relaciona com as reflexões de Austin (1965), o qual demonstra o quanto determinados fenômenos só podem acontecer mediante a linguagem e como a língua por si só, já carrega, em diversas situações, potencial para transformar e gerar consequências abruptas em uma situação. Ele chama de atos de fala, os processos nos quais a enunciação de determinadas palavras, frases, expressões assumem a capacidade de gerar modificações significativas.

Tambiah descreve os conceitos de atos de fala formulado por Austin, mostrando suas três classificações, das quais nos interessa sobretudo os atos ilocutórios, ainda que Tambiah nos chame atenção para o fato de que as vezes na prática essas classificações operam de modo indissociável. Atos ilocutórios, são ações performativas que fazem alguma coisa. As ações rituais podem ser entendidas assim porque “em virtudes de serem realizados[...] alcançam uma mudança de estado ou tem consequências efetivas” (TAMBIAH,2018, p.89). Assim ele irá analisar o rito como um entrelaçamento entre ação e enunciado de maneira performática.

A partir disso, podemos buscar compreender os *toantes* (músicas do toré) Kiriri, os quais na medida em que são cantados em uma performance ritual, também fazem algo. Mostrarei aqui as músicas que vi sendo cantadas no toré do grupo de Sueli. Vale lembrar que as músicas variam de acordo com o grupo político, mas acredito que no grupo de Manoel, Lázaro e Hosano, a maioria das músicas cantadas são semelhantes, assim como a maioria dessas músicas são parecidas com as que foram cantadas nos primeiros toré Kiriri. Mais adiante explicarei porque os grupos optam em cantar esses *toantes* ou outros.

Cada uma dessas músicas possui aspectos importantes e específicos, fazendo parte de um conjunto que expressão da ontologia Kiriri. Certa vez, Sueli me disse que cada *toante* é como se fosse uma oração, Nascimento (1994) obteve o mesmo tipo de relato. Essas músicas apesar de serem apresentadas através do toré, na realidade só podem ser entendidas e só fazem sentido em relação com a ontologia Kiriri e a forma como esses *toantes* são vividos e percebidos para além do toré, como atos de fala.

---

<sup>73</sup> Como regras sociais podemos entender o que Tambiah, denominou de ações reguladoras, as quais ditam o modo como se faz uma determinada prática e reforçam aspectos que façam com que ela seja feita da maneira esperada.

Alguns dos *toantes*, podem ser considerados como *fortes*. Percebi isso quando comecei a fazer algumas perguntas para Sueli e seu marido sobre as músicas, eu estava perguntando sobre as frases de algumas músicas e ela me respondeu uma frase que não correspondia exatamente a letra e ela me explicou que existem cantos *fortes* que não podem ser cantados fora do toré. Na hora não entendi muito bem o que isso significava. Quando estava conversando com Barão sobre as músicas, ele cantava bem baixinho e olhando pros lados, eu não entendia essa atitude, até que ele me disse que não pode cantar músicas assim fora do toré, porque os *toantes* são *fortes*. Apesar de continuar sem entender, tais situações me chamaram cada vez mais atenção.

Sueli comentou que, no Acampamento dos Povos Indígenas<sup>74</sup> houve um toré que uma índia incorporou. Ela acredita que foi porque algum jovem sem orientação, puxou um canto *forte* e que esse tipo de coisa não era para acontecer naquele lugar. Agora já tinha uma pista do que seria um *toante forte*, que me levou a crer que era uma música que contém a possibilidade de promover a incorporação e para cantá-lo é necessário saber o momento e o lugar adequado. Percebi que são as músicas que atraem os encantados e por isso, *fortalecem* o toré. Vemos aqui uma relação entre *força*, conhecimento da *ciência do índio* e os *toantes*. Para *puxar* tais músicas é necessário estar amplamente assentado em uma epistemologia que permita fazer isso sem causar problemas. Poderia dizer que são *finos*, devido a complexidade que os envolve diante da necessidade de compreender a relação entre música e encantados.

Tendo em vista essas características dos *toantes* e o método de Tambiah (2018) irei classificá-las de acordo com o que cada grupo de músicas fazem, afinal tomo como pressuposto que em determinadas performances dizer implica em fazer. Primeiramente existem aquelas que marcam determinados momentos rituais permitindo serem realizados, como iniciar ou encerrar o toré. Em segundo, tem aquelas que convocam um determinado encantado a se fazer presente no ritual e em terceiro tem aquelas que expressão processo de luta pelos seus direitos, demarcando sua identidade e reforçando seus laços enquanto um grupo de índios regimados.

Ao assistir o toré do grupo de Sueli percebi que eles começam com a seguinte música:

Lelanjou leoulelanjou

---

<sup>74</sup> Esse evento foi feito no Centro Administrativo da Bahia, em Salvador, em maio de 2019. Nele estavam lideranças das 14 etnias da Bahia reivindicando seus direitos em diálogos com diversos representantes de Secretárias. As principais pautas versavam sobre saúde, demarcação territorial e educação.

leoule reina lanjou

Essa música marca a abertura do ritual, possibilitando que ele comece. Não sei ao certo o que significa essas palavras. Ao perguntar para algumas pessoas eles me informaram que são palavras na língua, porém não sabem o que significam. No momento em que assiste esse *toante* sendo cantado, apenas dois rapazes cantavam, dando voltas em círculo ao longo do terreiro. Ao ser enunciado essa música faz com que seja possível “dar início aos trabalhos”<sup>75</sup>. Em um determinado momento começa a cantar:

Caboclo Lajeiro na paz [não entendi]  
Na paz de Jesus cristo todo mar vai carregar  
Oi pisa miudinho torna a repisar  
Todo mal vai carregar

Essa música, também é para um encantado (caboclo lajeiro). Nesse momento eles começam a dançar o toré pisando mais *forte*. O modo como pisam é muito importante, Barão contou-me que é muito importante saber pisar *forte* no chão. Os Kiriri têm um jeito próprio de pisar no terreiro durante esse ritual que marca sua especificidade e as regras desse evento. Eles pisam descalços, assim o ato de pisar no chão é colocar os pés em contato direto com a terra. Como já explicitado no capítulo anterior a terra é um elemento muito importante é através dela que eles obtêm o alimento da sua roça, conseguem extrair remédios do mato, por muito tempo suas casas eram de taipa, feitas com barro, por isso possuem uma série de regras para manter uma relação harmoniosa e não agredi-la.

Existe uma palavra que me chama bastante atenção é **pepeté**, que de acordo com Barão é palma do pé, ao ver essa palavra me questionei porque é importante para um grupo que sua língua tenha um nome para falar da palma do pé. Talvez aqui tenhamos uma pista sobre o quão é relevante esse contato do pé com a terra que está no terreiro, durante o toré. No grupo de Barão, que é o do cacique Lázaro, eles cantam as músicas na língua e ele me contou que as vezes brigam com as pessoas que não pisam *forte* no chão, pois isso é muito importante para aprender o que os encantados ensinam. Ele ainda me revelou que as pessoas que pisam *forte* conseguem aprender mais a música que é cantada em seu idioma. Existe aí uma relação entre a pisada Kiriri-contato com a terra-toré, o qual

---

<sup>75</sup> Expressão comumente usada para se referir ao início de um ritual

constitui um processo de aprendizado<sup>76</sup>. Não identifiquei o porquê dessa música ser cantada nesse momento, mas ela indica a relevância da pisada Kiriri. Outra música que marca um momento é a seguinte:

Mané maior ele vem do pé da serra  
Ele vem triunfando ele vem mexendo  
Bote na cuia que eu quero é beber  
E depois que eu beber eu balanço o maracá  
Eu já fui eu já fui  
Pra me achar no lugar  
Reina reina reia reina reia reioua

*Mané maior* é um encantado, essa música não só é cantada para chamar sua presença, mas principalmente porque marca o momento de tomar jurema. Os dois primeiros versos mostram que ele vem da serra, local que como já dito no capítulo anterior é onde habitam os encantados. “Ele vem triunfando, ele vem mexendo”, de modo a ensejar uma transformação no ritual, fazendo os índios pararem de cantar para beberem a jurema, o que fica explícito nos versos a seguir “bote na cuia que eu quero é beber e depois que eu beber eu balanço o maracá”, indicando uma pausa. Quando eles voltam, cantam a seguinte música:

Olha a folha da jurema que o vento vai levando  
E os caboclo vai acompanhando  
e vai levando vai levando  
e os caboclo vai acompanhando

Essa música permite voltar a cantar os *toantes*, seguindo o fluxo esperado do ritual. É muito interessante percebermos que o vento leva a folha da jurema, depois que eles acabaram de beber o vinho. Primeiro o *Mané maior* (encantado), garante a possibilidade desse momento e depois o vento garante seu encerramento. Ambos habitantes das serras, onde também habita a jurema. É interessante notarmos como eles acompanham o ritmo do ritual, seja através do vento ou seja através dos encantados. A fala marca isso e expressa de maneira significativa fazendo acontecer e deixar de acontecer um momento.

---

<sup>76</sup> É importante dizer que o grupo de Barão faz um toré na serra e outro na rua em frente à igreja de Mirandela, sendo o único grupo que tem um terreiro em um chão que não é de barro embora eles não pisem na terra diretamente, é importante dizer que todos os outros sim

Em um determinado momento do ritual eles começam a ascender velas para um encantado chamado *Sereia*. Eles colocam velas no chão para ela, as quais ficam no centro do terreiro dispersar em formato de cruz. Algumas músicas depois eles terminam de colocar as velas, ao fazer isso começa a cantar:

Toque a mãe d'água  
Toque a sereia  
Toca os caboclos da aldeia  
Os caboclos daqui todos na aldeia

Toque na areia  
Toque na areia  
que lareia a Estrela do mar

Ambas as músicas são em referência a *Sereia*, essas músicas tem como finalidade chamá-la, tornando-a presente no ritual e também marca o momento que colocam a vela para ela, possibilitando acontecer essa situação.<sup>77</sup> Depois de um tempo eles ficam de joelhos com os braços dobrados e as mãos estendidas para cima, fazendo seus pedidos, enquanto ao redor deles alguns outros cantam a seguinte música:

Eu vi eu vi cantar  
sereia do mar

Esse *toante* é uma clara referência a *Sereia*. Ela aciona a possibilidade de começarem a rezar e fazer seus pedidos. Depois dela eles se levantam e cantam:

Você bebeu jurema você se embreagou  
Oi alevanta

Com essa música todos se levantam e ficam dançando e cantando ela. Podemos perceber que esse *toante*, tem o efeito de fazer as pessoas levantarem. Nesses versos há uma referência ao consumo da jurema de maneira suficiente, no sentido de que se uma pessoa se embriagou já está na hora de parar. Ao mesmo tempo em que eles estavam rezando e chega o momento final.

---

<sup>77</sup> Após algumas músicas eles começam a cantar “Pisa no mole/Pisa no duro/Cabocla pequena/Pisada é segura. Embora não saiba o que significa, percebi sua relevância ao ver que 5 índios ficaram ao redor das velas, as olhando fixamente, dentre eles Sueli e seu marido, ambos possuem algumas obrigações rituais, não saberia dizer quais são, pois isso é segredo.

Além disso, existem também as músicas que marcam o momento final de todo o toré, encerrando o ritual:

Minha sementinha vamos embora  
Vamos pra nossa aldeia  
Reina re  
Para minha fulô branca  
rein ra

Meu velho crá oh vem olhar por nos aqui  
Deus vai simbora

O terreiro é de Deus e nossa senhora  
Adeus meus caboclos eu já vou embora  
Meus caboclos adeus eu já vou embora  
Eu vou com Deus na frente e nossa senhora  
Adeus adeus meus caboclinhos  
Mas até outro dia quando eu voltar

Essas três músicas marcam o encerramento do toré, são as últimas a serem cantadas, acionando a possibilidade de finalizar o ritual. Todos esses *toantes* trazem versos indicando explicitamente uma despedida e é justamente isso que eles expressam, uma despedida das suas entidades naquele momento, mostrando também um novo encontro logo mais: “mas até outro dia quando eu voltar”.

Além dessas músicas tem também as que se enquadram como *toante* que convocam a presença dos encantados, sem elas não seria possível a presença dessas entidades e, portanto, não haveria toré. Enunciá-las aciona a possibilidade da agência dos encantados se fazer presente. Irei colocar em negrito os nomes dos encantados, para colocar em destaque a quem o *toante* está chamando. Agrupei algumas músicas devido a determinados aspectos semelhantes que irei demonstrar ao longo da descrição:

#### **Papagaio Amarelo**

Oi como vem tão bunitinho  
Saltando de galho em galho  
Oi como vem tão bunitinho  
Eu vou tirar ou leilandoua  
Eu vou tirar ou leilandoua

**Rei Jacaré**, ele vem e é do mar.  
Reia rá rei a rá, reia rá rei á

Percebamos aqui, que os encantados são também animais. Ambas as músicas fazem referência a sua chegada, bem como, de onde vem. Não observei outros *toantes* que fazem menção a animais. O que é interessante perceber aqui é que os únicos bichos que fazem referência são a um jacaré que vem do mar, abaixo da terra e um papagaio que salta de galho em galho, acima da terra. As palavras na língua aqui, não sei bem o que significam. Porém, já demonstrei no capítulo anterior que existem seres que são os reis dos animais, os quais defendem uma determinada espécie. Assim, existiriam os reis do tatu, do urubu, do macaco, etc. Frequentemente vemos em vários *toantes* no final falar em *reina rá* o que pode ser uma referência a esses seres.

Oh meu **gentinho**  
Daí-me força  
Oh daí-me força pra brincar nesta corrente

**Sultão** Sultão  
Sultão meu bom sultão  
Ele é caboclo brabo  
Mas tem um bom coração

Nessa música vemos referência direta aos seus antepassados. Frequentemente a expressão *caboclo brabo* ou *brabil* são usadas para se referir aos índios de antigamente, seus antepassados. *Brabo* traz a ideia de raivoso, é interessante notar como a música inverte esse sentido, mostrando que “ele tem um bom coração”, indicando a presença dos seus antepassados que apesar de terem o estigma de raivosos, aparecem para fazer algo necessário para auxiliar os Kiriri.

Minha **dondozinha** de onde eu venho?  
Eu venho é das ondas do mar trabalhar  
Raiou reina reioua reina rá ou reiaoua

Sou caboclo da aldeia de águas belas  
Ê é **caboclo velho**

No rio do são Francisco  
No outro lado dela  
Tem uma **cabocla índia** dançando seu toré  
Bebendo água no seu coité  
E a cabocla do mato também foi porjar

Peixinho na beira d'água  
Solta os cabelos **Janaina** e cai na água



Oh cai pra me ajudar  
Repare a força da corrente no juremar  
Oh reina oh reina oh reina oua

Nesses *toantes* podemos perceber sempre uma referência a água, rio ou mar. Embora os Kiriri estejam em um local que seja seco e tenha poucas chuvas anuais, sendo que alguns períodos podem chegar a ficar anos sem chover. Percebamos que o rio, mar ou água é sempre em referência ao local de onde vem ou habita esse encantado.

O último *toante*, nos chama mais atenção, pois a palavra *corrente*, é usada para se referir a um conjunto de seres que se relacionam com um determinado ritual ou grupo específico. Assim, existe a *corrente* dos Tuxá, dos Tupinambá, da umbanda, do camdomblé, etc. Nesse toré, existe a *corrente* dos Kiriri. Sabemos que essa palavra também se refere a corrente marinha para falar do fluxo de massas de água no oceano, também é usada para falar de água corrente, referindo-se à água que segue um fluxo e não está parada. A *corrente* dos Kiriri está em movimento no toré, de modo que, esses cantos convocam a presença desses seres, fazendo-os se deslocarem do local que comumente habitam para estar no toré.

Sua mestre **caiporinha**  
Que vive nas montanhas  
Eu fiquei [não entendi]  
Porque me chama pra sua aldeia  
Eu vou tirar ou leilanjoua

Vinha uma **cabocla bem pequenininha**  
A morada dela é lá no pé da serra  
Eu chamei pelos caboclos, mas os caboclo não ouviram  
Ai meu deus do céu quis caboclo mole

Venham cá meus índios venham ver a **flor da índia**  
Venham ver a flor da índia como é linda encantada  
Venham meus índios essa índia encantada  
Onde os índios vão parar

Esses dois *toantes* acima, mostraram-nos que além das referências as águas, existe também referências a terra. Sendo os *toantes* compostos por múltiplos fenômenos da natureza e uma diversidade de paisagens. Vemos aqui a caiporinha que vive nas montanhas, a cabocla pequenininha que mora no pé da serra e a flor da índia que tem em

seu nome um elemento oriundo da relação com a terra. É interessante notar que também existem aqueles que nem vem do ar:

Eu sou **mestre Liro**  
Sou liro do ar  
Mestre novo do craoá

Sabemos que os Kiriri, fazem tangas de craoá, percebemos assim um elemento identitário ligado a um encantado. O *mestre Liro* é um dos poucos encantados que cantam mais de uma música para ele:

**Mané do crá** foi pra juremar  
Mané do crá gostou do juremar  
**Mestre Liro** fica logo avexado  
Passa mão no maracá e vai buscar Mané do crá

Tava sentado na pedra fina  
O **rei dos índios** mandou chamar  
Sou rei o caboclo índios  
Caboclo índio do juremar  
Seu ponto caboclo índio  
Seu ponto para afirmar  
Assustenta

Aqui, podemos ver dois cantos que fazem referência ao *juremar*. Essa categoria é importante na cosmologia Kiriri. Já ouvi muitas vezes a seguinte frase: “os branco quando morre vai pro céu e com os índio é diferente”. Com isso eles além de marcarem um diacrítico, revelam também um aspecto da sua ontologia relacionado com a morte, pois eles vão para o *juremar* que não configura um mundo outro como o céu na mitologia cristã, é onde os encantado vivem que aqui na terra coabitando com os índios, porém os Kiriri não tem acesso ao *juremar* ainda que coabitem o mesmo espaço(NASCIMENTO,1994).

Eu sou o **caboclo de Minas**  
Eu sou de Minas Gerais  
Vamo vamo meus caboclo  
Vamo trabalhar  
Na mesa do **velho crá**  
Oi vamo trabalhar

**Sou o rei Francisco**  
Eu cheguei aqui na aldeia  
Eu cheguei pra trabalhar na aldeia dos Kiriri  
Reina reiou reina rá reiou

Nessas músicas, vemos claramente a intenção dos encantados de chegarem para *trabalhar*. Essa palavra tem a ver com realizar alguma prática ligada ao ritual de forma benéfica para os Kiriri. Percebemos nesses cantos a agência intencional dessas entidades de realizarem as práticas necessárias pelas quais estão sendo convocados.

**Senhor da Ascensão** é um santo milagroso  
Quem achou ele na mata foi um índio caçador  
Índio caçador

**O Senhor da Ascensão**  
Ora viva ora viva  
Ora viva o pajé  
Ora viva ora viva  
Ora viva os conselheiros  
Ora viva ora viva  
Ora viva os índio  
Ora viva ora viva  
Ora viva o cacique  
Ora viva ora viva  
Reina re reina Ra reina oua

Por fim, vemos aqui algumas músicas para o Senhor da Ascensão, encanto que já descrevi aqui diferentes versões do seu mito, bem como, o ritual feito em sua homenagem. A primeira música é uma referência direta ao mito, pois esse santo foi encontrado na mata por um índio caçados. A segundo engloba sua relação com diversos papéis imbricados com a cosmopolítica Kiriri de modo que é como se diferentes funções políticas estivessem em relação com esse santo, como se organizasse todo um coletivo que vive em torno desse relacionamento com os encantados<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> Já ouvi falar que cada encantado desse tem sua especificidade, modos de interação, feitos, que já auxiliaram em determinada situação, bem como, o fato de algumas pessoas se relacionarem mais com determinados encantados do que com outros. Infelizmente não tenho relatos etnográficos o suficiente para falar de cada um deles, principalmente porque isso está diretamente relacionado com a dimensão do segredo. Por isso, apenas descrevi os elementos que mais se sobressaem nos *toantes*.

Outro tipo de *toante* que podemos classificar refere-se aqueles que demarcam a identidade Kiriri e expressão sua luta pelos seus direitos. Tais músicas comunicam a cosmopolítica desse povo, promovendo a noção de grupo e expressando diacríticos. Isso pode ser percebido nos seguintes versos:

Oh Deus olhe os Kiriri  
Foi Deus que deixou para eu trabalhar  
Os Kiriri trabalha junto com os Tuxá  
Reina Rá Reioua

Oh meu mestre vá buscar um Tuxá  
Para acudir os índio que eles vão trabalhar  
Eles tão trabalhando porque tão precisando  
Força pro pajé  
Força pros mestres  
[não entendi]  
Pra Deus nos ajudar  
Reina reina reia reina reina reioua

A tribo dos tuxa é forte  
É forte a tribo dos tuxa  
Caboclos para regimar  
Reina reioua  
A tribo dos tuxa é forte  
É forte mas não somos igual  
A tribo dos tuxa é forte  
Caboclo para guerrear  
Reina reina rareioua

Esses três *toantes* revelam explicitamente sua relação com os Tuxá. Logo no começo do processo de retomada territorial na década de 70, algumas lideranças Kiriri entraram em contato com os Tuxá e a partir dessa articulação eles começaram a aprender o toré com esses índios. Sueli me explicou que hoje eles *fortalecem* um ao outro através dos *toantes*. Os Kiriri cantam para os Tuxá para *fortalecê-los* e estes também cantam para os Kiriri. Assim, eles se fortalecem reciprocamente através do toré. Com isso ela quis dizer que os processos de luta pelos seus direitos tomam uma maior eficiência devido ao ato de cantarem músicas um para os outros. Nesse sentido, enunciar essas frases de maneira ritmada no toré amplia suas possibilidades de garantia de direitos. É por isso que a primeira música nos revela logo que “os Kiriri trabalha junto com os Tuxá”.

Sabendo disso, a primeira música diz que “Oh Deus olhe os Kirir/ Foi Deus que deixou para eu trabalhar/ Os Kiriri trabalha é junto com os Tuxá” e isso revela essa relação de que Deus olha para os Kirir ao mesmo tempo que deixa algo para trabalharem que é o toré, o qual foi aprendido com os Tuxá e através dos *toantes* eles trabalham junto se *fortalecendo*.

No segundo canto, quando dizem: “Oh meu mestre vá buscar um Tuxá/Para acudir os índio que eles vão trabalhar/Eles tão trabalhando porque tão precisando/Força pro pajé/Força pros mestres”, eles estão reforçando os laços explicitamente ao pedirem para o mestre (sinônimo de encantado) para buscarem um Tuxá, que não é literalmente trazer um índio dessa etnia, mas se colocar em relação com eles, sendo auxiliado por suas entidades e *força*. Isso tem por finalidade “acudir os índios [por] que eles vão trabalhando [...] porque tão precisando”, os quais são auxiliados a partir da força que ressoa nessa música como um pedido a um fortalecimento daqueles que promovem o ritual que são os mestres (sinônimo de encantado) e o pajé. Por isso, pedem “força pro pajé/força pros mestres” garantindo que eles promovam um toré mais forte, ampliando as possibilidades de garantir seus objetivos.

A última música: “A tribo dos Tuxá é forte/É forte a tribo dos Tuxá/Caboclos para regimar[...] Caboclo para guerrear”. Isso é uma referência aos processos de luta por seus direitos sobretudo diante da retomada territorial. Não é coincidência que tal música começa a ser cantada nesse período. Há aqui duas palavras significativas que é força e guerrear, que tem a ver com luta, guerra, disputa, enfrentamento e modos se contrapor, fazendo valer seus direitos. Isso tudo tem a ver com outra palavra cantada: regimar. Já descrevi bastante a noção de regime indígena a partir de alguns autores sobretudo Carvalho (1994), agora irei discutir a partir do *toante*:

Jurema, minha jurema  
Quero ver meus caboclo regimar  
É no regime de Deus  
É no regime da união

Ser regimado é estar em relação direta com a jurema. Segundo Nascimento(1994), essa planta é um símbolo importante que por séculos foi usada amplamente por diversas sociedade indígenas, sendo parte da identidade desses povos. Assim, ela evoca a noção de indianeidade. Além disso, seu uso, em geral, é para efetivar processos de cura e estabelecer relações com suas entidades.

Assim, o primeiro verso explicita um elemento que está imbricada com a identidade indígena e sua relação com os encantados. Esse verso, dentro da performance do toré, ao ser enunciado passa a mensagem de que eles estão demarcando sua identidade indígena ao afirmarem ela mediante um elemento diacrítico que expressa uma relação direta com povos originários. Essa reafirmação foi crucial no momento de retomada do território, quando as pessoas da região diziam categoricamente que eles não eram indígenas e, portanto, não tinha direito a terra.

No segundo verso traz outra noção: “Quero ver meus caboclo regimar”. Estar regimado é incluir-se dentro de um regime indígena, o qual implica em seguir um conjunto de regras que garantam a promoção dos seus direitos, principalmente com relação ao território. Isso é comum em várias etnias do Nordeste. No caso específico Kiriri, isso significa dançar o toré, manter relações com os encantados, ir para a reunião, trabalhar na roça geral, seguir fielmente suas lideranças, não fazer alianças com não indígenas, usar tanga de craoá, se afirmar enquanto índios e negar o termo caboclo, etc. É um processo de rearticulação cosmopolítica que tem como finalidade obter seu território mediante a relação com os encantados, enfrentamento ao Estado e reafirmação identitária.

No terceiro verso, eles se afirmam estar no “regime de Deus”, o que implica em compartilhar um conjunto de relações semelhantes com suas entidades e no modo de lidar com elas, reforçando a ideia de que o regime envolve uma relação compartilhada com os encantados. Enquanto no quarto verso eles dizem estar no “regime da união”, expressando que compartilham toda uma cosmopolítica que lhes une nesse processo, reforçando seus laços internos. O regime é então estreitar relacionamentos enquanto um grupo e com os encantados, o que garante a legitimidade da identidade indígena e processos cosmopolíticos que garantam seus direitos.

Assim quando eles cantam “Jurema, minha jurema/ Quero ver meus caboclo regimar/É no regime de Deus/É no regime da união” no toré, fica exposto nesse enunciado uma mensagem identitária e cosmopolítica que ao ser dito reforça uma noção de pertencimento a um grupo e sua dimensão cosmológica.

É importante notar que no momento da retomada o toré comunica a afirmação da identidade indígena Kiriri lhes unificando enquanto grupo e lhes diferenciando dos não indígenas e outras etnias. Atualmente, o toré comunica isso também para fora de modo que cada grupo tem um modo próprio de fazer seu ritual, em função disso o toré comunica as diferenças que existem entre eles, bem como, unindo um mesmo grupo em torno do

ritual lhes garantindo a noção de pertencimento a um grupo político de um determinado cacique.

Isso se relaciona com uma importante reflexão de Tambiah (2018) sobre se um ritual é um conjunto de ações e palavras que comunicam uma relação cosmológica, “sobre o que uma sociedade busca comunicar aos seus membros em suas principais performances, [...] porque certas formas comunicacionais são escolhidas [...] como mais apropriadas e adequadas para essa transmissão?”(TAMBIAH,2018,p.141).

No segundo capítulo, já respondi porque o toré foi escolhido como uma performance apropriada para transmissão. Atualmente acredito que não há muita diferença entre os diferentes torés e os motivos de serem realizados enquanto um ritual do povo Kiriri não destoam muito dos motivos apresentados em capítulos anteriores. Porém, porque atualmente existem torés diferentes e porque foram elencados como performances mais apropriadas para transmitir sua cosmologia? Para responder isso é necessário entender as diferenças entre os torés. Para alguém de fora que está olhando desatento aos detalhes todos são bem semelhantes, quase não vemos diferenças nas ações. Porém, para qualquer um que possa escutar, as palavras diferenciam-se claramente. Existem os torés que são na língua e aqueles que são em português. Os próprios Kiriri já me revelaram que os torés na língua tem *toantes* diferentes, enquanto que aqueles que são em português já ouvi também músicas diferentes.

Isso acontece porque cada grupo tem uma percepção do que é a *ciência do índio*, o que condiciona o modo como fazem o toré. Assim, o que está sendo comunicado através dos *toantes* é um modo de compreensão da *ciência do índio*. Acredito que os *toantes* foram escolhidos para efetivar essa comunicação porque é através deles que se dá a relação com os encantados, são as músicas que chamam suas entidades garantindo sua presença e a possibilidade de ouvir seus conselhos e ensinamentos, bem como, a efetividade de processos de cura.

Por isso, se em um primeiro momento o toré comunica algo para fora, hoje em dia comunica também para dentro. Esse ritual unifica-os enquanto Kiriri e diferencia-os enquanto uma etnia dividida em vários grupos diferentes.

#### **6.4. DIVISÕES KIRIRI**

O toré e a percepção acerca do que ele deve ser variam de acordo com o grupo político e sua interpretação do que deve ser a *ciência do índio*. Tais percepções e

interpretações são, como já dito anteriormente, “formas de entendimento” (DURAZZO et VIEIRA,2019,p.7), que circula de diferentes maneiras de modo que a cosmopolítica Kiriri se constrói de maneira múltipla dando a possibilidade de existirem diversas interpretações sobre uma “uma realidade indígena” (DURAZZO et VIEIRA,2019,p.7).

Eles possuem relação com a mata, com o toré, seres *invisíveis*, com sua comunidade, com seus antepassados, com a escola indígena, etc. e assim compartilham vivências, símbolos, valores morais, etc. que moldam uma identidade Kiriri. Porém, também compartilham um modo próprio de desenvolver disputas sobre sua identidade. Por isso apesar de compartilharem uma ontologia, também compartilham modos de estabelecer diferenciações internas.

Eles produzem uma educação pautada no resgate da tradição e da *cultura* Kiriri, que está sempre associada a se relacionar com seus antepassados, suas entidades e os valores deles e os seus modos de diferenciações se dão dentro das possibilidades de interpretar e se comunicar com seus ancestrais. Para compreender isso, é preciso antes analisar quem são os antepassados Kiriri? Quais seres devem ser considerado suas entidades? Qual a melhor maneira de se conectar com eles? Não há dúvidas de que devem buscar se relacionar com seus antepassados e seu modo de ser, dando continuidade à tradição e *cultura*, a questão é: **qual o modo mais apropriado de “resgatar a cultura”?**

#### **6.4 O REGIME INDÍGENA E O REGIME KIRIRI**

No segundo capítulo falamos do regime indígena como um processo de afirmação identitária necessário para a demarcação territorial, no qual os índios do Nordeste começam a promover entre si um conjunto de práticas identitárias que expressão para a sociedade envolvente e para o Estado que eles são índios, apesar da sua semelhança com as cidades em seu entorno. Em função disso, eles começam a desenvolver uma identidade grupal que é pautada em reforçar seus laços uns com os outros e com suas entidades sagradas. Esse processo cosmopolítico envolve principalmente a reorganização política do grupo, enfrentamento frente ao Estado, ao agronegócio e a busca pela relação com os encantados, bem como, sua influência nesse fenômeno (CARVALHO,1994).

Entre os Kiriri pudemos observar de acordo com Carvalho (1994) que houve um processo chamado de radicalização da identidade étnica, pois houve uma intensificação da afirmação identitária de tal forma que passou a existir uma coerção entre eles para que



todos estivessem ao máximo dentro do seu regime indígena, de modo que, quem não estivesse de acordo com as regras impostas deveria sair do território. Esse processo acabou tendo algumas consequências, dentre elas, o fato de que isso gerou muitas discordâncias entre as lideranças de modo que começou a culminar em divisões. Assim podemos perceber que existe uma noção de regime indígena (CARVALHO,1994) que opera diferente entre essa etnia, existindo um regime Kiriri, com características específicas que lhes diferenciam dos demais regimes.

Sabemos que a bibliografia atual fala desse fenômeno como seccionalismo (CARDOSO, 2018; 2019a; 2019b), que tem o mesmo sentido de faccionalismo (BRASILEIRO,1996). Porém, essa última categoria mostrou-se problemática entre os Kiriri, pois eles interpretam que estão chamando-os de facção, termo que remete ao tráfico. Assim, eles se sentem sendo chamado de traficantes. Para solucionar tal problema, não usarei o conceito de seccionalismo que vem do inglês sectionalism e que remete à uma “tendência a lealdade e sentimento de pertença mais forte à uma região ou segmento de um país/nação ainda que haja reconhecimento da unidade do grupo, não implicando em tendências separatistas.” (CARDOSO,2018,p.40). Os Kiriri têm sua própria categoria nativa para falar desse processo: *divisões*, que por si só da conta de falar plenamente sobre seus processos políticos, sendo assim, não vejo porque insistir em continuar usando um termo que vem do inglês.

Desde a época da retomada as *divisões* vêm tomando um conjunto de contornos que sempre perpassam a *ciência do índio* e um processo cosmopolítico. Para explicar isso preciso antes esclarecer os cargos políticos Kiriri

## **6. 5. CARGOS POLÍTICOS KIRIRI**

No processo do regime indígena Kiriri existem importantes cargos políticos distribuídos entre as funções do cacique, pajé, conselheiro e ajudante. É importante dizer que eles não são as únicas lideranças, mas são as principais.

### **6.5.1 CACIQUE**

O cacique concentra a maior simbologia do seu grupo, é a partir dele que é criada uma referência de pertencimento. Quando perguntamos de que grupo um Kiriri faz parte ele diz, sou do grupo do cacique Lázaro ou Agrício, sua referência é sempre na relação

com o cacique. Isso porque ele se configura de fato como o líder do grupo, não por ser quem toma as decisões por aquelas pessoas, como é o caso dos nossos representantes, mas por ele ter a habilidade de conseguir manter um grupo de famílias lhe seguindo, em função dos benefícios que ele é capaz de trazer e mobilizar. Além disso, as pessoas que lhe seguem em geral estão fortemente ligadas a ele e as lideranças do seu grupo, por laços de parentesco e amizade. As pessoas se ligam ao seu grupo mediante afetos, sentimentos, parentesco e habilidade de captar recursos.

Além disso, ele tem uma forte relação com os não indígenas, quando chegam agentes da FUNAI, da universidade, pessoas com projetos que podem ser implementados ali, políticos, enfim, todos os agentes não indígenas que dialogam a possibilidade da aquisição ou perda de recursos, sempre procuram primeiramente os caciques. Eles representam seu grupo para fora e para dentro. Para fora, sendo procurados pelos não indígenas e para dentro marcando a identidade do seu grupo.

Também possui as obrigações no ritual. Ele tem obrigações rituais acima da média e participa de ritos que apenas algumas pessoas podem estar<sup>79</sup>. Todos os caciques necessariamente precisam estabelecer uma relação harmoniosa com suas entidades e devem saber ouvir suas orientações. Muitos processos políticos são decorrentes dos problemas oriundos dessas relações, a seguir mostrarei como problemas no trato com a *ciência do índio* desencadeiam processos de divisões políticas entre eles. Por isso, o cacique deve ser alguém sempre atento as essas entidades.

### 6.5.2 PAJÉ

Esse é um dos cargos políticos mais importantes. Os pajés são fundamentais nos processos de decisão, são bastante ativos nas reuniões, nas disputas tanto com indígenas quanto com não indígenas, buscam captar recursos para seu grupo e estar presente nos processos de elaboração e desenvolvimento de estratégia para tal. Também, sempre que possível dialogam com não indígenas que procuram os caciques. Dificilmente um cacique tomará uma decisão sem consultar seu pajé ou minimante manter-lhe informado sobre o que está acontecendo.

Além disso, obviamente, ele cumpre importantes funções rituais, sendo o principal responsável por manter a ordem e harmonia do toré. Ele ensina a *ciência do índio*, tanto

---

<sup>79</sup> Não sei dizer muito bem como isso necessariamente funciona, pois abarca a dimensão do segredo

quanto se aperfeiçoa nesse conhecimento. Possui dom de curar as pessoas para diversos tratamentos. Todos os Kiriri tem um mínimo de conhecimento sobre as ervas que lhe permitem efetivar tratamentos de saúde, porém quando seu saber lhe torna limitado ele busca o pajé, possa ser que procure alguém do seu grupo que sabe bastante da *ciência*, mas em geral, a pessoa mais requisitada é o pajé.

A princípio eu tinha a impressão que ele era responsável por apenas ouvir as instruções dos encantados, mas depois eu percebi que ele não estabelece com eles apenas uma relação de passividade. Ele desenvolve o toré de modo que os seres ali presentes não lhe tirem sua autoridade, mas trabalhem em parceria, ele toma os devidos cuidados para que essas entidades não se zanguem, bem como, afasta do toré seres que podem fazer o mal naquele momento. Ele toma precauções para que nenhum *invisível* atrapalhe o ritual e para que os encantados que estiverem ali, todos trabalhem de modo benéfico para os Kiriri. Acredito que essa é a sua principal função, estabelecer uma relação de harmonia e de respeito mútuo com esses seres.

### 6.5.3 CONSELHEIRO

Cada conselheiro é responsável por coordenar determinadas atividades de uma aldeia ou conjunto de aldeias. A função dele é mobilizar as pessoas a participarem das reuniões. Ele deve dar conselhos, mediando relações em conflito. Também, promover os batalhões<sup>80</sup> das suas comunidades<sup>81</sup>.

O conselheiro também tem a função de estabelecer onde é a roça de cada família. Sempre que se forma uma família nova eles solicitam ao conselheiro um espaço para fazer suas plantações e ele lhe concede. O mesmo procedimento acontece quando alguém precisa construir sua casa.

---

<sup>80</sup> Batalhão é quando um grupo de pessoas se reúne para fazer algo, pode ser em prol da comunidade ou ajudar alguém com alguma tarefa que demande grande esforço como limpar uma roça. Os batalhões da comunidade são feitos com diferentes finalidades, pode ser para tapar buracos, limpar o cemitério, levantar cerca, fazer atividades na roça geral ou local. A diferença entre elas é que a roça geral é de toda a comunidade.

<sup>81</sup> A palavra comunidade aqui refere-se a um segmento político, sendo assim cada cacique tem sua comunidade, pessoas que lhe seguem. A roça geral é da comunidade que segue o cacique e a local é da comunidade das pessoas daquela aldeia que seguem o conselheiro. Por exemplo, no Segredo tem pessoas do grupo de Manoel e de Agrício, próximo a essa aldeia tem duas grandes roças locais uma de cada grupo e as pessoas dessa aldeia se reúnem periodicamente para prestar serviço na respectiva roça local do seu cacique. Enquanto que na roça geral, todas as pessoas do grupo independente da aldeia, devem ir.

Além disso, o conselheiro tem funções rituais, percebi que no ritual da primeira noite as únicas pessoas que serviam *zuru* foram em sua maioria conselheiros, além desses apenas o cacique e o pajé, porém com uma frequência menor. Todos os conselheiros são bem presentes no toré, suas funções e principais obrigações não ficaram claras para mim em função do segredo, mas percebi que eles sempre estão no toré, participando ativamente em momentos de abertura e encerramento. Também, percebo que além do toré, existem rituais secretos feitos com pessoas selecionadas previamente, dentre eles é comum a presença dos conselheiros.

Para além da sua obrigação com o ritual e com a sua comunidade, em geral, se fazem presentes em reuniões com políticos e negociações com o Estado. Constantemente vejo os conselheiros, sendo pessoas que representam seu grupo político em reuniões com não indígenas, muitas vezes se fazendo mais presente do que os próprios caciques. Soube de muitos eventos com importantes representantes do Estado que os caciques não estavam presentes, porém os conselheiros estavam, fenômeno inverso nunca ouvi falar de ter acontecido, é provável que aconteça, porém com menor frequência.

Em função da relevância do conselheiro, muitas vezes ele é mais requisitado e ouvido que o próprio cacique o que pode vir a gerar disputas entre eles, dando origem a um novo segmento político. Por conta disso, percebi que um conselheiro eventualmente pode vir a ser um novo cacique, ainda que exista um movimento interno para conter isso. Tal fenômeno ficará mais claro quando narrar como se originaram os distintos grupos.

#### **6.5.4 AJUDANTE**

Acredito que ficou claro, o quanto a função do conselheiro é desgastante e exaustiva, por isso, para que ele possa realizar sua tarefa, conta com auxílio de um ajudante, também conhecido como vice-conselheiro, ou vice. Esse cargo indica que a pessoa estará à disposição do conselheiro para ajudá-lo em suas tarefas ou substituí-lo em ocasiões que o conselheiro não poderá comparecer.

É comum os conselheiros solicitarem que seus ajudantes, passem nas casas das pessoas convidando para alguma atividade, participe ativamente dos batalhões, estejam presentes em todas as reuniões e rituais. Muitas vezes quando o conselheiro não pode estar presente ele solicita que o ajudante fique em seu lugar e depois lhe conte tudo que houve, assim como o conselheiro sempre deve deixar seu ajudante a parte das situações

políticas que estão acontecendo. Ambos combinam juntos como serão realizadas determinadas tarefas e determinadas decisões em prol da sua comunidade. Em geral, há uma parceria e cumplicidade muito grande entre eles.

Com relação ao ritual não observei os ajudantes fazerem algo a mais do que os outros. Não sei se eles necessariamente estão entre aqueles que devem ter mais conhecimento sobre a *ciência do índio*. Para mim não ficou claro se sua relação com o ritual é composto por algumas obrigações que outras pessoas não têm. Apesar de não ter observado isso, percebi que muitas pessoas que tem capacidade de mobilizar recursos e elaborar estratégias que tragam benefícios para sua comunidade, conhecidos também como lideranças, ainda que não tenham um cargo, são pessoas que muitas vezes atuam no ritual com certas obrigações que outras pessoas não têm. Por isso, acredito que os conselheiros também tenham uma forte relação com esse aspecto.

### **6.6.1 AS DIVISÕES E DISPUTAS EM TORNO DA IDEOLOGIA LINGUÍSTICA KIRIRI**

Agora que já apresentei os principais cargos e elementos que perpassam as *divisões* Kiriri, ficará mais fácil compreender a tabela abaixo. Mapeei a atual situação das *divisões* Kiriri, com alguns elementos centrais destacados abaixo. Como já dito o cacique demarca a identidade do seu grupo, estando em geral acompanhados de um pajé, os conselheiros e seus ajudantes. É importante correlacionar isso com o local do toré, pois esse espaço está sempre em relação com a história do grupo e da parentela das lideranças. Isso tem relação com a ideologia linguística de cada grupo, pois já vimos que espaço e *ciência do índio* se entrelaçam fundamentando o que cada grupo pensa que deve ser sua língua.

É importante dizer que como já mostrado no capítulo três, os Kiriri dividiram-se em dois grupos, de um lado do território Kiriri Canta Galo (azul) e de outro Kiriri Mirandela (vermelho), estabelecendo uma divisão geográfica e cosmopolítica, ainda que existam 8 grupos hoje em dia, tais termos ainda são utilizados. Atualmente, compreende-se como Canta Galo aqueles que habitam as aldeias de Canta Galo, Áraças, Baixa do Juá, Baixa da Cangalha, Cajazeiras, Marrocos, Segredo, Alto da Boa Vista, Pitomba. Enquanto os Kiriri de Mirandela morariam nas aldeias de Mirandela, Marcação, Gado Velhaco e Pau Ferro. Cada cacicado possui suas famílias concentradas em algumas

aldeias, o que não implicaria em dizer necessariamente que o cacique Lázaro não tem índios que lhe seguem na aldeia de Pau Ferro, por exemplo. Para descrever isso melhor, sintetizei as principais informações na tabela a seguir. O que está descrito na tabela são as generalidades o que não implica que não ajam exceções.

**Tabela 1 – Divisões Cosmopolíticas**

Cacique	Pajé	Local do toré	Língua do toré	Conselheiro	Ajudante	Aldeia
Lázaro	Zeção	Em frente à igreja de Mirandela / serra na Marcação	língua Kiriri	Célio	não sei	Mirandela
Bernardinho (vice-cacique)	Zinho (vice-pajé)			Zé Francisco	não sei	Marcação
Roberto Adrelina (maior lidenrança)	não tem	realiza outro ritual	não sei	não tem		
Marcelo	não tem	Em frente à igreja de Mirandela / Pau Ferro	língua Kiriri	Manoelino	não sei	Mirandela
				Rainero	não sei	Pau Ferro
Pistola	Gentinha	No fundo de Mirandela	língua Kiriri	não sei		Mirandela e Gado Velhaco
Osano <sup>82</sup>	não tem	Pau Ferro, ao lado da casa do cacique	português	não tem		
Agricio	Adonias	No topo do Canta Galo	português	Sueli	Tonhão	Araças, Pitomba, Alto da Boa Vista, Marrocos
				João	Romildo	Cajazeiras, Segredo
				José Roselio	Pedro	Baixa do Juá, Baixa da Cangalha
Manoel	Wilson	Alto da Jurema	português	José	Elias	Cajazeiras
				Davi	Ninho	Araças
				Neca	Nildo	Baixa do Juá, Baixa da Cangalha
Jailson	não tem	não realiza o toré <sup>83</sup>				Segredo

<sup>82</sup> Não coloquei Hosano em nenhuma cor, pois apesar de ter em seu grupo muitos parentes de Mirandela, percebi que essa comunidade tem aspectos próprios e as lideranças se orgulham de se intitular como índios do Pau Ferro. Além disso, nunca ouvi eles se colocarem como Kiriri Mirandela, aspecto recorrente nos outros grupos em vermelho

<sup>83</sup> É possível que ele realiza *obrigação* (como descrito no capítulo 2), porque todos os Kiriri tem essa prática. Porém, não há dados que permitam afirmar isso.

### 6.6.2 KIRIRI MIRANDELA x KIRIRI CANTA GALO

Não entrarei aqui em muitos detalhes sobre o que deu origem a essa divisão, pois esse episódio já foi bem descrito e analisado no segundo capítulo. Por ora, direi apenas que é importante recordarmos que na década de 80, houve um processo chamado *coador*, consequência da radicalização da identidade étnica, no qual eles literalmente *coaram* quem ficaria ou não no território. Assim, muitos Kiriri foram expulsos por não estarem na *cultura*, esse processo desencadeou um conjunto de conflitos e discordância entre as lideranças, sobretudo entre o cacique Lázaro e o pajé Adonias. Eles passaram por disputas e tensões frequentemente, até que Lázaro percebeu que Adonias estava ganhando muito prestígio devido ao seu toré e propôs que deveria haver apenas um pajé geral (na época existiam três, cada um com seu toré). As pessoas decidiram que os encantados deveriam escolher e eles optaram por Adonias, que ao começar a fazer seu toré, não foi seguido por Lázaro e um conjunto de famílias que era a favor do cacique.

Depois desse episódio Lázaro seguiu com o pajé Zezão e Adonias com o cacique Manoel. É importante dizer que antes os Kiriri se dividiam entre as regiões conhecidas como Sacão, Lagoa Grande, Cacimba Seca, Baixa da Cangalha, Baixa do Juá e Canta Galo. Lázaro foi seguido pelas pessoas que moravam no Sacão, Cacimba Seca e parte da Lagoa Grande. Após a retomada territorial as pessoas do Sacão passam a habitar Mirandela, as da Cacimba Seca o Pau Ferro e as da Lagoa Grande vão para Marcação<sup>84</sup>. Algumas famílias passam a morar no Gado Velhaco, mas não sei dizer onde moravam antigamente.

Enquanto que Adonias fazia seu toré no Canta Galo e foi seguido pelas pessoas que moravam na região das baixas e parte das pessoas da Lagoa Grande que passaram a morar no Segredo, Áraças, Cajazeiras, Pitomba, Alto da Boa Vista, Baixa do Juá e Baixa da Cangalha. A região antigamente conhecida como Lagoa Grande era onde mais tinham índios Kiriri, esse espaço de modo geral deixou de ser habitado, próximo a esse local passaram a ocupar um lugar que foi chamado de Marrocos, em função de tantos conflitos eles ligaram a região do Marrocos ao Oriente Médio e rebatizaram o nome do local que também ficou reconfigurado geograficamente após a retomada (NASCIMENTO,1994; BRASILEIRO,1996)

---

<sup>84</sup> No geral foi isso que ocorreu o que não quer dizer que não houvera exceções



Abaixo podemos ver um mapa do território com uma linha vermelha que indica as divisões, no qual a porção mais ao Norte e Oeste, ficou como sendo dos Kiriri de Mirandela e a porção mais a Sul e a Leste ficou como sendo área dos Kiriri do Canta Galo. Naquele período eles não iam para o local onde o outro morava. Miro me contou que até hoje as pessoas de Mirandela não conhecem muito bem o território do lado do Canta Galo e vice-versa.

De um lado, Adonias teria sido escolhido pelos encantados e fazia parte da *cultura* Kiriri seguir as orientações de suas entidades. Porém do outro lado, Lázaro foi quem iniciou o processo de retomada territorial e é da *cultura* Kiriri seguir suas principais lideranças. A partir daí existiram um conjunto de disputas que fundamentaram tensões em torno do que é a *cultura* Kiriri(BRASILEIRO,1996).

Atualmente, podemos observar isso através de um conjunto de elementos. Os grupos do Canta Galo não usam a saia cotidianamente e os de Mirandela usam. Em Canta Galo ouvi comentários sobre isso dizendo que não viam motivo para usar sempre e que só deveriam usar em momentos específicos como em rituais. No toré de Adonias percebi que existe algo de importante no trato com a tanga, pois eles chegam ao terreiro sem a tanga e quando inicia o ritual eles a colocam, quando acaba eles tiram. Também usam em momentos de luta por seus direitos, como quando vão para a Secretária de Educação pedir recursos para suas escolas.

Enquanto em Mirandela, eles usam diariamente, para eles isso é um símbolo muito importante da sua identidade, quando estive na casa de Barão via que às vezes em casa ele ficava sem a tanga, mas para sair ele colocava. Paula, liderança da escola de Mirandela, contou-me que se um aluno estiver sem a tanga ele não entra na escola, sendo isso não só parte da farda, mas um elemento muito importante que deve ser usado cotidianamente, tanto que isso é ensinado em seus colégios.

De um lado, a tanga é muito valorizada por ser usada apenas em momentos muito específicos onde se concentra aspectos centrais como a luta por direitos e o ritual. Do outro lado, esse objeto é muito valorizado, justamente, por ser usado cotidianamente. Percebemos aqui um modo de ser que permite a possibilidade de múltiplas interpretações acerca do que deve ser a *cultura* Kiriri. Em ambos os casos estou descrevendo o mesmo objeto de relevância inquestionável, porém, que perpassa interpretações diferentes.

Fenômeno semelhante acontece com a língua. No processo de retomada da aldeia de Mirandela, Barão, contou-me que eles já entraram nessa aldeia fazendo o toré e cantando *na língua*. Segundo Barão, isso foi importante para retomar, porque os *toantes*

na língua *fortalecem* o toré. A ideia de tornar *forte* tem a ver com a noção de intensificar sua relação com seus antepassados e entidades sagradas. Assim, eles se *fortalecem* com sua língua.

É importante notar que desde aquele período em Mirandela já se cantava o toré na língua. Hoje os grupos de Mirandela compostos pelos cacicados de Pistola, Marcelo e Lázaro realizam isso. Mais adiante vou descrever porque Hosano não trabalha assim. Enquanto que Manoel e Agrício (Kiriri Canta Galo) fazem o toré em português. Se é importante fazer o toré na língua para *fortalecer*, então porque os grupos do Canta Galo não agem assim?

Em geral, as pessoas dizem que não possuem conhecimento para isso, que apesar de verem os encantados falarem palavras e às vezes até entenderem alguma coisa, em geral, não dominam a *ciência do índio* a ponto de saber fazer *toantes* na língua. A partir disso, ouço muitos comentários de desconfiança sobre as músicas de Mirandela, por exemplo, “como eles sabem que aquelas palavras são da língua?”, “será que são mesmo palavras da língua Kiriri?”. Tais questionamentos são comuns nesse processo.

Certa vez, uma liderança ao me ver disse que estava no toré de Mirandela e me perguntou se eu estava entendendo inglês, a princípio não compreendi seu questionamento. Acho que ele percebeu e começou a me explicar que o toré de Mirandela estava sendo cantado em inglês e que ali não era a linguagem deles<sup>85</sup>. Ele questionou “como eu que sou mais velho não sei e os jovens todos ali sabem?” Eu lhe expliquei que não entendia isso também e que não sabia em que língua eles cantavam, mas reparei aí um processo de deslegitimação em que um mais velho não identifica que mais jovens possam saber mais do que ele.

Além desses questionamentos, também ouvi muitas vezes a frase “eles querem se dizer mais índios que a gente”, indicando que o toré na língua nada teria a ver com *fortalecimento*, mas sim uma distinção que garantiria a legitimidade da *cultura*, sendo reafirmada através da língua. Os Kiriri de Mirandela poderiam se afirmar etnicamente através desse elemento linguístico, deslegitimando os outros, que apesar de terem uma *cultura* Kiriri não seriam tão índios quanto eles. Percebemos aqui gradientes de

---

<sup>85</sup> Por eu ser uma pessoa que estou estudando a língua Kiriri constantemente me percebo como alguém da universidade que poderia garantir a legitimidade de um grupo, pois em tese, como estudiosa eu poderia reconhecer certos fenômenos linguísticos indicando do que se trata. Nessas ocasiões eu sempre me mostro como de fato sou, bastante ignorante no que desrespeito ao que é ou não é a língua Kiriri. Por isso, nesse trabalho apenas dou pistas sobre um processo que estou chamando de linguística Kiriri, sem ter nenhuma pretensão de afirmar o que é ou não uma língua indígena.

indianidade que variam de acordo com a forma como determinados elementos são afirmados, quanto maior expressão e conhecimento linguístico, mais índio poderia se afirmar, quanto menos, mais deslegitimado seria. Porém, o fato de se cantar o toré na língua passa a inverter a ordem desse gradiente de modo que tal ato implica em “se dizer mais índios”, sem que de fato necessariamente tenham conhecimento para realizar tal processo. Enquanto que em Mirandela havia críticas aos de Canta Galo em outro nível, pois para eles o certo é cantar o toré na língua. Podemos observar assim duas ideologias linguísticas em disputa.

Percebemos que todo esse processo condiciona o que deve ser sua língua, bem como, seus modos, usos e contextos de enunciação. Existe um processo de disputas intraétnicas que estão perpassadas pelas ideologias linguísticas dos Kiriri, que como vimos varia de acordo com o grupo e sua interpretação do que deve ser a *cultura* Kiriri.

### 6.6.3 AS DIVISÕES DOS KIRIRI MIRANDELA

Já mostrei que existem diversos grupos nos dois segmentos maiores descritos anteriormente, agora buscarei mostrar como se deu o processo de divisões nos grupos de Mirandela e como isso constituiu diferentes modos de lidar com a percepção do que deve ser a língua Kiriri e sua *cultura*, bem como, o trato com a *ciência do índio*.

A primeira divisão ocorreu na época da retomada. Adrelina contou-me que saiu do grupo de Lázaro, após um conjunto de tensões com os outros índios. Em sua fala não ficou muito claro para mim como se deu esse processo, mas percebi que existem alguns pontos centrais de divergência. A primeira é referente ao fato de que ela não reconhece que sua etnia é Kiriri, ainda que reconheça que todos são indígenas, ela diz que eles são índios saco dos morcegos tapuia sapuiá e só tem o nome de Kiriri porque os antigos colocaram uma árvore de Kiri em frente à igreja que fica atrás de Mirandela. É interessante notamos que existiam índios de diversas etnias no Aldeamento Missionário Saco dos Morcegos e que os jesuítas atribuíam as etnias do litoral o nome de tupi e os do interior seriam os tapuias, também sabemos que uma das 4 línguas da família linguística Kariri é o sapuiá (LEITE,1945)<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> É interessante notar que a fala dela traz diversos elementos históricos, ainda que devamos levar em consideração que não necessariamente sua representação do que são índios saco dos morcegos tapuia sapuiá corresponde exatamente ao que está nos documentos. Devemos levar em consideração o fato de que ela obteve tais palavras através da tradição oral sendo articuladas com toda sua ontologia moldando um símbolo acerca da sua identidade.

Outro fato relevante é que, para ela, o toré não é Kiriri, pois um ritual dessa etnia só faria sentido se fosse algo que se originou no seu próprio território. Ela me contou que trabalha com as entidades próprias do território Kiriri, que são os reis<sup>87</sup>, Lampião, os cangaceiros e a mãe natureza. Ela aprendeu o canto dos seus trabalhos e a realizá-los com esses seres. Também, disse que seu pajé era uma árvore e disse seu nome na língua, porém eu não consegui entender. As vestes dos seus rituais, também são diferentes, ela usa uma saia com folhas de crixi, bem diferente da tanga de craoá. O local onde faz seu ritual, não é na aldeia é “nos matos”. Ela me contou narrativas sobre diálogos com diversos seres como pedras, chuva, trovão, plantas, e o rio. Não ficou claro para mim o enredo dessas histórias, mas pude perceber que ela tem a habilidade de se comunicar com diversos seres e fenômenos da natureza. Não entendi qual relação existia entre seu ritual e sua língua, mas é possível que sua língua seja diferente dos outros, para ela pai é **kokai** e para a maioria dos índios de Mirandela é **paioco**. Também, me disse que seu nome na língua é **Mororo**, mas não sei como ela aprendeu isso.

Ela também é muito discriminada. Vi as pessoas sempre falando dela como doída, uma pessoa que fica contra os índios e quando falava que iria visitá-la me olhavam sem entender, diziam que ela era maluca e não havia motivos para ir vê-la. Tais comentários são gerais tanto de Canta Galo quanto em Mirandela. Adrelina confirmou-me que era muito discriminada.

A segunda divisão dentro do grupo de Lázaro foi com relação a Marcelo. Não tenho a data exata, foi mais ou menos no período do final da primeira década dos anos 2000 e início da segunda década. O grupo de Lázaro é o único que existem dois cargos que os outros não têm, um é o de vice-cacique que configura como alguém que fica no lugar do cacique em determinadas ocasiões, pois Lázaro já está muito idoso para fazer viagens ou estar em certos eventos, mas além de estar presente nesses locais o vice-cacique na prática faz as mesmas funções que o cacique, porém simbolicamente não tem a dimensão de representatividade e identidade grupal que o cacique tem. Outra função é a de vice-pajé, Zezão o pajé de Lázaro também é bem idoso e tem ficado surdo, às vezes ele nem consegue ir ao toré, por isso, quem ocupa essa função no seu lugar é Zinho, o vice-pajé.

Quando Marcelo era vice-cacique, houve algumas tensões entre eles. Com relação a possibilidade de distribuição de certos recursos. A Companhia de Eletricidade do Estado

---

<sup>87</sup> Quando perguntei quem eram os reis ela só me respondeu que trabalha com eles, de modo que não sei se os reis aos quais ela se refere corresponde aos já apresentados em capítulos anteriores

da Bahia (COELBA) tem uma rede que passa pelo território Kiriri a mais de 20 anos, por conta disso, existe um processo no qual essa empresa deve uma indenização a essa etnia. O processo ainda está correndo e entre os Kiriri existem disputas internas para utilização desse recurso e como agir diante desse processo para que eles possam ganhar o máximo possível com a indenização. Em função disso ocorreram algumas tensões entre Lázaro e Marcelo. É importante notarmos que os processos de captação de recursos influenciam diretamente as divisões.

Outro motivo para a divisão desse grupo foi de ordem religiosa. Não posso expor o que aconteceu, pois um dos meus interlocutores pediu que não mencionasse isso na dissertação. Porém, vale ressaltar que uma das consequências dessa disputa que acabou incidindo no campo religioso, foi o fato de que no grupo de Marcelo acabou não tendo mais mestras, elas foram todas para o grupo de Lázaro.

É importante dizer que não surgiu algo totalmente novo a partir daí, mas com essa situação foi possível concretizar o que já era desejo de algumas pessoas. Em termos políticos saíram membros de um grupo e em termos cosmológicos gerou-se uma nova relação com toré. Criou-se aí uma nova divisão que concretizava anseios preexistentes. Atualmente Marcelo e Lázaro fazem torés distintos, de modo que essa divisão originou uma nova forma de fazer esse ritual e fundamentar a linguística Kiriri. De modo geral, os dois torés tem características centrais que descrevi no tópico anterior, porém apresentam algumas diferenças.

O toré do cacique Lázaro, possui um grupo denominado *os arqueiros*, é composto por algumas lideranças e outros índios. Tem 6 arqueiros na Marcação e 8 em Mirandela. Possuem um líder em cada aldeia. Eles são muito fechados e concentram em suas práticas muitos segredos, por isso tenho poucas informações sobre eles. Logo quando perguntei a Barão o que eles faziam, ele apenas me respondeu que tiravam as pessoas bêbadas e bagunceiras do toré. Desconfiei que era mais do que essa sua função, pois raramente vejo pessoas atrapalhando o toré. Creio que Barão só me respondeu isso devido ao segredo.

Barão contou-me que algumas vezes chamaram a atenção dele, pois ele havia dado informações que não podia. Certa vez, ele ensinou algumas palavras para Edson, atualmente estudante de mestrado da Universidade Estadual de São Paulo (UNESP), que também tem interesse de estudar a língua Kiriri. Dentre essas palavras algumas eram ervas. Os arqueiros lhes disseram que o nome das ervas não pode ser exposto assim, porque expor o nome delas na língua, podem *enfraquece-las*, essa categoria aqui é o inverso de *fortalecer*.

Barão também, contou-me que os arqueiros dizem que a língua é uma segurança, ou seja, um modo de protegê-los e por isso mesmo deve ser mantida em segredo até mesmo de índios de outros grupos. Quando Barão me mostrou sua lista de palavras ele me disse que algumas delas eram referentes as ervas e chegou a me mostrar algumas palavras, porém quando perguntei se poderia analisa-las na minha dissertação ele disse que não. Essas palavras são muito importantes para os processos de cura e por isso mesmo, devem ser mantidas em segredo. Pareceu-me ser comum os encantados falarem o nome das plantas na língua e esse ser um modo deles aprenderem como se fala o nome delas.

Acredito que esse é um dos pontos em que a interpretação da *ciência do índio* de Lázaro se difere da de Marcelo. Em conversa com Manoelino, conselheiro de Marcelo, ele disse que “o que acaba com a cultura de um povo é o próprio povo com seu orgulho” ele disse que as vezes uma pessoa não quer fazer ou falar coisas pro outro por orgulho, com justificativa de que ia “*enfraquecer a palavra de deus*”, mas segundo ele “*a palavra de deus não se enfraquece*”. Ele acredita que as palavras na língua devem ser compartilhadas e acessadas por todos. Podemos perceber assim que o próprio trato com o segredo está em disputa e que apesar de ninguém duvidar de que deve existir informações que fiquem mantidas em segredo, porém existe um questionamento sobre o que deve ser segredo e o que não deve ser.

Ao longo do meu convívio em campo, percebi algumas informações que são públicas sobre os arqueiros. Por isso, sei que fazem o ritual da concentração descrito aqui no início do capítulo, no qual eles ficam sentados em alguma serra, fumando o *paú*, e ao longo desse processo recebem orientações da mata e dos seres que ali habitam, essa é uma das formas que eles aprendem sua língua.

Outra forma é através do toré. Célio, um dos arqueiros, disse que quando os encantados falam na língua eles conseguem entender e depois conferem entre si, se o que entendeu estava certo. Ele disse que os mais velhos os impulsionaram a conhecerem a língua assim, através desses rituais. Além disso, Barão contou-me que eles se reúnem periodicamente para conversar entre si sobre a língua e como escrevê-la. Barão contou-me que nunca gostaria de fazer parte desse grupo, porque “é que nem a *ciência*, tem que tá sem beber, sem ir pra festa, não é pra qualquer um”. Ele me contou que não tem essa disciplina e nem interesse de ter.

Eles também fazem rituais periódicos de percorrerem os marcos (extremidades do território) fumando o *paú*. Barão me disse que isso acontece para observarem ações de não indígenas no território e denunciarem, mas desconfio que existe aí uma dimensão

cosmológica que para mim não é acessível. Ele me disse também que os arqueiros protegem a aldeia de possíveis ameaças, mas se referiu apenas a fenômenos físicos como possibilidade de invasão do território, mas desconfio que também protegem de seres *invisíveis* que podem ocasionar doenças.

No toré eles participam ativamente dos momentos de abertura e fechamento. Ao longo do ritual eles ficam na extremidade do terreiro e ao final depois que o toré acaba eles ficam em volta das velas que ascendem para a sereia.

No início eles começam o toré dando voltas no terreiro fumando *paú*. Vestem-se diferente dos outros, eles usam um cocar de craoá com uma cruz em cima, andam com um arco nas costas, e seus colares possuem símbolos relacionados a proteção, como o *paú* e estrela. Alguns dos arqueiros ao longo do rito puxam as músicas do toré.

Além disso, o toré de Lázaro é todo feito na língua e para realizá-lo percebo que os arqueiros parecem conhecer a tradução das músicas que estão sendo cantadas. O que não é válido para todos que estão ali. Em conversa com Advaldo, ele me contou que as músicas que são cantadas são as mesmas aprendidas com os Tuxá e que ele consegue reconhecer porque já sabia as músicas em português, mas acha que muitos dos mais jovens não conhece. Percebi que nos torés que assisti em português todos cantam, porém nesse ritual muitas pessoas não cantavam.

Acredito ser secreto o processo de tradução dos cantos em português para a língua. Pelos comentários críticos que ouvi muitas pessoas que *puxam* o toré, não sabem cantar de fato na língua, eles apenas dobram a língua e cantam a música como no português, fazendo um som que as vezes sai parecido com a canção no original, permitindo identificar certas palavras da música. Porém, alguns *puxadores*, cantam de modo que toda palavra se torna irreconhecível. Cada *toante* tem um ritmo e para os índios que conhecem as músicas no português fica fácil identificar qual é o *toante* que está sendo cantado, ainda que seja cantado por alguém que sabe falar muito bem na língua. Sueli no Acampamento dos Povos Indígenas da Bahia, ao ver o toré deles, disse-me que conseguia reconhecer as músicas e entendia mais ou menos o que eles cantavam.

Acredito que esse é um dos maiores pontos de divergência com o grupo de Marcelo, pois no grupo dele, eles acreditam que os cantos do toré devem ser Kiriri, criado pelos Kiriri e devem ser cantados na língua Kiriri. Manoelino, conselheiro de Marcelo, disse-me que “o que é do índio padece mas não morre” e que o que é dele “está aqui!”, fazendo uma referência direta ao território e se referindo ao fato da língua estar sendo usada apesar deles terem perdido boa parte é como se fosse possível entrar em contato

com esse conhecimento linguístico porque existe um território que viabiliza isso seja através dos mais velhos ou seja através do entidades sagradas que habitam ali.

Em conversa com Manoelino e seu irmão, eles me falaram que no toré deles, queriam cantar músicas próprias dos Kiriri e que desse modo fizeram a tradução desses cantos sentados em roda e conversando. Assim, criaram músicas a partir do que tem nos Kiriri e isso é muito criticado falam que não devia ser assim e que muitas músicas deviam ser iguais aos do Tuxá até hoje, pois faz parte da tradição.

Por um lado, determinados *toantes* são legitimados porque foram aprendidos com os Tuxá, passando a fazer parte da tradição Kiriri. Além disso, eles *fortaleceram* a luta pela retomada territorial. Como demonstrado no terceiro capítulo, eles retomaram Mirandela, cantando músicas na língua. Por outro lado, os *toantes* são legitimados sob o argumento de que são dos Kiriri, fazem parte do território Kiriri e foram criados com o povo na relação com o território e seus seres.

Certa vez, tive a seguinte conversa com Vidal, um índio que segue Marcelo:

*Depois sueli entrou e veio me falar que Vidal [...] estava ali e era pra eu ir conversar com ele [...] ela tinha segurado ele, assim fiz, fui conversar. Conversamos sobre coisas da retomada, nada demais depois ele começou a falar das disputas atuais e percebi que ele ficou mais à vontade, mais falante e brincalhão. Ele disse que antigamente era uma mesma panela pra todo mundo comer, agora um quer a colher o outro o garfo o outro a tampa e aí ninguém come. Ele falou que tem que se misturar pra juntar como se misturasse a farinha e a pólvora e não de misturar pra separar, eu então me senti à vontade pra perguntar da língua e ele falou que tem esse mesmo problema, porque um grupo ensina a língua de uma forma e outro grupo ensina a língua de outra forma e [...] que o toré de Marcelo é na língua mas que é diferente do toré de Lázaro (notas do diário de campo do dia 12/04/2019).*

Acho que essa fala sintetiza bastante o que simboliza essas disputas. No período da retomada em determinados momentos eles comiam juntos e de uma mesma panela se tirava comida para muitas pessoas. Sueli me contou que antigamente bem antes da retomada os índios mais pobres colocavam a panela no meio sentavam-se ao redor e comiam juntos com o pouco que tinham. A panela vem da ideia de partilhar algo entre todos, mas “*agora um quer a colher o outro o garfo e o outro a tampa*”. Percebamos que



ele não fala que querem o que está na panela, mas sim querem diferentes utensílios para retirar o que está na panela, como se o que está na panela pudesse estar ao alcance de todos, porém, apenas aqueles que possuem esses utensílios podem retirar. Ao final ele conclui “*que tem que se misturar pra juntar como se misturasse a farinha*”. A farinha é algo que antigamente quando eram muito pobres usavam em abundância para ter algo a mais para comer, misturando com caldo da comida para fazer pirão. Além disso, é algo que se mistura em muitas comidas diariamente. Quando usamos farinha na comida, ela deixa o alimento mais junto, esse elemento aqui expressa algo que pode juntar e ao mesmo tempo tornar mais abundante.

Diante de diversas falas que ouvi em campo, pareceu ser um consenso entre eles perceber que esse processo de *divisões* é ruim e é necessário “*juntar como se misturasse a farinha*”. Porém, também parece ser um consenso que “*agora um quer a colher, o outro o garfo*”. Eles acreditam que juntos podem se *fortalecer*, porém não observo um movimento de juntar um grupo com o outro como se fosse *farinha*.

Para além das discordâncias nos *toantes*, em diálogo com Denilson, percebi outras divergências com relação ao toré. Ele contou que quando tornou-se pajé do grupo de Marcelo passou a não trabalhar com o “caboclinho da jurema”, em nossa conversa ele não falou encantado e não entendi bem se o caboclinho da jurema era uma entidade ou eram várias, mas esse foi o termo que ele usou para se referir aos seres que eram trabalhados nos toré que existiam<sup>88</sup>. Seu irmão Gentinha, hoje pajé do grupo de Pistola, naquele momento o acompanhou nos rituais de Marcelo, contou que essa entidade não é indígena, é africana e veio para o Brasil com os negros e depois foi trazido por um boiadeiro da Paraíba para os torés. Por isso, ele também acredita que a jurema é africana. Denilson também me disse que essa entidade não é indígena e que o toré que Lázaro trouxe tinha elementos do catimbó, por isso esse não poderia ser um ritual Kiriri.

Na época da retomada, um dos aspectos que fundamentavam um regime indígena era a negação de qualquer tipo de ritual que envolvessem “coisas de nego”, ou seja, elementos de origem africanas. Para se reafirmar enquanto indígena e *fortalecer* seu regime era necessária uma conexão com entidades indígenas, negando símbolos que remetiam a religiões de matriz africana (NASCIMENTO,1994). De acordo com

---

<sup>88</sup> “Eu disse a ele que eu achava que eles[outros grupos políticos] trabalhavam com os encantados e que incorporavam eles, ele disse que era assim mesmo, apesar do tempo todo só falar em caboclinho da jurema, eu fico me questionando se o caboclo da jurema seria apenas uma entidade ou todos os encantados.” (notas do diário de campo dia 10/07/2019)

Nascimento (1994), a jurema seria um elemento articulado por várias etnias indígenas como expressão da identidade indígena e um marcador diacrítico importante que lhe distinguia das sociedades não indígenas, como demonstrei nesse capítulo e no capítulo 2. Contrapondo sua análise Denilson e Gentinha, reafirmam sua identidade ao negarem esse símbolo, afirmando uma nova entidade que será trabalhada: *tupã*, o *deus vivo*, já apresentado no início do capítulo. Por isso, sua bebida sagrada é água de cana e os vinhos de maracujá, milho e aipim.

Houve uma reconfiguração do toré, de modo que ele não trabalha mais com incorporação, por isso as *mestras* seguiram Lázaro, já que essa função deixou de existir no toré que surgiu nesse grupo. Devo chamar atenção para o fato de que o momento que culminou na cisão desse grupo foi quando uma *mestra* quando incorporada disse que Marcelo e Manoelino deviam sair do grupo de Lázaro. Assim, um momento de grande expressão cosmopolítica provocou a rearticulação do ritual.

Denilson disse que agora trabalhava com *tupã*, a verdadeira entidade dos Kiriri, ele não incorporava, mas dava para ficar ali prestando atenção e se comunicando através das orientações que recebe. Ele também demarcou que o caboclinho da jurema dá ordem e *tupã* explica o que deve fazer. Ao me contar isso Denilson citou a música “sou um caboclo de minas gerais” (cantada no toré), dizendo que isso não fazia sentido porque estava *fortalecendo* uma entidade que não é daqui. Mais uma vez, vemos uma forte referência ao território e a legitimidade da *ciência do índio* sendo dada através de um elemento que perpassa o território, ou seja, para eles aquilo que veio de fora não é Kiriri, mas o que se originou ali é da sua etnia.

Outro elemento destoante dos outros grupos é com relação à oração. Existe um momento do toré no final em que eles fazem orações, nos grupos do Canta Galo fazem em português e no grupo de Lázaro fazem de acordo como está no catecismo do Mamiani, de acordo com as pessoas desse grupo, os encantados orientaram assim. Para Denilson isso veio dos jesuítas e não dos índios, por isso, não deveria ser feita. Infelizmente não consegui assistir o toré, então não sei como ficou essa questão na prática. É importante dizer que os grupos que até então existiam (antes de Denilson ser pajé) sempre valorizaram elementos cristãos e se consideravam índios católicos, sem que isso fosse uma contradição com sua identidade, muito pelo contrário, a influência do catolicismo é um aspecto constituinte da sua identidade.

Em conversa com Marcelo, ele contou que o ritual da primeira noite (descrito no quarto capítulo) não é da *cultura* dos índios, mas algo originado pelos jesuítas e que “ a

*cultura* do índio é a natureza, o ritual [toré] e a concentração”. Isso desloca a primeira noite da identidade indígena, porém seu grupo e todos os outros fazem esse rito, por fazer parte da tradição Kiriri, ainda que ele não reconheça como algo que teve origem na *cultura* indígena.

É importante dizer que Denilson foi o primeiro professor a ensinar a língua indígena em sala de aula e desde aquele período ele ensinava uma língua que algumas pessoas achavam diferente das palavras que já conheciam. Barão contou-me mais tarde que essas palavras que ele sabe são muito diferentes e o pessoal chamou atenção dele por causa disso. Denilson<sup>89</sup> disse-me que sua língua era diferente mesmo, porque a língua de tupã era diferente da língua do caboclinho da jurema. Em conversas com lideranças do grupo de Marcelo, falaram-me que eles fazem o toré na língua, mas que são torés Kiriri e que os outros grupos cantam as músicas aprendidas com os Tuxá. Por isso, eles começaram a se reunir em rodas, conversando e fazendo cantos Kiriri e sua “tradução” para a língua. Assim eles criaram músicas a partir do que tem nos Kiriri e isso é muito criticado, falaram para eles que não devia ser assim e que muitas músicas deviam ser iguais aos do Tuxá até hoje.

Outras duas divisões decorreram do grupo de Marcelo, não sei bem quando aconteceram, mas ambas foram na segunda década dos anos 2000, também não sei bem informar qual delas aconteceu primeiro, mas originaram o grupo de Pistola e Hosano.

Pistola explicou-me que havia constantes disputas pela demarcação de roças no grupo de Marcelo e boa parte das famílias estava insatisfeita com o modo como isso estava acontecendo. Então, aconteceu uma reunião em que as tensões foram acirradas e um conjunto de pessoas decidiu se afastar e dá origem a um novo grupo. Pistola conta que depois essas pessoas fizeram uma reunião e indicaram-no para ser o novo cacique e ele assumiu. Não sei quem são os conselheiros de Pistola, mas soube que suas famílias estão dispersas no Gado Velhaco, quase toda a comunidade lhe segue e outra parte está na Mirandela.

Denilson ficou sendo o pajé, depois de um tempo ele disse que não podia continuar, porque uma entidade lhe disse para prosseguir. Depois seu irmão Getinha, que até o momento sempre lhe ajudou a realizar os torés, assumiu esse cargo. Eles fizeram um terreiro (local onde se pratica o toré) no fundo de Mirandela. O toré de Pistola é na língua, ele me contou que quando cantam uma música, ele não sabe dizer o que

---

<sup>89</sup> Ele também disse que fala a linguagem dos animais quando perguntei como era, ele só disse que era a dos animais

significava cada palavra, mas “no coração” dele, ele sabe reconhecer o que significa aquela música. Não sei dizer bem como foi o processo de tradução dos cantos, mas pelo que Gentinha me explicou ele aprendeu com tupã.

Não consegui assistir aos torés do grupo de Pistola e nem de Marcelo, por isso, não soube identificar muito bem suas diferenças em termos linguísticos e pragmáticos, mas é importante dizer que Manoelino é uma das pessoas do grupo de Marcelo que mais conhece a *ciência do índio*, certa vez na sua casa conversando com ele e sua esposa, perguntei quem era seu pajé e sua esposa disse que era ele, mas ele negou, dizendo que seu grupo não tinha pajé.

Outro grupo que surgiu a partir do grupo de Marcelo foi o de Hosano não soube ao certo o que levou eles a se separarem. Porém, soube que as pessoas que moram nessa comunidade vieram da Cacimba Seca. O Pau Ferro é a aldeia que fica mais afastada, é difícil chegar e não passa ônibus nessa região. Percebi que as lideranças de lá falam da sua comunidade com um forte sentimento de pertencimento a Cacimba Seca e união com aquelas pessoas que moravam lá. Sueli me contou que essa era a comunidade mais unida de todas. Porém, houve tensões entre grupos de pessoas naquela região, que culminou na separação de modo que muitos deles seguiram Hosano, que sempre morou lá e outros continuaram seguindo Marcelo, nessa comunidade continuou morando o conselheiro de Marcelo, Rainero.

Hosano não tem conselheiro mas tem seus irmãos Onalvo e Carmélio, o primeiro fica mais a frente das questões da educação, é um dos poucos índios com nível superior, formado em pedagogia, foi um dos primeiros Kiriri a se alfabetizar e na época da retomada ele disse que era sua “missão”, ajudar os outros a se alfabetizarem e poder ler documentos. Carmélio fica mais responsável pela parte da saúde, ele trabalha como agente da saúde para a SESAI. Juntos eles são as principais lideranças do seu grupo. O toré do grupo de Osano só dura até 23hrs, não sei por que, mas nos torés que assiste as 23hrs eles param para tomar jurema e depois os encantados chegam. Em seu grupo eles bebem jurema e os outros vinhos, não tem pajé, mas possuem uma pessoa que está sendo preparada para isso. Seu toré é feito em português, nessa comunidade poucas pessoas se interessam pela questão linguística, ainda que reconheçam a relevância.

#### **6.6.4 AS DIVISÕES DOS KIRIRI DE CANTA GALO**

Já mostrei que o primeiro grupo a existir no Canta Galo foi o do pajé Adonias e o do cacique Manoel. Nessa época, existia um conselheiro chamado Jailson, soube de muitas divergências dele com Adonias. Não me sinto a vontade para descrever as narrativas dessas *divisões*, pois consistem em assuntos muito sérios envolvendo questões graves a serem tratadas na justiça e que não condicionam a percepção linguística.

No grupo de Manoel ouvi diversas acusações contra Adonias no que desrespeito a ficar com recursos que deveriam ser distribuídos para a comunidade ou só favorecer seus parentes. O mesmo nível de acusação ouvi no grupo de Adonias contra Manoel. Nos dois segmentos ouvi muitos relatos em que Jailson aparecia como uma pessoa imoral e desonesta. No geral, muitas pessoas dizem que o principal motivo da separação foi que Jailson, até então conselheiro, e Manoel tomaram muitas atitudes que criaram tensões com Adonias e em momento crítico eles decidiram se separar.

Ambos são seguidos por índios das aldeias de Segredo, Canta Galo, Áraças, Cajazeiras, Marrocos, Baixa da Cangalha e Baixa do Juá. Não sei quem é o conselheiro de Manoel na região do Marrocos, Canta Galo e Segredo, também não sei se ele tem índios nas aldeias de Pitomba e Alto da Boa vista como Adonias. O toré de Adonias continuou sendo no Canta Galo e no seu cacique é Agricio, atual vereador. Enquanto Manoel ficou com o pajé Wilson e construiu um local chamado alto da jurema perto da escola que ele tem alunos, na aldeia de Cajazeiras. O nome é uma referência a um local em uma serra, próximo a Lagoa Grande, que tem muita jurema e fica perto do topo.

Não sei dizer quais são as diferenças do toré deles, além do espaço, pois não consegui ir ao toré do grupo de Manoel. Sei que ambos são no português e quando os encantados falam através da incorporação é frequente a o uso de expressões em sua língua. Algumas pessoas conseguem entender, sobretudo aqueles que se relacionam mais com a *ciência do índio*. Suas ideologias linguísticas são muito semelhantes, ambos acreditam que devem cantar muitas músicas como se cantavam nos primeiros torés aprendidos com os Tuxá. Também, questionam se os torés na língua realmente estão na língua Kiriri e algumas lideranças não concedem legitimidade a tais ações, acreditando que não se trata de seu idioma. Aqui podemos ver como a ideologia linguística de um lado se afirma negando o outro, sendo enfáticos na legitimidade que concedem a sua *cultura*.

Manoel teve como seu principal conselheiro Jailson. Houve várias tensões com ele e Manoel se separou. O motivo da separação deles, soube através de uma índia do grupo de Lázaro que mantêm boas relações com pessoas do grupo de Manoel. Ela narrou

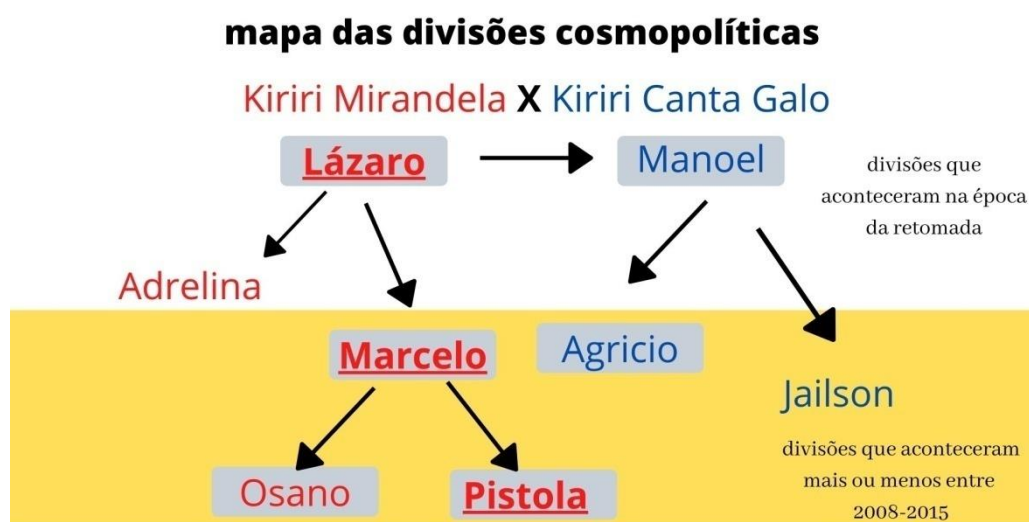
que Jailson foi acusado pelos encantados de fazer coisas ruins para a comunidade, ele negou, porém os encantados provaram que ele estava mentindo e depois disso ele teria sido expulso do grupo de Manoel. Mais uma vez, vemos aqui como os imponderáveis do campo religioso se impõe nas *divisões*, sendo os encantados, atores (cosmo)políticos que condicionam as relações humanas.

Atualmente, Jailson não tem conselheiros, mas tem seus irmãos como lideranças do seu grupo. Segundo Sueli, apenas pessoas da sua família lhe seguem, sendo que alguns dos seus parentes estão do lado de Adonias. Ele também não tem pajé e nem faz toré. Porém, soube que ele faz alguns trabalhos no território, segundo alguns interlocutores ele faz de modo equivocado e acaba soltando *bichos invisíveis* que estavam presos e acabaram se soltando depois do trabalho que ele fez próximo a esses seres. Vale ressaltar que ouvi esse relato de alguém que tem muitas desavenças com Jailson.

Vimos no segmento desse capítulo que as disputas fazem parte da cosmopolítica Kiriri, que embora compartilhada por todos, possui elementos que ressoam de modo que se tornam alvos de disputas, devido ao seu alto grau de relevância, como elementos que perpassam a *cultura* como a tanga e os *toantes*, além, claro das captações de recursos. A partir disso, criam-se divisões que concretizam desejos de diferentes atores (humanos e não humanos) dando início a um modo de conceber a *ciência do índio* que contrasta com que os outros vêm fazendo, ainda que afirmem elementos identitários, como a importância da sua língua. É importante dizer que tudo isso influencia diretamente na sua ideologia linguística, que aparece de modo múltiplo variando de acordo com o grupo. Tudo isso fundamenta o que é a língua Kiriri seus uso e processos que ensejam seu *fortalecimento*.

Na imagem abaixo podemos ver uma síntese desse processo, mais claramente. De azul estão os grupos de Kiriri Canta Galo e de vermelho os Kiriri Mirandela. No retângulo cinza estão os grupos que fazem toré e em negrito e sublinhado os grupos que fazem esse ritual na língua. Também dividi em duas partes, percebamos que a maioria dos grupos se dividiu entre os anos de 2008-2015, não sei a data exata das divisões, pois obtive anos diferentes para o mesmo fenômeno, as quais variavam entre 2008-2015.

Figura 23 - Mapa das divisões cosmopolíticas



Podemos perceber aqui uma reconfiguração de uma ideologia linguística feita de modo concomitante com rearticulação do toré. Novas relações são estabelecidas, assentadas em seus anseios cosmológicos, que fundamentam uma ideologia linguística própria, gerando novos *toantes* e formas de lidar com seu idioma. É importante notar que não existe aqui uma epistemologia enrijecida, mas formas de circular um conhecimento que varia de acordo com a forma que as relações são estabelecidas. Diversos elementos identitários são articulados nas relações para afastar-se de um grupo que houve tensões. Ao se afirmarem com uma série de elementos diacríticos e criticando os elementos do outro grupo, que até então todos faziam parte e, portanto, também se relacionavam com aquele modo de ser, agora negam-no categoricamente, afirmando sua legitimidade frente aos outros em função do que eles acreditam que deve ser a *ciência do índio* e a *cultura Kiriri*. Percebamos que os elementos em disputa são características centrais da sua cosmopolítica e faz emergir disputas que giram em torno de aspectos muito relevantes como os *toantes*, a língua, segredo, ecantados e o fenômeno da incorporação. Podemos visualizar isso melhor na tabela da página seguinte:





Cacique	Ritual	Incorporação	Entidades	Bebida sagrada	Toantes	Legitimidade dos toantes	Relação entre Língua e Segredo
Lázaro	toré	pratica	encantados	Jurema, vinho de milho, aipim e maracujá	na língua	Reproduz os cantos que aprenderam com os Tuxá, traduzido na língua Kiriri	Muitas palavras na língua são segredo, revelá-las as <i>enfraquece</i>
Adrelina	não sei	não sei	Mãe natureza, Lampião, reis, fenômenos e seres da natureza	não sei	não sei	Aprende com a mãe natureza	Não ouvi falar da categoria segredo, acredito não existir
Marcelo	toré	não pratica	encantados	Água de cana, vinho de milho, aipim e maracujá	na língua	Criou os próprios toantes Kiriri na língua Kiriri	Mantêm um conjunto de segredos sobre a <i>ciência do índio</i> , mas compartilham as palavras
João	toré	não pratica	Tupã	Água de cana, vinho de milho, aipim e maracujá	na língua	Aprende com tupã	O pajé do grupo não vê sentido na existência do segredo.
Osano	toré	não sei	encantados	Jurema, vinho de milho, aipim e maracujá	português	Reproduz o toré como aprenderam com os mais velhos e os Tuxá	Mantêm um conjunto de segredos sobre a <i>ciência do índio</i> , mas não tem conhecimento sobre a língua
Manoel	toré	pratica	encantados	Jurema, vinho de milho, aipim e maracujá	português	Reproduz o toré de acordo como aprenderam com os Tuxá	Mantêm um conjunto de segredos sobre a <i>ciência do índio</i> , não sei qual sua relação com a língua
Agricio	toré	pratica	encantados	Jurema, vinho de milho, aimpim e maracujá	português	Reproduz o toré de acordo como aprenderam com os Tuxá	Mantêm um conjunto de segredos sobre a <i>ciência do índio</i> , não sei qual sua relação com a língua

Jailson	não tem	não sei	não sei	Não sei	Não tem	Não tem	Não sei
---------	---------	---------	---------	---------	---------	---------	---------

A tabela foi organizada de modo que da esquerda para a direita, ela torna-se mais heterogênea. Foi mais ou menos esse movimento que fiz ao entrar em contato com o povo Kiriri, a princípio não percebia muita diferenças, por isso não notei a multiplicidade de grupos políticos.

É muito comum entre eles a frase “um para vocês, muitos para a gente”, isso revela que para fora pode parecer que se trata de um mesmo grupo homogêneo e bem alinhado sobre os mesmos fundamentos. Porém, entre eles, sabem que há um processo complexo de disputas e acirramento dos conflitos. (CARDOSO,2018).

A princípio eu achava que todos faziam toré e concordavam que esse era o ritual dos Kiriri, mas como demonstrei ao longo do capítulo isso não é bem verdade. Alguns grupos criticam o fato do toré ser um ritual que foi aprendido com outra etnia. Para eles, deveria ser algo aprendido com seus antepassados.

Isso implica diretamente em quais entidades serão cultuadas em seu ritual e que tipo de relação será estabelecida. Devido ao conflito que ocorreu quando uma *mestra* incorporou e nesse momento falou para saírem algumas pessoas do grupo, observou-se que depois disso alguns segmentos pararam de *trabalhar* com a incorporação e passaram a cultuar outras entidades. Isso também influenciou diretamente nas bebidas usadas no ritual. Afinal, determinados grupos não aceitaram mais as entidades que *trabalhavam* com a jurema.

Todo esse processo culminou no fato de múltiplas ideologias linguísticas. O que pode ser observado nos *toantes* e sua legitimidade. Mostrei o quanto essas músicas são importantes e condensam aspectos relevantes da cosmopolítica Kiriri e da sua relação com o território, englobando aspectos históricos, do regime, elementos e fenômenos da natureza como mar, água, pedra, serra, montanha flor, etc., também fazem referência aos seus antepassados e convocam os encantados para fazerem parte do ritual e tudo isso é *fortalecido*, na medida em que cantam na língua.

Mostrei que as músicas no toré são como atos de fala (TAMBIAH,2018), que na medida em que são cantados em uma performance, estão implicados com uma transformação e realizam algo, o qual sem os *toantes* não seria possível. Percebamos aqui a relevância dos cantos e como seu potencial pode ser expandido quando cantam na língua.

Como a *ciência do índio*, é um conhecimento em disputa a forma de interpretar a língua é oriundo desse saber, podemos concluir que a multiplicidade da ideologia linguística, deriva da possibilidade das múltiplas interpretações que se originam da

*ciência do índio*, pois como demonstrei desde o início do capítulo o conhecimento Kiriri são formas de entendimento da realidade indígena imbricada em uma cosmopolítica em movimento e não conteúdos rígidos (DURAZZO et VIEIRA,2019). Assim, as disputas sobre a língua, bem como, o que deve ou não ser segredo estão dissipadas no processo de elaboração dos *toantes* e critérios específicos do que eles devem ser.

Por isso, os grupos de Agrício e Manoel, os quais conseguem elaborar seu *toantes* na língua deslegitimam os outros, o que revela que não duvidam da necessidade de cantar as músicas no seu idioma. Porém, não acreditam que a interpretação dos outros possa ser coerente a ponto de gerarem músicas em sua própria língua.

Assim como os grupos que cantam no seu idioma entre si disputam para ver qual é mais verdadeiro o que implica em dizer também o que deve ou não ser revelado da sua língua. Ninguém duvida que aspectos linguísticos devem ser segredo, a questão é o que deve ou não ser dito e para quem pode ser dito.

Vemos no grupo de Lázaro eles traduzirem as músicas que aprenderam com os Tuxá nos primeiros torés e cantarem ela em seu idioma, ao mesmo tempo em que deixam esse processo secreto. Isso é deslegitimado pelos grupos de Marcelo e Pistola, Adrelina pois julgam que as músicas não devem ser realizadas dentro de um processo secreto e nem que devem ser as mesmas dos Tuxá, mas sim, dos Kiriri elaboradas a partir dos saberes Kiriri.

Apesar de todos valorizarem e acharem necessário esforços para falarem sua língua, existem grupos que não se empenham nisso. Isso torna a ontologia linguística dessa etnia ainda mais múltipla, pois abre espaço para observarmos grupos com muitos esforços, poucos esforços e até mesmo nenhum como notei no grupo de Hosano e Jailson. Tudo isso no revela uma multiplicidade linguística e cosmopolítica.

Desse modo, podemos concluir que esse processo é bem descrito na forma como eles mesmos falam “um para vocês, muitos para a gente”, ou seja, há um modo de ser Kiriri implicada em um conjunto de valores, saberes e práticas compartilhadas. Ao mesmo tempo em que emergem possibilidades de disputas e de legitimidade do modo mais apropriado de ser Kiriri e, portanto, se relacionar com seus antepassados. O que tem por consequência um modo de fazer o toré e compreender sua própria língua.

## **7.CAPÍTULO 6: ESCOLA INDÍGENA E A TRANSMISSÃO E TRADUÇÃO DA LINGUÍSTICA KIRIRI**

Nesse capítulo, irei discutir o que é a escola indígena Kiriri e as disputas que existem em torno dela. Discutirei como aconteceram processos de captação de recursos através dessas instituições e como esses espaços têm uma importância para além de questões econômicas, se configurando como locais de grande expressão da sua ontologia, o que pode ser percebido principalmente através de processos de tradução e transmissão da *cultura* Kiriri, sobretudo no que desrespeito aos modos de garantir com que aprendizados da *ciência do índio* se façam presentes na escola. Isso se expressa principalmente em uma maneira específica de transformar a linguística Kiriri em conteúdo da disciplina língua indígena.

Esse capítulo é muito importante para entendermos o objetivo central dessa dissertação, que é compreender como os Kiriri elaboram seus próprios métodos para ampliar seu conhecimento linguístico através da *ciência do índio*. Tais métodos são condensados em listas de palavras que são ensinadas nas escolas Kiriri, por isso, foi necessário fazer o percurso argumentativo que foi feito nessa dissertação, pois assim pude situar o leitor sobre a complexidade desse fenômeno e seus múltiplos meios e modos de se manifestar, os quais são condensados em metodologias que se expressam na escola.

### **7.1. DISPUTAS COSMOPOLÍTICAS EM TORNO DA ESCOLA**

Os colégios indígenas dos Kiriri são locais que possibilitam ampla captação de recursos, por isso envolvem diversas disputas cosmopolíticas entre os cacicados. Também, marcados por disputas interétnicas, pois os índios estão sempre em conflito com o Estado para garantirem seus direitos diante dessa instituição.

As escolas indígenas de todo Brasil são conceituadas pelo Ministério da Educação (MEC), como educação diferenciada. Em geral, os documentos que falam sobre isso perpassam a noção de que as escolas indígenas podem ter características culturais da sua comunidade e devem seguir normas estatais de toda escola pública brasileira. No Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (1998), ficam destacados alguns desses direitos. Os que mais se expressam entre os Kiriri são o calendário

diferenciado<sup>90</sup>, merenda diferenciada<sup>91</sup>, autonomia na administração da escola<sup>92</sup>, funcionários indígenas<sup>93</sup>, formação continuada dos professores<sup>94</sup> e material didático específico<sup>95</sup>.

Além disso, eles têm direito a disciplinas específicas em sua grade curricular, podemos observar isso com as matérias língua indígena e cultura e identidade. A primeira dedica-se ao ensino da sua própria língua e questões relacionadas à sua *cultura*, a segunda dedica-se mais aos estudos dos saberes tradicionais. Ambas muito importantes, pois asseguram um dos principais direitos e desafios da educação diferenciada Kiriri: a possibilidade de ensinar sua *cultura* na escola, correlacionando às disciplinas escolares com aspectos do seu território.

Em função da possibilidade de estudar sua própria ontologia nesses espaços, eles se tornam locais muito importantes para sua comunidade. Outro motivo da sua importância é porque podem ser gerados empregos e desenvolver projetos que gerem recursos. A função do cacique nesse processo deve ser de garantir as famílias que lhe seguem, a possibilidade de estudar e trabalhar nessas instituições. Por isso, ela é alvo de intensos conflitos e acirramento de disputas.

Entre os Kiriri Mirandela, a maioria estuda no Colégio Estadual Indígena José Zacarias, que funciona até o ensino médio e tem o nome de uma importante liderança e zabumbeiro no período da retomada. Essa instituição possui três escolas anexadas a ela que funcionam como escolinhas, em outras aldeias, tendo poucas salas que funcionam de maneira multiseriada até o fundamental 1. Os anexos ficam nas aldeias do Gado Velhaco, Marcação e Pau Ferro. Ainda no início desse século ela era frequentada, apenas por índios que seguiam o cacique Lázaro, após os processos de divisões os grupos de Marcelo, Osano, Pistola continuam frequentando a escola, as famílias que lhes seguem podem prestar concurso e colocar seus alunos. Porém, Adrelina e seu grupo colocam seus alunos

---

<sup>90</sup>O direito de que alguns dos 200 dias letivos do ano não sejam em sala de aula, mas sim em grandes rituais ou em idas às serras.

<sup>91</sup> O direito de comerem em sua merenda comidas típicas da região, como cuscu, mungunzá, feijão, arroz, mingau, carne do sol, etc.

<sup>92</sup> Embora não seja o foco dessa dissertação, vale ressaltar que o estado viola esse direito constantemente devido ao limite de verbas e concursos públicos, impedindo dos índios realizarem atividades básicas, devido à falta de infra-estrutura e professores fixos.

<sup>93</sup> Em geral nas escolas indígenas é necessário que todos os funcionários são índios, embora isso não aconteça em todos os lugares isso é uma regra entre os Kiriri

<sup>94</sup> Existem programas que promovem licenciatura para professores indígenas e formação contínua em sua carreira, entre os Kiriri existe o saber indígena e magistério indígena promovidos pela UNEB

<sup>95</sup> Entre os Kiriri foram feitos alguns materiais que ainda não foram publicados por falta de verba, mas possuem “Ler, escrever e alfabetização nas escolas Kiriri e Kaimbé” e “Nosso povo: Leitura Kiriri”.

nas escolas de Banzaê e as pessoas que lhe seguem não prestam concurso para ser funcionário da escola, acredito que tal decisão se deu em função da discriminação sofrida por esse grupo.

A possibilidade das pessoas poderem ser funcionários das escolas é algo central no processo de divisão dos cacicados. Para isso acontecer às pessoas devem fazer concursos públicos ofertados pela SEC-BA. Existem problemas com isso, pois desde que as escolas se tornaram estaduais no início dessa década só houve um concurso público para tornarem-se professores efetivos. Os outros concursos são através do REDA (Regime Estadual de Direito Administrativo), um processo seletivo simplificado, que contrata pessoas por um período de dois anos, podendo ser prorrogado por mais dois anos. Ao terminar esse prazo, uma pessoa tem direito de fazer outro concurso REDA, podendo trabalhar por dois anos e prorrogá-lo novamente. Ao fim desse período, essa pessoa perde o direito de fazer esse concurso por um determinado tempo, que as pessoas não souberam me dizer exatamente (MORAES,2018).

Recentemente foi criada uma nova categoria que se constitui como uma variação desse contrato, denominado REDA emergencial, o qual se diferencia basicamente pelo fato de que deve ser renovado de três em três meses. Ao perguntar se havia limite para a renovação desse contrato ninguém soube me informar, disseram que nunca informaram para eles se havia um limite, por isso continuam renovando sempre depois dos três meses. Essa pessoa só para de renovar quando alguém que passou no concurso REDA é aprovado, podendo lhe substituir. Para assumir o REDA emergencial não é necessário concurso, pelo que entendi, cada escola tem um modo próprio de selecionar os professores. Não sei bem como isso é feito, mas no Colégio Florentino Domingues de Andrade, as pessoas interessadas expressão seu interesse e participam de um sorteio. Em geral, isso é feito para cargos administrativos, faxineiros e cozinheiros. Logo no início da estadualização existiam professores que eram REDA emergencial, mas hoje não tem mais.

É válido ressaltar que a questão da contratação dos professores perpassa uma série de negociações, disputas e conflitos entre os índios e a burocracia. Segundo Paula, liderança do Colégio Estadual Indígena José Zacarias, o primeiro REDA foi feito em 2009, depois deles terem ficado três dias dormindo na frente da secretaria de educação. Para que pudesse ocorrer o segundo REDA, eles acamparam na frente da secretaria de justiça. Para realizar essa mobilização, cada funcionário da sua escola colaborou com mais ou menos quarenta reais, pagando alimentação e transporte das pessoas que foram

até Salvador protestar. O terceiro REDA foi feito em 2019, não soube se houve mobilização para isso. Enquanto o concurso público só foi feito a quase dez anos atrás e apenas dois Kiriri foram aprovados, segundo Paula, a prova era muito difícil e eles reivindicam que a próxima prova seja feita a nível médio pela UNEB.

A partir dessa situação, podemos ver aqui na prática a teoria de Antonela Tassinari (2000) que nos mostra que as escolas indígenas são espaços de fronteira, ou seja, instituições que são fruto de um contato intraétnico, sendo estabelecidas e promovidas a partir da relação entre indígenas e não indígenas. Afinal, esses colégios só podem acontecer na medida em que uma comunidade indígena se relaciona com a burocracia estatal. Vemos os Kiriri com uma série de problemas nas suas escolas ocasionadas pelo descaso do Estado. É importante percebermos que a burocracia estatal devido a discriminação e má administração acaba por ocasionar problemas para essa comunidade, sendo as escolas importantes fontes de renda, consequentemente isso acaba tendo repercussões na cosmopolítica Kiriri e nas disputas e divisões que acontecem entre eles. Embora não seja o foco dessa dissertação discutir a relação dessa etnia com o Estado, é importante mostrar que os agentes e órgãos externos a comunidade, que possibilitam recursos influenciam diretamente as divisões, como o texto já está bastante longo e isso pouco nos ajuda a compreender a língua, foco nas relações intraétnicas para falar das disputas.

A partir do exposto a relação entre os cacicados e as disputas que perpassam a escola está diretamente relacionada à possibilidade das famílias poderem prestar o concurso REDA. Carmen, professora Kiriri do grupo do cacique Lázaro, contou-me que na inscrição eles escolhem qual escola querem concorrer à vaga de professor. No caso dos indígenas que seguem Lázaro, Marcelo, Osano e Pistola, eles só podem se concorrer a vagas no Colégio Estadual Indígena José Zacarias e seus respectivos anexos. Depois que o professor é convocado no concurso ele só pode assumir através de um documento assinado por um cacique de Mirandela e a direção do Colégio. Já fica acordado entre os Kiriri que os índios do Canta Galo não podem dar aula nessa escola e nem os Kiriri de Mirandela podem dar aula nas outras escolas. Isso já estava explicitado desde a década de 90.

Os Kiriri Canta Galo têm duas escolas centrais, o Colégio Indígena Estadual Florentino Domingues de Andrade e Colégio Indígena Estadual Índio Feliz. Antigamente ambas eram do grupo de Manoel, após a divisão a escola Índio Feliz ficou com Manoel e a escola Florentino ficou com o grupo de Agrício. Além dessa divisão, Manoel também



ficou com as escolinhas das freiras<sup>96</sup>, uma em cajazeiras e outra no Áraças. Enquanto o outro grupo ficou com as escolas que existiam na Baixa do Juá e na Baixa da Cangalha. No Segredo havia apenas uma escola, para que ambos os grupos tivessem uma divisão mais justa, criou-se uma nova escola nessa aldeia, de modo que os dois grupos teriam Colégios maiores e também três escolas menores.

Na época em que o grupo do cacique Manoel se dividiu, nem a escola Índio Feliz e nem a Florentino possuíam turmas até o terceiro ano e a segunda funcionava como um anexo de uma escola de Banzaê. Ambas não eram estaduais, porém depois de um tempo da divisão buscaram consolidar seus colégios de modo que no final Manoel ficou com o Colégio Estadual Indígena Índio Feliz com turmas até o terceiro ano, e as escolas do Segredo, Áraças e Cajazeiras como anexos que funcionam de maneira multiseriada até o fundamental 1. Agrício ficou com o Colégio Florentino Domingues de Andrade<sup>97</sup>, que tem turmas até o ensino médio e ficou com anexos que funcionam da mesma maneira que os anteriores nas aldeias da Baixa da Cangalha, Baixa do Juá e Segredo.

Depois que Jailson saiu do grupo de Manoel, ele não se consolidou como cacique de nenhuma escola, pois ele era do grupo dos Kiriri Canta Galo, assim não tinha como disputar as escolas de Mirandela. Quando Manoel se dividiu, dando origem ao grupo de Agrício, Jailson saiu de lá brigado com algumas lideranças, dentre elas, o pajé Adonias e ao sair do grupo de Manoel, ele não conseguiu ter famílias suficientes lhe seguindo, o que impossibilitou de ter sua própria escola. Da última vez que fui ao território em novembro de 2019, Sueli contou-me que ele estava montando uma escola no Segredo e queria que fosse registrado como anexo da escola Florentino. Além disso, alguns índios que lhe seguiam tinham passado no concurso público para serem professores dessa escola. Porém, ambas as situações foram impedidas de se concretizarem pelas lideranças do grupo de Agrício. Atualmente as pessoas que seguem Jailson não podem prestar concurso público e seus alunos frequentam à escola Índio Feliz, de modo mais sintético formou-se a seguinte divisão:

---

<sup>96</sup> Existem algumas freiras de Cícero Dantas que fizeram escolinhas e antigamente eram voltadas para alfabetização e catequese. Recentemente deram essas escolas para os índios.

<sup>97</sup> nome de um importante conselheiro do seu grupo, e parente de Adonias e de muitos funcionários dessas escolas, sua neta é diretora do colégio. Vale ressaltar que antes desse processo essa escola chamava-se Marechal Rondon.

**Tabela 3-** Escolas Kiriri

Nome da Escola	Cacique	Local	Aldeia onde ficam os anexos
Colégio Estadual Indígena Florentino Domingo de Andrade	Agricio(Kiriri Canta Galo)	Aldeia de Araçá	Segredo Baixa da Cangalha Baixa do Juá
Colégio Estadual Indígena Kiriri Índio Feliz	Manoel(Kiriri Canta Galo)	Aldeia de Cajazeiras	Segredo Araçá Cajazeiras
Colégio Estadual Indígena José Zacarias	Lázaro Osano Marcelo Pistola (Kiriri Mirandela)	Aldeia de Mirandela	Paú ferro Macação Gado velhaco
Não possuem escolas	Adrelina Jailson		

## 7.2. ESCOLA INDÍGENA KIRIRI: UM LUGAR FINO

Podemos perceber até agora que as escolas indígenas existem de maneira significativa nessa etnia. De acordo com o MEC, tais instituições podem ser reconhecidas como educação diferenciada, pois em termos legais eles têm acesso a direitos que só as escolas indígenas têm, fazendo com que esses colégios se enquadrem nessa categoria. Além disso, são regularizados por uma burocracia (Secretária de Educação do Estado da Bahia e o próprio MEC), que se baseia na legislação sobre educação diferenciada para coordenar essas instituições. Porém, em conversas com professores e lideranças percebi que o conceito de educação diferenciada circula de modo complexo, múltiplo e contraditório.

Não há um consenso sobre isso, alguns professores acreditam que sim, outros que não e também, existem aqueles que acreditam que existem aspectos diferenciados, porém não estão em uma escola efetivamente diferenciada. Percebamos aqui, que existem dois conceitos de educação diferenciada um do MEC que parte do pressuposto burocrático que essas instituições são diferenciadas e o dos Kiriri que expressão uma perspectiva heterogênea sobre seus colégios. No geral, todos os discursos sobre isso são atravessados por um conjunto de critérios para estabelecer se a escola efetivamente está ensinando a *cultura* ou não. Para alguns professores, isso acontece porque fazem isso através das disciplinas língua indígena e cultura e identidade. Para outros, essas disciplinas são insuficientes para dar conta da necessidade de ensinar a *ciência do índio* para as gerações futuras.

Dentre os comentários que ouvi os que mais se destacam para essa dissertação são os de Lázaro e Bonifácio, importantes lideranças disseram que a escola só seria diferenciada se ensinasse sua própria língua. Esse deveria ser um dos principais objetivos da educação escolar dos Kiriri, porém isso não acontece. Aham os esforços dos professores insuficientes, dizem que eles deveriam se dedicar mais e cobram isso dos professores, sem obter respostas e resultados satisfatórios. Conversando com Lázaro ele me disse que os alunos não aprendem muito a língua na escola e depois disse “cadê a educação diferenciada?” Como se para a educação ser diferenciada fosse necessário ensino da língua com qualidade.

É importante dizer que outros elementos aparecem nos discursos sobre educação diferenciada, como falta de infraestrutura, material didático, verba, sala de aula, mais concursos públicos, salário de todos pago em dia, etc. Tudo isso também impossibilita o reconhecimento de uma educação diferenciada, porém os aspectos *culturais* e linguísticos são os que mais se sobressaem em seus discursos, também foquei nisso por ser o debate central dessa dissertação.

Assim, podemos perceber que a possibilidade de ensinar algo da sua própria *cultura*, sobretudo sua língua, é umas das funções centrais da escola Kiriri, por isso, ela se torna uma instituição tão importante para sua comunidade, sendo esse um ponto central para reconhecê-la como diferenciada ou não. Mas na prática o que significa ensinar a *cultura* na escola?

Podemos perceber assim dois aspectos centrais que perpassam as escolas indígenas 1. Possibilidade de captação de recursos e 2. Possibilidade de ensinar sua *cultura*. Esses dois elementos são muito importantes nessas escolas e a partir deles se dá

a cosmopolítica das escolas indígenas Kiriri. Disputá-las não é só poder gerar renda para pessoas do seu grupo, é também, poder ensinar para as pessoas que lhe seguem aprendizados importantes da sua perspectiva de *cultura*. Já mostrei aqui, que a tanga para os grupos de Mirandela deve ser usada todos os dias e faz parte da sua farda, enquanto nos grupos do Canta Galo, ela é tão importante que só é usada em ocasiões especiais.

Certa vez, Dernival contou-me que no Colégio Estadual Indígena Índio Feliz, não indígenas denunciaram essa escola na ouvidoria de Salvador, porque ela ficou fechada por três dias para reformar as ocas nas matas, o que era necessário para a comemoração do Dia do Índio. Depois da denúncia o Núcleo Territorial Educacional (NTE) chamou o diretor da escola e perguntou por que estava fechada. Ele explicou que isso fazia parte do calendário diferenciado, que permite que certas aulas dos 200 dias letivos do ano, não sejam dentro da escola e isso era necessário para os rituais que seriam realizados no Dia do Índio.

As pessoas do NTE envolvidas nessa situação interpretaram isso como exploração infantil ao saberem que havia estudantes trabalhando reformando ocas e acharam errado fazer os jovens trabalharem ao invés de estarem na sala de aula estudando. Eles ameaçaram processar o diretor se isso não fosse interrompido. O diretor os convidou para irem ver o que estava acontecendo e deixou o alerta de que se ele fosse processado o NTE teria que lidar com protestos dos índios depois.

As pessoas do NTE foram à aldeia e tiraram fotos. Conversaram com as lideranças, as quais explicaram que o que estava acontecendo ali também era aula. Ao narrar esse fato o Dernival revelou-me que o cacique Manoel, lhes disse que “a quantidade de pindoba e de árvores que irão derrubar é matemática, identificar o tipo de árvore é biologia, tudo que eles fazem está relacionado com as disciplinas”. Portanto tratava-se de uma aula, que apesar de ser fora da sala não perdia de vista seu conteúdo educativo.

Percebemos aqui claramente um dos conceitos que Tassinari (2000) nos mostra, o de zonas interditas, para ela, as fronteiras aparecem ora como zonas interditas com confusões, mal entendidos e problemas entre os grupos étnicos e ora aparecem como relações interétnicas estáveis, ou seja, com relações harmoniosas que fazem regras serem estabelecidas e promovidas. Podemos perceber relações interétnicas estáveis na medida em que vemos o bom funcionamento da escola, como acesso a farda, material didático, direitos básicos da escola diferenciada, estrutura, autonomia da comunidade, etc. Porém, também vemos essas zonas interditas em situações como a que foi descrita aqui.

É importante dizer que as atividades do dia do índio do grupo desse cacique são feitas no alto da jurema, espaço onde ele realiza seu toré. Esse local e a mata não são só espaços de aprendizados da *ciência do índio*, mas também de aprendizado escolar. É legítimo que tais lugares configurem-se dessa forma, porque assim como o conhecimento da *ciência do índio* tem uma finalidade pragmática no mundo, eles buscam também tornar o conhecimento escolar com essas finalidades e assim dão sentido ao saber não indígena se apropriando do conhecimento da grade curricular de um modo específico sem perder suas principais características e ainda ressaltando sua identidade ao fazer com que os estudantes aprendam os conteúdos escolares a partir da relação com o local onde se faz o toré e a mata. Assim, vemos como a *ciência do índio* é algo que os Kiriri buscam ao seu modo transmitir em suas escolas, sem copiar o toré dentro de uma sala de aula, eles buscam articular os saberes oriundos dos encantados em uma tradução que seja possível ser aprendido no espaço escolar. Desse modo, transmitem a *ciência do índio* através de conteúdos escolares e uma complexa rede de saberes e práticas tradicionais que fazem parte da sua *cultura*.

Percebemos que eles transmitem saberes oriundos da sua relação com a mata e os encantados, transmitindo um conhecimento sobre a *cultura* na sala de aula e um conhecimento escolar na mata, tornando o colégio não uma instituição colonial como foi pensando do século XVI até meados do século passado, mas um lugar de aprendizado e reafirmação identitária (TASSINARI,2000).

Algo que me revelou ainda mais isso foi quando estava em campo em abril de 2019, percebi que muitos Kiriri de diversas aldeias e grupos estavam fazendo capoeira. Havia um professor ligado a um programa da prefeitura que dava aula em diferentes aldeias e muitos jovens frequentavam. O professor Nilton do Colégio Estadual Indígena Florentino Domingues de Andrade, propôs que fosse feito aulas na escola aos sábados e um dia fizeram uma apresentação durante o intervalo. Até então vi alguns alunos participando e a maioria das pessoas reunidas assistindo, não observei nada de muito diferente de uma roda de capoeira contemporânea.

Porém, no dia seguinte a diretora dessa escola Jozilene estava comentando com Sueli os problemas daquilo, a princípio eu não entendi e perguntei qual era o problema de fazerem capoeira ali e ela me explicou que a “*a escola é fina*”, ou seja, é um local que tem forte influência dos *invisíveis* e para fazer determinados tipos de atividade é necessário amplo conhecimento da *ciência do índio*. Como já mencionei no capítulo

anterior, *fino* é uma categoria que no geral remete ao ritual, aqui nesse contexto isso nos revela como os processos rituais influenciam os processos escolar.

A diretora continuou dizendo que “nem o toré eles cantam lá, porque essas *músicas mexem* e ali não é música de índio “é coisa da *cultura do nego*”. No caso, as músicas atraem entidades e ali estariam atraindo entidades de outra *corrente*, termo usado para se referir a um conjunto de seres sagrados de um determinado grupo. Assim, existiria a *corrente* dos Tuxá, a corrente da umbanda, do camdomblé, etc. Na escola eles estariam sob a influência da *corrente* das entidades Kiriri e não geraria boas consequências trazer a *corrente* da cultura do nego.

Eu lhe perguntei se eles poderiam então treinar na quadra, estava me referindo à quadra de futebol que fica em Áraças e ela entendeu que eu estava falando da quadra que estava sendo construída no colégio, a qual eu nem sabia da existência. Então ela respondeu que também não poderia ser lá, pois assim que estivesse pronta eles iriam fazer um ritual ali, para “pedir permissão e proteção” para utilizar aquele espaço.

Percebamos aqui a influência direta dos encantados nos processos escolares e no que envolvem esse espaço, é interessante dizer também que nessa escola na sala da direção tem um pote de sal grosso com uma cabeça de alho em cima, não sei o que significa sal grosso para os Kiriri, mas alho simboliza proteção. Também em uma reunião da escola que acompanhei, pude ver as pessoas esfregarem um dente de alho fazendo uma cruz em alguns lugares do corpo e a maioria fumava *paú*. Ambos elementos que simbolizam proteção, sendo o *paú* muito utilizado na relação com os encantados. Também observei que antes de entrar nessa reunião os funcionários se benziam.

Podemos ver aqui um conjunto de práticas que fazem a frase “*a escola é fina*” ter tanto sentido. Porque nela vemos não só uma fronteira, sendo um lugar de relações inter-étnicas, como mostra Tassinari (2000), no qual percebemos diversos problemas ocasionados pelo Estado e a constante luta do movimento indígena pelos seus direitos. Além do fato de que a escola é uma instituição originariamente não indígena, mas que se instala nessas comunidades sendo internalizada de tal modo que assumem papel central tornando-as espaços de relação interétnica por excelência. Porém, vemos aqui que **as escolas indígenas para além de um espaço de fronteira são lugares finos**. A limitação da análise dessa autora se dá em função do fato de que ela utiliza o conceito de fronteira de Barth, o qual. De acordo com Villar (2004), elabora uma teoria muito centrada na ideia do ator racional, ou seja, de que os indivíduos são racionais sempre e em geral estão utilizando essa racionalidade para alcançar seus objetivos. No caso da escola indígena,

para obter recursos para sua comunidade. Não é que a escola indígena não seja um espaço de fronteira e busca por recursos, ela é principalmente isso, mas para **além da fronteira é um lugar fino, uma expressão de uma ontologia.**

Justamente por ser *fino* e local de expressão da *cultura*, que nela é tão importante ensinar a disciplina língua indígena. Através dessa matéria, eles podem ensinar para seus alunos sua própria língua na escola. Desse modo, os processos educacionais oriundos da relação com a mata e os encantados, passam a ser um modo de traduzir seu conhecimento linguístico na escola. Essa disciplina é um aspecto central na linguística Kiriri e através dela podemos ver mais claramente os diversos processos envolvendo a ideologia linguística desse grupo.

### **7.3. A LINGUÍSTICA KIRIRI E SUA METODOLOGIA DA MATA**

Mostrarei agora no que consiste a linguística Kiriri e como isso se traduz em conteúdo para a disciplina língua indígena, os quais necessariamente implicam em parâmetros e critérios linguísticos bem diferente dos nossos. Havendo aí outra metodologia e processos de validade e legitimidade do que é ou não uma língua. Assim, usarei a noção de linguística Kiriri para mostrar um estudo específico acerca do seu idioma.

A disciplina língua indígena entre os Kiriri tem uma relação direta com os processos de aprendizados oriundos da relação com a mata. Nela podemos perceber um processo de transmissão e tradução do conhecimento, no qual processos linguísticos oriundos do espaço extra-escolar se tornam conteúdos para essa matéria.

O professor João e Dernival dão algumas aulas nas matas sobre a língua mostrando para os alunos o que significam as palavras na relação com os diversos seres que habitam seu território sobretudo, seres minerais e vegetais. João mostrou-me um vídeo em que os alunos faziam peças de teatro na mata e no meio das frases falavam palavras na língua. Conversando com Manoelino, ele me contou que achava que as aulas deviam ser andando pelo território mostrando o objeto e sua respectiva tradução na língua Kiriri e que deveria ser assim que se aprende. Barão falou-me que quando dava aulas uma das atividades que ele passava para os estudantes era para traduzirem os cantos do toré na língua e criarem novos cantos na língua, ou seja, é uma atividade que consiste em

desenvolver processos criativos e educativos para efetivar uma relação com seres que habitam as matas.

Como já demonstrado a mata constitui um espaço extremamente importante para essa etnia, não só por ser onde vivem suas entidades sagradas, mas principalmente por ser onde se dá os principais processos de aprendizado, sobretudo linguístico. A mata é um agente do saber e constitui um espaço privilegiado de aprendizados, pois além dela mesma poder revelar ensinamentos é um local de comunicação com diversos seres que podem gerar conhecimento. Mostrarei como as relações com esse espaço constituem a principal metodologia para gerar uma linguística Kiriri.

Busquei demonstrar que existem epistemologias ecológicas (CARVALHO et STEIL,2014;2013) que levam em consideração a experiência e as relações com os múltiplos seres (humanos, animais, plantas e entidades) no ambiente o que permite a produção de conhecimento a partir das interações e não apenas de uma racionalidade intelectualizada. Também, permite uma educação da atenção (INGOLD,2010) que é feita a partir de habilidades desenvolvidas na interface entre o ambiente e o corpo, permitindo um modo próprio de ouvir, falar e caminhar. Tal epistemologia e educação no caso Kiriri são apreendidas através da tradição oral e da mitologia que conhecem através dos mais velhos e dos *invisíveis*. Tudo isso perpassa necessariamente um relacionamento ontológico construído com o espaço da mata, pois faz parte do modo de ser Kiri e sua identidade se desenvolver nessa espaço, pois a mata é um dos principais agentes do saber e se constitui enquanto local privilegiado para a produção de conhecimento da *ciência do índio*. Isso pode ser percebido através da seguinte situação:

*um índio estava caçando com seu irmão e lhe disse que ia caçar um “teró”, tatu peba na língua Kiriri, após alguns minutos eles viram vários pebas se aproximarem, seu irmão achou estranho e disse para ir embora. Ele não queria ir, mas seu irmão insistiu que fossem e assim fizeram. No meio do caminho o cachorro que eles levaram para caçar morreu. Alguns dias depois, no toré o encantado disse a eles que “teró” é o nome do rei dos pebas e que todo animal tem um rei, ou seja, uma entidade que lhe protege, por isso, ao irem caçar não deviam mais falar aquilo, até porque o nome do peba é “beró”. O encantado também falou que foi importante o cachorro morrer, porque se não um deles iria falecer e os*



*pebas que viram na verdade não era animal nenhum, era uma ilusão.*<sup>98</sup>(notas do diário de campo do dia 23/05/2019)

Estabelecer uma relação com a mata é a possibilidade de correr riscos que podem ser ocasionados por equívocos linguísticos. Ao enunciar que ia caçar “*teró*”, o rei, dos pebas sentiu-se ameaçado, por isso, causou a ilusão de que existiam ali vários desses seres. Não é comum os caçadores verem vários pebas se aproximando, assim eles tiveram uma sensação de estranhamento, devido uma situação anormal que estava acontecendo. A proximidade desses bichos ocasionou no fato deles se afastarem da mata. Assim, existia uma aproximação da mata na medida em que não tinha nada de estranho acontecendo, porém, a partir de um enunciado, acontece uma situação estranha, que aconteceu em função do rei ter se sentido ameaçado, assim ele teve a ação de gerar um acontecimento anormal que implicou em um afastamento dos caçadores.

Para entender melhor essas questões irei contextualizar com um debate já iniciado no capítulo anterior por Austin (1965) e Tambiah (2018), pensamos tais situações como atos de falas, ou seja, interpretando-as como um conjunto de palavras e ações em que o ato de falar implica em fazer algo.

Isso é percebido quando a vimos que falar palavras erradas como trocar “*beró*” por “*téro*”. Sendo “*teró*” o rei dos tatus pebas e “*beró*” o nome desse animal. É interessante notar que tatu e “*teró*” começam com a mesma letra, que é justamente a única diferença entre o nome do rei e seu respectivo animal. Assim, manusear a língua Kiriri de modo equivocado ou a própria *ciência do índio* de maneira errônea pode gerar consequências negativas.

Isso ainda implicou com que na volta do caminho o cachorro morresse, para que nada de ruim acontecesse com os índios. Tudo isso em função de uma fala dita de maneira equivocada. A relação com seres *invisíveis* na mata mostra-se aqui diretamente correlacionada com os seres *invisíveis* do toré, os quais lhes ensinaram como proceder linguisticamente de modo correto, ou seja, promoveram um aprendizado linguístico que condicionará uma relação mais harmoniosa com seres que habitam a mata.

Isso tem a ver com a noção de pedagogias da mata (DURAZZO,2019), um processo epistemológico da *ciência do índio* que é realizado com os aprendizados

---

<sup>98</sup> Não descrevi quem me contou e nem quem estava presente nesse relato, pois é uma situação que acredito tratar-se do segredo dos índios. Além disso, omiti algumas partes dessa narrativa por razões éticas

adquiridos não apenas na mata, mas **com a mata**. Tal processo é muito semelhante ao que acontece com os Kiriri, como observa o pajé Armando (Tuxá):

*[Armando] Agora... ó, a gente tem esse desejo de aprender a língua de nossos antepassados... E ninguém sabe, ninguém sabe como é e eu, bom, é o seguinte: aprender é difícil e é fácil [...] tava eu falando pra ele, [...] **do modo que nós estamos, é difícil. Além de nós morar junto [da cidade], tendo essa transação com esse povo que não é índio, nós moramos dentro da... na beira da cidade.** Temos tudo o contato com o branco, o negro, o moreno. Isso atrapalha. Alguma vez mesmo eu disse aos índios [*Kiriri de*] *Mirandela*, conversando eu com eles lá, eu disse: olha, vocês aqui têm tudo, vocês têm tudo pra aprender [...] vocês têm tudo aqui nas mãos pra aprender a língua de seus antepassados. Uma, que eles têm contato com o civilizado muito pouco. Eu ia dizendo a eles: olha, vocês têm aqui o contato com as pessoas que não é índio muito pouco. E outra, que vocês mora na mata. Tá muito fácil de vocês aprender. Tá muito fácil. Já nós aqui é mais difícil. Porque a gente tem esse contato grande com o povo que não é índio, aí atrapalha [...] Como meu avô [*capitão João Gomes*] contava, a pessoa, o índio pra aprender isso ele tem que se afastar de muitas coisas, muitas coisas se quisesse aprender. E como ninguém aqui, nossa aldeia, quer fazer isso, como ele dizia, aí não... não aprende. Tem que se afastar, não ter contato com civilizado e outras e outras e outras coisas. Mas ninguém quer. Ninguém quer passar por isso. Aí só os mais velhos que vivia na mata aí, não tinha contato com branco, nem com negro, nem com ninguém, era só eles mesmo. Mas hoje não. Hoje o índio aqui vive tendo, fazendo todo o movimento com os branco e os moreno, é difícil o cabra aprender.*

*[Leandro] O índio ele aprende, pode aprender com a mata? [...] Aprende a língua com a mata?*

*[Armando] Sim. É verdade. Se é onde anda os antecessores dele, se é na mata...*

*[Leandro] Ah, mas ele aprende com os antigo, não com a mata em si?*

*[Armando] Não... Porque eles mora é nas mata, né? E o índio vive, aquele índio que mora, que anda como ele era, que mora lá dentro dos mato. Aquele índio que anda remexendo aldeia tudo, aquelas terra que era... eles tão, e ele vai aprender. E aí ele vai aprender. Vão começar falar com ele na língua deles, e aí ele vai traduzindo pra ele. Aí fica na... cai na certeza. (Aldeia Mãe, 28 de setembro de 2017). Poderíamos compreender a ênfase na pedagogia da mata como uma elaboração, não necessariamente intencional, de um regime indígena. (DURAZZO, 2019, p.246)*

Analisemos alguns binômios, mata-cidade, Kiriri-Tuxá, convivência com indígena-convivência com não indígena, mais velhos-índios atualmente. Percebamos que o quanto maior o contato com a mata e com indígenas mais fácil pode-se aprender a *ciência do índio* e quanto mais distante, ou seja, próximo da cidade e dos não indígenas mais difícil aprende-la. Por isso, é mais fácil para os Kiriri e os índios de antigamente

aprender enquanto que para os Tuxá de atualmente é mais difícil. Os Kiriri possuem território demarcado à algumas décadas e com muitas matas, percebamos que o pajé Armando retifica algo que estou tentando mostrar ao longo da dissertação que é o fato das matas serem um espaço privilegiado de aprendizado, não apenas porque nela existem seres que ensinam, mas principalmente porque é com ela e todas as relações possíveis de se estabelecer com mata que se dá o processo de aprendizado.

Vejamos isso de maneira mais prática agora. Os Kiriri possuem um ritual chamado concentração, o qual não é realizado por todos os grupos políticos, mas percebi que o grupo do cacique Lázaro e Marcelo fazem. Não obtive muitos detalhes desse rito, porque é secreto, mas as poucas informações que tive em conversar informais, me possibilitaram entender que apenas índios que são mais dedicados a *ciência* participam. É um *ritual fino*, como já dito aqui, algo que para ser realizado, precisa de amplo conhecimento sobre a *ciência do índio*.

Nesse ritual eles vão para alguma serra e lá ficam sentados fumando *paú*, concentrados nos sons da natureza, observando o movimento da mata e seus barulhos como o balançar das folhas, som dos pássaros. Em determinado momento eles começam a ouvir orientações e ouvir palavras na língua. Essa é uma das suas principais metodologias para se aprofundar na sua linguística.

O movimento da mata é muito importante, pois é ouvindo a mata que os Kiriri efetivam seu processo de aprendizagem. É através do movimento de prestar atenção na natureza que se realiza a educação e se fundamenta toda uma epistemologia que constrói a linguística Kiriri. Assim, as relações que existem entre *ciência do índio* e linguística Kiriri estão imbricadas e unidas mediante um espaço (mata) e uma temporalidade reificada na relação com seus antepassados, tornando a mata um modo e meio metodológico de conhecer a língua.

Percebemos assim que a linguística Kiriri tem uma relação pragmática com o mundo o que notamos mediante os atos de fala que a envolvem. Isso é muito expressivo com relação a proteção e processos de cura, analisarei isso através do relato a seguir:

*Certa vez, Barão saiu e se embriagou, esquecendo onde deixou sua moto. Ao sair para procurá-la percebeu homens armados virem em sua direção. Ele teve como reação se esconder atrás de uma árvore e pronunciar algumas frases na sua língua. Na medida em que os rapazes foram se aproximando eles não o viram, porém esse*

*índio os reconheceu e foi falar com eles. Os rapazes disseram que não o viu de longe e acharam que era algum ladrão.*

É interessante notar que quando Barão contou essa narrativa ele falava com uma certeza de que não seria visto, pois havia pronunciado algumas palavras na língua Kiriri. Depois ele fez uma importante observação dizendo que eram frases secretas, que ele só contaria a um filho ou alguém bem próximo e que isso fazia parte do segredo. O manuseio e a articulação da sua língua em momentos de perigo é a expressão dos processos que envolvem sua ideologia linguística e revela, a partir de um elemento que constitui a identidade Kiriri, modo próprio de lidar com a saúde e proteção do corpo, uma ação (defesa) que só pode ser efetivada através da língua. A linguística Kiriri envolve uma relação pragmática com os seres que habitam o mundo, humanos ou não, e é desenvolvida para mediar essa relação, é um tipo de conhecimento que volta seus estudos para a proteção. Isso perpassa necessariamente aprendizados sobre saúde, que são intercalados com aprendizados linguísticos.

Por isso, os processos de cura e proteção são centrais para a linguística Kiriri. Já vimos que em alguns momentos é necessário falar palavras na língua para se proteger de determinadas situações e seres ou curar doenças. A língua Kiriri é um remédio, por isso, a frase “a língua são nossas defesas” é tão comum entre eles.

Outro elemento que compõe os estudos sobre a língua perpassa os conhecimentos que os mais idosos têm sobre a língua. Henio contou-me que as pessoas que mais sabem da língua são os idosos Jô, Bonifácio e Gino. Porém, é difícil eles ensinarem algo sobre esse assunto. É comum narrarem que aprendem as palavras dos mais velhos, quando eles falam em uma conversa e a partir disso, anotam ou gravam em sua mente<sup>99</sup>. Dizem que eles são desconfiados e não gostam muito de ensinar. O motivo para isso nunca ficou muito claro para mim, porém existem elementos que podem nos dar algumas pistas. O primeiro é que a depender da relação política que esse mais velho tenha as pessoas podem acusá-lo de não saber a língua e estar inventando. Já ouvi críticas assim serem direcionadas a Bonifácio, uma grande liderança do grupo do cacique Lázaro, que tem conflitos com algumas pessoas, como já demonstrei os processos de legitimidade e validade perpassam os sentimentos que mantêm uns com os outros.

---

<sup>99</sup> Apesar disso houve um período em que Bonifácio e um grupo de pessoas se reuniam para ensinar a língua aos sábados, mas acredito que só quem participava era um grupo seletivo de pessoas.

Outro elemento que percebi, foi quando Barão me contou que às vezes quando ele pede aos mais velhos que lhe ensinem sobre a língua, eles falam que é para aprender no ritual. Barão falou que eles dizem “você não têm a escola?”, referindo-se ao toré, depois ele complementou falando “no caso o toré é uma sala de aula pra nós aprender” e que na “área Kiriri professor de linguagem é o mesmo da medicina, são os encantados [...] o professor da língua indígena tá aí na mata”. O espaço ritual não é só o local de aprendizagem, é a escola que os mais velhos instruem os jovens a frequentarem como uma sala de aula para aprenderem a língua, já que lá podem aprender com os verdadeiros professores, os encantados.

Existe aí uma relação entre tradição oral, aprendizado linguístico, espaço das matas e o tempo desses seres. A mata é o espaço de construção epistemológica da *ciência do índio*, tais seres que foram antepassados Kiriri ali habitam e levam seus conhecimentos para o toré, ensinando aos índios diversos saberes, sobretudo linguístico. Assim, os mais velhos ensinam que os índios de hoje aprendam a língua com aqueles que são ainda mais velhos que eles, ou seja, indígenas que estavam ainda há mais tempo no território, quanto maior a relação com o território, nesse caso, maior a possibilidade de um conhecimento da *ciência do índio*, portanto, mais profundo e maior conhecimento linguístico.

É interessante chamar atenção para o fato de que existe entre eles uma percepção linguística sobre as palavras que os encantados falam e dos mais velhos. É comum dizerem que os encantados falam a “língua dobrada”, termo comumente usado para se referir à língua Kiriri. Célio contou-me que as palavras dos anciões e dos encantados são as mesmas, só muda o sotaque e Henio disse-me que acha que as palavras dos mais velhos de antigamente são parecidas com as dos mais velhos de hoje em dia, só alteraria o sotaque. Não por coincidência sua língua é comumente chamada de “língua dos antigos”.

Outro elemento extremamente relevante da linguística Kiriri são os sonhos. Percebemos que o universo onírico não é um mundo afastado da realidade, muito pelo contrário é um canal de comunicação com os encantados e formas de aprender com eles. Sonhar é uma ação, um modo de ser e estar no mundo, que muitas vezes os coloca em relação direta com suas entidades sagradas, lhes possibilitando diálogos que rendem muitos aprendizados, sobretudo de palavras na língua. Já analisei aqui o caso em que o ex-professor de língua indígena, Advaldo revelou-nos que viu os encantados falarem uma palavra da língua no toré, porém não a aprendeu, assim no momento desse ritual que todos rezam, ele pediu para aprender essa palavra e dias depois sonhou com ela. O ex-professor de língua indígena Henio, também já relatou sonhar com as palavras e a partir disso

ampliar seu léxico acerca da língua. Ele também disse que fenômeno semelhante acontece com outras pessoas da sua família.

Além disso, como demonstrado no capítulo anterior existe uma complexa rede cosmopolítica de múltiplos elementos que marcam um modo próprio deles se organizarem politicamente. Percebemos que em função das disputas criam-se desafetos e desentendimentos o que é um critério importante para validar ou não algumas palavras. Devido a algumas desconfianças geradas nos processos políticos é complicado uma pessoa acreditar no trabalho do outro ou em seus estudos da língua se para questões relativas à manipulação da *ciência do índio* ou captação de recursos uma pessoa agiu de modo questionável. Por isso, as disputas que envolvem sua cosmopolítica acabam sendo base para legitimar ou não determinadas palavras na língua.

Percebamos assim que a linguística Kiriri faz parte de um processo de epistemologia, educação e ontologia específicos. É composta principalmente pela relação com a mata e os seres que habitam nela. Além disso, se baseiam nos mais velhos, sonhos e processos de proteção para entender melhor seu idioma. Também, está imbricada com uma cosmopolítica que legitima ou deslegitima se uma determinada interpretação sobre a língua faz ou não sentido.

A partir do que foi exposto da linguística Kiriri podemos perceber que à pedagogia da mata se traduz em conteúdo escolar possibilitando efetivar processos de reafirmação identitária e tornar a escola em um espaço de aprendizado sobre a *ciência do índio*. Tudo isso é visto em diversas atividades cotidianas, como as citadas aqui, sobretudo, na disciplina língua indígena, na qual vemos a influência indireta dos seres que habitam a mata, indireta porque vemos através dos professores seus ensinamentos. Porém, eles também influenciam diretamente esse espaço, tendo agência em processos importantes do que deve ou não ser feito nesse lugar. Leandro Durazzo (2019), nos mostra que:

a pedagogia da mata será modo de tradução preferencial no contexto do complexo ritual da ciência, como explicitado pelo pajé e por diversos entendidos, como ainda teremos maiores oportunidades de demonstrar. O problema da escola como instituição estatal [...], ainda que interétnica – ou justamente por interétnica, a modo de uma fronteira intercultural[...] – será colocado no preciso momento em que conhecimentos da ciência passem a se traduzir em conteúdos curriculares e projetos político pedagógicos (DURAZZO, 2019, p.269)

Essa complexa dimensão da pedagogia da mata é traduzida na disciplina língua indígena. Infelizmente não terei como fazer uma descrição detalhada dos modos de ensinamento da língua, pois boa parte do meu período em campo não teve aula, o que me

impossibilitou de trazer tal descrição, porém isso certamente será feito em trabalhos futuros.

No Colégio Flortentino Domingues de Andrade, ao assistir algumas aulas da professora Ivanildes percebi que ela trabalha alguns conceitos linguísticos relacionando a sua própria língua, como a noção de tronco linguístico, família linguística, e variáveis conceitos de língua. Também, pude perceber que ela ensina processos linguísticos de outras etnias. Enquanto o professor João faz alguns jogos como jogo da memória da língua e atividades lúdicas como peças de teatro em que falam algo na língua. Ambos passam textos nos quais no meio do texto os alunos devem escrever algumas palavras na língua. No Colégio Índio Feliz o professor Dernival também faz isso, além de levar os alunos para a mata e ensinar algumas palavras lá. Também, percebi que ele faz atividades em que alunos escrevem uma palavra na língua e fazem um desenho correspondente aquela palavra em cima. Enquanto no Colégio José Zacarias, não soube muito bem como se dão as metodologias de ensino dos professores Arivaldo e Gustavo.

Como todos conhecem pouco da língua, acaba que boa parte do conteúdo são aspectos mais relacionados a disciplina cultura e identidade. Também, sei que o modo preferencial de tradução da pedagogia da mata são através de listas de palavras que foram elaboradas na relação com os processos epistemológicos da linguística Kiriri envolvendo tradição oral, sonhos, interpretação de trabalhos realizados anteriormente sobre sua língua, toré e uma relação com a mata e os seres que habitam nela. O principal material utilizado para ensinar essa disciplina são essas listas, as quais apresentarei no capítulo seguinte, ao fazer uma comparação entre as listas dos Kiriri e as listas dos não indígenas sobre línguas que foram faladas nessa região.

Diante do exposto, podemos perceber que existe um processo no qual os principais aspectos educacionais e pedagógicos dessa etnia são imbricados com relacionamentos criados na mata e com os seres que nela habitam e sua escola por ser um espaço de ensinamento da sua *cultura* para as gerações futuras, acaba por transformar esses fenômenos e traduzi-los em assuntos para serem apreendidos através da escola. Dentre os principais elementos destacam-se para essa dissertação um modo específico de ensinar, que busca garantir a agência dos encantados tanto nos processos administrativos da escola, quanto nos processos de ensino. Isso pode ser observado na disciplina língua indígena, sobretudo, no que desrespeito ao processo de elaboração das listas de palavras que apresentarei no próximo capítulo.

## 7.4. FORTALECIMENTO LINGUÍSTICO

A partir do exposto buscarei demonstrar como a linguística Kiriri está imbricada em um processo que chamarei aqui de *fortalecimento linguístico*. No capítulo anterior mostrei em vários momentos como os Kiriri utilizam a palavra *forte, fortalecer e fortalecimento* para falar de processos cosmopolíticos. Vimos que alguns *toantes* são considerados *fortes*, porque garantem de modo mais efetivo a influência dos encantados em determinados processos, sendo que tais *toantes* só podem ser cantados no toré, eles *fortalecem* o ritual e cantado indevidamente pode ocasionar algo ruim. Há uma relação entre processos *finos* e *fortes*, de modo que ambos pressupõem um conhecimento acerca da *ciência do índio* e modos de expressões linguísticas. Isso se expressa quando Barão me contou que na época da retomada eles entraram em Mirandela fazendo o toré na língua, para *fortalecer* o toré. Isso amplia as possibilidades da agência dos encantados e suas potências para auxiliar na garantia dos direitos.

Sueli também me contou que os Kiriri e os Tuxá cantam *toantes* em seus torés um para o outro, porque assim eles se *fortalecem*. Isso fica bastante evidente na seguinte música:

A tribo dos tuxa é forte  
É forte a tribo dos tuxa  
Caboclos para regimar  
Reina reioua  
A tribo dos tuxa é forte  
É forte mas não somos igual  
A tribo dos tuxa é forte  
Caboclo para guerrear

Aqui podemos ver a palavra *forte* como algo que indica a luta pelos seus direitos e a relação entre essas etnias de modo que eles vão *guerrear* pelos seus direitos e são índios *fortes*, regimados que através da sua *força* podem alcançar seus objetivos. Assim, vemos essa noção de *força* como uma característica cosmopolítica que envolve uma intensificação do auxílio dos encantados para garantir a efetividade dos seus objetivos de modo mais satisfatório, o que implica em *fortalecer* a relação com a mata, os antepassados e a *cultura*.

Como os aprendizados com a mata se traduzem pedagogicamente na escola. Tal conhecimento não poderia ser deixado de lado. Em seus colégios podemos observar como eles traduzem a noção de *força*. Laécio contou-me que passou atividade com gincana para



os estudantes, no qual ele propôs uma caça ao tesouro onde os alunos deveriam descobrir onde estavam certos objetos espalhados pelo território. Também, disse-me que passava algumas atividades para os estudantes pesquisarem com os mais velhos, histórias sobre a sua *cultura*. Também soube de Adonias e Barão que na escola existem atividades para que os alunos façam cantos do toré. Além disso, já vi no Colégio Estadual Indígena José Zacarias, que determinados eventos antes de começarem são feitos torés na língua no pátio da escola.

Percebamos aqui que as bases epistemológicas da *ciência do índio* se traduzem em atividades escolares fazendo esse conhecimento circular e tomar formas que possibilitem sua transmissão nas escolas. Isso é muito importante, e ficou bem explícito para mim no dia dos estudantes em 2019, quando no Colégio Estadual Indígena Florentino Domingues de Andrade os professores fizeram várias atividades com os alunos e no início lhes prestaram uma homenagem falando da sua importância, fazendo elogios e exaltando qualidade. Uma das falas que mais me chamou atenção foi a de Laécio quando ele disse que “o *fortalecimento* de uma cultura depende de vocês”. Com isso ele quis ressaltar a importância dos jovens no processo de “*fortalecimento da cultura*”, mostrando que para que seu povo possa ampliar seus conhecimentos e sua relação com sua identidade, a mata, seres que habitam o território, sua história, etc. É necessário que os jovens estejam engajados nisso, podendo dar continuidade aos projetos já iniciados pelos mais velhos. Não por coincidência certa vez li a seguinte frase na camisa de um professor: “ser educador não é só ensinar, mas aprender valorizando a tradição e os conhecimentos do povo Kiriri”, isso sintetiza muito bem esse processo.

Barão contou-me que vários projetos da escola levam títulos que envolvem “*fortalecimento da cultura*”, pois esse é o principal objetivo de determinados projetos. É poder transmitir de modo mais intenso sua *cultura* para as gerações seguintes, possibilitando que eles ampliem suas relações com a mata, os encantados e sua própria tradição, bem como, aspectos relevantes da sua identidade.

Pensando nisso ele elaborou o título de uma palestra. A convite de Evandro Bomfim<sup>100</sup>, participamos de uma mesa sobre índios do Nordeste que tinha como principal objetivo falar sobre como determinados grupos nessa região lidavam com sua língua. Eu

---

<sup>100</sup> Evandro Bomfim esteve na minha banca de qualificação e alguns meses depois convidou-me para participar de uma mesa chamada “Retomadas políticas e linguísticas no sertão nordestino: o caso dos Kiriri e dos Pankararu” no evento “60 + 1 - LINGUÍSTICA E LÍNGUAS INDÍGENAS: Línguas, acervo, olhares e vozes indígenas no Museu Nacional/UFRJ”

e Barão apresentamos juntos e perguntei a ele qual seria o título mais apropriado, ele respondeu “*fortalecimento linguístico Kiriri*”, quando questionei o motivo ele me explicou que em sua escola tinham muitos projetos com a palavra *fortalecimento* para atividades que *fortaleciam a cultura*, por isso ele achava essa expressão apropriada para se referir ao atual processo linguístico do seu povo.

Isso me fez pensar em algo que sempre me falam sobre o uso da língua no toré, para eles isso é importante porque *fortalece* o ritual. Por outro lado, partindo do pressuposto de que o toré é um espaço onde eles aprendem a língua dos seus antepassados, podemos perceber que eles também *fortalecem* a língua. Sendo assim, a relação com os encantados e a mata retroalimenta o conhecimento linguístico e de modo recíproco essa língua pode ser usada para efetivar uma melhor relação com esses seres.

Uso essa noção e não o termo revitalização linguística, primeiramente por uma questão política, pois quero valorizar as categorias nativas e os conhecimentos e modos próprios Kiriri de falarem sobre o seu processo. Também optei por esse termo por uma questão epistemológica, pois percebo que há uma crítica ou uma recusa por parte de alguns autores indígenas para falar de revitalização. A ideia de revitalização muitas vezes pressupõe a noção de língua morta (MAIA,2006).

Altacir Kokama (2016) chama-nos atenção para o fato de que sua língua não morreu por isso ela prefere utilizar o termo vitalização para falar do processo linguístico do seu povo. Não é que uma não existam línguas mortas, mas é preciso ter cuidado ao classificar determinadas línguas assim, pois pode acabar sendo uma afirmação etnocêntrica e que envolve um certo epistemicídio, já que é muito complicado tratar assim uma língua que tem toda uma comunidade implicada em processos e relações com ela, como é o caso do povo Kiriri.

A própria Altacir Kokama (2020) em uma palestra no youtube da Associação Brasileira de Linguística (ABRALIN) comentou que existem línguas mortas, ou seja, aquelas que já deixaram de ser totalmente faladas e nesse sentido não há comunidades que conheçam nenhum aspectos desse idioma, porém existem grupos que reivindicam determinadas línguas mortas como suas e buscam através de obras missionários falar um determinado idioma que foi extinto, o que para a autora implica em um processo de revitalização linguística. Não acredito que este seja o caso dos Kiriri.

Algo complexo nesse debate é que os conceitos de língua da linguística apenas admitem como língua um complexo sistema com uma estrutura gramatical, o que não se observa entre os Kiriri. Porém, dentro de uma perspectiva da antropologia linguística

podemos admitir que há uma língua nessa comunidade, como demonstrei existe todo um processo ontológico, epistemológico, educacional e pedagógica que implica em um conjunto de expressões linguísticas e uma concepção própria de língua que em nada é menos legítimo ou viável do que o conceito de língua dos linguistas.

Outro elemento que perpassa esse debate é que esse conceito é reificado pelas próprias instituições que buscam dar atenção e auxílio a línguas minorizadas, como a UNESCO. De acordo com essa instituição existem 6 graus de vulnerabilidade de uma língua:

Não ameaçada: usada por todos os grupos etários

Vulnerável: o uso da língua pelas crianças varia de acordo com a situação

Ameaçada (em perigo): língua usada majoritariamente pelos pais e avós

Seramente ameaçada: língua usada majoritariamente pelos avós

Em situação crítica: língua usada por um pequeno número de idosos

Extinta: quando não há falantes (AMARAL,2020)

Notemos aqui que no caso dos Kiriri, como venho demonstrando não é o fato de não terem uma língua falada cotidianamente que torna sua língua extinta, em geral, seu processo linguístico se dá na relação com o mundo de tal forma que seu idioma está implicado de modo relacional com suas vivências no território.

Outras classificações, apontam para outros problemas, como demonstra Costa (2013). Ele cita mostra as classificações de Crystal (2000) dentre suas classificações encontramos as seguintes categorias:

**Línguas quase extintas:** estão quase além da possibilidade de sobrevivência, usualmente sendo faladas apenas por poucas pessoas idosas;

**Línguas extintas:** são aquelas que seu último falante fluente morreu, e não existe nenhum sinal de revitalização (COSTA,2013, p.121).

Percebemos que esse conceito não leva em consideração a possibilidade de que uma comunidade que não tem pessoas que falem cotidianamente sua língua possam falar seu idioma novamente. Anari Bomfim (2013) vem demonstrando o inverso com a situação do povo pataxó, os quais encontram em processo de retomada do patxohã. Ainda não falam cotidianamente sua língua, mas estão caminhando para isso apontando uma possibilidade provável não considerada por Crystal (2000).

Outra categoria que Costa (2013) crítica é a de D'Angelis (2014), a qual em uma das suas classificações afirmar que existem “Línguas mortas (com ou sem lembrantes)”,

as quais precisam entrar em estado de “ressureição”. Costa (2013), chama atenção para o fato de que os Tupinambá, grupo que ele estuda, possui um conjunto de lembrantes sobre sua língua, mas nem por isso ela está morta. O autor “não considera que sua língua esteja morta, consideram que ela está na memória dos mais velhos, e como foram obrigados a deixar sua língua, não significa que está morta, está adormecida” (COSTA,2013. p. 123). Esse fato em nada implica que essa língua estará inserida em um processo que de modo coerente pode ser chamado de “ressureição”. Assim como os Tupinambá, os Kiriri têm seus lembrantes e isso deve ser valorizado e respeitado e não classificado como morto.

Por isso, ao invés de usar o termo mais comum que é o de revitalização linguística, usarei aqui a noção de fortalecimento linguístico para falar do processo Kiriri. Acredito ser necessário valorizar as categorias nativas, bem como, não as enquadrar em concepções de morte ou algo semelhante a esse conceito. O fortalecimento linguístico é algo que condensa uma relação ontológica com a língua, pois leva em consideração todo o processo de produção do conhecimento da *ciência do índio* e os modos e meios de traduzi-lo em conteúdo para a disciplina língua indígena. Isso se expressa de modo aglutinado por múltiplos elementos da pedagogia da mata nas listas de palavras. Tais elementos perpassam os aprendizados oriundo das matas, dos sonhos, da oralidade, da escola, das relações de parentesco e dos encantados, os quais contribuem para a formação da linguística Kiriri que se expressa de modo condensado no léxico elaborado por meus interlocutores.

A partir do exposto nesse capítulo podemos perceber que a escola Kiriri é um espaço de expressão cosmopolítica dos modos específicos da comunidade de se relacionar em torno dos seus processos de divisões. Percebemos como eles dividiram os colégios entre si, de tal modo que, o que ensinam neles o próprio referencial de *cultura* do grupo. Já que os espaços escolares expressam saberes da *ciência do índio*, tanto no modo gerir essa instituição quanto na pedagogia que repercute nos processos educacionais. Isso é observado principalmente na disciplina língua indígena e cultura e identidade. Percebemos aqui que a primeira é elaborada a partir da linguística Kiriri que é construída através de uma pedagogia da mata, dos saberes dos *invisíveis* e das práticas e conhecimentos dos mais velhos, ou seja, todo um conjunto de elementos que formam a *ciência do índio* e dão base para o conteúdo da disciplina língua indígena. Nessa matéria a *ciência do índio* é traduzida em listas de palavras que se formam a partir do que aprendem com os encantados, com as matas e os mais velhos.

## 8. CAPÍTULO 7: LISTA DE PALAVRAS

A pedagogia da mata dentre outros aspectos traduz-se em listas de palavras, as quais os Kiriri utilizam para dar aulas da disciplina língua indígena. Mostrarei isso, através dessas listas seu uso e modos e como elas traduzem a *ciência do índio* em termos linguísticos. É importante dizer que as listas de palavras Kiriri estão em relação com as listas que já foram elaboradas antes, em outros estudos, em seu próprio território, irei mostrá-las primeiramente seguindo uma sequência histórica até apresentar o que eles estão ensinando atualmente em sala de aula. Apresentarei as primeiras obras feitas sobre a família linguística Kariri e depois como os índios a partir de uma epistemologia própria a interpretam, em seguida demonstrarei os estudos mais recentes feitos no próprio território e por fim irei apresentar de maneira comparativa e analítica esses estudos.

### 8.1 NANTES E MAMIANI (SÉCULO XVIII)

Primeiramente irei contextualizar as obras e depois explicar quem foi Nantes e quem foi Mamiani. Não irei trazer os fatos históricos, muito bem detalhados, pois já fiz isso no primeiro capítulo. Farei aqui uma síntese do que foi apresentado. Tanto Nantes como Mamiani fazem registro respectivamente das línguas Dzubukuá e Kipeá, ambas da família linguística Kariri, composta também pelo Kamuru (também chamado de Pedra branca) e Sapuyá. O Dzubukuá, mais utilizado na região do rio São Francisco, o Kipeá no sertão e o Kamuru e Sapuyá na costa do Nordeste (DANTAS et all, 1998).

Nantes e Mamiani faziam parte do contexto das grandes navegações, o qual havia um processo de expansão econômica que impulsionava o desenvolvimento do mercantilismo. Além disso, a igreja na época detinha grande poder político e econômico e após sofrer acusações de imoralidade, no período já descrito aqui como reforma, e diante da necessidade de expandir seus fiéis manda padres para o mundo todo, buscando assim catequizar diferentes povos. Isso cumpria dois aspectos muito importantes pacificava os povos, facilitando a expansão econômica e ampliava o cristianismo, conseqüentemente o poder da igreja católica (ALMEIDA,2016).

As línguas indígenas certamente foram um grande desafio para que eles cumprissem seus objetivos. Era necessário compreendê-las para ouvir os pecados e fazer as missas, para que os índios pudessem entender a mensagem cristã. Desse modo, a língua

tornou-se um meio e um modo de catequizar. Além disso, era necessário algum tipo de comunicação entre eles para promoção dos Aldeamentos Missionários. Assim, os padres iniciaram estudos sobre as línguas da região em que trabalhavam para poderem garantir seus propósitos coloniais. A ideologia linguística naquele período estava imersa nesse contexto de violência, pensando a língua como uma forma de “civilizar” e cristianizar os indígenas (LEITE,1945).

O Padre Vicencio Mamiani, nasceu na cidade de Pésaro na Itália, e passou a integrar a Companhia de Jesus no ano de 1668. Em 1684, com trinta e dois anos, partiu de Lisboa, rumo à Bahia, viveu por 12 anos entre aldeamentos que viviam índios Kiriri, ficando por mais tempo no aldeamento do Geru. Ele aprendeu muitos aspectos das línguas que esses índios falavam com o padre João de Barros, o qual se destacou por conseguir se comunicar muito bem com os indígenas dos aldeamentos onde viviam os Kiriri. O trabalho do Mamiani foi encomendado pelo Colégio Jesuítico da Bahia e foi escrito por volta de 1665 e 1667. Antes de serem publicadas suas obras passaram por diversos revisores católicos, buscando garantir os objetivos de catequização da igreja, que estava em um período de fragilidade em meio ao processo da contrarreforma (RIBEIRO,2005).

Mamiani, ao elaborar suas obras, não buscou expor um registro exatamente igual à forma como os índios falavam, pois o intuito era elaborar uma livro que pudesse fazer com que outros padres se comunicassem com o máximo de índios possíveis na região e é importante notar que nos aldeamentos missionários existiam índios de diferentes línguas e etnias, sendo esses locais, espaços de multilinguíssimo, onde muitos índios apesar de falarem línguas diferentes conseguiam se comunicar entre si, pois eram línguas semelhantes. Por isso, Mamiani elaborou uma obra, com uma língua que permitia os padres se comunicarem com o máximo de índios do sertão (LEITE, 1945).

Seus livros foram encomendados pelo rei de Portugal para cumprir os propósitos de catequizar os índios. Suas obras chamavam-se “Catecismo da Doutrina Christãa na Lingua Brasilica da Nação Kiriri”(1698) e “Arte de Grammatica da Lingua Brasilica da Nação Kiriri”. Para fazer seus livros ele homogeneizou as variações linguísticas entre as diferentes línguas que estudou, tornando possível a comunicação entre os jesuítas e falantes das diversas línguas daquela região (LEITE,1945).

Nantes fez o mesmo movimento com o Dzubukuá ao elaborar a obra “katecismo indico da língua kariri” (1709). O frei Bernardo de Nantes diferente de Mamiani pertencia a ordem dos capuchinhos, apesar disso tinham objetivos semelhantes ao escreverem seus livros.

Bernardo de Nantes teve grande ajuda do frei Martinho de Nantes, o qual estava lá a mais tempo e pôde lhes ensinar muito sobre a região que ficava, a qual eram as aldeias de Uracapá, mais especificadamente, próximo ao rio São Francisco. Martinho ensinou a Bernardo tudo que sabia sobre a língua dos indígenas daquela região e lhe deu um dicionário com um conjunto de palavras e orações para que Bernardo pudesse continuar sua missão de catequizar os indígenas. Depois de um tempo de grandes aprendizados entre eles Martinho, devido à uma doença vai em bora e Nantes passa a elaborar sua obra. (DURAZZO,2019).

Os Kiriri pouco tem conhecimento dela, só soube de dois índios que a conhecem e ainda assim não a estudam muito, que são Barão e Dernival, em nenhum momento eles fizeram menção de que identificavam que ali tratava-se da sua língua, por isso, irei focar aqui na obra de Mamiani e nas interpretações feitas a partir da linguística Kiriri. Porém, ao final irei comparar as atuais palavras dos Kiriri, também com o Dzubukuá, devido ao grau de semelhança.

## **8.2 INTERPRETAÇÃO KIRIRI SOBRE A OBRA DO MAMIANI**

As opiniões dos Kiriri sobre essas obras são polêmicas, múltiplas e frequentemente conflitantes. Irei descrever aqui por escola, indicando como em cada escola na disciplina língua indígena aparece essa obra, bem como, as distintas interpretações assentadas na linguística Kiriri.

No colégio Estadual Indígena José Zacarias que fica em Mirandela, Barão foi quem ficou mais anos como professor de língua indígena e ele disse que algumas palavras que estão na obra do Mamiani são muito parecidas com as palavras que aprendeu com os mais velhos. Algumas palavras ele tem a impressão de que tratam de uma variação temporal, ou seja, é uma palavra que tem o mesmo significado, mas sua pronúncia sofreu modificações ao longo do tempo. Outras palavras, ele acha que o padre escreveu errado, porque sua língua não tem crase e onde ele colocou crase na verdade deveria ter posto acento agudo. É interessante notarmos que existem critérios próprios diante dessa obra que legitima e deslegitima determinados aspectos tendo como referencial sua própria linguística que é muito influenciada pela percepção que eles possuem do português.

Ele percebe que lê as palavras de uma forma e o padre escreve de outra, devido ao seu sotaque, entendendo esse conceito de acordo com as categorias nativas a qual demarca

um modo próprio de falar de uma pessoa ou de um grupo. Como por exemplo, quando dizem que na aldeia Araçás as pessoas “falam apressado”, indicando que seu sotaque consiste em falar mais rápido, enquanto na aldeia de Mirandela “falam arrastado”, indicando que falam de um modo mais devagar. Nesse sentido, o sotaque de cada pessoa ou grupo influencia o modo como falam e ao tentarem escrever palavras sendo fiel a fala acabariam por escrever palavras com o mesmo significado de modo um pouco diferente.

Devido ao fato do padre ter um sotaque diferente, ele acredita que são necessárias alterações diante do que está escrito ali, sendo mais fiel a fala Kiriri, havendo uma maior coerência entre a forma que se fala e o que se escreve. Ele acredita que esse material é interessante para ser utilizado, porém com reformulações como tirar crases e ser mais fiel ao modo como os Kiriri falam. Por isso, essas obras devem ser usadas com ressalvas, embora seja um material importante sobre sua língua. Ele acha necessário uma reflexão acerca do que é importante de ser usado e o que não é.

Em uma das nossas conversas ele me mostrava algumas palavras e dizia “olha essa aqui! Está na cara!”, com isso ele indicava que determinada palavra inquestionavelmente era da sua língua, devido ao grau de semelhança. Por isso, algumas palavras que ele não conhecia na sua língua e as encontrou nesse material ele identifica que muito provavelmente são do seu idioma, ainda que não tenha plena certeza, pois ao ler ele fazia um som semelhante a sons que existem nas palavras que compõem sua própria língua.

Outra questão interessante que ele observa nessa obra é que uma vez ele fez uma comparação com a *língua mãe* e a língua geral. Na própria obra do Mamiani aparece o termo língua geral e Barão muitas vezes fala *língua mãe* para se referir ao seu idioma. Ele disse que a *língua mãe* tem semelhanças com a língua geral, mas que essa última tinha palavras de diferentes etnias e a *língua mãe* era só da sua etnia. Seu comentário me chamou atenção pelo fato de que reforça sua identidade linguística lhe unindo a uma origem em comum com seus antepassados através da língua ao mesmo tempo em que ele marca uma diferença diante de outros grupos, o que distingue seu idioma do que o Maminai escreveu.

Certamente o que mais chama atenção na obra é a oração do pai nosso que está no final. É importante dizer que no toré do seu grupo (o do cacique Lázaro) ao final eles fazem a oração na língua, igual como está no catecismo do Mamiani, segundo meus interlocutores os encantados oram junto com eles assim. Barão ensina esse catecismo, mas ele escreve de outra forma, para que se torne mais fácil dos seus alunos escreverem.



Isso fica mais bem ilustrado com o sinal da santa cruz. Ele cedeu para mim um arquivo em word com tudo que ele conhecia da língua e em uma determinada página encontra-se escrito o seguinte (exatamente assim):

PELO SINAL DA SANTA CRUZ	ESCRITA ORIGINAL
UYBYRÍTÉ CRUSÁ;	Pelo sinal da santa cruz; O ibenhété crusá
NYURÉ RYTÇÃDÉ TUPÃ;	Me livre nós Deus Nosso dó nunhé hietçãdé Tupã
YNÁ BÓCURUPÁ	senhor de nossos inimigos. Ená bóculupã
DYZÉNÍ; DZÉ MARÃDÉ.	Idzené dzú marãdé.

Ele também ensina a oração do pai nosso, nessa versão que eu tive acesso está igual ao catecismo do Mamiani, mas Barão já me sinalizou que ele ensina de uma maneira que é mais fácil de entender, de modo a tentar deixar as palavras mais semelhantes com a fala. Para dar aula e tornar mais fácil dos alunos compreenderem ele enumerou por verso de modo a tornar mais didático esse conhecimento:

**Tabela 4**– Pai nosso na língua

Barão	Tradução
1-BO CUPADZŪÁ DIBÁRÉ MÓ ARĀKIÉ;	1-pai nosso que estais no céu
2-DÓ NETSÓWONHÉ ADZÉ INHÁÁ;	2- santificado seja o vosso nome
3-DÓDÍ ECANGHÉTÉ HIDYODÉ;	3- venha nós ao vosso reino
4-DÓ MORÓ ACÁTÉ MÓ RADÁ, MORÓ MÓ ARĀKIÉ;	4-seja feita a vossa vontade
5-DÓDÍ HIAMÍTÊDÉ ENÁ HIDYOHODÉ DÓ IGHÿ:	5- assim na terra como no céu
6-DÓ PRIERÉ MÓ HIBUĂNGHETÊDÉ;	6-pão nosso de cada dia nos dai hoje
7-MORÓ SIPRÍ HIRÉDÉ DÓ DIBUĂNGHERÉ HIAÍDÉ;	7-santificado seja o vosso nome
8-DÓ DIKYÉ ENÁ HIHÉBUBÍDÉ NÓSSUMARĂ ANHÍ;	8- não nos deixais cair em tentação
9-DÓ NUNHÉ HIETÇĂDÉ ENÁ BÓBURÉTÉ. AMEN JESÚ	9-mais livrai-nos do mal, amém
(escrevi aqui exatamente da forma como está no arquivo que ele me mandou)	

Podemos ver aqui na prática como a linguística Kiriri tem um modo próprio de interpretação do material do Mamiani, bem como, traduzi-lo em conteúdo escolar.

Henio, sobrinho de Barão e ex-professor de língua indígena, aprendeu muito com seu tio, e era um dos alunos mais estudiosos nessa disciplina. Ele me contou que tem uma metodologia de estudos da sua língua, onde ele aprende com os mais velhos e depois faz uma comparação com o que Mamiani escreveu. Ele acredita que o padre cometeu muitos equívocos. Algumas palavras ele acha que Mamiani não entendeu direito e escreveu de uma maneira diferente do que seus antepassados falaram. Apesar de também ensinar o pai nosso e o sinal da santa cruz, no geral não utiliza muito o material do Mamiani, dando preferência a só ensinar o que aprendeu com os mais velhos. É importante dizer que Henio e Barão são da família de Bonifácio, um dos mais velhos que mais conhece a língua, ambos aprenderam muito com ele.

Os atuais professores dessa escola são Gustavo e Arivaldo, ambos usam algumas palavras do Mamiani. Porém, pelo que me falaram eles utilizam mais as palavras que aprenderam com Barão. Além deles, também conversei com alguns ex-professores Mônica e Denilson, ambos davam aulas antes de Barão e usavam como principal referência as palavras que estavam na obra de Mamiani.

Uma liderança muito ligada a essa escola é Manoelino. Em uma das primeiras conversas que tive com ele sobre minha pesquisa ele fez uma interessante comparação. Ele disse que achava essa pesquisa era importante porque faria um registro da sua língua e que gostou muito do projeto. Comentou que existia uma gramática do século XVIII, referindo-se a obra do Mamiani e ele disse que essa obra foi fruto de uma pesquisa sobre a língua dos seus antepassados e que também era um importante registro. Essa comparação me fez perceber que para ele tanto minha pesquisa quanto a de Mamiani são importantes, por cumprirem a função de ser um documento que registra sua língua.

Ele me falou que não entende esse material, mas quer muito e que achava que devia ser usado, pois, por mais que fosse diferente do seu idioma era um importante material histórico sobre seu povo e deveria ser utilizado até como uma forma de aprender mais sobre sua etnia. Ele também identificou que muitas palavras ali são parecidas com seu idioma, bem como, tem diferenças.

No Colégio Estadual Indígena Florentino Domingues de Andrade, os professores sempre foram João e Ivanildes. Em diálogo com o primeiro ele me disse que não sabe se tais palavras são “próprias do Kiriri”, mas que algumas ele utiliza em sala de aula. Ivanildes acha que o material do Mamiani mostra mais ou menos como falavam as palavras dos antigos e que devemos estudá-la, ela diz que não sabe exatamente como seus antepassados falavam, mas acredita que muitas palavras ali tenham a ver com o que

eles diziam, porém desconfia que seja totalmente igual. No Colégio Estadual Indígena Kiriri Índio Feliz as palavras de Mamiani são usadas de uma maneira específica pelo professor Dernival, descreverei isso logo mais.

De modo quase unânime, todos reconhecem a existência dessa obra e acreditam ter alguma relevância para seu processo linguístico, mas não sabem dizer exatamente qual. Até entre aqueles que mais rechaçam percebo que reconhecem que podem algum dia tirar proveito desses livros. Algo que perpassou todos os discursos que ouvi, sem exceção é o desejo de entender melhor essas obras. Aqueles que já leram dizem ter muita dificuldade e entendem só algumas partes e queriam saber melhor como essa obra foi produzida e o que significa determinadas partes do livro. Além disso, é um questionamento geral se essa de fato é ou não a língua dos Kiriri e em que ponto ela se difere ou se assemelha com a língua dos seus antepassados.

### **8.3 DUAS IDEOLOGIAS LINGUÍSTICAS EM TORNO DE UM MESMO MATERIAL**

Podemos perceber aqui dois modos de ver e interpretar as obras do Mamiani a partir de distintas ideologias e percepções linguísticas, orientando diferentes modos de ler e compreender o material desse padre.

De um lado, primeiramente temos os jesuítas que como demonstrado no primeiro capítulo, efetivaram um processo de glotopolítica, buscando inferiorizar as línguas indígenas colocando-as no patamar de línguas inferiores aos dos europeus, impondo assim uma padronização linguística dentro de espaços multilingues como os Aldeamentos Missionários(SANTOS,2019). A língua aqui era um modo e meio de efetivar a colonização e a dominação sob os povos indígenas. Era um modo de impor uma ontologia de maneira violenta forçando os indígenas a tornarem-se cristãos, para isso era necessário que eles pudessem compreender as missas, confessar os pecados, saber rezar e internalizar a ontologia dos europeus. Assim, uma língua não é apenas um modo de falar, é um modo de viver e efetivar processos nas relações que são criadas com o mundo e por isso esses elementos eram os principais na ideologia linguística do padre Mamiani, a partir desse horizonte ele publica a gramática.

De um lado, inversamente proporcional a esse e mais de 300 anos depois, temos os índios Kiriri que estão buscando falar sua língua e dentre suas estratégias para isso,

estão utilizando esse mesmo material que teve um propósito tão colonizador. Porém, eles invertem o sentido da colonização e utilizam isso para reafirmação da sua identidade e para seu *fortalecimento*. É necessário percebermos esse sentido, pois é a partir de múltiplas relações com a mata que eles constroem sua base epistemológica que permite interpretar e manipular esse material como fazem. Por isso, sua ideologia linguística, está assentada em valores relacionados a processos de resistência e reafirmação identitárias, bem como, processos educativos que lhes fazem analisar de maneira crítica e heterogênea esse material.

É importante mostrar que o processo de interpretação de um idioma está assentado em um conjunto de vivências ontológicas. Muitos linguistas<sup>101</sup> facilmente levam em consideração a obra de Mamiani (e outros livros jesuítas sobre língua indígena) enquanto um modo de produzir dados linguísticos, por isso estudam as obras desse padre e seu modo de produção. Vemos muitos artigos, teses e dissertações, voltados a valorizar e compreender os esforços dos missionários que registraram idiomas indígenas. Porém, raramente vejo estudos que indicam que os povos indígenas têm uma metodologia própria de compreensão linguística e que essa metodologia é válida, ainda que assentada em um conjunto de valores diferentes.

Não se trata de dizer que o que os índios produzem através da fala é descartado em termos linguísticos ou que as palavras que coletam não têm validade para a linguística. Porém, seus métodos específicos, não são estudados e compreendidos a fundo, bem como, as categorias nativas não são muito exploradas. Enquanto que as obras feitas pelo SIL ou pelos missionários, ambos com propósitos epistemicidas, são bastante estudadas e há grande quantidade de trabalhos que buscam compreender e utilizar suas metodologias.

Devo também dizer que não é porque esse tipo de assunto não é descrito que necessariamente não é levado em consideração, algumas pessoas embora não se dediquem a isso, levam em consideração. Porém, existem algumas críticas nesse sentido e ao longo deste capítulo buscarei demonstrar com mais detalhes o pressuposto de que os trabalhos e as categorias de alguns linguistas<sup>102</sup> contêm aspectos que deslegitimam os saberes indígenas e muitas vezes sobrepõem o conhecimento técnico racional frente a um saber oriundo de processos de epistemológicas ecológicas (CARVALHO et STEIL,2014).

---

<sup>101</sup> Refiro-me aqui, refiro-me aqui a um conjunto de autores da linguística histórica, os quais estudam línguas indígenas a partir das obras missionárias dentre eles destaca-se Aryon Rodrigues

<sup>102</sup> irei apresenta-los ao final do capítulo

## 8.4 LISTAS DE PALAVRAS DOS NÃO INDÍGENAS

Além de Mamiani, outras pessoas buscaram fazer um registro dessa língua na região, porém em períodos distintos. Eles estiveram no território Kiriri em um período entre a década de 50 e 60. Eles fizeram suas anotações tendo por referência a linguística de sua época e a forma como se documentava e estava assentado nos estudos de fonética e fonologia daquele período.

Wilbur Pickering foi um linguista que a serviço do SIL estava estudando as línguas do Nordeste. Ele coletou palavras de João Manoel Domingos. Tais palavras foram encontradas e um levantamento chamando “índios do Nordeste: levantamento sobre remanescente tribais do Nordeste brasileiro” (MEADER,1978). Esses dados foram recolhidos em 1961, período próximo ao de Bandeira (1972) em campo.

Bandeira fez seu trabalho entre eles na década de 60, elaborou uma dissertação de base funcional-estruturalista e coletou algumas palavras, colocou-as dentro de quatro quadros, mostrando como outros autores registraram, os quais foram Mamiani, Metraux (1951) Edelweiss. Ela informa que as palavras que escreveu são de três pessoas da aldeia da baixa da cangalha e seu principal interlocutor é João Domingos. Em diálogo com o professor Frederico Edelweiss ele cedeu para ela um vocabulário recolhido com palavras de João Domingos. É possível que eles tenham entrevistado a mesma pessoa que Pickering.

Além disso, ela usa as palavras de um artigo de Metraux (1951) intitulado “Une nouvelle langue Tapuya de la région de Bahia (Brésil)”. Como o artigo está em Francês, não pude entender quais foram seus métodos e interlocutores para elaborar esse vocabulário. Bandeira (1972) chama atenção para o fato de que algumas pessoas lhe informaram que provavelmente ainda existiam falantes da língua 10 anos antes dela estar em campo, possivelmente quando Metraux esteve entre eles, ainda havia alguém que sabia as palavras.

É importante dizer que entre indígenas e não indígenas existe a mesma pergunta, seriam os Kiriri índios que descendem de grupos que falavam Kipeá? Seria essa sua atual língua? Ao final do levantamento que achei o trabalho de Pickering, existe a seguinte nota:

"Depois de uma comparação da lista (84 itens) dada por João Manuel com as formas em Mamiani (1699) dadas por A. Rodrigues In: *O Artigo Definido e os*

*Números na Língua Kiriri*, acho 38 formas equivalentes (com o mesmo significado em português). Destas, 26 parecem ser cognatas, e algumas outras possivelmente o são. Disto se conclui que a língua de João Manuel é claramente relacionada à Kariri, mas provavelmente não é descendente da língua descrita por Mamiani em 1699. (grifo nosso, MEADER,1978)

Percebemos aqui que o autor presume através do seu estudo que existe a possibilidade dos Kiriri conhecerem palavras de uma língua que nunca foi documentada, mas que poderia ser da família linguística Kariri e, portanto, ter semelhanças com o Kipeá. É interessante notar que alguns índios também suspeitam disso. Barão, Manoelino, Célio, Henio, João e Dernival já me falaram que eles percebem semelhanças da sua língua com palavras que estão nas obras de Mamiani, mas também reparam diferenças, o que nos possibilita a pensar que é possível que sua língua seja da família linguística Kariri, porém, nunca foi documentada integralmente.

Além disso, Bandeira faz um quadro comparativo com as palavras de Mamiani e ela repara que algumas palavras que ela coletou são bem parecidas, bem como, outras são bem destoantes. Ela achou um total de 97 palavras, dessas ela conseguiu comparar 45 com palavras que estavam na obra de Mamiani, porque as outras ela não encontrou significados correspondentes, dentre elas eu contei e percebi que 32 tinham semelhanças com as palavras do Mamiani.

## **8.5. LISTAS DE PALAVRAS DE BARÃO E DERNIVAL**

As listas de palavras que irei apresentar agora, são usadas nos espaços da sala de aula. A lista de Barão é mais usada no Colégio Estadual Indígena José Zacarias, onde ele foi professor de língua indígena. Enquanto a lista de Dernival é mais usada no Colégio Estadual Indígena Kiriri Índio Feliz, escola que ele dá aula a alguns anos de língua indígena e cultura e identidade. Enquanto que no Colégio Estadual Indígena Florentino Domingues de Andrade, os professores de língua indígena João Eudes e Ivanildes, usam mais a lista de Dernival. Apesar disso, João Eudes contou-me que ensina algumas palavras que aprendeu com Barão. Explicarei o motivo dessas escolhas ao longo do capítulo, bem como, o processo de elaboração de cada uma dessas listas.

### **8.5.1 LISTA DE BARÃO**

Ao chegar na comunidade Kiriri e questionar sobre quem deveria consultar para conhecer melhor a língua, todos me indicaram Barão. Ele foi professor de língua indígena, no final da década de 90, já que desde essa época ele tinha interesse nesse assunto e nesse período começou a pesquisar ainda mais com os mais velhos e os encantados.

Infelizmente seu contrato com o Estado acabou e como só pode renovar através de concurso público ele teve que deixar de ensinar. Porém, fizeram abaixo assinado e pedidos a Secretária de Educação para que ele continuasse dando aula. Nada disso foi respeitado e ele teve que sair. Ainda hoje, ele é uma grande referência e muito procurado quando se trata desse assunto. Ele me passou um documento word sobre seus estudos e o registro que fez até esse momento irei mostrar esse material na íntegra e depois tecer comentários.

#### **NOME DOS ARTESANATOS INDÍGENA DOS KIRIRI DE MIRANDELA**

- 1-TICIRINDEZÉ: Arco.
- 2-BUIGU: Flecha.
- 3-SUFÓ: Laço.
- 4-HÁBUDYDÓ: Zabumba.
- 5-YXADÉ: Enxada.
- 6-BOTCHÊ: Pote.
- 7-ARIDÍDÁ: Aribé.
- 8-ARIDÉ: Tigela.
- 9-DOBÊ: Bolsa.
- 10-DOBECÓ: Bogó.
- 11-BUÃ: Barro.
- 12-CRENHENHÊ: Foice.
- 13-PRATICÓ: Badogue.
- 14-SUTRUMUXIM: Sutiã.
- 15-TROXOMONXÿ: Trança.
- 16- BROCHÓ: pulseira.
- 17-TROXOMOCHÓ: Maracá.

18-HÁBUDYDÓ: Zabumba.

19-TROXOMÓ: Colar.

20-CRENGUEXÊ: Tanga.

21-YCOBÁ: Cesto.

22-ARAÚ: Pau.

23-ARUÍ: Apito.

24-WÍMÁ: Abano.

25-XÁDUKÁ OU PETËGUA: Cachimbo.

26-YDADÍZÓ: Boi.

27-KOWÁRÃ: Peneirar.

28-TYBÚBÓ HÁBUDYDÓ: Manzape da Zabumba.29-PUNCÔ: Machado.

30-ARIBÁ: Prato. ( obvção )

31-CABARÚ: Cavalo.

32-CUYETÉ: Cuia.

33-BUDUZUÍ: Tatuí.

34-COYÁ-Rede.

35-YBREXÊ: Besta.

149-TÇUIRÚ NÓ BUZUKÚ: Instrumento de rabo de tatu.

150-BADÁ NÓ WAREDZÁ: Instrumento de boca.

152-COYÃ: Rede. ( ob )

### **O NOME DAS CAÇAS DA ALDEIA KIRIRI**

1-YAZÚ: Tamanduá

2-KARIZÚ: Cagacebo

3-YNFOHÍPÁ: Nambu

4-SAMBÓ: Jabuti

5-BUZUKÚ: Tatu



- 6-BUKÓ: Veado
- 7-BODOYÓ: Camaleão
- 8-JAÚKÁ: Jacu
- 9-TEIÓ ou TERÓ: Teiú
- 10-BEIÓ OU BERÓ: Peba
- 11-SĂMBÓ: Cágado
- 12-YPOHÁ REROMATÉ: Gato do mato
- 13-YKANÁ PRI: Anu preto
- 14-SÁCULEJÔ: Preá
- 15-YBUNIZÁ: Rato
- 16-FOIPRÚ: Cutia
- 17-INSIĂTÓ: Onça.
- 18-ÚANGIU: Cobra. ( do livro )
- 19-BUDUZUÍ: Tatuí.
- 20-CRÔ: TÔ.
- 21- KAZAKKÊ: Saruê.
- 22-BÚZAÍ: Sagui.

#### **NOME DOS ALIMENTOS INDÍGENAS DA ALDEIA KIRIRI**

- 1-CLADZÚ: Carne gorda
- 3-ARUNDUM: Arapuã
- 4-TOIKYN: Tanajura
- 5-WORUZÚ MÓ MANIOCÁ: Bolo da mandioca
- 6-TOIÊ: Sussu ( TOIÉ )
- 7-ARUPIM: Aipim
- 8-ARERÓ: Beiju
- 9-PREZEMUDÁ: Melão ( observação)

- 10-KRUNÃWA: Abóbora
- 12-MAIRU NIKRÍ: Milho verde
- 13-SABUKÁ: Galinha
- 14-MUROUÓ: Porco
- 15-DZÚ: Água
- 16-MANIOCÁ: Mandioca
- 17-BROZOCOXÓ: Feijão de plantio
- 18-MAIRU: Milho
- 19-BOREIÉ: Vinho
- 21-RAPY: Peixe (observação)
- 29-YBURÍZÚ: Melancia
- 30-BÚZÓHÓSHÍ REROMATÉ: Feijão da mata.
- 31-TUCUÃ: Tucano.
- 32-WARURÁ: Gavião.
- 147-BRÓ: A massa da licoreira.
- 60-BACOBÁ: Banana. ( observação)

#### **NOME DO CORPO HUMANO NA LINGUA INDÍGENA KIRIRI**

- 1-WAREDZÁ: Boca
- 2-NEBARÚ: Ombro
- 3-YNHÉ: Tripa
- 4-PEPETÉ: Palma do pé
- 5-MUCRÿ: Umbigo
- 6-WORÉ: Perna
- 7-TÇAMBÚ: Cabeça
- 8-YTÓNÚ: Língua
- 9-LAMBIZÚ: Nariz

- 10-YNÓCEBÚ: Cabelo
- 11-YKABRÚ: Seios
- 12-OSCODÚ: Joelho
- 13-YBAYÃ: Unha
- 14-BENHÊ: Orelha( observação )
- 15-YBERKAMÍ: Queixo
- 16-BROAK: Peito
- 17-YMOMEÚ: Barriga
- 18-OSPEBAY: Pé
- 19-YZÓ: Dente
- 20-YWOFÓ: Olho
- 21-BEBATÉ: Fonte da cabeça
- 22-BÒ: Braço. ( do livro )
- 23-ENÁ: Barba ( ctcsmo )
- 24-ECUDÚ: Juntas do corpo ( ctcsmo )
- 25- KAINÉ: Quadril.
- 26-BEYA: Canela.
- 27- SEBÉ MÓ TÇÃMBÚ: Cobertura da cabeça.
- 28-BOROPÓ: Cotovelo.
- 29- KIBÚ: Garganta.
- 30- KOKÛLDÚ: Coxa.
- 31- PANNDU: Pestana.

#### ORAÇÃO NA LÍNGUA KIRIRI MIRANDELA

- 1-BOCÚPA DZÛÁ DIBÁRÍ MÓ ARÂRIÉ;
- 2-DÓ NITSÓWORÉ ADYZÉ INÁRUÁ;
- 3-DÓDÍ IGRAGRITÉ RIDYODÉ;

4-DÓ MORÓ ACÁTÉ MÓ RADÁ; MORÓ MÓ ARĀKIÉ;

5-DÓDÍ RIAMÍTÊDÉ YNÁ RIDYORODÉ DÓIGRÿ;

6-DÓ PRIERÉ MÓ RIBUĂGRETÊDÉ;

7-MORÓ SIPRÍ RIRÍDÉ DÓ DÍBUĂGERÍ RIARÍDÉ;

8-DÓ DIKYÉ YNÁ RÍRÉPUPÊDÉ NÓSUMARĂ ANÉRÍ;

9-DÓ NIÚRÉ RIETÇĂDÉ YNÁ BÓBURÉTÉ.

#### **OS NOMES DE A PRESENTAÇÃO NA LÍNGUA KIRIRI**

1-MORUÊ: Meu nome

4-KARA MUCHÉ-KARA MUÍNĂ ( Seja bem vindo )

5-RORATY: Bom dia

6-RORATĂ: Boa tarde

7- RORATÓ: Boa noite

8- BORÉ DUPOÓ: Muito obrigado

11-YNÁTÉ-UMÚĂ: Até amanhã.

13-MORÓ: Bora.

14-WOROYĂ: Olhar

#### **NOME DOS INSTRUMENTO MÚSICAIS DA ALDEIA**

1- DENDÉ: Tocar

2- HĂBUDYDÓ: ZABUMBA.(ob)

4-TYBÚBÓ: Manzape

5- TROXOMOCHÓ: MARACĂ

6-ARUÍ: Apito.

PELO SINAL DA SANTA CRUZ

ESCRITA ORIGENAL

UYBYRÍTÉ CRUSĂ;

Pelo sinal da santa cruz;

O ibenhété crusă

NYURÉ RYTÇĂDÉ TUPĂ;

Me livre nós Deus Nosso

Dó nunhé hietçădé Tupă

YNĂ BÓCURUPĂ

Senhor de nosso inimigos. Enă bóculupă

**COMPRIMENTO DE NOMES INDÍGENA NA LÍNGUA KIRIRI MIRANDELA**

1-BIRÚ: Beça

6-KRABÓ: Perto.

9-TEMBÉ: Tribo.

27-ENY: Notícia.

39-MISÁ: Não.

40-YAKÂ: Cachorro.

51-ARUNÉ: Roça.

56-BURÊQUÉ: Caipora.

72-DODÓSHÍ: Muita gente.Kipeá

85-WANDÛ: Não tem.

91-MODÉ: Onde. (ob)

96-KIKO: Urubu: ( bs )

107-SONCÓ: Urina.(ob)

153-MÛSĂ: Não. ( ob )

159-YSÉYTÉ: Assim.

160-SÓ: Do.

**ELEMENTOS DA NATUREZA**

142- DZÚ IWO: Água do rio.

67-BUNHÁ: Ar.

69-ZORONHÓ: Trovão.

61-YDOCÓ MÓ RAYXÍ: Toco da Raiz.

5-XINGUINBÊ: Fogo.

75-SĂCRÓ: A pedra. ( Observação )

20-FIDÍZÓ: Chuva.

### **RELIGIÃO**

37-TUPĂ: Deus.

76-SĂTUĂ: Santos. ( observação )

81-CUTÓĂ PAYOCÓ: Nosso Pai.

82-IDZÉ: Cristo. ( Catecismo )

83-BĂCRIBUNÉ: E em doto o lugar. ( Catecismo )

86-YÉBÉDZÚ: Batismo. ( Catecismo )

### **PARENTESCO**

101-DZACĂ: Sogro. ( catecismo )

90-MŶTÉ: Genro. ( Catecismo )

11-PAYOCÓ: Pai.

12-MAYOCÓ: Mãe.

### **CARCTERÍSTICA**

65-YNHÓ: ÍNDIO. ( HINHÒ )

7-POKEDE: Zangado.

2-YANÊ: Amolada.

77-IBUZURUDĂ: Cidade pequena.

78-BUZURUDĂ: Cidade grande.

161-WATÍ- Azedo

- 136-KRYKRYXÿ: Kirirí.
- 98-BUONWETÉ: Bondade.(ob)
- 87-MODERÉ: Modo.(ob)
- 89-TOKENHÉ: Antepassados. ( catecismo )
- 103-PRETORÉ: Mentiroso. ( catecismo )
- 112-KEITÉ: Jeito.(ob)
- 113-KEITENÉ: Dirigente.(ob)
- 137-GAYWÓ: Veterano.
- 138-BAKÁRANÓ: Velho caduco.
- 70-BEFÉ: Besta.
- 71-BENÂMU: Surdo.
- 38-XATÊ BOROZĂ: Mulher gorda.
- 28-WODÓ: Bêbado.
- 31-YBODOÍ: Criança.
- 32-PÍPINETÉ: Menino.
- 33-YRANGÔ: Negro

#### **OBJETO**

- 157-YACRORÓ: Anzol. ( ob )
- 158-BYBYTÉ: Palheta de jogar.
- 108-TÇONCÁ: Ponta.(ob)
- 109-CUROTÉ: Colher.( catecismo )
- 110-ERÚ: Ralo. (obs)
- 111-IBÁ: Carro.(ob)
- 148-KAYWABÊ ou TAYÚ: Dinheiro. ( OB ) Língua Kiriri: DUÍ: Dinheiro.
- 104-SEBÿ: Cadeiras. ( catecismo )

105-BURÚ: Flor. ( catecismo )  
106-SANÉ: Matéria. ( ctsm)  
103-YEMÛ: Arriba. ( catecismo )  
99-CRUTÉ: Pano. ( catecismo )  
100-DEHEBÁ: Cavador. ( catecismo )  
139-PRATICÃO: Facão.  
3-CHAPIROCA: Espingarda.  
8-KRADWÊZÉ: Caderno.  
97-BUIGU MAIRU: Flecha do milho.  
59- BOZÉ: FUMO.

### **AÇÕES**

10-ZURUÍ-Cachaça.(ZURÚ)  
13-CRUSÁ: Cruz.(OB)  
48-MONÍQUÉ: Saudade.  
4-IWOBO: Vou embora.  
14-FOPRÓ: Desmentir.  
15-DYZUKÉ: Eu amo.  
16-BARÉ: Temer.  
17-CRYQUÉ: Pedir.  
18-PENÊ: Tornar de pressa.  
19-WARIQUÉ: Faltar.  
22-BOYWERÉ: Deixe-me.  
23-NANYQUÉ: Ter saudade.  
24-NICORÓ: Ter preguiça.  
25-DIÓ: Entrar.



- 66-YDUYÓBÊ: Beber.
- 84-NIÓCRÍ: Formou. ( catecismo )
- 73-KOWÁRÃ: Peneirar.(ob)
- 74-MODÓRNÁ: Dormi.
- 55-ARUDÁ: Andar.
- 50-TRIUNFA: Trabalhar.
- 53-MORÓ: Bora.
- 64-WOROYÁ: Olhar.
- 68-RURYTÁ: Está.
- 102-MEPEDÁ: Levantar falso. ( catecismo )
- 88-DZUCÁYDZÁ YDYOHÓ: Amo com todo coração. ( Catecismo )
- 42-SENAYÉ: Ensina eu.
- 43-SENAYÓ: Ensina outro.
- 44-BENHÉ BENHÉÉTÉ: Venha aqui.
- 92-PERÉDÿ: Não saio. ( catecismo )
- 93-IDÚHÿ: Havia. ( catecismo )
- 94-BOYWERÉ: Deixe- Me.
- 143-WOICRAEBAHÁ: Aboiar.
- 144-WOROYENTÁ: Admirar o que se vê. ( do livro )
- 140-MORÓ ÍTICÍ: bora (dormi)Dernival livro Kipeá.
- 79-DÍZUKÁ: Suamos.
- 80-RURYTÓ: Estou.
- 154- CAHÁBUIGÚ: Desviar-se das flechas.
- 155-MEYENTÁ: Desejar. ( ob )
- 151-TUYÕ: Zombar de alguém. (ob )
- 4-IWOBÓ: Vou embora.
- 14-FOPRÓ: Desmentir.

- 15-DYZUKÉ: Eu amo.
- 115-TERERÉ: Corrompi-o. ( observação )
- 116-POTÇÓ: Acordar. ( observação )
- 117-TITÍ: Tremer. ( observação )
- 118-TOWANHIDÓ: Atolar.(ob)
- 119-TUYOKIÉ: Passear ou passeando.
- 120-WINÉ: Acenar com a cabeça.
- 121-WODICÓ:Brigar. ( observação )
- 122-WOICREBAHÁ: Aboiar. ( observação )
- 123-NETÇÓ: Ser sabido. ( observação )
- 124-HIDZEICÓ: Eu descanso. ( observação )
- 125-BAHÁ: Nadar. ( observação )
- 126-BÛPRÓ: Cair. ( observação )
- 127-BENHEKIÉ; Brincar.( ob)
- 128-DABÁ; Repousar. ( observação )
- 129-DADI: Assentar. ( observação )
- 130-IDABÁ: Arribar. ( observação )
- 131-Saiprí: Saltar.(ob)
- 132-SÃICRÓ: Arrebentar as plantas. ( observação )

Essa foi a lista que ele me passou e vem elaborando ao longo dos anos. A maioria das palavras ele aprendeu com Jô, um dos mais velho do grupo de Barão, o qual segue o cacique Lázaro. Ele é um idoso que mora na aldeia de Marcação. Infelizmente, em campo não tive a oportunidade de conhecê-lo. Outra pessoa com quem ele aprendeu as palavras foi seu tio Bonifácio, um dos mais velhos que mais conhecem a língua, ele foi conselheiro no período de retomada territorial e ainda hoje é uma importante liderança. Além disso, aprendeu algumas palavras com Gino, que também é do seu grupo, é um dos mais velhos que segundo ele gosta de viver como antigamente e é o único morador do primeiro lugar que retomaram no território, que foi a fazenda picos. Além disso, claro algumas ele

aprendeu com os encantados, como o nome das ervas, os quais ele retirou da lista ao me passar esse material. Essas palavras fazem parte do segredo e são muito importantes para seu grupo. Reparei que ele também retirou a palavra cacique, pajé e algumas outras ligadas ao ritual.

Seu modo de escrever e registrar as palavras tem algumas características próprias. Todas as palavras que ele escreveu tem acento. Segundo ele, isso é um diacrítico da sua língua, o que permite com que uma palavra tenha mais de um acento. Ele usa os acentos da mesma forma como usamos no português. Outra regra é que o W e o H, algumas vezes são usados para marcar a tonalidade da vogal seguinte e frequentemente o H tem som de “r”([h] ou [ɦ]), como na palavra mar que foneticamente pode corresponder a: [‘mah] ou como na palavra gordo que foneticamente pode corresponder a: [‘gof.ɔ]. Também, tive a impressão que Y e I tem o mesmo som de “i” ([i]). Além disso, também não existe a representação gráfica “ss” em sua língua e nem crase ou trema.

Ele faz alguns estudos sobre como escrever com seu tio Bonifácio e os arqueiros, grupo que se dedica a questões rituais no grupo do cacique Lázaro, já descrito no capítulo anterior. Algumas das palavras aqui apresentadas (não sei dizer quais), eles já combinaram entre si a “escrita correta”. Segundo Barão, isso significa que chegaram a um consenso sobre como escrever determinadas palavras e não mudam mais.

Essa é uma questão central que perpassa um questionamento de todos: como escrever as palavras? Os Kiriri contam-me que essa é uma das suas maiores dúvidas. Porém, Barão junto com esse grupo vem desenvolvendo uma metodologia própria, pelo que percebi a maioria das palavras dessa lista não estão na “escrita correta”. Além disso, ele contou que algumas palavras que estão escritas ali, ele escreveu porque pediram ele, pois há a necessidade de escrever as palavras, para que seja possível e mais didático ensiná-las na escola.

Algumas palavras da lista de Barão não seguem as regras mencionadas aqui. Podemos ver isso nas palavras que ele escreveu do lado observação ou ob. Em geral, essas palavras foram retiradas das obras do Mamiani ou ele tem dúvida se de fato é ou não da sua língua. Segundo ele, elas se parecem com algumas que já existem na sua língua e por isso, provavelmente eram faladas pelos seus antepassados. Ele colocou as palavras de modo semelhante como Mamiani escreveu, ainda que ele discorde da forma como foi feito, porque não saberia como escrever de outro jeito e acha interessante ter noção dessas palavras. Muitas delas, ele ensina para seus alunos, fazendo a ressalva que foram palavras encontradas nas obras desse padre.

Outras palavras que também não seguem as regras mencionadas são aquelas que foram escritas pelo “bilíngue”, ele o chama assim porque trata-se de alguém que sabe escrever em português e supostamente na língua Kiriri. Barão contou que certa vez, chegou um professor na aldeia que fazia mestrado em linguística, estudando línguas mortas. Ele não soube me informar qual universidade e nem o nome dele. Porém, ele pediu auxílio para escrever algumas palavras e essa pessoa sem estudar a comunidade, sem relacionar a língua a ontologia, sem entender os critérios nativos, escreveu algumas palavras e disse que aquela era a maneira mais adequada de escrevê-las (não sei bem identificar quais são). Porém, é válido ressaltar que as palavras que não seguem bem as regras mencionadas aqui ou são do catecismo ou foram escritas pelo “bilíngue”.

Eu perguntei para Barão sobre o que ele achava desse termo de língua morta e ele me explicou que não sabia bem o que era, mas que certamente sua língua não estava morta e que isso para ele não fazia o menor sentido. Busquei apresentar a relação entre língua, ontologia e identidade, para mostrar ao leitor que uma língua não está morta porque deixa de ser falada frequentemente. A língua Kiriri tem vitalidade e agência sobre o mundo, efetivando processos de cura e mediando relações com seres não humanos e suas entidades. Colocá-la no status de morta é negar não só sua existência, mas as complexas relações que existem por trás disso, bem como, promover o epistemicídio.

Um elemento que chama muita atenção nessa lista é o fato dele separar por temas que são relevantes para sua etnia. Encontramos aqui as seguintes classificações: nome dos artesanatos indígenas Kiriri Mirandela, nome das caças da aldeia Kiriri, nome dos alimentos indígenas da aldeia Kiriri, nome do corpo humano da aldeia indígena Kiriri, os nomes de apresentação da língua indígena Kiriri, nome dos instrumentos musicais da aldeia, elementos da natureza, religião, parentesco, característica, objeto, ações. Evandro Bomfim (2016), mostra-nos que existe uma relação íntima entre língua e cosmopolítica de modo que aspectos linguísticos estão diretamente ligados a ontologia dos seus falantes. Aqui no caso, podemos perceber que as classificações que Barão usa são todas interligadas com questões relevantes para sua identidade. Desse modo, podemos perceber que língua e ontologia são na prática indissociáveis, por isso, foi tão necessário apresentar ao leitor o universo histórico e ontológico dos Kiriri.

Essas palavras também são classificadas assim por uma questão didática. Quando Barão dava aula, ele ensinava dividindo por temas, porque era mais fácil para os alunos entenderem o conteúdo relacionando com contexto de enunciação das palavras. Ele fazia desenhos e apresentava-os para os estudantes de modo didático.

Seus métodos e palavras ainda hoje são usados por algumas pessoas. Depois dele quem começou a dar aula foi Ramir, o qual não tive muito contato, e seu sobrinho Henio, o qual conheci muitas palavras e a maioria aprendeu com Barão, tanto por ter sido seu aluno quanto por proximidade para além da sala de aula. Henio me contou que a maioria das palavras que ensina ele aprendeu com Barão. Além disso, ele contou que também aprendeu muito com seu avô Bonifácio e seu tio Dison. Percebamos aqui, como a transmissão linguística se dá também através das relações de parentesco.

Depois de Henio os professores dessa disciplina no Colégio Estadual Indígena José Zacarias foram Gustavo e Arivaldo. Ambos pedem ajuda a Barão e ensinam essas palavras, também ensinam algumas do Mamiani. Atualmente, esses professores estiveram envolvidos em um projeto da escola para fazer um dicionário sobre a língua.

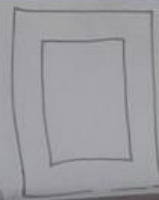
Esse projeto é feito em parceria com o programa Ação Saberes Indígenas<sup>103</sup>, eles têm elaborado um material didático com o nome “língua indígena e o fortalecimento da identidade do povo Kiriri”. Percebamos aqui, algo que estou buscando evidenciar desde o início sobre a relação entre língua e identidade, esse material tem esse nome, devido a indissociabilidade desses aspectos para o povo Kiriri. Além disso, é importante notarmos como eles mobilizam a palavra fortalecimento para falar de atividades voltadas a intensificar seu contato com a *cultura*, a tradição e seus antepassados. O objetivo desse material é poder ensinar mais a língua na escola, fazendo uma espécie de dicionário. Até o presente momento da escrita dessa dissertação, ainda não foi publicado. Abaixo mostrarei algumas fotos<sup>104</sup> que fazem parte do processo de elaboração dessas material:

---

<sup>103</sup> É um programa do governo federal que visa elaborar material didático para as escolas indígenas, acompanhar o desenvolvimento dessas instituições e oferecer formação continuada para os professores.

<sup>104</sup> A pessoa que tirou a fotografia estava junto comigo em uma visita que professores da Faculdade de Educação promoveram na T.I. Kiriri, com o objetivo de discutir com estudantes de pedagogia processos educacionais relativos aos povos indígenas. Uma das colegas que estava nesse evento em uma visita que fazia as escolas tirou essas fotos e como sabia que eu estudava a língua indígena, ela me mostrou e me enviou, dizendo que poderia usá-las, porém, não me recordo do seu nome.

Figura 24- Quadro com as palavras 1, BA, 2019

<p><i>Cabala</i> A = Araú = Pai - ARUÂNGE = Ameira <i>Amido</i> - ALICRIXI = Alicrim - ARIDÁ = Aritei - ADJÉ = Quem</p>	<p>CABARÚ = Cavalo CRODITÉ ISE = Fortaleza CHERICROIPO = Cherozinha CRADZÉ = Carne gorda</p>	<p>F = FOIPRÚ = Cutia <i>Itapira</i></p>	<p>I = INSIĀTO = Inço IBĀ = Corripi <i>clássico</i></p>
<p>B = BALAYWŌ = Balaios de Velho - BUĀ = Barro - BUKŌ = Veados - BARÉ = Sogren <i>Milho</i> - BOTCHĒ = pote - BAUBĒ = Baúla <i>Comércio</i> - BUIGÚ = Flecha - BENHĒ = Anilha - BEFE = Bista - BOREIÉ = Vinho</p>	<p>D = DZÚ = Água DZUIWŌ = Água de Rio DĒ = Dan DENITSŌ KEIRE = Ignorante DUIGO = Fudegore <i>Virônia</i></p>	<p>G = GUĀ = Palmito GUIRUĀ = Pássaro <i>Batuz</i></p>	<p>J = JAÚKĀ = Jacu <i>clássico</i></p>
<p>C = CUYETÉ → Cuia → <i>Ma. Clássico</i> CRIXAIOBŌ → Quixoteira CHAPIROCA → Espingarda  CRENGVEXĒ → Tonga → <i>Yassani</i></p>	<p>E = ERIWĒ = Veritar</p> 	<p>H = HĀBUDYDO = Zalcumbra <i>Batuz</i></p>	<p>K = Koriçú = Caspelo KRUNĀWA = Abilora <i>clássico</i></p>

Fotógrafo- Desconhecido

Figura 25- Palavras no quadro 2, BA, 2019

<p>L = LAMBIZU = Jarring</p>	<p>O = OSPEBAY = Pi ORCODU = Joelho ORE = Mesca</p>	<p>R = Raudi = Saide Roratiy = Bom dia Rorata = Boa tarde Rorato = Boa noite Ruryta = Esta Reapi = Tiro</p>	<p>U = UANGIU = Calera UYRYO PRI = Inco Preto UYRAU BE = Umburana UYBERERE = Zabelê UYRYCO = Inco</p>	<p>X = XINGUINBE = Fogo Xati = Mulheres</p>	<p>E = ERUY = Mosquito ERIWE = Vuritar ENDE = algodão Eru = Rolo de rolar I = IPROCHO = Abre Caminho</p>
<p>M = MARUREKE = Comida de mascas MAIRU NIKRI = Leite verde MURUO = Porco MANIOCA = Mandioca MAIRU = Leite MASSARANDE = Moraranduba MARACUXY = Maracujá MUCRY = Unciao MIRAO = Pau preto MORUE = Meu nome é</p>	<p>P = Praticos = Bodegão Pumô = Machado Pepete = Palma de pi PYNOYO = Pandebra PAYOCO = Pai PIRAA = Alho</p>	<p>S = Supô = Louco Sutrumxim = Sutiã x Sakukã = Calinha Sinai = Borrina su Sediro = Porque Sode = Quarta SIGUIDYME = Siguê SAMBÔ = Cagado</p>	<p>V =</p>	<p>Y = Ytebe = Cau quero Yebra = Certo YUREME = Jurema Ynhu = Tripa Ytoni = Língua Ynabra = Suro Ynati Umua = Atê amanha Yani = Amolada YNOHIPA = Nambui YAZU = Tamanduá YBUNIZA = Rato</p>	<p>F = FOIPRU = Cuxia FODY = Lavante. su J = JANOMOTO = Jateiro</p>
<p>N = NANYQUE = Tori novidade NIBORU = ombro NIKE = Vô</p>	<p>Q =</p>	<p>T = Tucundzi = Arco Troxomaxi = Trança Troxomcho = Maraca Troxomô = colar Tçambui = calça Toi = Suco Trixyn = Tamajura Tupã = Deus</p>	<p>W = WIMÃ = Abano Wamayti = Amanha Worôya = alho WIBUÁ = Anão WIDO = Ordem WARÊ = Padre WARIRITO = Reliquia de Santo Antonio</p>	<p>Z = ZURU = Cachaca ZOROYO:</p>	<p>H = HABUDYO = Zabumba</p>

Fotógrafo- Desconhecido

Para elaborarem isso, eles se reuniram na sala e escreveram essas palavras no quadro, chegando a um consenso sobre quais palavras deveriam ser escritas. Não sei exatamente como foi esse processo, mas certamente passou pelos critérios específicos do grupo Kiriri Mirandela, os quais se baseiam muito nos *toantes* na língua e os processos específicos de tradução do português para a língua indígena, nos estudos de Barão, no conhecimento dos mais velhos que são seus parentes e em modos próprios de grafar sua língua.

### **8.5.2 LISTA DE DERNIVAL**

Assim como Barão, Dernival também é uma referência nessa área. Recordo-me que logo no início da pesquisa, muitos índios diferentes indicaram que eu deveria ir conversar com ele para entender melhor sobre a língua. Ele se mostra como um grande pesquisador, sendo bastante requisitado com relação aos estudos sobre a língua Kiriri. Além disso, na sua escola leciona a disciplina língua indígena e cultura e identidade a alguns anos, sendo alguém que vem cumprindo um importante papel de mostrar para as gerações mais jovens o idioma da sua etnia.

Ele também se mostra ativo em momentos de tomada de decisões, sendo uma das lideranças do seu grupo, o do cacique Manoel. Ele participa das lutas pela educação diferenciada e busca participar de reuniões tanto entre eles quanto com o Estado, para promover e garantir o direito a escola indígena de qualidade. É uma pessoa dedicada ao ritual, estando imbricado com a cosmopolítica da sua comunidade. Ele contou-me que as vezes quando os encantados falam na língua e as pessoas não entendem, elas lhe procuram pedindo esclarecimentos. Desse modo, podemos ver nele a figura de um professor de língua indígena, ao mesmo tempo, em que é alguém que sabe mediar uma relação com os encantados através do seu idioma, sendo assim, é alguém que vivencia de modo pragmático experiências com a língua, bem como, ensina-as em sala de aula. Tudo isso nos evidencia a importância desse professor e sua função de traduzir os saberes linguísticos, oriundo de uma relação com seus antepassados, em conteúdo didático para gerações futuras. Por isso, quero ressaltar a relevância desse professor e seu papel nesse processo.

É importante mostrar isso, porque devido a questões cosmopolíticas de disputas e conflitos, muitas vezes seus estudos são rejeitados, através dessa dissertação quero demonstrar a importância de possíveis contribuições e usos de todos os materiais



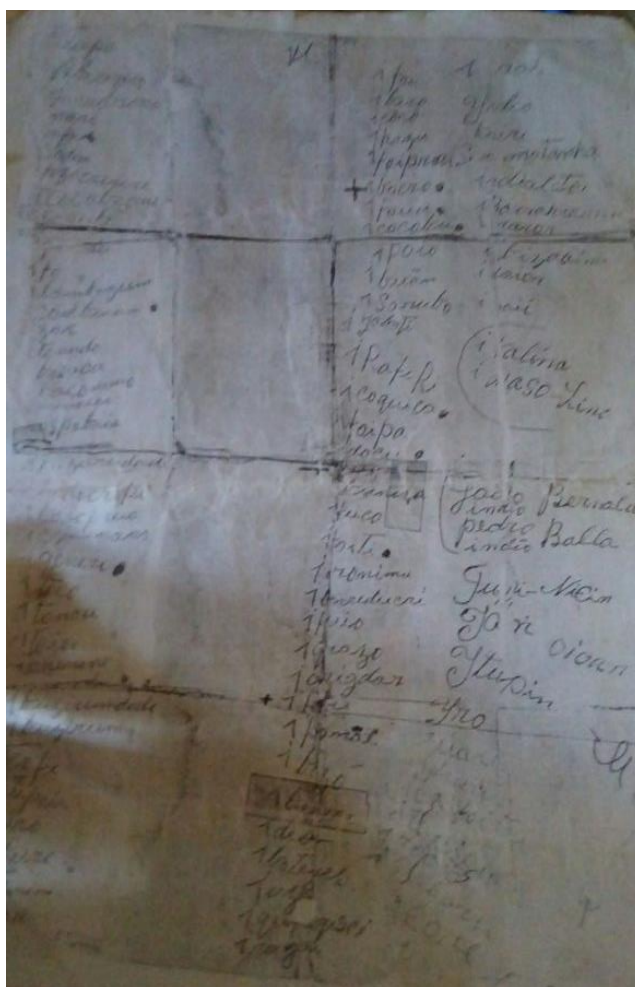
igualmente, sem sobrepor nenhum conhecimento de um grupo sob o outro ou tomar partido do que é mais apropriado. Acredito que todos os esforços para o fortalecimento linguístico são igualmente relevantes.

Em diálogo com Dernival, ele me contou sobre a elaboração do seu livro “idioma Kipeá Kiriri” (2012). Ele fazia parte do grupo de jovens de cajazeiras, no qual consistem em um conjunto de pessoas que se reunia para fazer atividades e estudos voltados a *cultura* da comunidade e se reuniam periodicamente na aldeia de Cajazeiras. É importante dizer que esse grupo começou quando ainda não havia dividido o grupo do cacique Manoel. Nessa época, eles eram os Kiriri Canta Galo e faziam parte de um mesmo grupo, como descrito no capítulo anterior.

Esse grupo de jovens promovia atividade relacionadas a *cultura* e estudavam a língua, principalmente baseada no material de Mamiani. Por isso, o livro que foi publicado tem o nome Kipeá no título. Dernival contou-me que acredita que a língua Kiriri é essa e que o material do Mamiani pode servir em alguns aspectos como um dicionário. Assim como os outros ele fica na dúvida sobre o que de fato pode ou não ser utilizado das obras desse padre, pois esse material é muito difícil de entender. Percebi que ele pesquisa na internet e em vários sites tudo que pode encontrar sobre Kipeá e sobre os Kiriri para compreender melhor sua própria língua. Sendo seus estudos baseados também no que os intelectuais publicam, além de estar envolvido com questões rituais e o conhecimento dos mais velhos.

Assim, para elaboração desse material ele juntou aspectos oriundos dessas diferentes fontes. Ele coletou palavras de algumas pessoas que já morreram como Cristovão, sua mulher e Daniel. Também, coletou palavras de Zito, um dos mais velhos mais importantes para esse processo, pois ele possui uma lista de palavras que foi escrita pelo seu pai, Adrelino, o qual anotou o que seu avô conhecia sobre sua língua. Atualmente esse documento deve ter mais de um século.

**Figura 26-** Documento de Zito,BA,2018



**Fotógrafo** – Gabriel Cardoso,2018

Essa foto foi tirada por Gabriel Cardoso, meu colega de campo. Ela foi feita no dia em que fomos na casa de Zito, infelizmente o celular de Gabriel não tem foco e ele não me pediu o meu e nem tão pouco teve habilidades para fazer uma fotografia de qualidade. Por isso, infelizmente não pude fazer análise do documento.

Porém, é possível perceber que nele não há tradução das palavras. Dernival, contou-me que ele procurou algumas dessas palavras nas obras do Mamiani e lá encontrou palavras iguais ou muito semelhantes e a partir disso descobriu seus significados. Percebamos que Barão usou mais as palavras do Kiriri Mirandela e Dernival dos Kiriri Canta Galo. Isso evidência diferentes processos linguísticos que como irei mostrar ao comparar o léxico de ambos ora veremos similaridades e ora veremos diferenças, o que não quer dizer que devemos descartar algo, ou que sob um ponto de vista da linguística existe um que é mais certo ou mais apropriado que o outro. Da perspectiva da antropologia linguística, podemos perceber que tudo isso é tão necessário quanto válido

para a promoção de um processo de fortalecimento linguístico. Do ponto de vista nativo, eu não sei se eles compactuam da mesma opinião.

Isso também é traduzido nas escolas. No Colégio Kiriri Indígena Índio Feliz Dernival usa esse livro que foi feito, o qual também é usado no Colégio Estadual Indígena Florentino Domingues de Andrade pela professora Ivanildes e o professor João, o qual me disse que chegou a participar um pouco do grupo de jovens de Cajazeiras, porém depois que houve a divisão ele saiu e só ficaram as pessoas que são do grupo de Manoel, é importante dizer que a escola que Dernival dá aula fica nessa aldeia e ao lado do colégio é a sede do grupo de jovens. O alto da jurema, local que fazem o toré e atividades *culturais* é também nessa aldeia. Há uma relação entre esses espaços, muitas atividades escolares promovidas pela comunidade com o grupo de jovens são realizadas no alto da jurema.

Assim, podemos perceber como é importante o trabalho que é desenvolvido por Dernival e o grupo de jovens de Cajazeiras. Através de distintas metodologias que se baseiam na *ciência do índio* eles conseguem elaborar um material e utilizá-lo em suas escolas, promovendo o aprendizado para novas gerações.

## 8.6. TABELA COM AS LISTAS DE PALAVRAS

Abaixo irei mostrar a lista dos indígenas em comparação com a dos não indígenas. Vale ressaltar que usei os materiais citados aqui, como não tive conhecimento linguístico para compreender as obras de Nantes e Mamiani eu utilizei a tese de José Queiroz (2012), no qual consta o léxico do Dzubukuá no final. Para escrever as palavras de Mamiani usei o dicionário de Kipéa, elaborado por Richard Seabra (2020).

Além disso, alguns Kiriri de Mirandela, como Barão, Henio e Bonifácio dizem que seu idioma é o Sapuyá, por isso, fiz uma comparação também com esse idioma, o qual encontrei uma lista de palavras no livro “dicionário pataxó hãhãhãe, que tinha palavras (2020) de Luciem Adam(1897) e Curt-Nimuendajú(1938). No qual encontrei as seguintes palavras:

### Português - Kariri-Sapuyá

amarelo.....	kruhelliüh
azul.....	krakullihüh
baixo, pequeno.....	hanyeheh
banho.....	Eu tomo banho. Latibögiroanah.
barba.....	zanatih
barriga.....	muttuh
beber.....	Eu bebo. Mitsxätzufazikuyeng.
boca.....	boca, rosto orizeh

bonito.....	kanglitsxuih
braço.....	tzaneh
branco.....	(pessoa) karai
brincar.....	brincar, fazer piada kurazikhülèh
cabeça.....	zabuh (nukibmú maíp)
cabelo.....	hotsebuh
cachimbo.....	poiuh-poiüh
calor.....	buikobehüh
cantar.....	Eu canto. Dokakammaräuleh.
carne.....	carne assada thabuneh gratzo
casa.....	baté
céu.....	legge
chamar.....	Eu chamo. Kakatzikòh.
cheiroso.....	estar cheiroso tuxegtsxihüh
comadre, compadre.....	(uma chama e resposta entre comadres/compadres?)Antülleh! Sxiletleh.
comer.....	Eu como. Buitokingnulèh.
corpo.....	luyöwagoh
cortar.....	cortar carne para assar thabo(r)hehgratzo hüllleh a kobotoh
costela.....	missih
couro.....	couro de boi irogratzo
coxa.....	uoeh
dente.....	dza
descer.....	Eu desço. Hitsxüb(o)athöh.
deus.....	tubbuih
dia.....	kayabluih
diabo.....	niu(ng)oh
doer.....	doe, doer unübet thathayaih
dormir.....	Eu durmo. Takuinihùh.
estrela.....	bathüh
farinha de milho.....	musikinang
feio.....	lelebohih
filha.....	iniutkütsih
filho.....	giniuleh
fogo.....	iuú, essüh
frio.....	giniakunih
gordura.....	huinyataheh
gostar.....	Eu gosto. Tuxegkihühileh.
homem.....	tsohó, (g)löh
ir, alí.....	takuihillöh
irmã.....	pukköh
irmão.....	g'ibuléh
leite.....	guma moneh
língua.....	nunüh
longo.....	sorotsethaheh
lua.....	gayakúh
mãe.....	hikgàeh
magro.....	gratzebaheh
mama.....	mamoèh
mão.....	mussoèh
mato, floresta.....	litsi
menino.....	miukòh
missa.....	wanga
muitos.....	puyaxük muitos homens zoghenihoh
mulher.....	kütsi
nariz.....	nabitzeh
negro.....	(pessoa) goh
noite.....	makayà
olho.....	poh
orelha.....	penix

osso.....	gimmeh
ouvir.....	Eu ouço. Natzothelzikaighah.
padre.....	uahre
pai.....	poitzuh
parente.....	yatsmmuh
pé.....	puih

Desse modo, compus a tabela abaixo a partir desses matérias, em ordem cronológica, primeiro os documentos de séculos passados, depois os do século XX e por fim os atuais e ao final a tradução de cada palavra. Tentei ser o mais fiel possível a escrita de cada autor, para que no final possa fazer uma comparação entre os distintos modos de registrar uma língua.

É importante dizer que as palavras de Barão que ao lado estão escritos (ob) são palavras que ele mesmo coloca assim em sua lista, ou coloca ao lado escrito catecismo ou observação. Isso acontece porque ele retirou essas palavras das obras de Mamiani e não sabe ao certo se são ou não da sua língua, mas devido à semelhança, ele interpreta que sim. Outras palavras não são oriundas das obras desse padre, porém ele tem dúvidas. Com relação a lista de Dernival, é importante dizer que ele tem conhecimento da lista de Metraux e incorporou a sua lista todas as palavras dele, por isso a semelhança.

No total estou buscando analisar 259 palavras de Dernival e 241 de Barão. O que mais me chama atenção é o fato de que a maior parte das palavras que os índios tem não encontramos nas obras de Mamiani, o que dificulta fazer qualquer tipo de conclusão quando relacionamos as palavras. Porém, há uma grande quantidade de palavras semelhantes, o que nos permite perceber que essa língua de fato tem semelhanças com o Kipeá, por outro lado existem palavras diferentes. Vale ressaltar que existem mais palavras semelhantes do que diferentes.

Podemos perceber que há um número significativo de palavras de Barão e de Dernival que são semelhantes a palavras do século XIX, porém não correspondem nem a metade das palavras que existiam no século passado. Isso não é suficiente para dizer se estão falando língua diferentes ou igual com variações, mas permite-nos perceber semelhanças e a continuidade histórica dessas palavras.

A tabela também nos revela possíveis variações linguísticas. Sabemos que os Aldeamentos Missionários eram espaços multilíngues e multiétnicos. A permanência dos Kiriri nesse espaço por mais de 300 anos, nos leva a refletir sobre a possibilidade bastante provável de que eles são atualmente um grupo que foi formado por indígenas de distintas etnias. Isso não os tonar menos Kiriri, faz parte da sua constituição étnica, porém essa

variedade de etnias que viveram nesse território deve ter trazido consigo uma variedade de línguas. Em diálogos com alguns interlocutores eles me falaram que por ali passaram muitos índios que vinha dos Aldeamentos de Natuba (atual cidade de Nova Soure) e Aldeamento de Canabrava (atual cidade de Ribeira do Pombal). Além disso, algumas pessoas já me falaram que o nome Kiriri foi muito em função da demarcação territorial, porque eles eram conhecidos como “caboclos de Mirandela” e precisavam se afirmar como um grupo étnico unificado, apesar de serem descendentes de distintas etnias.

Mamiani (1698;1699) (kipeá)	Nantes (1896) (dzubukuá)	sapuyá	Pickering (1961)	Metraux (1951)	Edelewiss (?)	Bandeira (1972)	Barão (atual)	Dernival (atual)	Tradução
wimá								wimá	abano
			křuňa'vɔ (abóbora)	croionho (abóbora)	cunhavó	kũña'vɔ	krunãwa (abóbora)	croinho (abobóra)/ buibu(cabaça)	abóbora/cabaça <sup>105</sup>
woicræbahá							<i>woicraebahá</i> (ob)/ <i>woicrebahá</i> (ob)		aboiar
winé							winé		acenar com a cabeça
potçó	potso						<i>potçó</i> (ob)		acordar
woroyentá							<i>woroyentá</i> (ob)		admirar o que se vê
dzú	dzu		so'dɛ			ĩ'ho <sup>106</sup>	dzú	foú/cooú	água
dzú(água) crubý(muito)	dzu(água) idze(muito)				çõdê	so'dê			água empoçada/ muita água
iwodzú							dzú iwo <sup>107</sup>		água do rio
							arupim		aipim
dubé									aio
usu (alegrar-se)	tu/tuitu (alegrar-se)		sɪst'kři (está) alegre		cixikrã	uisi'kri <sup>108</sup>			alegre
								endi	algodão
								dubé/pirá	alho
anhi	aņi							aim	alma

<sup>105</sup> Não entendi porque Bandeira colocou cabaça e abóbora como se fossem a mesmas palavras

<sup>106</sup> A autora classifica água, chuva e vento com o mesmo som.

<sup>107</sup> De acordo com Barão Mamiani registrou essa palavra errada, ele interpretou que o padre escreveu água do rio ao contrário.

<sup>108</sup> A autora chama atenção para o fato de que “si” é coração, e “cri” é já, talvez essas palavras tenham passado por um processo que teve como resultado o som usi'kri sendo a expressão da palavra alegre

<b>Mamiani (1698;1699) (kipeá)</b>	<b>Nantes (1896) (dzubukuá)</b>	<b>sapuyá</b>	<b>Pickering (1961)</b>	<b>Metraux (1951)</b>	<b>Edelwiss (?)</b>	<b>Bandeira (1972)</b>	<b>Barão (atual)</b>	<b>Dernival (atual)</b>	<b>Tradução</b>
erã		kruhelliüh	křuařλ (pessoa amarela)		kroãrã	kiœ`rã			amarelo
ucá	uka (amar)						<i>dzucáydzá ydyohó(ob)</i>		amo com todo coração
							yanê		amolada
								kukryt	anta
							ykaná pri		anu preto
yacroró	iaklaro						<i>yacroró(ob)</i>		anzol
							aruí		apito
							bunhá		ar
			kakiki (arapua)		kakika (aracuã)	kaki'ki (aracuã)	arundum		arapuã
								pãn	arara
seridzé				jaza			ticirindezé	sredzé	arco
								kuhê	arco de pau
							aridídá	harigunda	aribe
yemý							yemý <i>/idabá(ob)</i> <sup>109</sup>		arriba
sãicró							<i>sãicró(ob)</i>		arrebentar plantas
dadi (assentar-se)							<i>dadi(ob)</i>		assentar
moró	moro						yséyté		assim
towanhidó							<i>towanhidó(ob)</i>		atolar
kendé								kendé	avisar
nhiké	ņike							nheké	avó
			dořořo						andar no mato

<sup>109</sup> Essa palavra encontrei escrita das duas formas



<b>Mamiani (1698;1699) (kipeá)</b>	<b>Nantes (1896) (dzubukuá)</b>	<b>sapuyá</b>	<b>Pickering (1961)</b>	<b>Metraux (1951)</b>	<b>Edelwiss (?)</b>	<b>Bandeira (1972)</b>	<b>Barão (atual)</b>	<b>Dernival (atual)</b>	<b>Tradução</b>
ponhé							arudá		andar
tudenhé (tempos passados)	kloiho(muito tempo)						<i>tokenhé(ob)</i>		antepassados
							ynáté-umúá		até amanhã
			ne'ta						à vontade
nhicrae (vontade)					netà	ne'to			com vontade de comer
wâtí							watí		azedo
							praticó		badogue
bacobá							<i>bacobá(ob)</i>	bacobá	banana
			břuzi'řundada		büzirüdad á	buzirüda'da		ját	batata
								lla	batata da perna
po	po		dɔ'pɔ(?) <sup>110</sup>		dopo (cacetada)	dɔ'pɔ (cacetada)			bater
enà							<i>ená(ob)</i>		barba
benetê (borda de mato)								beneté	bardo do mato
býró	ubiro	muttuh	mudu	mudô	môdú	mu'du	ymomeú	mudó	barriga
bunhá							buã		barro
							<i>yébédzú(ob)</i>		batismo
wodó						ɔðomaraĩ'hu	wodó	wodó	bêbado
cruyó	klu						yduyóbê		beber
<b>Mamiani (1698;1699) (kipeá)</b>	<b>Nantes (1896) (dzubukuá)</b>	<b>Von Martius (1862)</b>	<b>Pickering (1961)</b>	<b>Metraux (1951)</b>	<b>Edelwiss (?)</b>	<b>Bandeira (1972)</b>	<b>Barão (atual)</b>	<b>Dernival (atual)</b>	<b>Tradução</b>

<sup>110</sup> O autor coloca interrogação nessa palavra, sem dar nenhuma explicação

		(sapuyá)							
							birú		beça
waræró							areró	wararó	beiju
							befé	ybrexê	besta
								icofe	bicho
waridzá	uolidze						wardzá		boca
								salto wathõ	bode
							dobecó		bogo
cradzó(boi) <sup>111</sup> cradzó(vaca)		irogratzo (couro de boi)		krazó	kra'zõ		ydadízó (boi)	crazó/cradzó (boi)	boi/vaca <sup>112</sup>
warudú(bolo de mandioca assada)							woruzú mó maniocá		bolo de mandioca
							dobê		bolsa
								makro	bolsa de palha
							roraty roratá rorató		bom dia boa tarde boa noite
bunheté							<i>bounweté</i> (ob)		bondade
							moró		bora
								wewe	borboleta
bó	boro	tzaneh		bunififua		ĩ'bo	<i>bò(ob)</i>	bunififufa	braço
carai	karai/ ku(cor branca)	karai	'kařai	carai	karai	kara'i		kara do xe	branco(homem)
								carai fizou	branco bom

<sup>111</sup> Aryon Rodrigues registra boi como cradzò e vaca como cradzó, porém como estou utilizando as referências a partir de Richard Seabra preferi manter a descrição do autor

<sup>112</sup> Bandeira em sua tabela coloca dessa forma, optei por fazer o mesmo preservando o significado da autora

								carai boxi	branco ruim
<b>Mamiani (1698;1699) (kipeá)</b>	<b>Nantes (1896) (dzubukuá)</b>	<b>sapuyá</b>	<b>Pickering (1961)</b>	<b>Metraux (1951)</b>	<b>Edelewiss (?)</b>	<b>Bandeira (1972)</b>	<b>Barão (atual)</b>	<b>Dernival (atual)</b>	<b>Tradução</b>
								põre	brejo
wodicó							<i>wodicó(ob)</i>		brigar
		kurazikhülèh					<i>benhekié (ob)</i>		brincar
dÿ (cabelo)/ tçambú (cabeça)	tsebu (cabeça)	zabuh (cabeça) hotsebuh (cabelo)	κΑΣΑ'bu (cabeça)	idiqui- quetipati (cabelo)/ quitipati(cabeç a)	coçobú	kvsu'bu	tçambu (cabeça)/ yncócebú (cabelo)/	curubu (cabelo)/ icarubu (cabelo)/ quitipati (cabeça)/ tçambu (cabeça)	cabelo/cabeça (?) <sup>113</sup>
								idiqui quitipati	cabelo da cabeça
bedzé								bedzé	cabo de instrumento
	kabara			pobifi	kohi'bi	kõbi'hi		pobif	cabra
pæwi	paewi	poiuh-poiüh	pa'u	aracapaõ	põu	pa'u	xáduká/ patýgua	ulapembo/ paú/ aracapaõ	cachimbo
yacá			po'o	gazzorú			yakâ	gazzorú/ rop kasru	cachorro
crayoté								crayoté	cacimba
					yzurú	zu'ru	zuruí	zuru	cachaça
sâmbá					çambô	sã'bo	sâmbó	sambô	cagado
bÿpró/dzi							<i>bÿpró(ob)</i>		cair
sebÿ							sebÿ		cadeira
							kradwêzé		caderno

<sup>113</sup> Coloquei assim conservando o modo com Bandeira usa

Mamiani (1698;1699) (kipeá)	Nantes (1896) (dzubukuá)	Von Martius (1862) (sapuyá)	Pickering (1961)	Metraux (1951)	Edelewiss (?)	Bandeira (1972)	Barão (atual)	Dernival (atual)	Tradução
							burêqué	boregor	caipora
				faú	hãu (racú)	ha'u			caititu
								akryte	caju
								idé	calubir
			bodo'yo	granharó	kraiaró	kraia'ɾo	bodovô	granharó	camaleão
wó								pire/wó	caminho
ebeyá			cocudó ?				beya		canela
						kõru'o			cangambá
mara								nará	cantiga
damÿ								damy	carga aos ombros
cradzó(carne de boi)/ riné(carne salgada)/ eibarú(ter desejo de/comer carne)/ cræ(carne de vaca)	itu	thabuneh gratzo (carne assada)/ baté (carne)	křa'zõ					korizõ / carizó (carne de boi)	carne
							cladzú		carne gorda
me(osso) kibú (osso da garganta)		gimmeh (osso)			kãntẽnkiú	katẽki'u			carne sem ossos
			pædi'pi						carregado
ibá							ibá(ob)		carro
								toraró	carta ou livro
erá	era(casa)/	baté	kõkotata'pɿun't eu		cohotatap ã	kõfõtata'pã		erá/ikre	casa

	anra (grande casa)								
<b>Mamiani (1698;1699) (kipeá)</b>	<b>Nantes (1896) (dzubukuá)</b>	<b>(sapuyá)</b>	<b>Pickering (1961)</b>	<b>Metraux (1951)</b>	<b>Edelewiss (?)</b>	<b>Bandeira (1972)</b>	<b>Barão (atual)</b>	<b>Dernival (atual)</b>	<b>Tradução</b>
buró								buró	casca
dehebá							<i>dehebá(ob)</i>		cavador
cabarú			kaba'ru		kabarú	kaba'ru	cabarú	igaborou/kabaru	cavalo
								coni	celibatário
sétu	kludimu						ycobá	setú	cesto
								kãhã	cesto de palha
ecuwõbuyẽ (céu superior)	anranke/ hemi	legge						riso	céu
								beheté	chaga
enké								amrã	chorando/choro
dzó	dzo/ tidzo(chover)						fidízo	tati/ ifó	chuva
							<i>idzé(ob)</i>		cristo
	krudza						<i>crusá(ob)</i>		cruz
erá buyẽ (cidade)							buzurudá	buzirudode	cidade grande
							ibuzurudá	buzurudode	cidade pequena
				panadô ericofu muqui	panadô	pan*du <sup>114</sup>		panadõ (sombrancelha)	cílios,sombrancelha <sup>115</sup>
				corexixipó		kikri'si		thjcarã/ iquiriqixi iquimiqici/	cigarro

<sup>114</sup> No lugar do asterisco na verdade é um símbolo que não consegui reproduzir no word, mas a autora o descreve como: vogal, média, central, não arredondada

<sup>115</sup> Coloquei assim pois Bandeira coloca dessa maneira e eu quis manter como a autora deixou

								corexipó <sup>116</sup> (charuto)	
<b>Mamiani (1698;1699) (kipeá)</b>	<b>Nantes (1896) (dzubukuá)</b>	<b>sapuyá</b>	<b>Pickering (1961)</b>	<b>Metraux (1951)</b>	<b>Edelewiss (?)</b>	<b>Bandeira (1972)</b>	<b>Barão (atual)</b>	<b>Dernival (atual)</b>	<b>Tradução</b>
				bizauí	bizauí	biza'ui		bizauí	coati
tçambúsebé							sebé mó tçãmbú		cobertura da cabeça
wó	niepi		'uʌŋgiu	anguiú	anguiú	uãgi'u	<i>úangiu(ob)</i>	anguiú	cobra <sup>117</sup>
coh		uoh	'kokul'du				kokùldú	botiti	cocha
tó/totó(redondo) bó(inteiramente)	be- <sup>118</sup>					tubu			coisa redonda
				miriu				miriu	coelho
							troxomó		colar
curoté	be						<i>curoté(ob)</i>	curoté	colher
					maiki	mai'ru			comida de milho
ami(comer) ità(gostoso)	ami/amite (comida)	buitokuingnu lèh (comer)	du'he (comida gostosa)		duhè	du'he			comida gostosa/achei bom <sup>119</sup>
								krow	coqueiro
								bzetú	corda
tereré(corrupio)							<i>tereré(ob)</i>		corrompi-o
				foifro	koipru	foi'pru		foifro	cotia
boropó/pó ibó							boropó		cotovelo
enki	nijo(criar)		buzuřu						criação

<sup>116</sup> Dernival pegou essa palavra da lista de Metraux, eu traduzi a palavra por cigarro e ele por charuto

<sup>117</sup> Não coloquei nenhuma cor nessa palavra , porque Barão indica incerteza e Dernival retirou-a da obra de Metraux

<sup>118</sup> Classificador adjetivo para objetos redondos

<sup>119</sup> Bandeira coloca assim e eu mantive a descrição da autora

(criação de rebanho)/ uneca (criação de gado, vaca, cavalo, etc)/									
<b>Mamiani (1698;1699) (kipeá)</b>	<b>Nantes (1896) (dzubukuá)</b>	<b>sapuyá</b>	<b>Pickering (1961)</b>	<b>Metraux (1951)</b>	<b>Edelewiss (?)</b>	<b>Bandeira (1972)</b>	<b>Barão (atual)</b>	<b>Dernival (atual)</b>	<b>Tradução</b>
inghe					prezenudá	preze'nuda	ibodoí	krore bodonho	criança
nheprú								nheprú	crista de galo
								quipapoqui	cruzeiro do sul
								eyapó	crueira de mandioca
crobecá /prebú(cruiete) <sup>120</sup>							cuyeté	crobeca	cuia
			fò'p̃ru	foifro			foiprú	kukên	cutia
saí	amoeda		po'modo'i (dedos)	comodoi	komodoi	komo'doi		comodo(dedo)	dedos das mãos/seixos <sup>121</sup>
				ticá				ticá	dedo do pé
pri(deixar)							boyweré		deixe-me
dza		dza	ui'sa <sup>122</sup>	crifofomuqui/ uiça	ycá	ui'sa	yzó	ericofomuqui	dente
neyentá							<i>meyentá</i> (ob)		desejar

<sup>120</sup> Cruiete é uma palavra que em algumas regiões é uma variação dialetal da palavra cuia e/ou cuieira. Também, pode se referir a árvore que dá origem a cuia.

<sup>121</sup> Bandeira escreve assim, para expressar melhor essa palavra, preservei a forma da autora

<sup>122</sup> O autor escreve essa palavra como tradução de "dentes"

Mamiani (1698;1699) (kipeá)	Nantes (1896) (dzubukuá)	sapuyá	Pickering (1961)	Metraux (1951)	Edelewiss (?)	Bandeira (1972)	Barão (atual)	Dernival (atual)	Tradução
topró							fopró		desmentir
býriripi/cahá							cahábuigú		desviar-se das flechas
tupã	tupan	tubbuih	tu'po		tupõ	tu'pã	tupã		Deus
keitené							<i>keitené(ob)</i>		dirigente
tayú	taiu		kɛ'u			ĩtai'u	<i>kaywabê(ob)/ tayú(ob)/ duí</i>	emhõ itimím	dinheiro
							só		do
unú	unu	takuinihùh. (eu durmo)					modórná		dormir
buã			bu'ɔ	bruan	buã	bu'ã		má/ bruan	ema
							bácribuné		em todo lugar
							senayé		ensina eu
							senayó		ensina outro
dió/idió							dió		entrar
								eiba	entre o joelho e o pé
tasi							yxadé	tasí	enxada
sadá					tipá	ti'pa	chapiroca	sadá	espingarda
waruá								waruá	espelho
usarunghú/ ideinù/idehinù/	deiju							koi	esposa



<i>ideenù</i> <sup>123</sup>									
<b>Mamiani (1698;1699) (kipeá)</b>	<b>Nantes (1896) (dzubukuá)</b>	<b>sapuyá</b>	<b>Pickering (1961)</b>	<b>Metraux (1951)</b>	<b>Edelewiss (?)</b>	<b>Bandeira (1972)</b>	<b>Barão (atual)</b>	<b>Dernival (atual)</b>	<b>Tradução</b>
bà/pì							ruryta/rutyto <sup>124</sup>		estar
dzodzo (reluzente)	dzodzo (brilhante)					zo'zo			estar brilhando
								kupip	esteira
	bati	bathüh		detiquimen				detiquimen	estrela
						ibu'bu			estar insone
ucá (amar)	uka (amar)						dyzuké		eu amo
eicó							<i>hidzeicó (ob)</i>		eu descanso
udza			u'za(arco?) <sup>125</sup>		viazá	ia'za/ u'za		tuchi/ tuxi	faca
							praticão		facão
wakié							wariqué		faltar
					tamú	tõ'nã tã'no		itonou	farinha de mandioca
mairú		musikinang (farinha de milho)							farinha de milho fresco
wanheré								wanheré	fazenda
sutú(fruta)	utu(fruta)				inhózékrê rêê	krøru'ru			frutas caídas
			ko'pε						fruta com miolo
								buicu	fecha

<sup>123</sup> Richard Seabra classifica esposa como usarunghú, porém Aryon Rodrigues coloca como ideinù,idehinù,ideenù

<sup>124</sup> Ruryto é estou

<sup>125</sup> O autor colocar a palavra arco e uma interrogação, porém não explica, provavelmente por não saber se essa palavra se trata de arco ou faca

Mamiani (1698;1699) (kipeá)	Nantes (1896) (dzubukuá)	sapuyá	Pickering (1961)	Metraux (1951)	Edelewiss (?)	Bandeira (1972)	Barão (atual)	Dernival (atual)	Tradução
ginhé	gepe		břu'zohǎ'si	buzufuxi			brozocoxó(feijã o de plantio)	buzufuxi	feijão
							búzohóshí reromaté		feijão da mata
					kôkudu	koku'du			fêmur
buicú							buigu	kruw	flecha
bucupý							buigu mairu		flecha do milho
purú							<i>burú(ob)</i>	pira	flor
retsé				sequieifi				sequieifi	floresta
isú/sú	du	iuú, essùh	řu'o infǎiŋkiřiři	queéfurtitiu	inhózêkrê rêê	zokrurú'ho	xinguinbê	queefurtitiu/ kuhy	fogo
creyahé							crenhenhê	creyahé	foice
ærã								erã	folha
ebedzú								ebedzú	fonte
bebá/bebaté							bebaté		fonte da cabeça
								axum	formiga
							<i>niócrí(ob)</i>		formou
								arapaw/arapaú	fósforo
								ikúm	fumaça
badzé	badze <sup>126</sup>		bo'ze	boze labora (tabaco)	bozê'niti	bo'ze	bozé	boze/ badzé	fumo
								xykxyk	gafanhoto
tcereró								tçereró	gaita
sabucá				apucá			sabuká	empupê/ apuca	galinha

<sup>126</sup> Essa palavra é utilizada tanto para palavra “fumo”, quanto “deus do fumo”

Mamiani (1698;1699) (kipeá)	Nantes (1896) (dzubukuá)	sapuyá	Pickering (1961)	Metraux (1951)	Edelewiss (?)	Bandeira (1972)	Barão (atual)	Dernival (atual)	Tradução
								botejo <sup>127</sup>	garrafa de cachaça
kibú (osso da garganta)/ honæ(pescoço)/ ne(pescoço)	ne(pescoço)						kibú		garganta
			pañq		päiö	pu'iv		poió	gato
							ypohá retomaté		gato do mato
							warurá		gavião
cropobó								cropobó	guerra
muduchí								nudachi	gemer
mýté								mýté	genrro
eicó	uan(haver)						<i>idúhý (ob)</i>		havia
nhihó	kumini(índio kuminí)/ uadie(índio bravo) <sup>128</sup>		ʌ'ĩ		uiaô,uãnh ô	uã'ñö	ynhó/hinhò	irai/ iró	índio <sup>129</sup>
							tçuirú nó buzukú		instrumento de rabo de tatu
badá							badá nó waredzá		instrumento de boca
sâmbá(cagado)			sam'bo				sambó	kaplan	jabuti

<sup>127</sup> palavra muito semelhante a botija, que no português Kiriri significa um vaso com dinheiro ou ouro dos encantados. É importante perceber que cachaça é algo que se dá para esses seres. Assim, botejo e botija são objetos em que se guarda algo que pode ser de um *invisível*.

<sup>128</sup> O autor não especifica a diferença entre índio kuminí e índio bravo mas parecer tratar-se de um grupo de etnias ou uma etnia, pois ele traduz a frase: urobi kumini tudene por “essa é a tradição antiga dos índios Kumini” (verificar)

<sup>129</sup> Bandeira coloca as palavras “índio” e “caboclo” como sendo sinônimos e ambas com a mesma tradução

Mamiani (1698;1699) (kipeá)	Nantes (1896) (dzubukuá)	sapuyá	Pickering (1961)	Metraux (1951)	Edelewiss (?)	Bandeira (1972)	Barão (atual)	Dernival (atual)	Tradução
								mé	jacaré
			kakika		kakika	kaki'ka	jaúká		jacu
				boiocoboingia do				boiocoboingiado	jaguar
							<i>keité(ob)</i>	faú	javali
cudú	kudu		kəkabeke	cofi			oscodú	confi/ cudú	joelho
							ecudú		juntas do corpo
							krykryxý		Kiriri
				biquiri				biquiri	lábio
							sufó	zufõ	laço
	rihu(lagoa)							hipõti	lago
nunú	ɲunu	nunüh	'tʌna'du	buniqui	tanadu	tɔnu'du <sup>130</sup>	ytónú	buniqui	língua
					bodó	bo'do			largatixa
mepedí							<i>mepedá(ob)</i>		levantar falso
	kaiaku	gayakúh		detiquimen				boa	lua
								kúmtúm	luz caxeira
								kukõj	macaco
bodzó							puncô		machado
eræ/ræ								rá	macho
			hundiřo						maltrapilho
			uan'tɔ						manco
muicú	madiki		tokʷʌ	micu	tökiö	mi'cu	maniocá	kwyr/itoco/ micú	mandioca
dé/de		hikgàeh					mayocó		mãe

<sup>130</sup> Bandeira chama atenção para o fato de “tú” é praticar-se e “nunú” é língua, por isso talvez essas palavras tenham passado por um processo que o resultado foi que o som tunv'du pode ser a expressão da palavra língua

<b>Mamiani (1698;1699) (kipeá)</b>	<b>Nantes (1896) (dzubukuá)</b>	<b>sapuyá</b>	<b>Pickering (1961)</b>	<b>Metraux (1951)</b>	<b>Edelewiss (?)</b>	<b>Bandeira (1972)</b>	<b>Barão (atual)</b>	<b>Dernival (atual)</b>	<b>Tradução</b>
mÿsã	amoeda	mussoèh		quifi	ycá	mi'zã		quifi	mão
cayê								cayé	manhã
							tybúbó		manzape
							tybúdó hábudydó		manzape da zabumba
							troxomochó	kutój	maracá
ipadzúinú/ urenghé/ renghé/ padzú inú/ ipadzúinú	padzuiju							kooy	marido
							bró		massa da licoreira
sané							<i>sané(ob)</i>	sané	matéria
iretcé (mato)	antse (natureza)	litsi (mato)						pó	mato de palha
kenti	kati							pen	mel
behendzi	behedzi				buzirũ	buzi'rũ	yburízú	praxi/ ibuzeru	melancia
			pře'zenuda				<i>prezemudá (ob)</i>		melão
nhú/uinú	uiji	miukòh					pípíneté	mehê	menino
pretorê (mentiroso)	uple(mentir)		zo'pře			zu'pre	<i>pretoré(ob) (mentiroso)</i>		mentira
dzó/warandzi (mesinha)								kwyk	mesa
								carai naré	mestiço
							moruê		meu nome

masichi			pai' hekinikři	paifiquiniorè	payhé	pai'hekriniki	mairu	põhy/paifiquinio ré	milho
<b>Mamiani (1698;1699) (kipeá)</b>	<b>Nantes (1896) (dzubukuá)</b>	<b>sapuyá</b>	<b>Pickering (1961)</b>	<b>Metraux (1951)</b>	<b>Edelewiss (?)</b>	<b>Bandeira (1972)</b>	<b>Barão (atual)</b>	<b>Dernival (atual)</b>	<b>Tradução</b>
masichi			pai' hekinikři	paifiquiniorè	payhé	pai'hekriniki	mairu	põhy/paifiquinio ré	milho
								madzó	milho assado
cronhahá									milho cozido
			ni'kři				mairu nikři		milho verde
tcetá								tcetá	miolo
iwó							<i>moderé(ob)</i>		modo
	nanle(ser feio)	lelebohíh (feio)	nanle(ser feio)			poidu'du			molambento
								xepre	morcego
								bodopreió	morro de serra
ruté/tidzi/uruté	tetsi/tetisite	kütsi	τανλ'zu				xatê	krahõ/ tídzi	mulher
			kařabu'se (mulher bonita)			kru're			mulher bem arrumada
							xatê borozã		mulher gorda
	tesho(gente) idze(muito)		dodo'si				dodóshí		muita gente
			buře'du po'o						muito obrigada
								kõpere	muriçoca
			ka'u'e (quadril)	coquibi	kaiué	kaiu'ε	kainé (quadril)	coquibi	nádegas/assentos <sup>131</sup>
bahá/ponhú								ponhú	nada
							<i>bahá(ob)</i>		nadar

<sup>131</sup> Bandeira colocou assim em sua lista, manteve a descrição da autora

Mamiani (1698;1699) (kipeá)	Nantes (1896) (dzubukuá)	sapuyá	Pickering (1961)	Metraux (1951)	Edelewiss (?)	Bandeira (1972)	Barão (atual)	Dernival (atual)	Tradução
			hoi'pa (inambu)		hoipá	hoi'pa	ynfohipá	ifoipro	nambu
næmbi		nabitzeh	lambi'zu		lambizü	lambi'zu <sup>132</sup>	lambizú		nariz
co/dý/kié <sup>133/</sup> cohodý	-di/-kie <sup>134</sup>						<i>misá/</i> <i>mýsā(ob)</i> <sup>135</sup>		não
						nëine'to			não comer o suficiente
							wandý	am	não tem
							<i>perédý(ob)</i>		não saiu
dzé								dzé	nome
							cutóá payocó		nosso pai
einhé	urobi						eny		notícia
croné								croné	nu
né	ne						woroyá		olhar
pó	poh	poh	u'ipɔ (olhos)		ipó	i'pɔ <sup>136</sup>	ywofó		olho
	hemoklekle		koso'bu inši'ato	boicozzoboing iado(jaguar)	köçöbu buhy	kɔs'bo	insiãtó	rōti	onça <sup>137</sup>
							<i>modé(ob)</i>		onde
nebarú				pufixié			nebarú	pufixié	ombro

<sup>132</sup> Bandeira chama atenção para o fato de que meu é dzú, por isso, dzúnæmbi seria meu nariz, possa ser que essa expressão sofreu uma variação linguística de modo que a palavra nariz é expressa pelo som lambi'zu

<sup>133</sup> O autor diferencia essas palavras de cohodý, essas palavras ão classificadas como latim non e cohodý como latim nequaquam

<sup>134</sup> as partículas -di e -kie indicam negação

<sup>135</sup> Barão registrou a palavra não das duas formas escritas aqui

<sup>136</sup> Bandeira escreve que "i" pode ser traduzido como ele, dele ipó seria olho dele, seu interlocutor ao pronunciar o som i'pɔ refere-se a palavra olho

<sup>137</sup> Bandeira traduz onça também como jaguar

Mamiani (1698;1699) (kipeá)	Nantes (1896) (dzubukuá)	sapuyá	Pickering (1961)	Metraux (1951)	Edelewiss (?)	Bandeira (1972)	Barão (atual)	Dernival (atual)	Tradução
nebarú				pufixié			nebarú	pufixié	ombro
benhé	beje	penix	kombɛ'ñuy (orelhas)	erintucá	cumbenhu m	kūbê'ñã	benhê	erintuca	orelha
								berrante	ovelha
padzú	padzu	poitzuh					payocó	padzú	pai
waré	padzware (sacerdote)	uahre				kara'i uar'ɛ		aré	padre
ambe								ambi	paga
							bybyté		palheta de jogar
pepeté							pepeté		palma do pé
burehé do masichi									papa do milho
				ořoo				krêre	papagaio
runhú								buhã	panela
cruté							<i>cruté(ob)</i>	cruté	pano
etsamý (parente distante) <sup>138</sup>	biho	yatsmmuh						etsamy	parente
mýbá								nybá	passar o rio
bupí/ pi/ pineté/ pinetí (pequeno)	pi (pequeno)							pipire	passarinho pequeno
							araú		paú

<sup>138</sup> a tradução para parente é buyó, parente consanguíneo é buyóidzã, parente da esposa é buyó ideinú, parente do marido é buyó ipadzúinú



Mamiani (1698;1699) (kipeá)	Nantes (1896) (dzubukuá)	sapuyá	Pickering (1961)	Metraux (1951)	Edelewiss (?)	Bandeira (1972)	Barão (atual)	Dernival (atual)	Tradução
bÿ	bi	puih	bʌbe'u (pés)	bebaá (planta do pé)	bôbeiú	beba'ɪ <sup>139</sup> a	ospebay		pé
			bẽřɔ		beró	be'ɾɔ	beió ou beró		peba
buáŋgheté								buáŋgheté	pecado
crikié							cryqué	crikié	pedir
cró	kro						sācró( <i>ob</i> )	cro/ ken	pedra
crabú		krabuh			krabú	kra'bu	broak		peito
mÿdzé	ie/ midze						rapy	tepi	peixe
kÿhiki(peneira)			koha				kowárā( <i>ob</i> )		peneirar
								kêtre	periquito
wõ							woré		perna
damakié/ heichi (alto)	katsi iatse/atse(pes soa)		křa'bo		kipri	ki'pri	krabó		perto
								fofi	peessoa casada
	nanle(ser feio)	leleboh (feio)	nanle(ser feio)					boxé	peessoa feia
			pɔnadu	panadô			panndu		peestana
sombÿ								sonhÿ	pendão de milho
								kahuw	pilão
								xáj	pica-pau
								batú	pisada
		phüh(planta)						dotitoti	plantação
								tute	pombo

<sup>139</sup> Esse símbolo não está exatamente igual ao da autora, porém é bem próximo ao que ela classifica no texto como:vogal alta, aberta, anterior, não arredondada

Mamiani (1698;1699) (kipeá)	Nantes (1896) (dzubukuá)	sapuyá	Pickering (1961)	Metraux (1951)	Edelewiss (?)	Bandeira (1972)	Barão (atual)	Dernival (atual)	Tradução
tçoncá							tçoncá(ob)		ponta
murawó					kurê	ku're	murouó	krôti	porco
							botchê		pote
								bolegar	pote grande
					zurudadé	zuruda'de			povoado Mirandela
aribá		guttuh					aribá	arebé	prato
							sáculejó	kra/ fuco	preá
cotçó		kotzoliüh	šɛŋ'ge					arango naré	preto
							brochó		pulseira
			'bizauí						quati
							yberkamí		queixo
			da'sa						quente
mu								nuá	raiz
pohá (secar-se a raíz)						po'ha			raiz seca
erú							erú(ob)		ralo
							ybunizá	amxõ	rato
								boniza	rato de espinho
tidzehehobó	tidzeboe	kitsxebotsxü hih		irirumaré		na're		irirumaré(raio)	relâmpago
yacá(cachorro) <sup>140</sup>			ia'ka	jacá	iacá	ia'ka		jacá/ chore	raposa
			'tařořo						raso

<sup>140</sup> É interessante notar que a palavra raposa entre os Kiriri é sinônimo de cão do mato

pité	pita		ki'se <sup>141</sup>	coiá	koiá	ki'a	coyá	coiã/ tipoia	rede
Mamiani (1698;1699) (kipeá)	Nantes (1896) (dzubukuá)	sapuyá	Pickering (1961)	Metraux (1951)	Edelewiss (?)	Bandeira (1972)	Barão (atual)	Dernival (atual)	Tradução
								nuhé	rede de pesco
						tipoia			rede de menino
dabá							dabá		repousar
							aruné		roça
						ga'gu			tipóia para carregar criança
ró	ro					uiró	i'ro	jirõ	roupa
			do'be <sup>142</sup>						sacola
sasá								sassá	saia de pindoba
							buzai		sagui
nhanhí			ĩñĩñĩ						sal
saiprí	hopele pli						saiprí(ob)		saltar
								pri	sangue
							sátua(ob)	are tipu	santo
								prõti	sapucaia
				carai-box		kara'i bu'se			sarara
							kazakkê	wakõ	saruê
nhanhikié							moniqué/ nanyqué(ter saudade)		saudade
							ykabrú		seios

<sup>141</sup> No material desse autor. Essa palavra aparece na língua Kaímbé, os quais possui falantes que moram em Massacará, que fica a 40km de distância de Mirandela. No início do artigo o autor destaca que as palavras Kaímbé recolhidas pelo pajé desse grupo, podem ser palavras Kiriri.

<sup>142</sup> O autor traduz por sacola, um artesanato que os Kiriri chamam de aio, bogó ou coió

								kara muché kara muíná	seja bem vindo
<b>Mamiani (1698;1699) (kipeá)</b>	<b>Nantes (1896) (dzubukuá)</b>	<b>sapuyá</b>	<b>Pickering (1961)</b>	<b>Metraux (1951)</b>	<b>Edelewiss (?)</b>	<b>Bandeira (1972)</b>	<b>Barão (atual)</b>	<b>Dernival (atual)</b>	<b>Tradução</b>
			bodokopri						sene
								jyr	sentado
netçó							netçó		ser sabido
								imbuam	seriema
siririté					bodopruó	bodopru'ɔ		wōkrã	serra
	krô (pedra)				bodókopri	bodokro'pi		bocropi	serra de pedra
								ibozoim	sonhim
bæké/ nhutidzonhá/ tenha/ yæhé								baké	sobrinha
dzacá	dzaka(sogro/ sogra)						<i>dzacá(ob)</i>		sogro
								beboá	sola do pé
uché	ukie	utxèh	bu'zofɔ'si	bozofoxi	buzofoxi	buzfo'si		manechi	sol
bunhicó(suor)							dízuká		suamos
sinã								senhá	sucessor
	kotso (ser sujo)		ikře						sujo
			'beñamu				benâmu		surdo
							toiê	toiê	sussu
							sutrumuxim		sutiã
			ia'zu	bizauí			yazú	hazú	tamanduá
							toikyn		tanajura
							creguexê		tanga
				quenêoé	kêneué	kene'ue		queneoé/	tapioca

								lonenome	
<b>Mamiani (1698;1699) (kipeá)</b>	<b>Nantes (1896) (dzubukuá)</b>	<b>sapuyá</b>	<b>Pickering (1961)</b>	<b>Metraux (1951)</b>	<b>Edelewiss (?)</b>	<b>Bandeira (1972)</b>	<b>Barão (atual)</b>	<b>Dernival (atual)</b>	<b>Tradução</b>
			‘buzuku	bozucú	buzükü	buzi’ki	buzukú	tõn/bozucú	tatu
							buduzuí	suét	tatuí
woncuró								woncuró	tear
								katy	tecido
					bodoiú	bodo’io	teió/ teró		teiú
							baré	banené	temer
nhicoró	nikoro						nicoró		ter preguiça
anhá/dedenhé								dedenhé	tia
				cocudú				cocudú	tíbia
cucú/ paidenhé/ payě	kuku	kukkùh						cucu	tio
							crô		tô
						ga’gu			tipoia para carregar criança
ambú								ambú	toçia
							dendê		tocar
							ydocó mó rayxí		toco da raiz
býté(tornar-se)							penê		tornar depressa
				popu				popu	tornozelo
cræerú								crarú	torrão
na/naté	nate						triunfa	naté (trabalhos)	trabalhar
							troxomonxý		trança
tití	mane						tití(ob)		tremer

Mamiani (1698;1699) (kipeá)	Nantes (1896) (dzubukuá)	sapuyá	Pickering (1961)	Metraux (1951)	Edelewiss (?)	Bandeira (1972)	Barão (atual)	Dernival (atual)	Tradução
							tembé		tribo
hé							ynhé		tripa
		tzoklühlih			zêkrêrêrê nôro	zokrur'ri <sup>143</sup>	zorohó		trovão
							tucuã		tucano
mucrí		muklih					mucry		umbigo
ebayá							ybayã		unha
soncô		sinsekkoh (urinar)					soncô		urina
			'kikɔ		kykó	ki'ko	kiko	xõn	urubu
								póhó	varge
buke			buko	prucô	bukä	bu'ku <sup>144</sup>	bukó	prucô buzuca/ pocro (veado do mato)	veado
sambýyé (na verdade)/ idzã(verdadeira mente)	habihan		fi'zo			pi'zã			verdade
renghe(velho)/ ruté(velha)	anrotse (homem velho)/ rute(mulher velha)	nlanèh	ši'bo		xibó	si'bo		chibo	velho
							bakáranó		velho caduco

<sup>143</sup> Não consegui colocar o símbolo que Bandeira usa aqui no word, por isso coloquei um asterisco no lugar do som que ela descreve como: vogal alta, aberta, anterior, não arredondada.

<sup>144</sup> O livro que estou usando é uma xerox que tem algumas partes um pouco apagadas ao invés de ser [u] no final, talvez seja o som que Bandeira classificou como vogal alta, aberta, posterior, arredondada.

Mamiani (1698;1699) (kipeá)	Nantes (1896) (dzubukuá)	sapuyá	Pickering (1961)	Metraux (1951)	Edelewiss (?)	Bandeira (1972)	Barão (atual)	Dernival (atual)	Tradução
					cêprô	se'pro			velho já curvado
tapanhú/gorá (homem negro)	tapiju	goh (pessoa negra)					yrangô (negro)	urango taré	verdadeiro negro
hé	he	krohelliüh	beŕo'he		berohé	bero'he			vermelho
	bruka(vir depressa)	kakazihoh!					benhé benhéété		venha
							gaywó		veterano
nhupý							<i>boreié mairu(?)</i>	iburê	vinho de milho
yerú	ieru						<i>boreié</i> <sup>145</sup>		vinho
eriwi								eriai	visitar
							iwobó		vou embora
							hábudydó		zabumba
			pøke'de		pokedé	pøke'de	pokede		zangado
tuyó							<i>tuyō(ob)</i>		zombar de alguém

<sup>145</sup> Essa palavra Barão não indica em sua lista como algo que tem dúvida, mas em conversas ele me contou que não tinha certeza se essa palavra é vinho ou vinho de milho

### 8.7.1 ANÁLISE DA TABELA

Algumas questões linguísticas dessa tabela se destacam tanto do ponto de vista da linguística Kiriri quanto do ponto de vista da linguística acadêmica. É importante dizer que irei fazer uma análise da tabela a partir da antropologia linguística, buscando valorizar os saberes Kiriri e científicos, sem sobrepor um tipo de conhecimento ao outro, fazendo ambos coexistir. Digo, isso porque acredito que valorizar o conhecimento indígena não deve ser visto como obstáculo para fazer ciência, ainda que tais saberes sejam muito diferentes da nossa ontologia. Pelo contrário, pensar uma língua indígena a partir dos seus próprios termos nos ajuda a ampliar nossas possibilidades de compreender fenômenos relativos à linguagem.

Um dos pontos que mais me surpreenderam na construção dessa tabela foi o fato de que as palavras de Barão são no geral muito diferentes do léxico de Dernival. É importante dizer que Barão é do grupo de Kiriri Mirandela e Dernival Kiriri Canta Galo. Eles tiveram acessos a mais velhos de diferentes regiões do território que são oriundos de diferentes relações de parentesco. Muito provavelmente por isso suas palavras são tão diferentes. Porém, ambas são registros históricos e linguísticos das múltiplas possibilidades de línguas que existiam na região. Sabemos que os Aldeamentos Missionários eram espaços multilíngues e multiétnicos. Acredito que na situação atual da língua desse povo, todas as palavras registradas e todos os esforços são igualmente necessários para que eles possam falar seu idioma, ainda que entre eles exista uma cosmopolítica própria que desemboca em processos de que culminam em uma ideologia linguística que deslegitima o saber do outro grupo.

É válido dizer que quando fizemos algumas reuniões buscando promover um projeto de assessoria linguística, pessoas de diferentes grupos estavam presentes e eventualmente discutiam suas ideias com interesse e respeito. Frequentemente eles me afirmam que querem uma língua para toda sua etnia e que esse trabalho deve ser unificado com todos os grupos. Na prática eles não se juntam empenhados nisso e fazem esses processos com seus próprios grupos e parentes, porém sempre que chamamos todos para discutir essas questões em geral aparecem e se mostram interessados. Por isso, é importante dizer que um projeto de assessoria linguística deve estar atento a isso sem cair em discursos que podem deslegitimar alguém, afinal essa não é a função ética do pesquisador, muito pelo contrário.

Outro aspecto que me chamou bastante atenção são os distintos modos de registrar a tabela dos não indígenas. Notamos que a forma como escrevem certamente é diferente do modo como lemos. Parece uma afirmação óbvia, já que a oralidade é diferente da escrita e isso não é



novidade para ninguém. Porém, aqui temos outros elementos. Primeiro que Bandeira, Edelweiss e Pickering utilizam o alfabeto fonético, cada um de acordo com as bases fonéticas da sua época. Outro aspecto é que Metraux é francês e provavelmente registrou as palavras como ele falaria, seria interessante um estudo sobre fonética para entendermos porque cada autor registrou dessa forma e qual o som de cada palavra. Infelizmente, não terei como me aprofundar nisso por hora, mas pretendo me dedicar futuramente. Para além dessas questões algumas palavras em específico nos chamam atenção:

Mamiani	Pickering	Metraux	Edelwiss	Bandeira	Barão	Dernival	Tradução
<b>yacá</b>	po'o	gazzorú			<b>yakâ</b>	gazzorú/ rop kasru	cachorro
	<b>ia'ka</b>	<b>jacá</b>	<b>iacá</b>	<b>ia'ka</b>		<b>jacá</b> / chore	raposa

É importante dizer que entre os Kiriri a palavra raposa, também é conhecida como cão do mato e possa ser que tenha existido uma variação temporal em que a palavra que era usada na época do Mamiani para falar de cachorro, deu origem a palavra que passou a ser usada para também se referir a raposa. Outra palavra que nos chama atenção é onça e jaguar:

Pickering	Metraux	Edelwiss	Bandeira	Barão	Dernival	Tradução
koso'bu <b>inši'ato</b>		köçöbu buhy	kos'bo	<b>insiâtó</b>	rôti	onça
	<b>boiocoboingiado</b>				<b>boiocoboingiado</b>	jaguar

Quando conversei com Henio sobre essas palavras ele me falou que Metraux havia registrado de modo equivocado. Ele contou que onça é *insiâtó* e que como ele não entendeu direito registrou *boiocoboingiado*, e que na realidade esse registro só faz sentido no final dele *ingiado*. Sua percepção faz bastante sentido, ainda que tenha uma certa diferença, eu nunca teria percebido tal semelhança. Por isso, é preciso estarmos sempre atentos as percepções linguísticas dos nossos interlocutores e os modos como eles compreendem sua língua, não basta aplicar teorias linguísticas, sem metodologia em parceria com a comunidade. Nosso trabalho, deve pressupor uma ética que visa valorizar as percepções e orientações dos nossos interlocutores. Depois dessa conversa compreendi que fenômeno semelhante acontece com a palavra

registrada por Pickering: koso'bu inši'ato. Não descarto a possibilidade dessa palavra ter sido dita de modo semelhante ao registrado, mas agora entendo que possivelmente ela pode ter sido registrada de modo errôneo ou passou por uma variação temporal e/ou regional.

Outro elemento que nos chama atenção são as palavras tatu,tatuí e peba

Pickering	Metraux	Edelwiss	Bandeira	Barão	Dernival	Tradução
'buzuku	bozucú	buzükü	buzi'ki	buzukú	tõn/bozucú	tatu
		beró	be'ro	beió ou beró		peba
				buduzuí		tatuí

Coloquei peba por ser uma categoria nativa, mas devo informar ao leitor que se trata do tatu peba. Na prática não sei qual a diferença entre tatu,peba e tatuí e nem sei a quais espécies se referem. Não sei o que é tatuí, mas acredito que seja um animal semelhante ao tatu. É interessante notarmos que animais semelhantes, possuem nomes semelhantes, tanto no português quanto na língua Kiriri. Fenômeno semelhante acontece com cágado e jabuti:

Mamiani	Edelwiss	Bandeira	Barão	Dernival	Tradução
sâmbá	çambô	sã'bo	sâmbó	sambô	cágado
			sambó	kaplan	jabuti

Percebemos aqui que a palavra cágado pouco variou ao longo do tempo. Tanto cágado quanto jabuti são palavras que para Barão são muito semelhantes e esses animais só são diferentes para quem conhece, dificilmente consigo distinguir um do outro. Barão contou-me que frequentemente seus alunos se confundiam. Em outro documento em que estava anotando as palavras de Barão havia registrado sâmbó para cágado e sambô para jabuti. De fato, quando ele fala essas palavras só percebo mudança na entonação do “o”. Porém, deixei desse modo porque é assim que está no documento que ele me deu com todas as suas palavras. Outra palavra que nos chama atenção pela semelhança são pestana e sobancelha:

Pickering	Metraux	Edelwiss	Bandeira	Barão	Dernival	Tradução
pʌnadu	panadô			panndu		pestanda
	panadô/ ericofo muqui	panadô	pan*’du <sup>146</sup>		panadô(sombrancelha)	cílios/sombrancelha <sup>147</sup>

Barão me falou que pestana é a parte onde fica a sobrancelha. Percebamos mais uma vez que aspectos semelhantes tem sons e significados semelhantes. É interessante notarmos que o som é tão semelhante que não me sinto à vontade para concluir se de fato trata-se de palavras distintas. Talvez, seja um mesmo som para referir-se a dois substantivos diferentes. Fenômeno semelhante a esse observa-se em joelho e tibia

Mamiani	Pickering	Metraux	Edelwiss	Bandeira	Barão	Dernival	Tradução
cudú	kəkabeke	cofi			oscodú	confi/cudú	joelho
		cocudú				cocudú	tibia
có							caroço
			kôkudu	koku’du			fêmur

Vemos aqui como palavras que estão em uma mesma parte do corpo, foram registradas de modo semelhante em épocas diferentes. Isso nos revela uma certa continuidade com aspectos da língua Kipeá. A palavra cidade grande e cidade pequena também nos chama atenção nessa perspectiva:

Mamiani	Edelweiss	Bandeira	Barão	Dernival	Tradução
erá buyẽ (cidade)			buzurudá	buzirudode	cidade grande

<sup>146</sup> No lugar do asterisco na verdade é um símbolo que não consegui reproduzir no word, mas a autora o descreve como: vogal, média, central, não arredondada

<sup>147</sup> Coloquei assim pois Bandeira coloca dessa maneira e eu quis manter como a autora deixou

			ibuzurudá	buzurudode	cidade pequena
	zurudadé	zuruda'de			Povoado Mirandela

É importante dizer que o território que os Tuxá estão retomando chama-se Dzorobabé e que a língua que os Tuxá reivindicam é o Dzubukuá, que como o Kipeá é da família linguística Kariri(DURAZZO,2019). Percebamos a semelhança com a tradução para povoado Mirandela. Ao mesmo tempo que cidade grande e cidade pequena registrada atualmente são bem parecidas. É interessante notar essa semelhança no modo de se referir a um determinado local significativamente grande, como um agrupamento de pessoas em um espaço. Outra palavra que me chamou atenção foi:

Mamiani	sapuyá	Barão	Dernival	Tradução
<u>bupí/pi/pineté/pinetí</u> (pequeno)	<u>pi</u> (pequeno)		<u>pipire</u> (passarinho pequeno)	pequeno
nhú/uinú		<u>pípineté</u>	mehê	menino

Vemos aqui que a palavra pequeno não existe na língua Kiriri atualmente. Porém, há ainda um conjunto de expressões para falar de um ser pequeno que nos remetem a palavra pequeno do Kipeá. Acho pouco provável que isso seja coincidência, acredito que o mais provável é que isso seja uma influência do Kariri.

Bandeira (1972 ,p.112-119) chama-nos atenção de alguns elementos que valem à pena ser ditos. A palavra olho ela registra como “i’pɔ”, mostra que “i” é muitas vezes utilizado para marcar que é algo “dele, nele” e pó é olhos. Muito provavelmente a palavra que ela registrou pode ter como origem a junção dessas duas expressões. A palavra nariz, ela registra como “lambi’zu”, ela mostra que “naembi” é nariz e “dzú” é “eu,meu”, é possível que a palavra que ela encontrou tenha sua origem aí ou uma influência desses elementos. Talvez seja possível observar “dzú” também na palavra mentira que é zu’pre, ela nos fala que “upré” é mentir, gostaria ainda de acrescentar que “pretore” é mentiroso. A palavra verdade, a autora registraram como “pi’zã”, ela nos fala que “idzã” é verdadeiramente e “pi” é “estar”, talvez esse seja um

fenômeno semelhante aos outros. Vemos aqui um conjunto de elementos das línguas Kariri, influenciar o que existe no território Kiriri.

Como dito no início desse tópico, a ideia é mostrar como diferentes epistemologias podem coexistir em uma análise científica sem sobrepor um tipo de conhecimento ao outro. Percebamos como as palavras dos indígenas coletadas com modos específicos geram dados linguísticos importantes. Notemos também que as observações de Bandeira (1972), bem como o registro dos outros autores enriquece nosso conhecimento. Podemos perceber a diferença entre distintos modos de conhecimento a partir e como registram a língua, os não indígenas fazem isso assentados nos estudos técnicos da fonética e fonológica (com exceção de Metraux, devido ao seu artigo estar em francês não entendi sua metodologia) enquanto os indígenas fazem isso com critérios próprios. Apesar das diferenças não consigo acreditar que esses conhecimentos são necessariamente excludentes e na impossibilidade de articula-los sem respeito. Como venho demonstrando nessa dissertação apesar das diferenças os saberes de ambos podem se complementar enriquecendo o trabalho científico.

### 8.7.2 A LÍNGUA KIRIRI E O PORTUGUÊS

Na própria obra do Mamiani já existem alguns estudos que indicam a influência do português (RIVAIL,2009). Sabemos que falantes de português estiveram por séculos em contato com os falantes das línguas indígenas não por acaso vemos no nosso cotidiano um conjunto de palavras de origem indígena. Fenômeno inverso seria impossível de acontecer. Na lista de Barão tem um conjunto de palavras que são muito semelhantes ao português:

Barão	Português
yxadé	enxada
payocó	pai
mayocó	mãe
cabarú	cavalo
maniocá	mandioca

pepeté	palma do pé
ospebay	pé
cruyeté	cuia
woroyá	olhar

É interessante notarmos as semelhanças dessas palavras. Rivail (2009) chama-nos atenção para o fato de que muitas palavras do português foram incorporadas ao tupi, e algumas dessas foram incorporadas ao Kipeá, de modo que os falantes de Kipeá absorveram um conjunto de palavras dos falantes de Tupi e não dos falantes de português. Ele cita alguns exemplos, dentre eles aparece a palavra cavalo que em Tupi é cavarú e em Kipeá é **cabarú**, modo como Barão escreve.

Devo chamar atenção para o fato da palavra mandioca que apesar de estar no português sabemos que é de origem tupi, possa ser que essa seja uma influência dos falantes de Tupi e não do Português. Mas acredito que a comparação com o português é igualmente válida. A palavra cuia também tem origem do Tupi, apesar de falarmos comumente no Português.

Outro aspecto que nos chama atenção é a possibilidade das palavras variarem de acordo com o Português:

Mamiani	Barão	Dernival	Tradução
		buicu	fecha
buicú	buigu	kruw	flecha

Podemos notar aqui a semelhança entre a palavra fecha e flecha, bem como, à semelhança entre a palavra **buigu** de Barão e buicú de Mamiani. Com isso não quero dizer que Dernival cometeu um erro. Porém, é importante notarmos que as palavras podem ter variado de acordo com sua semelhança com o português.

Entre os Kiriri existe um debate sobre o português e seu idioma, bem como suas diferenças. No português eles admitem variações e alguns professores de português como Marlinda e Ivanildes ensinam sobre preconceito linguístico e as possibilidades de se expressar

em Português. O Português Kiriri as vezes é discriminado e inferiorizado e eles discutem isso na escola valorizando seu modo próprio de falar.

De modo inverso e de uma maneira geral eles falam que querem falar a língua dos antigos, igual como seus antepassados falavam sem variações. Isso é bastante usado para deslegitimar outros grupos políticos, principalmente quando possuem palavras com diferentes traduções, cada grupo elenca critérios para afirmar sua percepção enquanto única certa e a do outro como errada, não admitindo a possibilidade de variação.

Pode parecer que ao mostrar esses elementos do português em sua língua, estou indo contra o que meus falantes dizem sobre a língua dos antigos ser algo necessariamente distinto do Português. Eu realmente acredito que seja mesmo, mas não podemos negar as trocas linguísticas que existem. Em geral, quando converso com as pessoas em particular, a ideia de que as línguas variam e influenciam umas às outras, isso faz sentido para eles. Ainda que muitas vezes o discurso de que a língua dos antigos é muito diferente do português as vezes venha emergir como modo de deslegitimar o outro, existe a possibilidade de dialogar com os modos diferentes de olhar para essas situações. Em todos os diálogos particulares que tive explicando sobre troncos e famílias linguísticas, bem como, empréstimos e variações pareceu fazer sentido para eles, embora não tenha cessado os critérios de deslegitimação do conhecimento linguístico de outros grupos.

Com isso quero mostrar que diferentes saberes podem dialogar e se transformar mutuamente de maneira recíproca. De um lado, eu não acredito na possibilidade deles falarem exatamente como seus antepassados falavam, de outro lado vi que alguns deles começaram a perceber essa possibilidade e buscam fazer o que é possível para falar da maneira mais próxima, bem como, elaborar estratégias assentadas na compreensão que podem falar algo que chamem de língua dos antigos com diferenças com relação ao modo como seus ancestrais falavam. Ao mesmo tempo em que muitos linguistas acreditam que um projeto de revitalização linguística é impossível, ao tentar dialogar com alguns deles, eles se mostraram inflexíveis e um tanto fechados a outras possibilidades. Não é que eu acredite que os Kiriri devem aceitar todas as teorias linguísticas, mas realmente acredito que sua atitude de se abrir ao diálogo e aprender com outra epistemologia é mais coerente até mesmo com o próprio fazer científico do que a atitude de alguns linguistas.

### **8.7.3 A COSMOPOLÍTICA DAS PALAVRAS**

Evandro Bomfim (2016) chama-nos atenção para o fato de que a língua tem uma dimensão cosmopolítica, ele nos mostra como a gramática dos Bakairi refletem um conjunto de aspectos mitológicos e cosmológicos. Processo semelhante a esse podemos observar nas palavras Kiriri. Tentarei demonstrar agora como essas palavras são uma expressão cosmopolítica desse grupo e como isso pode nos revelar processos identitários, epistemológicos e ritualísticos. Irei demonstrar isso começando pela palavra milho e as diferentes formas que aparece nessa tabela

Mamiani	Pickering	Metraux	Edelwiss	Bandeira	Barão	Dernival	Tradução
masichi	pai' hekinikři	paifiquiniorè	payhé	pai'hekriniki	mairu	põhy/paifiquinioré	milho
						madzò	milho assado
cronhahá							milho cozido
	ni'kři				mairu nikrí		milho verde
burehé do masichi							papa de milho
			maiki	mai'ru			comida de milho
mairú							farinha de milho fresco
bucupý					buigu mairu		flecha do milho
sombý						sonhý	pendão do milho
nhupý					<i>boreié</i> <i>mairu(?)</i>	iburê	vinho de milho
yerú					<i>boreié</i>		vinho



Porque tantas palavras para falar do milho e formas desse alimento aparecerem? Bandeira (1972) tem relatos de que existia um ritual chamado cururu que acontecia entre os Kiriri, antes da guerra de Canudos:

De uma cabocla velha de Lagoa Grande [um dos núcleos da área Kiriri] tivemos informações confirmadas por dois informantes de Mirandela, ambos de idade avançada, da festa do cururu. Realizava-se no dia 15 de agosto, mês em que se faz a quebra do milho. Era dirigida pelos "entendidos" e delas participavam homens e mulheres que dançavam em roda e cantavam acompanhados de taquari. Explica um dos informantes que taquari era uma gaita (flauta) grande, diferente das que fazem agora. A festa era feita em Mirandela perto do Tanque dos Índios. Em lugar separado ficavam a jurema (bebida feita da jurema), o fumo e a genebra (cachaça). Os "entendidos" a certa altura da dança iam tomar jurema para melhor se comunicarem com os mortos. Mulher não tomava. (BANDEIRA, 1972, p.82)

A partir desse relato, podemos perceber que existia um importante ritual que era marcado pelo período da quebra do milho. Embora Bandeira (1972) não traga relatos se nesse ritual se usava ou não o vinho de milho, é importante dizer que ela traz um conjunto de fenômenos em que os Kiriri na década de 60 tomavam vinho de milho. Outro ponto importante da descrição da autora é que esse ritual era feito em agosto. Atualmente, em agosto não se pratica o toré e sempre que eu pergunto as pessoas simplesmente me dizem que é da tradição. Não tenho dados que me permitam concluir que isso expressa algum tipo de resquício que foi deixado pelo ritual do cururu, mas é interessante percebermos que o mês que era feito o cururu, é o mesmo mês que não se pratica o toré.

Atualmente, o milho tem muita importância, a maioria deles tem roças com plantações de milho e no meio do ano tem em abundância na região. Para além disso, existe uma questão cosmológica, pois quando vão fazer o toré tomam vinho de milho. Também, quando vão abrir uma roça, quando vão morar em um novo local ou quando tem filhos fazem *obrigação*, semelhante ao modo descrito no capítulo três. Quando não é com vinho de milho utilizam *zuru* ou ambos. Interessante notar que ambos os elementos são palavras que todos conhecem na língua. Desse modo eles utilizam o milho(o **bureié**) e a **zuru**, como um par.

É importante notarmos que ao longo dos séculos existem formas de falar do milho, ainda que essas formas mudem de acordo com o tempo e o interlocutor. Porém, sempre existem formas de expressões próprias para falar do milho. Sabemos que esse idioma é um modo de se comunicar com os antepassados, assim não é de surpreender que sempre tenha existido modos de falar de milho na língua.

Outro aspecto interessante é que Bandeira registra mi'cu para a palavra mandioca e Mamiani registra muicú. Enquanto Barão registrou **maicu** para milho. Além do vinho de milho, eles também bebem vinho de mandioca e de maracujá (conhecido na língua como macuxi).

Bandeira e Edelweiss registram comida de milho como mai'ru' e maiki respectivamente e Mamiani registra farinha de milho fresco como mairú. A sobrevivência histórica dessa palavra e suas variações estão aliadas a um processo de uma continuidade de um modo de ser e vivenciar seus rituais e cosmologias, bem como, de efetivar relações com seus antepassados.

Isso fica ainda mais nítido se comparado as expressões para vinho de milho. Mamiani escreve burehé do masichi para papa de milho. Ao beber nos rituais o vinho de milho, percebi que fica de fato parecendo um papa e em geral eles têm preferência pelo vinho que é mais grosso com maior quantidade de milho do que líquido. Eu sempre os ouço chamando essa bebida de **boreié**, como Barão escreve, mas também já ouvi **iburê** como Dernival anota. Ambas as palavras têm semelhança com yerú, modo como Mamiani escreve vinho. Tudo isso nos revela um universo de sentidos, significados e variações do som ao longo do tempo. O que me faz crer que a língua atual dos Kiriri tem uma relação direta com o Kipeá, assim como, a cosmologia e os rituais atuais dos Kiriri têm uma relação com seus antepassados que viveram no Aldeamento Missionário Saco dos Morcegos. Outra palavra que acontece algo semelhante é pé:

Mamiani	Pickering	Metraux	Edelwiss	Bandeira	Barão	Dernival	Tradução
bÿ	bʌbɛ¹'u(pés)		bôbeiú	beba'ɿ <sup>148</sup> a	ospebay		pé
pepeté					pepeté		palma do pé
cronhahá		bebaá					planta do pé
		ticá				ticá	dedo do pé
						beboá	sola do pé

Percebamos aqui um conjunto de diferentes palavras para falar do pé ou aspectos relacionados a essa parte do corpo. No capítulo 6 chamei atenção para o fato de que há uma relação entre a pisada Kiriri e os modos disso aparecer no toré, mostrei isso através do seguinte *toante*:

Caboclo Lajeiro na paz [não entendi]

<sup>148</sup> Esse símbolo não está exatamente igual ao da autora, porém é bem próximo ao que ela classifica no texto como: vogal alta, aberta, anterior, não arredondada

Na paz de Jesus Cristo todo mal vai carregar  
 Oi pisa miudinho torna a repisar  
 Todo mal vai carregar

Apesar de já ter comentado isso, acho que vale a pena retomar esse assunto focando agora em uma dimensão linguística e antropológica. Barão contou-me que é muito importante saber pisar forte no chão durante o toré, porque esse é um modo de aprender e frequentemente quando alguém que tem funções rituais importante não pisa do modo apropriado ele é chamado atenção. Barão, contou-me que se a pessoa pisar do *forte* é mais fácil para aprender a língua.

O pé também é algo que está em constante relação com a terra, talvez por isso, vemos aqui palavras como planta do pé, sola do pé ou palma do pé. Acredito que sejam sinônimos. Apesar de andarem calçados no dia-a-dia, durante o toré eles estão descalços a maioria dos locais onde se faz esse rito são em chão de barro o que os coloca em relação direta com a terra. É provável que essa relação que se dá no emaranhado que se cria em uma situação ritual entre o pé e a terra constitui um processo educacional que promove saberes, dentre eles, o linguístico.

Sabemos, que os antepassados dos Kiriri andavam descalços e sua relação com a terra se dava rotineiramente entre a sola do pé e o chão e através do ato de caminhar, pode-se sentir a terra com a base do pé, essa parte do corpo conecta corpo-terra de modo a criar um modo de perceber o ambiente, também através das sensações causadas nessa relação. Talvez por isso, essa palavra tenha tantas expressões ainda hoje.

Outra palavra que nos revela uma dimensão cosmopolítica é fumo:

Mamiani	Pickering	Metraux	Edelwiss	Bandeira	Barão	Dernival	Tradução
badzé	bo'ze	boze labora(tabaco)	bozê'niti	bo'ze	bozé	boze/badzé	fumo

Podemos perceber que existe pouca mudança no modo como essa palavra varia. É umas das mais conhecidas e é um elemento presente no cotidiano dos Kiriri, em rituais e quando precisam se defender de algo ou efetivar processos de saúde. É interessante notarmos que na obra de Nantes a palavra badze, tanto significa fumo como Deus do fumo, o que nos leva a crer que esse elemento estava ligado a uma dimensão cosmológica, muito importante. Assim como é hoje em dia.

Outro importante elemento que se relaciona com o cotidiano da vida Kiriri e sua mitologia é o gado. Por serem uma etnia do sertão sempre conviveram com a criação de animais em pasto, seja através da imposição colonial quando forçavam os índios a fazer esses trabalhos, , ou seja, através das suas roças ou trabalhando em roças de outras pessoas como é atualmente.

Mamiani	Sapuya	Pickering	Metraux	Edelwiss	Bandeira	Barão	Dernival	Tradução
cradzó(boi) <sup>149</sup> cradzó(vaca)	irogratzo (couro de boi)			krazó	kra'zo	ydadízó (boi)	crazó/cradzó (boi)	boi/vaca <sup>150</sup>
cradzó(carne de boi)/ riné(carne salgada)/ eibarú(ter desejo de/comer carne)/ cræ(carne de vaca)	thabuneh gratzo (carne assada)/ baté (carne)	křa'zo					korizõ / carizó (carne de boi)	carne
						cladzú		carne gorda

Como podemos perceber essa palavra também, pouco variou ao longo do tempo, assim como fumo. Um elemento é interessante aqui é que esse é um dos raríssimos casos em que uma palavra atual se assemelha a uma palavra do Sapuya. No caso **ydadizó** como escreve Barão é mais parecida com irogratzo do Sapuya do que cradzó do Kipeá. Por outro lado, a palavra cladzú parece mais com Kipeá.

É interessante notarmos também que a palavra carne assim como milho tinha várias expressões e formas de aparecer em termos linguísticos e sociais. Por isso, através dessas palavras podemos perceber que a colonização implicou na redução de aspectos não apenas linguísticos, mas inviabilizou modos de se expressar socialmente.

Existem músicas no toré que fazem referência a processos dessa palavra:

<sup>149</sup> Aryon Rodrigues registra boi como cradzò e vaca como cradzó, porém como estou utilizando as referências a partir de Richard Seabra preferi manter a descrição do autor.

<sup>150</sup> Bandeira em sua tabela coloca dessa forma, optei por fazer o mesmo preservando o significado da autora

Quando eu vinha do bendó  
 Com meu bote no aio  
 Para branco não me veja  
 Que eu comi meu carizó

O **bendó** é como chamam uma rua que fica em Araçás e liga essa comunidade a aldeia do Segredo, nela moram algumas pessoas, tem roças e já vi as pessoas passarem com o gado por ela. A música fala de um índio que vem andando por essa rua com bote no **aio**. Bote muitas vezes é sinônimo de caça ou comida (no caso aqui refere-se a carne de boi) e **aió** é uma bolsa artesanal específica dos Kiriri, vemos aqui duas palavras que expressão modos identitários de vestir e falar. No verso seguinte ele enuncia que o branco não deve vê-lo. Há aqui um marcador diacrítico, pois ele usa a palavra branco para definir o outro, que expressa uma ameaça. Antes da retomada de terras os não indígenas agiam de maneira preconceituosa, discriminatória e frequentemente tomavam o que era dos índios, enganando ou humilhando. Essa música fala de um índio que escondia sua carne para que pudesse come-la, como demonstrado isso é feito com uma série de elementos identitários.

É importante notarmos que em nenhum momento a música usa a palavra boi, vaca, carne ou gado, sabemos que se trata disso porque ao final ele fala a palavra boi na língua, escondendo a palavra boi no verso, de modo que os brancos não tem como perceber do que se trata a música. Eu ouvi carizó e registrei assim, mas as vezes ouvia carimbó. Porém, já ouvi as pessoas falando como registrou Dernival, Mamiani, Edelweiss e Bandeira. Assim, podemos ver uma continuidade dessa palavra e sua relevância na vida Kiriri. Em termos econômicos quase todos possuem algum gado em suas roças e movimentam bastante a região como demonstrado no capítulo 2. Agora estamos mostrando também sua relevância linguística, é importante notar como tudo isso está imbricando em um emaranhado cosmopolítico, podemos perceber assim que língua e ontologia não se separa e toda a análise linguística dentro de uma comunidade que trabalha com processos semelhantes ao dos Kiriri deve necessariamente trabalhar na relação com o modo de ser dos interlocutores.

Na música analisada, também podemos perceber a palavra **aió**, a qual destaca-se da seguinte forma:

Mamiani	Pickering	Metraux	Edelwiss	Bandeira	Barão	Dernival	Tradução
dubé							aio
				dobê			bolsa

	do'be						sacola
					dobecó		bogo

Esse objeto é uma bolsa artesanal que todos os Kiriri utilizam cotidianamente, no toré, a maioria das pessoas usam e nele guardam seu maracá. É um elemento identitário desse grupo, já vi sendo chamado de diversos nomes como **bogo,oió, aió, dobé, coió, dobecó**. É interessante notarmos que entre eles existe um debate sobre o que é Português e o que é Kiriri. Em geral, palavras que são faladas cotidianamente são identificadas como português ainda que sejam nomes de origem Kariri. Enquanto as palavras menos usadas em geral são consideradas na língua dos antigos. Barão colocou como Português bogo e em seu idioma a tradução seria **dobecó**. De modo inverso Pickering, Bandeira e Mamiani colocam essas palavras como sendo de uma língua indígena.

Fenômeno semelhante a esse acontece com o cachimbo que eles usam

Mamiani	Pickering	Metraux	Edelwiss	Bandeira	Barão	Dernival	Tradução
pæwi	pa'u	aracapaô	pöu	pa'u	xáduká/patýgua	ulapembo/paú/aracapaô	cachimbo
					araú		paú

Percebamos que Barão identifica *paú* como uma palavra do Português e Dernival como uma palavra da sua língua. De modo histórico outros pesquisadores identificam assim e vemos uma certa constância dessa palavra. Percebamos a heterogeneidade da linguística Kiriri e modos de expressá-la. Enquanto pesquisadora, não acredito que há um mais correto que o outro, apenas modos diferentes. Assim como na linguística existem diferentes percepções de língua que coexistem nos proporcionando um enriquecimento dos fenômenos acerca da linguagem. Por isso, meus empenhos éticos estão sempre na direção de valorizar todos os discursos, sempre percebendo-os em relação com uma cosmopolítica própria.

Outra palavra que expressa uma cosmopolítica é a palavra trabalhar que Barão traduz por *triumfar*. De acordo com o dicionário Michaelis (2020) triunfar significa 1. Alcançar triunfo ou vitória 2. Ter primazia; prevalecer 3. Obter vitória pela força 4. Vangloriar-se das conquistas 5. Encher-se de alegria; exultar 6. Alcançar vitória 7. Fazer-se vitorioso. Entre os Kiriri podemos perceber seu real significado através do toré. Tem uma canção que diz:

Mané maior ele vem do pé da serra (2x)  
 Ele vem triunfando ele vem mexendo (2x)  
 Bote na cuia que eu quero é beber  
 E depois que eu beber eu balanço o maracá  
 Eu já fui eu já fui  
 Pra me achar no lugar  
 Reina reina reia reina reina reioua

Nestes versos podemos ver uma referência ao encantado *Mané maior*. Essa música faz uma referência direta a jurema que é uma bebida utilizada nos rituais, no caso expressa que esse encantado vem auxiliando a potencializar o efeito desejado dela que é estabelecer a comunicação com os encantados. Nisso consiste o trabalho ou em termos Kiriri *triunfar*.

O sentido de *triunfar* aqui é uma referência direta ao empenho em práticas rituais e desenvolvimento das mesmas. Comumente a palavra trabalhar é usada como sinônimo de atividades rituais. É comum falarem “vou fazer um trabalho”, sem que isso tenha referência com algum emprego. Muitas vezes ao invés de falarem *obrigação*, falam a palavra trabalho.

Outra palavra que expressa processos cosmopolítico próprios são **senayé** (ensina eu) **senayó** (ensina outro). Ambas foram registradas por Barão, tem uma música no toré na língua composta por essas palavras, não sei bem como registras músicas do toré na língua então não escreverei aqui. O que isso expressa é que os Kiriri são um grupo assentados em processos educacionais e epistemológicos próprios em que os ensinamentos são repassados uns aos outros através da oralidade e experiências na relação com o mundo, assim através das vivências eles trocam conhecimentos uns com outros de modo que **senayó** (ensina outro) que **senayé** (ensina eu). Dentro dessa relação eu-outro o indivíduo que ora ensina é o mesmo que em outro momento aprende, e as vezes isso pode ocorrer simultaneamente.

Acredito que este seja um ponto central na construção da linguística Kiriri. Diferentemente dos linguístas os Kiriri não ensinam seus conhecimentos apenas na sala de aula de modo técnico e racional. Isso está imbricado com epistemologias ecológicas que se expressam nas vivências e na oralidade.

Outra palavra que nos chama muita atenção é caipora:

Barão	Dernival	Tradução
burêquê	boregor	caipora

Aqui nós podemos perceber como um encantado tem tanto um nome no português, o qual é comumente usado como seu nome na língua. É interessante notar como as palavras de

Dernival e Barão são semelhantes e como ambos estão imbricados com uma cosmopolítica que perpassa por se relacionar com esse ser para que possam habitar os espaços das serras.

Outra palavra que nos chama atenção por uma questão cosmopolítica é prato:

Mamiani	Barão	Dernival	Tradução
aribá	aribá	arebé	prato
	aridídá	harigunda	aribé

**Aribé** é como chamam um prato usado para fazer trabalhos. Em Salvador chamamos comumente de alguidar. É muito utilizado para fazer oferenda para os orixás. Sabemos, que existiam muitas pessoas que foram escravizadas convivendo com os índios, assim como muitos indígenas viveram em quilombo (NASCIMENTO,1994). Dernival me contou que o território Kiriri é próximo a alguns quilombos. Talvez essa palavra seja influência da relação entre falantes de línguas indígenas e pessoas escravizadas que usavam um conjunto de expressões de línguas africanas ou eram também falantes de alguma língua africana. Desse modo, quero chamar atenção para a possível influência dessas línguas nas palavras Kiriri. É interessante percebemos como a tradução para a palavra prato nos mostra a semelhança com a palavra **aribé**. Talvez por ser tão diferente do português, possíveis variações dessa palavra tenham sido incorporadas a língua Kiriri.

A partir dos elementos citados aqui podemos perceber como a metodologia linguística dos Kiriri, consiste em um conjunto de elementos ontológicos, cosmopolítico, epistemológicos, educacionais, escolares e históricos e por isso foi tão importante contextualizar o leitor sobre todos esses aspectos que perpassam essa comunidade. Busquei mostrar que os dados que os índios geraram sobre sua língua são todos assentados em elementos próprios e específicos. Acredito que é a partir daí que se analisa seu idioma e não a partir de teorias que pouco explicam seu modo de ser. A compreensão de uma língua indígena deve partir das categorias nativas dos interlocutores e não com teorias que os enquadram em conceitos. Afinal, se sempre estudamos a fundo os métodos dos nossos autores porque também não estudar e valorizar o dos nossos interlocutores?

Acredito que o conhecimento indígena e o estudo dos seus métodos, pode contribuir com o avanço da ciência se assim como os Kiriri, os pesquisadores estiverem aberto ao diálogo com outras epistemologias. Quero deixar claro aqui, que minhas críticas não são para todos os



pesquisadores e nem tão pouco todos os linguistas, mas a algumas situações que vejo e que incomodam a mim e a alguns autores indígenas.

No congresso Viva Língua Viva em 2019, vi uma fala da Anari Bomfim, criticando o fato de que no início do processo de retomada do patxohã, eles tinham receios de convidar um linguista, porque muitos deles vem com um método pronto para ser implementado nas comunidades e eles não queriam isso. Também vi a autora criticando o termo língua extinta, para se referir a contextos linguísticos que não existem pessoas que saibam falar a língua, apesar de conhecerem algumas expressões. Ela mostra que os saberes tradicionais devem ser valorizados e que o conhecimento linguístico das comunidades é oriundo disso, o que evidencia a incoerência em chamar as línguas desses grupos como extintas. Afinal existe toda uma comunidade que está imbricada com essas noções.

Em diálogos com algumas pessoas da área da linguística (por razões éticas não quero expor<sup>151</sup> pessoas e nem situações) notei que alguns criticam o fato de que muitos linguistas não levam em consideração os modos próprios das comunidades indígenas. Frequentemente chegam em algum grupo, coletam os dados depois voltam para a universidade, fazem análise e nem se quer dão um retorno para a comunidade sobre os dados que coletaram. No 3º Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina, em 2019, pude assistir em um GT coordenado pela professora Ana Sueli, alguns dos seus orientandos indígenas discutiram que muitos dos materiais sobre sua língua são quase que inacessíveis para os próprios índios, porque muitos estão em inglês ou francês e diversos pesquisadores estiveram em suas comunidades e nunca deram retorno dos seus trabalhos. Por isso, eles ficam sem saber sobre o que publicaram sobre seu grupo. Essa informação é muito importante, sobretudo, para os indígenas acadêmicos.

É por causa dessas situações ou de eventos semelhantes que chamo a atenção para os aspectos que estou ressaltando nessa dissertação. É importante dizer que não acredito que todos os linguistas têm essa postura, inclusive ao longo do mestrado tive a oportunidade de conhecer muitos profissionais sérios e comprometidos com a causa indígena para além da língua, os quais auxiliam esses grupos em outros âmbitos de sua vida como direito a terra, acesso a saúde e escola. Infelizmente, existe um conjunto de pessoas que se assentam em bases teóricas que dão base para uma postura ética que não respeita os saberes tradicionais.

No 2º Congresso Internacional de Revitalização de Línguas Indígenas e Minorizadas, quando apresentei meu trabalho, fui criticada pela coordenadora do GT (a qual não quero citar

---

<sup>151</sup> Não conversei com essas pessoas sobre incluí-las na dissertação, criticando-as dentro de situações pessoais, por isso, não me sinto a vontade para expor seus nomes aqui

o nome). Ela disse que meus interlocutores jamais falariam a língua dos seus antepassados do modo igual como se falava antigamente e que os pesquisadores tinham que deixar isso claro. Na plateia uma pessoa me questionou também sobre isso. Acabei ficando constrangida e tentei explicar que eu não acreditava que eu tinha o direito de falar para eles que o sonho deles de falar a língua dos antigos era impossível de ser realizado, porque de acordo com a ciência esse fenômeno não pode ocorrer.

Como já demonstrado eu dialoguei sobre esse assunto em particular com alguns interlocutores e eles também acharam que não teriam como falar a língua dos antigos exatamente igual aos seus antepassados, embora isso ainda seja marcante nos processos cosmopolítico de deslegitimação dos grupos. Porém, ainda acredito que não cabe a mim dizer qual língua eles devem ou não falar ou qual o modo mais apropriado de interpretar seus processos. O que venho percebendo é que muitos indígenas ao conhecerem melhor a linguística reinterpretam seus processos linguísticos. Isso aconteceu porque pude ensinar um pouco dessa ciência para eles e a partir disso deixá-los interpretar os fenômenos sobre sua língua da maneira que mais lhe parecer coerente. O que é diferente de simplesmente dizer a eles que é impossível alcançarem seus sonhos de falar a língua dos antigos.

O problema desse debate é de ordem epistemológica, pois a construção do conhecimento acadêmico de modo hegemônico se impõe contra os grupos indígenas, super valorizando os saberes técnicos, científicos e racionais em detrimento da valorização das epistemologias ecológicas (CARVALHO et STEIL,2014).Como demonstrei aqui, esses saberes são mais complementares do que excludentes e a ciência só tem a ganhar ao buscar aprender com os grupos com os quais trabalhamos. Embora meu discurso se volta muito para os linguistas é importante dizer que tudo isso é igualmente válido para o fazer antropológico e mais uma vez reifico que não estou falando de todos os linguistas e também compreendo que alguns profissionais embora cometam equívocos em alguns pontos tem grandes contribuições em outros.

Outro problema de ordem epistemológica percebi através de Costa (2014), que faz um comentário sobre a obra de Meader (1978), a qual aparece nessa dissertação através das palavras de Pickering que constam na tabela apresentada. Meader afirma que “nenhum desses grupos indígenas utiliza sua própria língua como meio de comunicação” (MEADER,1978,p.8). Costa (2014), nos mostra que para esses povos a língua está para além da possibilidade de se comunicar, sendo um mediador que permite a possibilidade de interações com o mundo, sendo fundamental para determinadas atividades rituais e relação com os encantados. Meader se vale

do seu discurso para negar a existência de línguas no Nordeste e tratar as palavras que eles conhecem como palavras isoladas, estudando-as sem uma correlação com seu contexto e modos de uso.

Como venho demonstrando aqui, língua e ontologia são indissociáveis, por isso não entendemos um sem levar em consideração o outro. O caso Kiriri nos mostra isso na medida em que suas palavras não estão isoladas, mas sim imbricadas com uma cosmopolítica. Por isso, suas listas de palavras tem um processo de produção que leva em consideração critérios relacionados a *ciência do índio*, um saber que é produzido na relação e com o mundo. Desse modo é um equívoco negar a existência dessa língua ou tratá-la apenas como palavras isoladas.

A partir do exposto aqui, podemos perceber que a tabela nos ajuda a pensar e refletir sobre um conjunto de elementos não só da língua, mas do povo Kiriri. Podemos perceber aspectos históricos como a influência do Português, do Tupi, e do Kariri, sendo essa última mais intensa o que revela a continuidades de elementos históricos que ligam os Kiriri aos seus antepassados. Também, percebemos uma cosmopolítica das palavras e como muitas delas estão imbricadas com processos de conhecimento e vivências específicas desse povo, reforçando a ideia da relação inseparável entre língua e ontologia. Além disso, através da tabela podemos comprovar cientificamente que ciência e conhecimentos tradicionais não são excludentes e na medida em que nos cientistas nos propomos a compreender as categorias nativas e os interesses dos nossos interlocutores podemos avançar, até mais do que se ficássemos apenas presos a teorias e análises que desconsideram os indígenas e seus saberes.

## **8.8. CONCLUSÕES ANALÍTICAS A PARTIR DAS LISTAS DE PALAVRAS**

Tentarei agora fazer uma apresentação das bases da linguística Kiriri e seus principais aspectos, levando em consideração uma epistemologia baseada na *ciência do índio*, para compará-la com a linguística acadêmica. Farei isso buscando mostrar um dos principais objetivos e conclusões dessa dissertação, que é evidenciar a possibilidade da coexistência de distintos processos epistemológicos, sobretudo, quando se trata de assessoria linguística. Irei demonstrar com casos concretos de assessoria linguística como diferentes saberes podem coexistir e como o conhecimento científico pode contribuir com as sociedades indígenas, bem como, como as epistemologias indígenas podem nos ajudar a avançar cientificamente.

### **8.8.1 A POSSIBILIDADE DA COEXISTÊNCIA DE DIFERENTES EPISTEMOLOGIAS EM UMA ASSESSORIA LINGUÍSTICA**

Diante das críticas levantadas ao longo dessa dissertação, pode parecer difícil vislumbrar a possibilidade de uma assessoria linguística que valorize mais os saberes dos falantes do que da ciência. Porém, pretendo demonstrar que essas diferentes epistemologias não só podem coexistir imbricadas no mesmo processo, como também devem trabalhar em parceria para que seja possível a efetividade de um trabalho com línguas indígenas que seja interessante para ambos os lados.

Um exemplo prático do que quero dizer foi a assessoria que participei junto ao povo Kiriri. Em 2017, o professor Marco Tromboni, propôs que eu e Gabriel Cardoso fizéssemos oficinas de introdução a linguística para os Kiriri. Focamos no material “manual de linguística para professores indígenas” (MAIA,2007) e montamos alguns slides com assuntos introdutórios, como por exemplo, qual a diferença entre língua, linguagem e fala, o que é preconceito linguístico, o que é a ciência linguística, o que são mudanças e variações linguística. Antes de introduzir cada conceito, fazíamos um conjunto de perguntas relativas á como os próprios Kiriri pensavam essas categorias e articulavam em sua vida.

Por exemplo, antes de explicarmos a diferença entre língua, linguagem e fala. Perguntamos a ele como eles entendiam essas categorias e para eles quais seres tinham língua, linguagem e fala. Foi bem interessante eles mostrarem com se comunicam com plantas, animais e crianças que não sabem falar. Quando mostramos os conceitos fizemos a ressalva de que ainda que na linguística não se compreenda que os animais e as plantas possuem língua, não é incoerente interpretar dessa forma.

Quando falamos de preconceito, variação e mudança linguística, buscamos trazer a partir do modo próprio Kiriri de falar, como as diferentes formas que eles falam podem ser analisadas em termos linguísticos. Percebemos que eles já trabalhavam algumas dessas temáticas em sala de aula como discutir com os alunos que seu modo de falar não é “errado” e fazer trabalhos com palavras típicas do Português Kiriri como bassoura e ingreja. Trabalhamos os conteúdos a partir dessas palavras e buscando se aproximar da didática dos próprios professores. Essa foi nossa primeira oficina, realizada em março de 2017 no Colégio Estadual Florentino Domingues de Andrade. Apesar de convidarmos professores de todas as escolas só foram os professores dessa escola com exceção de Dernival.

No semestre letivo de 2017.2, iniciamos conjunto de atividades que visava obter verba e equipe para dar prosseguimento a acessória linguística nos Kiriri. Conseguimos ganhar o edital para realização de uma Ação Curricular em Comunidade e Sociedade (ACCS), é um tipo de disciplina da UFBA que tem visa realizar atividades de extensão em uma comunidade. Fizemos a ACCS “língua e educação escolar indígena”.

A ideia nesse momento era que a turma estudasse, assuntos que percebemos que faziam parte do repertório de dúvidas dos Kiriri e que eles se interessavam e aprender. Ao final dividimos os estudantes em três grupos os quais foram “história, língua e configuração territorial” (apresentando a história da língua que se falava no aldeamento missionário onde viviam seus antepassados e apresentando o contexto da gramática do padre Mamiani), “políticas linguísticas” (indicado as ações que seriam necessárias para falarem a língua Kiriri), “linguística histórico-comparada” (trazendo noções de conceitos linguísticos importantes para esse processo).

No primeiro semestre de 2018, ingressei no mestrado, isso me impossibilitou de acompanhar mais de perto o processo, mas participei do momento final em que a turma entregou e apresentou para os Kiriri uma descrição fonética da oração do pai nosso que os índios fazem na língua. Além desse material ser muito importante, percebemos que era pertinente que eles tivessem contato com o que é fonética e fonologia e como podemos usá-la ao longo do processo. Em 2018.2 devido a problemas de organização não conseguimos entregar o material final da ACCS, que foi uma cartilha com assuntos introdutórios de linguística. Em 2019, por falta de verba e equipe não conseguimos realizar atividade, em 2020 havíamos ganhado um edital em que viriam dois professores da Colômbia dar uma oficina sobre documentação linguística, porém, isso não foi possível devido a pandemia. Infelizmente não fizemos mais ações por falta de verba e equipe, pois a maioria das pessoas que se envolvem com esse projeto são da área de antropologia e não estão capacitados para documentação linguística ou dar aulas que avancem para além de introduções.

Ao longo desse percurso percebi que para ser realizado um projeto de assessoria linguística é necessário, antes de qualquer teoria, uma ética que nos conduza a uma importante reflexão sobre como agir com a comunidade de modo a garantir que o projeto não desrespeite seus saberes tradicionais. Para isso, é preciso que as categorias nativas sejam devidamente compreendidas pelos linguistas e respeitadas, ainda que não estejam em consonância com as teorias. Acredito que a assessoria linguística é para assessorar uma comunidade e não para aplicar uma teoria, uma coisa não exclui a outra, mas o foco são os desejos e possibilidades do

grupo e não do linguista, por isso as categorias nativas e metodologias nativas devem ser bem compreendidas e centrais no processo.

Um dos termos que devemos estar atentos é a própria concepção de falantes. No geral, observamos que a linguística acadêmica se limita a compreender que um falante é aquele que sabe se comunicar na língua. Para além disso, vemos algumas linguísticas indígenas<sup>152</sup> nos apontando para o fato de que os seus antepassados, os quais aparecem em rituais são, de fato, aqueles que sabem se comunicar na língua. Isso é observado entre os Tupinambá (COSTA,2014) e Tuxá (DURAZZO,2019). No caso dos Kiriri, a maior parte da sua comunidade não é entendida como falante, porém quando as *mestras* incorporam no toré elas podem falar na língua, porque nesse momento o encantado está se comunicando através do corpo delas.

Tal fenômeno jamais deve ser confundido com glossolalia (CARVALHAES,2010), pois afirmar isso é como dizer que não estão falando na língua, ainda que para uma pessoa de fora possa parecer tratar-se disso, é importante compreender que os Kiriri conseguem entender os encantados. Chamar isso de glossolalia é negar um processo extremamente importante para esse grupo.

Para essa discussão Maher (2010) traz-nos importantes contribuições. Ela observou que entre os Yawnawá, os professores indígenas consideram que para ser proficiente em sua língua não bastaria apenas saber falar, mas principalmente saber cantar. Para esse grupo, é importante cantar suas narrativas, contando assim processos como a criação do mundo e aspectos da sua cosmologia. Isso lhes dá a “possibilidade de adentrar [em] um conjunto de interpretação fundamental para a constituição de suas etnicidades” (MAHER,2010, p.43). Esse é outro modo de compreender o que de fato é ser fluente em uma língua indígena.

É preciso estar atento a essas possibilidades e levar isso em consideração cientificamente. Percebermos que nossa forma de compreender o que é ser proficiente em um idioma não é a única possível, a partir disso, podemos ter outra dimensão acerca dos fenômenos linguísticos, o que pode nos auxiliar a ter maior conhecimento sobre o que constitui uma língua. Quero chamar atenção aqui para o fato de que embora os linguistas compreendam o que é um falante de maneira distinta de algumas etnias, o foco de uma assessoria linguística deve ser o de trabalhar a partir dos anseios de um grupo e do modo como eles entendem o que é falar seu próprio idioma. Isso não é desvalorizar a ciência, muito pelo contrário, é saber dar devida aplicabilidade a nossas teorias. Afinal, o conhecimento acadêmico é muito importante para

---

<sup>152</sup> Percebemos isso no trabalho de Costa (2014), com os Tupinambá e Durazzo (2019) com os Tuxá

processos de vitalização linguística como coloca Altacir Kokama (2018), porém tem um modo apropriado de ser utilizado.

Outra categoria importante de ser interpretada é a própria concepção de língua. É possível dizer que uma comunidade como a dos Kiriri que só conhecem algumas palavras, tem língua? César (2006), nos mostra que Aryon Rodrigues (1986) em seus estudos chegou à conclusão de que no Nordeste apenas os Fulni-ô tem língua, o Yatê. Todos os outros povos seriam falantes do Português. A autora nos revela que no curso de formação de professores indígenas que ela fez parte, muitos indígenas de diferentes etnias discordam desse posicionamento. Ela traz críticas a isso, mostrando a concepção de língua da linguística hegemônica:

Do ponto de vista da teoria linguística ocidental, principalmente na linguística/sociolinguística clássicas, a constituição do imaginário da língua tem sido acionada tradicionalmente por dois procedimentos metodológicos grosso modo: num, advoga-se um “sistema” imutável/homogêneo, cuja comparação dos quadros fixos no tempo/espaço explicaria a “variabilidade” e/ou mudança linguística (linguística descritiva/histórica); noutro, incorpora-se ao “sistema” essa heterogeneidade, através de uma equação de variantes, que de uma forma ou de outra recuperam a “unidade do sistema” e circunscrevem uma identidade essencializada (sociolinguística variacional, crioulística, dentre outras). Como consequência, o que não estiver sob o domínio unificador da “língua”, não existe (não é língua”), já que a “unidade da língua” torna toda e qualquer forma de comunicação verbal “classificável” a partir dos paradigmas que a constituem ontologicamente. (CESAR; CAVALCANTI, 2007). O problema é com o que não se encaixa, o que fica à margem dos paradigmas integradores do seja a “língua nomeada”. Cria-se, por um lado, uma massa de subcategorizados pelos efeitos de evidência que constituem a “língua” e se relega ao “esquecimento” ou mesmo se renega explicitamente o que não seja previsível por essa classificação, com a consequentemente estigmatização dos sujeitos que também não respondam linguisticamente pela determinação taxonômica. (CAMERON,2012). (CESAR,2018,p.140)

Desse modo, podemos perceber que tudo aquilo que não forma uma “unidade da língua” de modo que seja “classificável” dentro dos paradigmas hegemônicos, não é considerado língua, impossibilitando com que todos os indígenas do Nordeste sejam reconhecidos como detentores de uma língua, com exceção dos Fulni-ô. Por isso, Cesar (2018) nos chama atenção para o fato de que “o conceito de língua e seus correlatos, tal como se estruturam discursivamente na contemporaneidade, embora enfrentem um já considerável escopo crítico, forjam-se num contexto sócio-histórico a serviço da colonialidade” (CESAR,2018, p.141). Isso é perceptível devido ao fato que exclui a possibilidade de outras expressões linguísticas serem línguas, bem como, a possibilidade da língua desses grupos serem compreendidas, efetivamente, em termos científicos, como língua, negando categoricamente esse status.

Para Cesar (2018) isso consiste em um grave problema que reside no fato de que epistemologicamente muitos estudos da linguística não correlacionam língua e cultura, super valorizando uma concepção de língua singular e seus correlatos, o que além de ser de difícil compreensão é incoerente. Por isso, “o mito da língua como uma unidade reificada, passível de descrição científica e nomeação no singular, supõe um fictício “ser da língua” como algo dado [...] “língua natural” “artificial”, “língua morta”, “língua materna”, dentre outros. (CESAR, 2018, p.142). Assim, atribui-se outras nomenclaturas, que impossibilita a compreensão de que existem outros modos de uma língua ser, além da concebida pelos linguistas.

A autora nos correlaciona isso com o caso dos Pataxó. Ela conta que professores dessa etnia consideram que a língua Pataxó é sua língua materna, ainda que do ponto de vista da linguística a língua dessa etnia seja tratada como morta e pelos manuais de linguística a língua materna deles seria o português. Ela narra que ao explicar a concepção de língua materna para os Pataxó em um curso de formação de professores indígenas, um dos professores disse “tá, o português é nossa língua materna, mas então, o Pataxó é nossa língua-mãe, assim como Barra Velha é nossa aldeia-mãe” (CESAR,2018,p.145). Vemos aqui, uma discordância entre o conceito de língua dos Pataxó e dos linguistas. Acredito que é um problema de ordem epistemológica, vemos duas visões de mundo em contraste, o problema é que uma das visões quer se sobrepor a outra anulando sua validade e a outra quer se afirmar enquanto legítima. Minha proposta analítica é de que a ciência ao invés de se sobrepor, busque compreender e explicar os fenômenos do mundo e aprender com outras epistemologias.

Para os Pataxós a língua é como “um espírito muito importante [...] [que] sustentava a interação do homem com os espíritos e com a natureza, bem como, a manutenção de status e da tradição de vida social do grupo” (CESAR, 2018, p.146). Acredito ser mais produtivo cientificamente buscar entender que língua é essa que é considerada como espírito, do que negar que se trata de uma língua. Acredito que a ciência pode avançar mais quando os cientistas se propuserem a aprender com outras epistemologias. Não se trata de abrir mão do nosso próprio ponto de vista, mas sim de se questionar, o que essa epistemologia pode nos fazer perceber sobre os fenômenos da língua? Essa atitude certamente nos trará mais avanços do que a conclusão de que se trata de uma língua morta ou extinta.

Entre os Kiriri, Barão muitas vezes se refere a sua própria língua como “língua mãe”. Eu e Gabriel fizemos uma oficina para os Kiriri em abril de 2017, o objetivo era fazer uma introdução a linguística e ao falarmos o que era considerado língua materna, uma das professoras presentes disse que pensava que língua materna era a língua Kiriri, porque era de



fato a língua do seu povo, algo que viria da sua mãe, das suas relações de parentesco com seus antepassados. Eu lhe disse que essa era uma forma possível de compreender esse conceito, embora o dos linguistas fosse diferente uma noção não invalidava a outra. Minha atitude, como o que sugeri, foi de tentar entender o que essa professora e o que Barão me disse, para depois ir pesquisar e me aprofundar nessas questões. Se eu partisse do pressuposto de que a língua Kiriri está morta, essa dissertação certamente não seria possível. Não podemos negar outros saberes e negar a possibilidade de estudá-los, em função de categorias que não explicam e nos conduzem a equívocos. Isso é um problema não apenas para os povos indígenas, mas é algo que se volta contra o próprio avanço científico.

Bomfim (2012) mostra-nos como a língua Patxohã está presente em seus rituais, saberes dos mais velhos, na escola e em todo o empenho do seu grupo de buscar falar cotidianamente esse idioma. Assim como mostrei com a língua Kiriri. Não faz sentido classificar tudo isso como língua morta. Bakhtin mostra-nos que “a reflexão lingüística de caráter formal sistemático foi inevitavelmente coagida a adotar em relação às línguas vivas uma posição conservadora e acadêmica, isto é, a tratar a língua viva como se fosse algo acabado, o que implica uma atitude hostil em relação a todas as inovações lingüísticas”. (BAKHTIN, 1979, p.89 apud GNERRE, 1985, p.16). Como venho demonstrando aqui essa hostilidade é um contrassenso diante das realidades de algumas etnias do Nordeste. Situações semelhantes podemos observar em outros grupos como os Kariri-Xocó, Kariri, Xucuru-Kariri<sup>153</sup>, Tuxá, Truka, Tumbalala (DURAZZO, 2019), e Tupinambá (COSTA, 2014) os quais afirmam ter uma língua, porém não estão nos moldes acadêmicos.

Com isso, quero concluir que não há necessidade de sobreposição de um conhecimento sobre outro, como muitos linguístas demonstram é possível que esses saberes coexistam. Diversos pesquisadores nessa área se orietam em termos éticos e políticos no sentido da valorização dos saberes tradicionais.

Nesse sentido, acredito que há necessidade de uma transformação de determinadas categorias científicas para que seja efetivado o próprio avanço da ciência. É possível compreender que esses povos têm língua, sem que necessariamente precisemos abandonar o conceito de língua da própria linguística, ou seja, na prática não tem porque existir sobreposição de saberes. Como nos mostra Durazzo(2019) esses idiomas não estão mortos, mas sim, correlacionados a sua dimensão encantada e a partir disso se dá sua máxima expressão. Tal

---

<sup>153</sup> Com relação ao processo dos Kariri, Xucuru-Kariri e Kariri-Xocó tenho tido notícias através das redes sociais dos membros desses grupos.

como os encantados essas línguas não estão mortas, ao mesmo tempo que não têm a vitalidade do português, apesar disso tais línguas são expressas em diversos processos cosmológicos e rituais, o que lhes confere vitalidade e mais agência do que o português em determinados processos.

Outra questão muito importante está na relação entre escrita e fala. O que pode ou não ser escrito em uma língua indígena? É conveniente escrever tudo que existe sobre uma língua indígena? Como esse processo pode ser feito de modo a promover um respeito mútuo?

De acordo com Ladeira (2005), de modo geral, os linguistas partem de dois pressupostos para grafar uma língua indígena. Um é que há uma continuidade entre escrita e oralidade, de modo que os linguistas usam seus métodos para elaborar uma grafia que esteja em consonância com a oralidade, compreendendo-as como meios linguísticos de funções semelhantes, tal como feito por muitos anos pelo SIL. Outra concepção é de que há um divisor entre escrita e oralidade, reconhecendo que existe uma interação entre ambas e antigas funções devem ser feitas de uma maneira nova, a partir disso outras propostas emergem para a escrita.

Para aqueles que defendem o primeiro ponto apresentado, a autora chama atenção de que existe uma concepção etnocêntrica que acredita que a importância da escrita se dá no fato de que é uma passagem para a modernização. Há aí uma ilusão de que basta apenas a elaboração de materiais didáticos para formação e letramento dos professores e criação de uma grafia para que esses povos tenham o estatuto de pertencente a sociedade nacional. Embora esse forte etnocentrismo tenha sido bastante criticado, ainda é reproduzido por alguns linguistas, segundo Ladeira (2005).

Müller (1999) mostra-nos que as nossas concepções de escola estão intimamente ligadas a uma concepção de escrita, de tal modo que para a promoção da escola indígena bilíngue diferenciada intercultural é necessário a descrição e ortografia de uma língua indígena. Para o autor, o maior problema disso é que não necessariamente está em consonância com os desejos de uma comunidade. Além disso, a grafia de uma língua deve ser desenvolvida junto com a comunidade e não apenas com métodos difíceis de serem entendidos. Müller chama atenção para o fato de que quando a comunidade se envolve em um projeto linguístico observa-se que esse projeto ganha forças para continuar sem os linguistas, mas quando os linguistas se colocam como principais provedores o projeto não prossegue sem ele e nem contempla as demandas indígenas:

Muitos linguistas acreditam que seu papel é descrever as línguas indígenas e que essa descrição, materializada (ou não) nos instrumentos linguísticos dela decorrentes (alfabetos, ortografias, gramáticas, dicionários e outros), é fundamental para as escolas indígenas. Sua atuação nos projetos educacionais está intimamente ligada a

essa crença: muitos crêm que seu papel está em fazer um alfabeto para a língua, em desenvolver uma ortografia unitária para ela, em instrumentalizar uma gramática da língua e em treinar os professores indígenas (até recentemente chamados “monitores indígenas”, em posição subalterna aos professores brancos) em discussões sobre a gramática da sua língua, em geral em uma perspectiva comparada. Isto é, crêm ser seu papel promover o conhecimento metalingüístico dos professores indígenas, conhecimento este que é definidor do seu próprio domínio e campo de formação. Essa prática é relativamente comum, sendo executada de sul a norte do país. Crêm, finalmente, que esses passos têm que ser dados previamente à constituição da língua indígena como língua escrita.(MÜLLER,1999,p.28)

Nesse trecho, podemos perceber na prática como alguns linguistas articulam um conjunto de práticas etnocêntricas e impõem as comunidades, sem levar em consideração seu próprio modo de ser. Muitas vezes eles se colocam como provedores de todo o processo excluindo a possibilidade da influência indígena. Não por coincidência Gersen Baniwa questionou em um debate “Quem tem poder no Congresso Nacional, os parlamentares ou seus assessores? Será que os assessores dos não-índios têm tanto poder quanto os nossos?” (MÜLLER,1999, p.27). É diante desses fatos que Müller afirma que o compromisso de muitos linguistas está em maior consonância com a tradição da sua própria disciplina do que com os desejos dos povos indígenas. É importante dizer que embora o autor fala de maneira generalizada, compreendo que nem todos linguistas reproduzem isso. O próprio autor é um bom exemplo de linguista que atua de acordo com as necessidades da etnia em questão.

Ladeira (2005) revela-nos que há uma grande atenção na formação dos linguistas com relação ao desaparecimento das línguas indígenas e a necessidade urgente de documentá-las. Isso subsidia alguns cursos de formação de professores de línguas indígenas, tais cursos objetivam as línguas indígenas centrando sua atenção a uma documentação que supostamente contribuiria para diminuir o risco de perda linguística.

Outro problema derivado deste é que muitos linguistas se incomodam com as mudanças que ocorrem com as línguas indígenas, em função da influência do Português considerando que ameaça o “comprometimento linguístico”, afetando a verdadeira identidade dessas etnias. Claro que essa não é uma percepção de toda uma disciplina, apenas quero chamar atenção para o fato de que determinados ideais como as apresentadas existem e devem ser problematizadas.

Em termos antropológicos sabemos que toda identidade étnica necessariamente passa por transformações, assim como as línguas. Essa atitude de alguns intelectuais “engajados” não está em consonância com a demanda dos povos indígenas, já que muitos deles precisam aprender Português, o que inevitavelmente trará mudanças para sua língua. Nesse contexto, emergem alguns discursos perigosos que aparecem em justificativas para grafar uma língua indígena:

1- o da necessidade de que para um povo ágrafo “perpetuar” a sua língua é imprescindível que ela seja grafada; e conseqüentemente todo seu o patrimônio cultural está ameaçado caso não seja “guardado” pela escrita.

2- que a criação desta língua indígena escrita deve partir de uma proposta elaborada pelo lingüista (ainda que com a participação dos falantes dessa língua como informantes) para dar conta de um dilema posto etnocentricamente por nós, o comprometimento lingüístico.

3- o de que, para diminuir o impacto desse “comprometimento lingüístico”, a escrita a ser criada o será tendo por parâmetro fundamental a fonetização máxima (quase que uma escrita lingüística só que com os caracteres do alfabeto latino) isto é, a escrita deverá ser transparente, em grau máximo, à palavra falada, com isso se crê estar “guardando” ou “reforçando” a língua indígena falada por meio da sua escrita já que responderia à sua voz; - o que é, penso, um equívoco perigoso, posto que desvaloriza o que é fundamental para a manutenção da língua: justamente a sua oralidade, o seu uso em sua forma oral.

4- e, por último, que essa “transparência pura” da escrita e da fala (que qualifica como primordial para a primeira a correspondência unívoca entre fonemas e grafemas) impõe um limite físico para essa “língua” (fonetizada): os falantes que vivem geograficamente em um mesmo espaço, em uma determinada terra indígena. Com tal postura, alguns lingüistas reforçam a imposição de fronteiras fictícias entre povos indígenas, já que cada diferença dialetal passa a se constituir em uma “língua” diferente, fragmentando os povos indígenas em “comunidades lingüísticas”, pequenas “ilhas”, que as políticas oficiais procuram tornar incomunicáveis entre si. (LADEIRA, 2005, p.6-7)

Vemos aqui um conjunto de justificativas que não levam em consideração de fato os desejos de uma comunidade com relação a grafia do seu grupo. Apenas percebemos ações etnocêntricas que devem ser repensadas em prol dos anseios das comunidades indígenas. Tais empenhos não levam em consideração o que venho buscando demonstrar: a necessidade de estarmos atentos a como um grupo concebe sua própria língua ontologicamente e epistemologicamente. Vale ressaltar que ao longo do mestrado conheci muitos linguistas que não estão em consonância com tal projeto, porém a maioria reconhece que existem pessoas com essas intenções, como demonstra Ladeira(2005) e isso deve ser problematizado.

Essas concepções sobre grafar uma língua são muito problemáticas, porque como nos mostra Müller (1999) baseiam-se em pressupostos equivocados de modo que uma tradição escrita se desenvolve na relação de uma comunidade com sua língua e não necessariamente com a formalização prévia de uma gramática ou a unificação de uma ortografia. Além disso, é um processo que coloca o linguista de modo excessivamente relevante e valorativo enquanto que o professor indígena fica sendo desvalorizado ao longo do processo, ocupando o papel de “informante”.

Acredito que para grafar uma língua indígena é necessário um empenho ético de intensa atenção as categorias nativas e toda uma metalinguagem que os índios utilizam para falar da sua própria língua, bem como, o que eles esperam da escrita e para que querem usá-la.

No caso do contexto Kiriri, eles querem aprender a escrever na sua língua para ensinarem em suas escolas e também para terem um registro dela. Porém, há uma polêmica no grupo de Barão sobre escrever ou não o nome das ervas, pois são palavras de grande relevância no ritual. Tem determinadas palavras e expressões que promovem a proteção, seu processo de aprendizado é oral e nem todos tem acesso. Uma postura adequada é não buscar escrever isso, compreendendo que os usos dessas palavras e sua lembrança não será perdida, por falta de escrita.

Ladeira (2005) chama-nos atenção de que é preciso compreender que a fala e a escrita não são um continuum nos mostra que a escrita pode ter novas funções. Entre os Kiriri, um dos seus desejos é escrever as orações e as músicas do toré na língua e ensiná-las nas escolas. A escrita Kiriri tem está imbricada com uma teia cosmopolítica que relaciona pedagogia, ritual, tradição oral e mediação com os encantados. Isso tudo deve ser levado em consideração em um processo de escrita de uma língua indígena. Nesse sentido a ética deve sobrepor o método, o que não torna nosso trabalho menos científico, muito pelo contrário. Acredito ser uma atitude mais coerente com os pressupostos científicos quando nos propomos a compreender um fenômeno em sua multiplicidade do que reduzi-los aos nossos anseios e aplicações metodológicas.

Desse modo, nós podemos perceber que é muito importante dar atenção as categorias nativas e compreender a língua na relação com seu contexto. Demonstrei ao longo da dissertação que língua e ontologia são inseparáveis, de tal modo que, para que os saberes científicos possam conviver de forma harmônica com os conhecimentos indígenas é necessário antes de mais nada que as teorias estejam em consonância com o contexto em que são aplicadas e não que a teoria se sobreponha ao contexto. Existem linguísticas indígenas que possuem uma complexa elaboração de suas próprias metalinguagens, as quais devem ser dadas as devidas atenções dentro de um projeto de assessoria linguística. Se isso for levado em consideração, certamente a ciência tem muito a ganhar, fazendo uma reflexão conjunta sobre língua, alteridade e a multiplicidade dos fenômenos acerca da língua.

### **8.8.2 QUAL O PAPEL DA ASSESSORIA LINGUÍSTICA EM UMA COMUNIDADE INDÍGENA**

Como demonstrei, diferente das práticas de muitos linguistas, o papel da assessoria não é o que está sendo ensejado em muitos processos que estão ou estiveram em andamento. Sendo

assim, acredito que cabe uma reflexão sobre qual papel da acessória linguística e qual ética é necessário adotar.

No Congresso 60 + 1 – Linguística e Línguas Indígenas: Línguas, acervo, olhares e vozes indígenas no Museu Nacional/UFRJ, apresentei em uma mesa e ao final as pessoas fizeram perguntas. A que mais me chamou atenção foi de um linguista que me perguntou o que deveria ser feito em um trabalho de revitalização linguística, que conselho as pessoas da mesa poderiam dar sobre o que fazer. Comecei a refletir sobre o contexto Kiriri, sua diversidade de modos de compreender sua língua, as divisões políticas e modo heterogêneo de interpretar o que é ou não a língua Kiriri, refleti rapidamente como foi difícil entender a relação que esse idioma tem com seus antepassados e como isso é central para esse processo.

Nessa rápida reflexão percebi que muitas vezes nem eu mesma sabia o que fazer dentro do contexto que estudo, como poderia dar uma resposta que poderia ser aplicada a todos os contextos? Então eu lhe expliquei que não tinha como responder porque cada etnia tem suas especificidades e nós precisamos nos atentar a isso e que o que um grupo quer as vezes é muito diferente do que outros grupos querem. Ele então insistiu e pediu para que eu falasse algo que é imprescindível em uma revitalização. Então eu lhe dei a única resposta possível: compreender bem as categorias nativas e os desejos da comunidade, acredito que a única coisa que é aplicável a todos os processos de revitalização linguística é a regra ética de que devemos ouvir os indígenas e estar em consonância com seus anseios. Afinal os povos indígenas sempre se mostraram criativos o suficiente para lidar com seus problemas, enfrentar desafios e encontrar modos de alcançar seus objetivos, com sua língua isso não seria diferente.

Ainda acho que essa não era a resposta que ele queria ouvir, mas era a única possível. Percebi que ele queria uma orientação em nível metodológico pragmático, o que me faz questionar. É desejável um método universal? Precisamos de uma metodologia que possa ser universalmente aplicada a todos os grupos?

A resposta para isso é: Não, nunca, jamais! Se trabalhamos com povos indígenas e se cada etnia é diferente entre si e tem um modo própria de elaborar uma linguística indígena assentada em suas bases epistemológicas e ontológicas específicas, porque, pra quê e para quem buscamos um método universal?

É claro que é muito mais fácil para o linguista aplicar uma metodologia que ele já conhece e depois ir embora, porém o que mais importa nesse processo é a necessidade da etnia e não do pesquisador. A ideia de um método universal pode ensejar muitos problemas.

Em 2018 No 2º Congresso Internacional de Línguas Culturas e Literaturas em Diálogos, eu estava no GT coordenado pela professora Lilian Teixeira. Começou uma apresentação interessantíssima sobre a revitalização do Nheegatu na região do Rio Tapajós. Estava fascinada pelo modo como esse processo rearticulava valores étnicos de um grupo que de modo legítimo buscava falar a língua que seus avós e bisavôs conheciam contrariando de maneira muito interessante teorias que falam da etnicidade de modo estático. Estava envolvida e fascinada por essa apresentação. Ao final, um linguista perguntou se eles não tinham pesquisado com os mais velhos se eles não conheciam a língua que falavam antes do Nheegatu, a estudante que apresentava disse que os mais velhos só conheciam palavras e frases do Nheegatu, ainda que não soubessem falar. O linguista então insistiu que eles deveriam procurar mais, em sua comunidade alguém que soubesse algo da língua que falavam antigamente. Esse linguista trabalha em projetos de descrição linguística, documentando línguas minorizadas.

Na situação descrita, sua preocupação claramente é que as línguas possam ser documentadas para que depois possam ser estudadas. Bem diferente da preocupação descrita pela estudante, cujo foco era promover o aprendizado do Nheegatu. Foi perceptível o teor etnocêntrico que carregava a sugestão do linguista, causando uma situação um tanto constrangedora a indicar que a comunidade deveria fazer algo diferente do que eles mesmos queriam. Vemos aqui, claramente como a super valorização de uma metodologia que coleta dados dos anciãos se sobrepõe ao desejo de um grupo. É por motivos como esses que um método universal não é desejável.

Por isso, defendo aqui que o papel da assessoria linguística é ouvir os anseios e desejos da comunidade, bem como, criar espaços para que o grupo se expresse e se engaje no processo. Como nos mostra Müller (1999) o papel do linguista é criar condições para que os indígenas se tornem pesquisadores do seu grupo e possam ensinar de modo autônomo seus próprios processos linguísticos de acordo com seus desejos e necessidades. Desse modo o agente da pesquisa são os próprios indígenas, enquanto o pesquisador deve ser um facilitador, alguém que auxilia a tornar possível e não aquele que desenvolve um trabalho que pouco é acessível ao entendimento de uma comunidade.

Müller (1999) mostra-nos isso com relação ao que apresentei sobre a escrita, para ele não faz sentido um linguista grafar uma língua indígena sem ampla participação da comunidade. Ele defende que isso além de ter a participação dos indígenas deve também estar em consonância com um processo de criação de uma tradição escrita. Observando mais de perto a história das línguas, elas não são grafadas porque alguém externo a um grupo de falantes chegou

e grafou, foram grafadas porque surgiram condições sociais implicadas com a necessidade de torná-las escritas. Müller (1999) propõe que antes de se iniciar um projeto de grafia de uma língua indígena, deve-se criar condições sociais para que a escrita faça sentido naquela comunidade e para que os próprios índios utilizem esse material em benefício próprio. Desse modo, não colocamos de lado os anseios dos linguistas de grafar línguas minorizadas, apenas buscamos fazer isso de modo benéfico não só para a ciência, mas sobretudo para a própria comunidade.

A partir dessa proposta de envolvimento da comunidade e da busca por instrumentalizá-los para realizar a maior parte do processo “a atuação do lingüista deixa de ser permanente e passa a ser eventual: quando necessário for. Ele deixa de ser o falante instrumentalizado da língua, com cujo povo ele identifica sua carreira – o criador da escrita, o formulador da gramática, o pai do dicionário” (MÜLLER,1999,p.34).

Para que isso seja possível, precisamos reconhecer que o conhecimento do outro é tão legítimo quanto o nosso. Há uma supervalorização de uma racionalidade técnica em detrimento das epistemologias ecológicas. É preciso dar espaço para a alteridade e outros modos de interpretar e ensejar processos linguísticos. Percebemos isso, ou melhor, a falta disso na a situação que descrevi sobre a revitalização do Nheegatu, pois foi mais valorizado um conhecimento técnico que busca aspectos de uma língua não a partir do que o povo quer, mas a partir da valorização do conhecimento que quer coletar o máximo de dados possíveis indiscriminadamente, valorizando mais aquilo que o linguista em sua formação foi instruído a fazer conceber sobre o que é estudar uma língua.

Isso nos coloca diante de outra questão, cabe ao linguista dizer qual língua uma comunidade deve buscar? Certamente que não! No caso dos Kiriri esse debate é muito importante, porque facilmente uma pessoa pode ser levada a interpretar que a língua deles é o Kipeá, por conta das obras de Mamiani. Como venho demonstrando nessa dissertação, isso não é verídico e nem tão pouco coerente. Ainda que parte dessa etnia como o grupo de Dernival, identifique que sua língua é Kipeá. Nesse sentido, a função de uma assessoria linguística é promover a possibilidade de um grupo desenvolver seus próprios meios para ampliar o conhecimento da sua língua e nomeá-la como assim quiserem ou se interessarem. Também, não é função da assessoria julgar se a língua está morta, pois com demonstramos repetidas vezes, isso é um equívoco que promove o epistemicídio.

Assim, podemos chegar à conclusão de que não cabe um método universal aplicável a todos os grupos, nem tão pouco julgamentos sobre o que é ou não a língua dos nossos



interlocutores. O papel central de uma assessoria linguística é dar subsídios para os indígenas se tornarem sujeitos e pesquisadores dos seus próprios processos. É preciso dizer que os saberes tradicionais das etnias e os conhecimentos técnicos e teóricos da universidade não são excludentes, por isso não há motivo para um sobrepor o outro. Na reunião sobre prestar uma assessoria para os Kiriri, a qual descrevi no capítulo 5, no final o pajé Getinha, nos disse “chegou muitas coisas e cobriu essa história, tentou monitorar e agora a gente tá na resistência[...] esse resgate precisa de todos vocês que entende a letra eu não entendo a letra eu entendo a resistência”. Para se trabalhar com uma comunidade indígena é necessário antes de mais nada valorizar os conhecimentos que existem hoje em dia mediante um processo de resistência e não continuar com ações que desembocam no epistemicídio. Como o pajé nos mostra é um processo que precisa daqueles que conhecem “a letra” e daqueles conhecem da “resistência”. Por isso, o papel da assessoria linguística é a valorização da alteridade, garantindo a expressão do outro e lhes ofertando instrumentos para usar a linguística com suas especificidades, imbricados com seus processos de resistência.

## CONCLUSÃO

Essa dissertação teve o objetivo de apresentar a história e a ontologia do povo Kiriri, levando em consideração seus processos epistemológicos e educacionais, para explicar a linguística Kiriri. A partir disso, fiz uma comparação com a linguística acadêmica para alcançar meu principal objetivo que é o de valorizar o pensamento dos povos indígenas com relação ao modo de conceberem sua língua e chamar atenção para processos de marginalização dessa, bem como, orientações metodológicas para não cometermos esses equívocos. Por isso, tracei um percurso longo que me possibilitasse conduzir o leitor a uma contextualização e compreensão dessa temática.

Assim, comecei a dissertação mostrando aspectos generalizantes que perpassaram a história do povo Kiriri. Embora não houvesse bibliografia mais detalhadamente especificidade desse grupo, mostrei um conjunto de políticas que incidiu diretamente nessa etnia, bem como, nas outras. Para falar sobre isso usei um conjunto de teorias como educação (BRANDÃO,2018), alocriônia (FABIAN,2013), temporalidade (FABIAN,2013), época (MBEMB,2015), fronteira, etnia (BARTH,1969), glotopolítica (SANTOS,2019) e epistemicídio (BOAVENTURA et MENEZES,2009).

A partir desses conceitos, apresentei alguns dos principais aspectos da história das políticas indigenistas no período colonial, dando ênfase em modos de educar violentos, nos projetos de redução das variedades linguísticas e nas políticas violentas que promoviam colonizadores em terras indígenas.

Em um primeiro momento vimos que o século XVIII foi marcado pela ação missionária com destaque dos jesuítas no Nordeste. Naquele período muitos índios preferiram viver nos Aldeamentos Missionários como estratégias de sobrevivência, pois fora deles, eram assassinados ou escravizados por colonos. Os jesuítas acreditavam que os índios eram “atrasados” e buscavam torna-los cristãos e queriam fazer com que os índios internalizassem o modo de ser europeu, principalmente através das escolas.

Em função do projeto modernizando do Marquês de Pombal eles foram expulsos das colônias. Ele promoveu o Diretório dos Índios, o qual proibia o uso das línguas indígenas, promovendo um glotocídio que estimulava a integração dos povos indígenas a sociedade não indígena. Tinha como objetivo tornar os índios, trabalhadores brasileiros “civilizados”. Seu projeto não deu certo e chegou ao fim ainda no século XVIII, deixando os índios sem legislação. Por isso no meio do século XIX muitos Kiriri foram para canudos buscando melhores condições de vida, o que acabou por trazer mais mortes e percas de conhecimentos dessa etnia.

No final do século XIX surge o SPI e todos os problemas de uma concepção evolucionista que busca integrar o índio a sociedade nacional. Vimos que o SPI tinha muita corrupção e muitos agentes, corroboravam para o genocídio e a perca das terras indígenas. Por isso, tal instituição teve seu fim em meados do século XX, em seu lugar surgiu a FUNAI, que apesar de ser uma nova instituição para aquela época, suas concepções e projetos de assimilação dos indígenas não era novo e foi amplamente implementado. Ambos corroboraram para a promoção das percas das línguas indígenas, genocídio dessas populações buscavam tornar o indígena integrado a sociedade nacional.

Tal processo colonial brevemente descrito teve como principal consequência para os Kiriri o fato deles no século XX não saberem mais falar sua língua, nem fazer seus rituais, perderam suas terras e eram o segmento mais pobre e discriminado da região onde viviam. Observamos também que eles habitavam a mais de 300 anos o mesmo território que foi conhecido como Aldeamento Missionário Saco dos Morcegos. Por isso mesmo, quando eles começam a fazer um enfrentamento a essa situação e ensejam o processo de retomada territorial, eles buscam retomar as terras que viviam seus antepassados.

Para realizar esse processo, eles tiveram que articular um conjunto de estratégias, dentre as principais eles precisaram rearticular sua identidade, pois devido ao seu grau de semelhança com a sociedade da região eles não eram reconhecidos como indígenas. Porém, só poderiam demarcar suas terras na medida em que explicitassem que eram etnicamente diferenciados e detentores de direitos. Por isso, eles precisam efetivar seu processo de etnogênese e assim começam a articular um conjunto de elementos que fossem marcadores diacríticos que explicitasse que eles eram indígenas descendentes dos seus antepassados que viviam no aldeamento da região, por isso eles começam a expressar um conjunto de práticas e usar alguns artesanatos que expressassem sua indianeidade na relação com seus ancestrais. A partir daí eles vão modificando sua “cultura” e desenvolvendo modos próprios de expressá-la demarcando sua identidade através de um “resgate da cultura”.

No desenvolvimento desse processo eles aprenderam o toré com os indígenas Tuxá. Esse ritual como demonstrado possui um conjunto de elementos típicos das sociedades originárias e com isso há toda uma rearticulação cosmopolítica no processo de retomada territorial, pois através desse ritual eles podem se comunicar com os encantados e a partir daí receber um conjunto de ensinamentos e orientações, os quais iram lhes ajudar a alcançar seus objetivos.

A importância desse ritual também se dá porque seus antepassados não puderam transmitir um conjunto de saberes para as novas gerações, porém, eles desenvolvem isso no toré, quando os encantados que são seus ancestrais aparecem ensinando seus saberes, os quais passam a ser conhecidos como *ciência do índio*. Dentre eles destacam-se os processos de saúde e o ensinamento da sua própria língua. Percebamos aqui, como essa língua age mediante outro tipo de concepção de temporalidade, possuindo um grau de vitalidade diferente do que chamamos de vida e de morte, sendo uma língua que não está em consonância com nossas categorias mas que age de modo efetivo na relação com os encantados e nos processos de cura e proteção, sendo algo que está para além de ter como objetivo apenas a comunicação. Além disso, é um importante marcador diacrítico importante, demarcando uma identidade linguística.

Eles também se articulam com muitos setores externos a sua comunidade como os agentes da FUNAI, políticos, fazendeiros da região, pesquisadores, ANAÍ, Baha'í, dentre outros. Isso nos revela que esse é um processo que enseja um conjunto de articulações em dois sentidos diferentes: um interno, modificando suas próprias relações e intensificando os laços

com os encantados, e outro externo, entrando em contato com vários atores políticos alguns que precisam enfrentar e outros que se mostram parceiros da comunidade.

A partir dessas dimensões em processos, eles começam a intensificar suas estratégias para garantir que apenas indígenas que estivessem na “cultura” pudessem se beneficiar das conquistas alcançadas. Estar na “cultura” é ser um índio regimado ou seja, ir para reuniões, praticar o toré, participar da roça geral, usar seus artesanatos tradicionais diariamente, estar comprometido com suas lideranças etc. Isso tudo demarca quem era considerado Kiriri e quem não era, o problema é que esse processo começa a se radicalizar e muitas pessoas passam a ser expulsas do território injustamente. Isso é concomitante com as retomadas de alguns espaços do território e algumas lideranças começam a ser acusadas de distribuir de modo injusto os locais retomados.

Devido a esses fatores começa a existir um conjunto de disputas e Lázaro buscando uma solução, vendo seu poder ameaçado propõe a existência de um único pajé que os lideraria juntamente com Lázaro, o qual até então era o único cacique. As pessoas aceitam isso sob a condição de que os encantados decidiriam. Eles decidiram que seria Adonias o pajé que mais tinha problemas com Lázaro, por isso mesmo há uma divisão, pois o grupo que segue o cacique não passa a ir nos torés realizados por Adonias. Isso acaba por dividir esse grupo em dois.

Em meados da década de 90 eles conseguem retomar a maior parte do território, expulsando os não indígenas e se impondo diante de políticos e grandes fazendeiros. Em função disso, em 1995 seu território foi homologado e oficialmente demarcado.

É importante dizer que retomar não é apenas ter um conjunto de terras para seu próprio sustento. É retomar a possibilidade de coabitar seu território com seus antepassados, de vivenciar relações que foram parcialmente perdidas. É retomar a possibilidade de um modo de ser e estar no mundo imbricado nas relações que constituem sua ontologia sem que haja discriminação e violência. Desse modo, eles retomam um modo de viver dentro do seu território.

Em função disso, muitos fenômenos começam a mudar na vida dessa comunidade. Um dos que mais nos chama atenção é o ritual da primeira noite. Vimos que esse evento se chamava noite dos caboclos, pois caboclo era como os Kiriri eram chamados antes da retomada territorial, termo esse que marca uma descaracterização da sua indianeidade lhes conferindo o status de descendentes indígenas, mas nunca como indígenas detentores de direitos. Tal cerimônia, marcava o primeiro dia da novena do Senhor da Ascensão, a qual os Kiriri eram

responsáveis por organizar. Após a retomada do território, eles passam a realizar esse ritual apenas entre eles.

Tal evento é muito importante, porque eles fazem um conjunto de homenagens ao Senhor da Ascensão, um importante encantado, padroeiro de Mirandela. Através dessa cerimônia percebemos como a mitologia que existe sobre essa entidade é expresso nos dias desse ritual. A partir daí podemos perceber como a *ciência do índio* é um conjunto de saberes que se dá na articulação entre mitologia e práticas rituais. As narrativas como vimos são transmitidas através da escola e da tradição oral, a partir disso os Kiriri educam uns aos outros transmitindo saberes que embasam importantes momentos ritualísticos que promovem uma relação com os encantados.

Através da descrição desse ritual podemos perceber características centrais da *ciência do índio* e sua expressão em termos linguísticos, epistemológicos, ecológicos, cosmopolítico, ontológicos e de uma educação da atenção.

Logo em um primeiro momento o que mais nos chama atenção é a zabumba, um importante instrumento que rege o ritmo do ritual abrindo e encerrando determinados momentos, sendo algo central para que tudo possa ocorrer. A partir daqui notamos que as coisas agem e influenciam nossas ações. As coisas são constituídas por suas relações e narrativas que as cercam, seus modos de uso se relacionam com nossos corpos e nessa interação emerge o real significado das coisas. Notamos isso com o uso do alho que esfregado em algumas partes do corpo pode garantir proteção aos Kiriri ou com o *paú* o qual ao assoprar a fumaça em alguma parte do corpo também pode garantir proteção. Tudo isso nos revela como a *ciência do índio* é um modo de se relacionar com as coisas.

O primeiro momento do ritual é o dia da lavagem da igreja que geralmente ocorre no segundo domingo de março. Esse é um momento onde eles vão buscar água na mata e leva-la para igreja que fica no centro do território, a qual tem mais de 200 anos que foi construída, ainda no período do Diretório dos Índios. Esse momento nos revela a complexidade histórica que perpassa os conhecimentos da *ciência do índio*, pois é algo que atualmente podemos ver expresso na relação com um lugar que existe a séculos, o qual passou um conjunto de atores diferentes em distintas épocas e que hoje habita o Senhor da Ascensão. A igreja é um meio de se relacionar com ele, o qual só pode ser lavado com água das matas. Vemos aqui a importância e como a *ciência do índio* é uma forma de saber habitá-lo através das épocas, se relacionando com o encantado que existe ali.

Outro momento do ritual é geralmente na quinta-feira da mesma semana que é feita a lavagem. Nesse dia a noite as pessoas saem da casa onde guardam a zabumba e vão até a casa da zabumba. Nessa caminhada podemos perceber que existe um modo de andar que está imbricado com processos educacionais, pois não se pode ir de qualquer modo. Existe um conjunto de regras que expressam onde devem parar, para que devem parar, quais lugares não podem ir, etc. Tudo isso tem a ver com um modo de caminhar a partir dos processos educacionais explicitados tendo como fundamento a *ciência do índio*.

No dia seguinte pela manhã eles saem indo de casa em casa, com a zabumba tocando na frente, isso acontece para pagarem promessas. A tarde eles vão na mata pegar madeira para fazer uma fogueira e a noite acendem a fogueira tocam zabumba diversas vezes e encerram a cerimônia com uma grande queima de fogos. Tudo isso é construído de modo ontológico nas vivências e conhecimentos que possuem, os quais ensejam todo o movimento em fluxo desse ritual.

Para além desses aspectos a *ciência do índio* é composta principalmente por processos que envolvem caminhadas nas matas. Vimos que as serras não são formadas apenas por processos geológicos, mas principalmente por modos de habitar esse espaço e dos processos em movimento das múltiplas relações entre os distintos seres.

Isso ficou explícito na caminhada para a pedra “iscrivida”, a qual logo no início nos deparamos com um conjunto de narrativas sobre o ouro ao passarmos por um lugar que um padre virou pedra porque estava ajudando alguns americanos a pegar o ouro dos encantados. Essas narrativas nos levam a outras que nos mostram como o ouro é algo relevante que geralmente está em posse dos encantados, mas que pode ser encontrada se for dada a devida permissão o que geralmente pode ocorrer através dos sonhos. Muitas vezes quando o ouro é retirado assim podem ocorrer alguns malefícios para a própria constituição do território, como prolongar períodos de seca ou alguns lugares secarem.

Também, percebemos aqui como os sonhos não são apenas uma realidade a parte, são modos e meios de se comunicar com seus antepassados. Fazem parte de um modo próprio de viver sua ontologia. Através deles recebem orientações sobre como habitar as matas. É importante dizer que também através dos sonhos os Kiriri aprendem sua própria língua.

Ao final dessa caminhada nos deparamos com a pedra “iscrivida”, local que tinham algumas palavras muitas ilegíveis outras que poderiam ou não ser da língua desse povo. O que nos leva a uma reflexão sobre o que é quer dizer uma língua que possivelmente foi escrita em

uma pedra. Trata-se aqui de uma ontologia linguística que leva em consideração toda uma relação com múltiplos seres que habitam o território e a relevância das serras nesse processo.

Sabemos que a língua é um modo de mediar relações com seres que habitam as matas, vimos que podem ser seres como reis, donos, encantados. Saber articular seu idioma na mata pode ser um modo de se proteger desses seres e também de se relacionar com eles de maneira harmoniosa. Essa língua é muito diferente do que habitualmente compreendem as teorias linguísticas, porém não é um processo menos legítimo ou de menor relevância. Acredito ser igualmente necessário e urgente uma reflexão sobre o assunto.

Percebemos claramente que para andar na mata é necessário antes de mais nada um amplo conhecimento da *ciência do índio*. Por isso, Barão nos contou nessa caminhada a importância de estar nesses espaços, porque nesses lugares, ele aprende muita “coisa de índio”. Isso perpassa um conjunto de experiências que lhe permite acumular conhecimento no seu corpo e expressá-lo enquanto caminha. Isso é perceptível pelo fato como ele se locomove bem entre as pedras, ou reconhece um pássaro pelo seu canto, ou reconhece o som dos seres *invisíveis*, ou consegue identificar uma planta pelo seu cheiro, ou como ele percebe quais animais estiveram no espaço, apenas pela sua pegada. Esses processos complexos que ficam imbricados no corpo através das experiências e relações criadas são uma expressão pragmática de como se vivência a *ciência do índio*.

Esse saber não é homogêneo, estático ou enrijecido. Seus modos de transmissão são múltiplos e existe uma ontologia que os agrupa em elementos comuns, como os descritos aqui, ao mesmo tempo em que existem outros elementos que podem ser critérios para disputar o melhor modo de interpretar a ciência do índio. Porque o conhecimento indígena não é rígido são formas de entender sua própria realidade.

Vimos que os Kiriri se dividiram em diversos grupos por vários motivos diferentes, os quais em geral eram relativos à agência dos encantados nos processos de tomadas de decisões e disputas com relação a distribuição de recursos. A partir daí, podemos perceber um conjunto de ideologias linguísticas que perpassam a cosmopolítica dos diferentes grupos Kiriri. Percebemos que cada grupo tem seu próprio toré e um modo específico de afirmar que o seu ritual é o mais correto. Os elementos elencados são diversos, mas o argumento central que perpassam tudo é a relação com os antepassados. Todos têm critérios estabelecidos para se conectar com seus ancestrais, muitas vezes os critérios variam de um grupo para o outro e isso acaba emergindo dentro dos processos de disputas.

Isso é nítido com relação as músicas cantadas no toré. Cada grupo tem um modo próprio de afirmar porque as músicas cantadas são as mais corretas e obedecem a uma lógica própria sobre como devem ser cantadas. Por isso, os *toantes* são centrais para a *ciência do índio*, porque é a partir deles que são chamados os encantados no toré, bem como, encerram e iniciam determinados momentos rituais.

Eles também estão nos centros das disputas, pois existem grupos que fazem os rituais na língua e grupos que não fazem. Sendo que os grupos que realizam na língua todos têm formas diferente de cantar as músicas. Há aí uma complexa rede perpassada por diferentes ideologias linguísticas que estão em disputas, sobre qual a forma mais adequada de garantir a presença dos seus ancestrais nesse ritual.

Todo esse processo linguístico que leva em consideração a mitologia, “cultura”, cosmopolítica, ontologia, epistemologia e educação é traduzido em conteúdo escolar nos colégios desse povo. Vimos que a escola é um espaço de expressão da “cultura”, através delas são realizado um conjunto de atividades que tem como principal objetivo transmitir saberes tradicionais para as futuras gerações.

Isso é percebido principalmente através da disciplina língua indígena e cultura e identidade. Com a disciplina língua indígena podemos ver nela traduzido os processos que envolvem a linguística Kiriri. Uso esse termo para chamar atenção de que existe um conjunto de métodos e modos dos Kiriri buscarem falar sua própria língua. Vimos que um deles é através dos sonhos, os quais os encantados aparecem muitas vezes falando e ensinando seu idioma. Outro método é através do toré, no qual os encantados em certos momentos falam na língua e ensinam mais sobre esse idioma. Outro modo é através da mata, vimos que existe uma pedagogia da mata, na qual os Kiriri aprendem com suas entidades através de rituais onde ouvem os sons da natureza e em meio a esse processo começam a ouvir sua própria língua e aprende-la. Além disso, existe a tradição oral, pois alguns mais velhos conhecem algumas palavras e ensinam para algumas pessoas, principalmente os professores de língua indígena, que ensinam tais palavras nas escolas.

É a partir de tudo isso que se fundamenta o aspecto central dessa dissertação, que é a linguística Kiriri, um conjunto de modos dos Kiriri perceber, interpretar e sentir sua própria língua, envolvendo aspectos rituais, cosmológicos, cosmopolítico, educacionais, ontológicos e epistemológicos. É a partir daí que eles elaboram suas listas de palavras e efetivam modos de transmissão e tradução das mesmas. Tentei demonstrar aqui como a linguística Kiriri pode coabitar o mundo sem que necessariamente um tipo de conhecimento se sobreponha ao outro.



No modo como construo uma tabela sobre essas listas podemos perceber isso. Na análise derivada desse processo, percebemos que existem uma cosmopolítica própria dos Kiriri imbricados nisso e como a coleta e escrita de palavras não é apenas um modo de registrar. É a tradução de um tipo de conhecimento que se expressa organizado de modo específico nas listas apresentadas. Observamos isso tanto nos indígenas quanto nos não indígenas, a diferença é que frequentemente esse processo quando é com os índios não tem a devida atenção ou estudo necessário, de modo que o conhecimento acadêmico muitas vezes se sobrepõe aos saberes tradicionais.

Diante disso é preciso estarmos atentos para ensejar processos de assessoria linguística que sempre esteja em consonância com os saberes das comunidades, com as expectativas, anseios e necessidades dos interlocutores, sendo a etnia o grupo que coordena o processo e não os linguistas. Trabalhar com línguas indígenas, sobretudo as que estão em perigo não pode e não deve ser apenas um meio de coleta de dados, deve estar principalmente implicado com um engajamento e compromisso com as problemáticas linguísticas do grupo.

É nesse sentido que busco responder à questão posta no título da dissertação: o que podemos aprender com a *ciência do índio*? Acredito que a linguística Kiriri nos impulsiona a uma reflexão sobre alteridade de tal modo que nos faz questionar nossas próprias concepções de língua, pois como demonstrado a concepção hegemônica de língua difere muito da concepção dos indígenas, sendo seu idioma um modo de efetivar processos de cura, rituais, relação com seres não humanos, etc. Na nossa ontologia não conseguimos usar expressões linguísticas especificadamente para essas questões, o que nos revela outras possibilidades da existência desses fenômenos. Se estivermos abertos a aprender com isso, certamente podemos aprender com a *ciência do índio* e aprender mais sobre como esses fenômenos podem aparecer no mundo.

Isso tem fortes implicações políticas, ou melhor cosmopolítica, porque a *ciência do índio* nos ajuda a entender possibilidades de habitação no mundo que se inserem em processo de relacionamentos com seres não humanos, tornando plantas, animais e pedras agentes do saber. Ao vislumbrar outras possibilidades de aprendizado e orientar a pesquisa através disso, pode ser muito enriquecedor para a ciência, pois podemos a partir daí compreender a relevância desses seres no mundo e a necessidade de preservá-los e defender seus direitos.

Além disso, o processo de aprendizado e transmissão de conhecimentos nos revela uma pedagogia que precisamos inserir no nosso modo de construir o conhecimento, pois é uma pedagogia que tem uma forte correlação entre o conhecimento e suas aplicações no mundo,

sendo este oriundo das experiências e feito para a relação com as mesmas. Isso nos coloca em outro patamar epistemológico, nos possibilitando gerar saberes que estejam comprometidos com a realidade, não apenas conhecimentos racionais que servem de dados para o aprimoramento da ciência. É a produção de conhecimento engajada de modo ético e pragmático com as experiências vividas, buscando explorar o mundo a partir das relações de modo a transforma-las em uma perspectiva positiva.

É nesse sentido que busquei fazer uma dissertação que pudesse trazer contribuições para as áreas da linguística, antropologia e pedagogia a partir de uma análise da antropologia linguística. Assim, busquei contribuir com a antropologia trazendo uma reflexão sobre alteridade, etnologia indígena, povo Kiriri, paisagem, virada ontológica, modos de produção e transmissão do conhecimento, índios do Nordeste, ritual, cosmopolítica e principalmente modos e usos de uma língua. Com relação a linguística busquei trazer uma reflexão sobre como fazer um projeto de assessoria linguística sem inferiorizar ou marginalizar os saberes indígenas, chamando atenção para a necessidade desses conhecimentos seres sempre valorizados e centralizados ao longo do processo. Em termos pedagógicos busquei mostrar a possibilidade de aprender com seres não humanos e o modo como a educação diferenciada pode ser uma inspiração para nós, pois insere os estudantes em um contato com o mundo e os orienta politicamente a habitar esse mundo e transformá-lo.

Para os Kiriri busque trazer contribuições de modo a sistematizar os materiais que eles mesmos tinham sobre sua língua e compará-lo com outros matérias, bem como disponibilizar estudos que são de difícil acesso. Também, busquei ao longo da dissertação explorar temas que eram dúvidas dos Kiriri como quais trabalhos anteriores foram feitos e como isso se relaciona com o que eles produzem hoje em dia. Por fim, busquei sempre defender os direitos e saberes dessa etnia ao longo de todo percurso etnográfico, mostrando como podemos aprender com eles.

## Referências Bibliográficas

ABRALIN. **Línguas indígenas: Revitalização e Retomada**.2020(1h51min32s). Disponível em < [youtube.com/watch?v=SKZ-auc7noQ](https://www.youtube.com/watch?v=SKZ-auc7noQ)> Acesso em 9 de outubro de 2020.

ABRALIN. **Revitalização Linguística**.2020.(2h5min55s). Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=nJNnBiT1oDU>> Acesso em 9 de outubro de 2020.

RAPPLIM. Introdução à revitalização linguística(vídeo1).(19min30s). Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=STkHVhKdVUM>> Acesso em 9 de outubro de 2020.

ALARCON, Daniela. **O retorno da terra: as retomadas da aldeia dos Tupinambá na Serra do Padeiro,sul da Bahia**. 2013. 343f. Dissertação ( Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2013

ALARCON, Daniela. A forma retomada: contribuições para estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. **RURIS**, São Paulo,v.7,n.1.,p.99-126,2013. Disponível em< <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/view/1648>> Acesso em 5 de março de 2019.

ALMEIDA, Adimilson. **Educação e evangelização: a convivência de índios e jesuítas no século XVI no Brasil**. 129f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2016.

ALMEIDA, Mauro. Dilemas da Razão Prática : Simbolismo, Tecnologia e Ecologiana Floresta Amazônica. **Anuário Antropológico**. Brasília,v.11,n.1,p.213-226,1987. Disponível em < <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/issue/view/603>> Acesso em 21 de dezembro de 2019.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. **R@u**, v.5, n.1, p. 7-28, 2013. Disponível em: [http://www.rau.ufscar.br/wpcontent/uploads/2015/05/vol5no1\\_01.MauroAlmeida.pdf](http://www.rau.ufscar.br/wpcontent/uploads/2015/05/vol5no1_01.MauroAlmeida.pdf). Acesso em: 12 Abril 2020.

ANDRADE, Ugo. **Relatório antropológico de identificação étnica do grupo Kalancó (AL)**.

ANDRADE, U. M. [Dos estigmas aos emblemas de identidade](#): os percursos da formação de um povo. **Revista de Estudos e Pesquisas-FUNAI**, v. 1, n. 1, p. 99–139, 2004.

ARACY,Lopes; FERREIRA, Mariana. **Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola**. 2 ed. São Paulo: Global editora.2001.

ARRUTI, José Maurício P. A. Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos Históricos**, v.8, n. 15, p.57-94, 1995. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1995>> Acesso em 2 de maio de 2019.

AUSTIN, John L. **How to do things with words**. New York: New York Press, 1965

BANIWA, Gersem.Indígenas antropólogos: entre a ciência e as cosmopolíticas ameríndias.In: RIAL, Carmen; SCHWADE, Elisete (Org.). **Diálogos antropológicos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016,p.47-56.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Os Kariris de Mirandela: Um grupo indígena integrado**. 1 ed. Salvador :EDUFBA. 1972.

BARTH, Frederick. **Los grupos étnicos e sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales**. Tradução : Sergio Lugon Renindón. 1 ed. México: Fondo de cultura económica, 1976.

BATISTA,Hidonice. **Bedzé wò hibatèdè - conhecimentos ressoantes : diálogo entre a educação transdisciplinar e a práxis indígena Kiriri**. 2008. 220f. Dissertação ( Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

BARTOLOMÉ, Miguel. As etnogêneses : velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, São Paulo,v.12,n.1,2006,p.39-68.

BLASER, Mario. Uma outra cosmopolítica é possível?. **Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v.10 , n. 2,p.14-42,2018.

BOAS, Franz. A mitologia dos índios Bela Coola. In. STOCKING, G.W.(ed.). Franz Boas: **A formação da antropologia Americana 1883 – 1911**. 1 ed. Rio de Janeiro : Contraponto, 2004, p. 183-191.

BOMFIM, Anari Braz. **Patxohã, língua de guerreiro: um estudo sobre o processo de retomada da língua pataxó**.127f.2017. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) Centro de Estudos Afro-orientais, Universidade Federal da Bahia.2017.

BOMFIM, Anari Braz. Patxohã: o processo da língua Pataxó no tempo presente. In: SANTOS, Jocelio(org), **Discutindo Etnicidades: alimentação, afro-religiosidade, percursos intelectuais negros, política linguística e adornos corporais indígenas**. 1 ed. Salvador: EDUFBA. 2014.p.129-166.

BOMFIM, Evandro. Kurâ Itanro: cosmopolítica e língua entre os Bakairi. Nãnduti, Dourados, v . 5 , n . 6, p . 30 – 36 , 2017 .Disponível em< <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/nanduty/article/view/6871>> Acesso em 8 de abril de 2019.

BOMFIM, Evandro. Gramáticas cosmopolíticas: o caso Bakairi. Disponível em< [https://www.academia.edu/24336145/Gram%C3%A1ticas\\_Cosmopol%C3%ADticas\\_o\\_caso\\_bakairi](https://www.academia.edu/24336145/Gram%C3%A1ticas_Cosmopol%C3%ADticas_o_caso_bakairi)> Acesso em 8 de abril de 2019.

BORGES, Felipe, OLIVEIRA, Cristina; BORTOLOSSI, Cintia; MARQUES, Daniella; COSTA, Célio. Marques de Pombal e a expulsão dos jesuítas: uma leitura do iluminismo português no século XVIII. Disponível em < [http://www.histedbr.fe.unicamp.br/acer\\_histedbr/jornada/jornada11/artigos/4/artigo\\_simposio\\_4\\_805\\_nat\\_oliveir@hotmail.com.pdf](http://www.histedbr.fe.unicamp.br/acer_histedbr/jornada/jornada11/artigos/4/artigo_simposio_4_805_nat_oliveir@hotmail.com.pdf)> Acesso em: 12 de fevereiro de 2019.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Parecer n. 14 . *Diário Oficial da União*. Brasília14 de setembro de 1999.

\_\_\_\_\_. Conselho Nacional de Educação. Resolução n. 3 . *Diário Oficial da União*. Brasília 03 de outubro de 1999.

BRANDÃO, Carlos. O que é educação. Disponível em: <http://www.febac.edu.br/site/images/biblioteca/livros/O%20Que%20e%20Educacao%20-%20Carlos%20Rodrigues%20Brandao.pdf>>. Acessado em 13 de janeiro de 2019.

BRASILEIRO, Sheila. **A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri**. 250f. Dissertação (Mestrado em Antropologia)- Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

CALVET, Louis-Jean. **Sociolinguística**: uma introdução crítica. 1 ed. São Paulo: Parábola. 2002.

CALVET, Louis-Jean. **As políticas linguísticas**. 1 ed. São Paulo: Parábola. 2007.

CANCELA, Francisco. A “Reforma dos Costumes” nas escolas das vilas de índios de Porto Seguro: das políticas indigenistas às políticas indígenas. *Especiaria*- Caderno de Ciências Humanas, Bahia, v.14, n.25, p.141-158, 2013.

CANCELA, Francisco. O Diretório entre a história e a historiografia. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 17., 2013, Natal. Anais do XXVII Simpósio Nacional de História: conhecimento histórico e diálogo social. Natal. 2013. p. 20-34.

CARDOSO, Gabriel. **“Um pra você, muitos pra gente”**: situação política e distintividade intra-étnica no povo Kiriri. 2018. 120f. Monografia (Bacharel em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

CARDOSO, Gabriel. Um para vocês muitos para agente: um breve ensaio sobre intraculturalidade entre o povo Kiriri. **Equatorial**. Natal, v.5, n.9, p.36-70, 2018.

CARDODO, Thiago. A arte de viver no antropoceno: um olhar etnográfico sobre cogumelo e capitalismo na obra de Anna Tsing. **ClimaCom**. Campinas, v.6,n.14,2019.

CARDOSO, Gabriel. diário de campo.2019.

CARDOSO, Thiago. Paisagens em transe: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal. 2016. 524f. Tese (Tese de doutorado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC, Santa Catarina,2016.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Povos da Megadiversidade. Revista Piauí, 2019.

Disponível em < <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/povos-da-megadiversidade/>> Acesso em 4 de maio de 2020.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outras ensaios**. 1 ed. São Paulo: COSACNAIFY, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA,Manuela.Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução.**Mana** ,Rio de Janeiro ,v.4, n.1,p.7-22 . 1998.Disponível em< [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131998000100001](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100001)>

CARVALHAES, Sueli. Glossolalia: um dom includente do espírito santo. Revista de Estudos da Religião. São Paulo, v.5,n.2,p.42-61.2010.

CARVALHO, Ana Magda. **Gestão Ambiental Kiriri: etnografia, história e ambiente**.112f. Dissertação (Mestrado em Antropologia)- Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

CARVALHO, Rosário. A etnicização do campo xamanístico em um contexto de expressiva mudança sociocultural.**Estudios Latinoamericanos**. Polônia, v.3, n.25,p.52-86,2005.

CARVALHO, Ana Magda e CARVALHO, Maria Rosário (Orgs.). **Índios e Caboclos: a história recontada**.1 ed. Bahia: EDUFBA, 2010.

CARVALHO, M. R. DE; CAVIGNAC, J. De Índios “misturados” a Índios “regimados”. In: REESINK, E. (Ed.). **Negros no mundo dos índios imagens, reflexos, alteridades**. Natal: Edufrn, 2011.

CARVALHO, Maria Rosário. A Identidade dos Povos do Nordeste. 1984. Disponível em <[http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario\\_antropologico/Separatas1982/anuario82\\_mariadecarvalho.pdf](http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1982/anuario82_mariadecarvalho.pdf)> Acesso em 16 de fevereiro de 2019.

CARVALHO, Maria Rosário. A Identidade dos Povos do Nordeste. Disponível em <[http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario\\_antropologico/Separatas1982/anuario82\\_mariadecarvalho.pdf](http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1982/anuario82_mariadecarvalho.pdf)> Acessado em 5 de maio de 2018.

CARVALHO, Isabel; STEIL, Carlos. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. **Mana**. Rio de Janeiro. v.1,n.20.p.163-183,2014. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132014000100006](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132014000100006)> Acesso em 21 de fevereiro de 2020

CARVALHO, Isabel; STEIL, Carlos. Percepção e ambiente: aportes para uma epistemologia ecológica. **REMEA** .v. especial,n.1p.59-79,2013. Disponível em <<https://periodicos.furg.br/remea/article/view/3443>> Acesso em 21 de fevereiro de 2020.

CASSIMIRO, Ana; REESINK, Edwin. A etnologia indígena do nordeste dos seus primórdios ao estado arte atual. Disponível em <[https://www.ufpe.br/documents/616030/870042/A\\_etnologia\\_indigena\\_no\\_nordeste.pdf](https://www.ufpe.br/documents/616030/870042/A_etnologia_indigena_no_nordeste.pdf)> acessado no dia 5 de maio de 2018.

CAYÓN, Luis. “Planos de vida e manejo do mundo: Cosmopolítica indígena do desenvolvimento na Amazônia colombiana”. **Interethnic@-Revista de estudos em relações interétnicas**, v. 18, n. 1, p. 92–113, 2014.

CESAR, América Lúcia. Algumas questões a propósito de línguas e construção de identidades étnicas. **Estudos Linguísticos** v. 35,n 1, p. 52-59, 2006. Disponível em



<http://www.gel.hospedagemdesites.ws/estudoslinguisticos/edicoesanteriores/4publica-estudos-2006/sistema06/alsc.pdf>> Acesso em 11 de maio de 2020

CESAR, América L. S.; Costa, Suzane Lima (orgs.). **Pesquisa e escola: experiências em educação indígena na Bahia**. 1 ed.Salvador: Quarteto, 2013.

CESAR, America. **Núcleo Yby Yara observatório da educação escolar indígena: fragmentos para uma cartografia da educação escola indígena**. 1. Ed. Salvador: quarteto, 2015.

CESAR, América Lúcia Silva; MAHER, Terezinha Machado. Políticas Linguísticas e Políticas de identidade em contexto indígena: uma introdução. **Trab. linguist. apl.**, Campinas , v. 57, n. 3, p. 1297-1312, 2018 . Disponível em<  
<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-18132018000301297&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-18132018000301297&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 13 Apr. 2020.

CESAR, América. A prótese da língua: uma reflexão sobre relações trans/inter culturais de pesquisa/ensino de línguas. **Revista Unioeste**. Pará,v. 19,n. 44,p.139-148,2018. Disponível em < <http://e-revista.unioeste.br/index.php/linguaseletras/article/view/20499/pdf>> Acesso em 13 de abril de 2020.

CESARINO, Pedro. **Quando a terra deixou de falar**. São Paulo: Editora 34. 2013.

CHATES, Taíse. **A domesticação da escola realizada por indígenas: uma etnografia histórica sobre a educação e a escola Kiriri**.2011.189f. Dissertação (Mestrado em Antropologia)- Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, Salvador: Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em antropologia, 2011.

CORREA, Djane; GÜTHS, Tais. Por um constante repensar nossas visões sobre língua revisitando o conceito de políticas linguísticas. Brasília, v. 16,n. 2,p. 140-159,2015. Disponível em < <https://periodicos.unb.br/index.php/les/article/view/7482>> Acesso em 4 de maio de 2020.

CÔRTEZ, Clélia. **A Educação é como o Vento. Os Kiriri por Uma Educação Pluricultural**.1996.150f Dissertação (Mestrado em Educação)- Faculdade de Educação, UFBA, Salvador, 1996.

CÔRTEZ, Clélia;MOTTA, Erenita. **História da reconquista de Mirandela**.1 ed. Salvador:[s.n.].2000.

COELHO, Mauro. O Diretório dos Índios e as chefias indígenas: uma inflexão. **Revista Campos**, Campo Grande. v. 7, n. 1, p.117-134,2006. Disponível em <<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/5444>> Acesso em 16 de fevereiro de 2019.

CORRÊA, Diogo. Exorcizando o simbolismo: algumas notas sobre neo-katismo e a “virada ontológica”. Disponível em < <https://quecazzo.blogspot.com/2016/02/exorcizando-o-simbolismo.html>> Acesso em 21 de dezembro de 2019.

COSTA, Alyne. Ecologia e resistência no rastro do vôo da bruxa: a cosmopolítica como exercício de filosofia especulativa. **Analógos**, Rio de Janeiro, v.1,n.1.,p.26-34,2017. Disponível em< <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/31514/31514.PDF>> Acesso em 8 de abril de 2019.

COSTA, João. Iluminismo e política indigenista na documentação do governo de Bernardo Manuel de Vasconcelos no Ceará (1799-1802). In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTORIA ,16,2014, Rio de Janeiro. **Anais do XVI encontro regional de história da ANPUH- Rio de Janeiro: Saberes e práticas científicas**. Rio de Janeiro: EDUF RJ 2014. p.1-9.

COSTA, Mariza; COSTA, Célio. Catequese e educação dos indígenas na colônia- alguns apontamentos. 2009. Disponível em < [http://www.ppe.uem.br/publicacoes/seminario\\_ppe\\_2009\\_2010/pdf/2009/15.pdf](http://www.ppe.uem.br/publicacoes/seminario_ppe_2009_2010/pdf/2009/15.pdf)> Acesso em 12 de fevereiro de 2019

COSTA, Francisco Vanderlei . **Revitalização e ensino de língua indígena: interação entre sociedade e gramática**.354f.2013 Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, 2013.

COSTA, Francisco. Língua e línguas: mais especificadamente do nordeste indígena. **Revista de Pós-Graduação em Crítica Cultural**. Alagoinhas, v. 4, n. 2, p. 49-69, 2014.

COSTA, Thaine. **Narrativas do povo Kiriri: uma literatura do reconhecimento**. 130f. Dissertação (Mestrado em Letras e Cultura) Faculdade de Letras, UFBA, Salvador, 2017.

CUNHA, Carla. A importância e desafio do ensino nas múltiplas linguagens para a preservação da identidade na educação indígenas: como utilizar a riqueza do povo Kiriri na educação. Disponível em: <[http://alb.org.br/arquivo-morto/edicoes\\_anteriores/anais17/txtcompletos/sem09/COLE\\_311.pdf](http://alb.org.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais17/txtcompletos/sem09/COLE_311.pdf)> Acesso em 10 de abril de 2017.

D'ANGELIS, Wilmar. Línguas Indígenas no Brasil: urgência de ações para que sobrevivam. 2014. Disponível em <[file:///C:/Users/mario/Downloads/Linguas Indigenas no Brasil urgencia de%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/mario/Downloads/Linguas%20Indigenas%20no%20Brasil%20urgencia%20de%20(1).pdf)> Acesso em 9 de outubro de 2020.

DANTAS, Beatriz G.; Sampaio, José Augusto; Carvalho, Maria do Rosário. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. 1ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, p.431-456.

DE LA CADEÑA, Marisol. Política indígena: un análisis más allá de 'lapolítica'. **Red de Antropologías del Mundo World Anthropologies Network**, v.4,n.1,p.139-171. 2009.

DONATO, Vico; MELLO, Manuella. O pensamento iluminista e o desencantamento do mundo: Modernidade e a Revolução Francesa como marco paradigmático. **Revista Crítica a História**, Pernambuco. v. 3, n. 4, p.248-264. 2011.

DURANTI, Alessandro. **Antropología Lingüística**. Tradução: Pedro Tena. 1 ed. Cambridge: Cambridge University Press. 2000.

DURAZZO, Leandro; VIEIRA, Glebson. Língua indígena no submédio São Francisco: Tuxá, Truká e rede procá de revitalização político-linguística do Dzubukuá Popular. In: ANPOCS, 42,

caxambu-MG. Anais dos encontros 42º encontro anual da ANPOCS.[S.I.],[s.n.],2018,p.1-16. Disponível em <<http://anpocs.com/index.php/encontros/papers/42-encontro-anual-da-anpocs/gt-31/gt26-12/11338-lingua-indigena-no-submedio-sao-francisco-tuxa-truka-e-a-rede-proca-de-revitalizacao-politico-linguistica-do-dzubukua>> Acesso em 11 de abril de 2020

DURAZZO, Leandro; VIEIRA, Glebson. Relações interétnicas de entendimento ritual do Nordeste indígena popular. In: ANPOCS,41, caxambu-MG. Anais dos encontros 41º encontro anual da ANPOCS.[S.I.],[s.n.],2017,p.1-22. Disponível em <<http://anpocs.com/index.php/encontros/papers/41-encontro-anual-da-anpocs/gt-30/gt26-11/10843-relacoes-interetnicas-de-entendimento-ritual-no-nordeste-indigena>> Acesso em 11 de abril de 2020

DURAZZO, Leandro. Cosmopolíticas Tuxá: conhecimento, ritual e educação a partir da autodemarcação de dzorobabé.392f.2019.Tese(Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte,2019.

EIKSEN,Thomas; NIELSEN,Finn. **História da antropologia**. Rio de Janeiro: Vozes.2007

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? Disponível em < <http://www.iea.usp.br/eventos/escobar-natureza> > Acesso em 18 de dezembro de 2019.

ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontologia política de los “derechos al território”.**DMA**.Pará,v.35,n.1,p.89-100,2015.

FABIAN,Johannes. **O tempo e o outro: como a antropologia estabeleceu seu objeto**. 1 ed, São Paulo: Editora Vozes,2013.

FARIAS, Ignacio; RODRIGUES-GIRALT;Israel, ROJAS,David.Cosmopolíticas. Disponível em:< [https://www.academia.edu/12152442/2014\\_-\\_Cosmopol%C3%ADticas](https://www.academia.edu/12152442/2014_-_Cosmopol%C3%ADticas)> Acesso em 8 de abril de 2019.

FERRARI, Florencia et al. “‘O Apache era o meu reverso’ Entrevista com Roy Wagner”. **Revista de Antropologia**, v. 54, n. 2, p.955-958, 2012. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39652/43148>> Acesso em 8 de abril de 2018.

FASUTO, Carlos. Donos demais. **Mana**. Rio de Janeiro, v.14, n.2, p.329-366, 2008.

FLEXOR, Maria. A civilização dos índios e a formação do território do Brasil. **Revista de Filologia e linguística portuguesa**, São Paulo, v.1, n. 4, p.97-157. 2001. Disponível em <[http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/artigos\\_pdf/Maria\\_Helena\\_Flexor1\\_artigo.pdf](http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/artigos_pdf/Maria_Helena_Flexor1_artigo.pdf)> Acesso 16 de fevereiro de 2019.

FRAGA, Leticia; KONDO, Hassa. Índio só é índio se fala a língua indígena: representações de identidade indígena. **Revista Língua e Literatura**. v. 15, n. 25, p. 213-239. Disponível em <<http://revistas.fw.uri.br/index.php/revistalinguaeliteratura/article/view/845/1677>> Acesso em 11 de maio de 2020.

FRANCHETTO, Bruna. Línguas indígenas ameaçadas : pesquisa e teorias linguísticas para revitalização. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2004. Disponível em: <<http://nupeligela.weebly.com/revitalizaccedilatildeo.html>> Acesso em 12 de dezembro de 2017.

[FRANCHETTO, Bruna](#). Línguas em perigo e línguas como patrimônio imaterial: duas idéias em discussão. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, v. 32, n. 12 p. 182-202, 2005.

GADEA, Carlos A. “Emancipación y pragmatismo de los movimientos indígenas contemporáneos. Los cambios en las prácticas políticas radicales”. **Revista mexicana de ciencias políticas y sociales**, México, v. 46, n. 188, p. 14, 2003.

GARCIA, Elisa, O projeto Pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e sua aplicação na América meridional. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 12, n.23, p.23-38. 2007.

GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (orgs.) **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som. Um manual prático**. 1 ed. São Paulo: Vozes, 2002, p. 64-89.

GIMÉNEZ, Gilberto. **Estudio sobre la cultura y las identidades sociales**. 1 ed. México: Eco Cult, 2007.

GNERRE, Mauricio. **Linguagem, escrita e poder**. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GOLDMAN, Marcio, Cosmopolíticas, etno-ontologias e outras epistemologias. A antropologia como teoria etnográfica. Disponível em < <file:///C:/Users/eu/Downloads/Dialnet-CosmopoliticasEtnoontologiasYOtrasEpistemologias-6440207.pdf> > Acesso em 8 de abril de 2019.

GOLDMAN, Marcio. “Quinhentos anos de contato” por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n.3, p.641-659, 2015.

GOLDOPHIM, Nuno. A fotografia como recurso narrativo: problemas sobre a apropriação da imagem enquanto mensagem antropológica. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 161-185. 1995.

GRÜNEWALD, Rodrigo. Toré e Jurema: emblemas indígenas do nordeste brasileiro. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 60, n. 4, p.42-45. 2008. Disponível em: < [http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0009-67252008000400018](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000400018) > Acesso em 3 de maio de 2019.

GRUPIONI, Luis Donisete. **Formação de Professores Indígenas: Repensando Trajetórias**. 1 ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada. 2006.

GUERRA, Caroline. “Diretório dos Índios”: um discurso político de imposição lingüística do século XVIII. **Revista primeira escrita**. v. 4, n.3, p. 36-47, 2016. Disponível em <<http://seer.ufms.br/index.php/revpres/article/view/1857>> Acesso em 16 de fevereiro de 2019.

GONZÁLEZ –ABRISKETA, Olatz. La apertura ontológica de la antropología contemporánea. **Revista de Dialectología y Traducciones Populares**. v.71,n.1,p. 101,128,2016. Disponível em < <http://www.iea.usp.br/eventos/gonzales-dialectologia>> Acesso em 20 de dezembro de 2019.

HAMMERSLEY, Martin; ATKINSON, Paul. El proceso de análisis. In: **Etnografía Metodos de Investigación**. Barcelona: Paidós Básica.1994.p. 223-257.

HAMMERSLEY, Martin; ATKINSON, Paul. El acceso. In: **Etnografía. Metodos de Investigación**. Barcelona: Paidós Básica. 1994. p. 71-96.

HANKS, William. **Língua como prática social** : das relações entre língua, cultura e sociedade a partir de Bourdieu e Bakhtin. 1 ed.São Paulo : Cortez, 2008.

HOLBRAAD, Martin. Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 9,n.2,p.39-77, 2003. Disponível em < [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132003000200002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132003000200002)> Acesso em 20 de dezembro de 2019.

HOLBRAAD, Martin; PERDERSON, Morten; VIVEROS DE CASTRO, Eduardo. A política da ontologia: posições antropológicas. **Ayé: Revista de Antropologia**. Unilab, v.1,n.1,p. 95-102,2019. Disponível em < <http://www.revistas.unilab.edu.br/index.php/Antropologia/article/view/286/139>> Acesso em 21 de dezembro de 2019.

HOWARD, Rosaleen. **Por los linderos de la lengua: Ideologías lingüísticas en los Andes**. Nueva edición [online]. Lima: Institut français d'études andines, 2007.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**. Porto Alegre, v.33,n.1,p.6-25,2010. Disponível em < <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/6777>> Acesso em 23 de dezembro de 2019.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petropolis: Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. Antropologia não é etnografia. Disponível em <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1862649/mod\\_resource/content/1/Antropologia\\_nao\\_e\\_etnografia\\_-\\_por\\_Tim\\_Ingold%281%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1862649/mod_resource/content/1/Antropologia_nao_e_etnografia_-_por_Tim_Ingold%281%29.pdf)> Acesso em 30 de abril de 2019.

INSTITUTO SOCIOMBIENTAL. Kiriri: Localização. Disponível em <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/kiriri/704>> Acesso em 12 de dezembro de 2017 [S.I.:s.n.]

IRRÁZABAL, César. Ideologías Lingüísticas: Hacia una Aproximación Interdisciplinaria a un Concepto Complejo. **Lenguas y Literaturas Indoamericanas**. v. 1,n. 19,p. 101-117,2007.

KIRIRI, Dornival. Narrativa indígena. Disponível em: <[https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_verbetes/kiriri/narrativa%20-%20dornival%20kiriri.pdf](https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/kiriri/narrativa%20-%20dornival%20kiriri.pdf)> Acesso em 22 de abril de 2017.

KIRIRI, Dornival et al. **Índios na visão dos índios**. 1 ed. Banaã: FAZCULTURA,2003.

KOKAMA, Altacir. Reordenamento político e cultural do povo Kokama: a reconquista da língua e do território além das fronteiras entre Brasil e Peru.324f. Tese (Tese de doutorado em Linguística) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília-UNB,2016.

LADEIRA, Maria Elisa. De “povos ágrafos” a “cidadãos analfabetos”: as concepções teóricas subjacentes às propostas educacionais para os povos indígenas do Brasil. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 435-454.

LANGDOM, Jean. Performance e sua diversidade como paradigma analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs. **Ilha**. Florianópolis,v.12,n.2,2006.



LANGDOM, Jean; WIIK, Flávio. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. **Latino-Ame. Enfermagem**. Londrina, v. 18, n.3,p. 173-181,2010.

LASMAR, Cristiane. **Antropologia feminista e etnologia amazônica: questão do gênero nas décadas de 70 e 80**.148f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro,1996.

LATOUR, Bruno. Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck. *Revista do Instituto de estudos brasileiros*, São Paulo,n.69,p.427-441,2018. Disponível em< <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145662>> Acesso em 8 de abril de 2019.

LATOUR,Bruno. Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia. 1 ed. Santa Catarina:EDUSC.2004.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus**. v. 5 . Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural 1**. 2 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LOPES, Fátima. Diretório dos Índios: implantação e resistência no Nordeste. **Revista Tellus**, v. 3, n. 5, p. 37-53. 2003. Disponível em < <http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/68>> Acesso 16 de fevereiro de 2019.

LOZIOS, Peter. Vídeo, filme e fotografias como documentos de pesquisa. In: BAUER, Martin W. & GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: Um manual prático**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015 [2000]. p. 137-155.

MAIA,Marcos. A revitalização de línguas indígenas e seu desafio para a educação intercultural bilíngue.**Tellus**, v.6, n. 11, p. 61-76, 2006.

MAIA, Maia. **Manual de Lingüística: subsídios para a formação de professores indígenas na área de linguagem**. 1. ed. Brasília: Ministério da Educação e Cultura. 2007.

MACIEL,Lizete; NETO, Alexandre. O ensino jesuítico no período colonial brasileiro: algumas discursões. **Revista Educar**, Curitiba. v. 1,n. 31,p.169-189.2008. Disponível em <<http://www.revista.ufal.br/criticahistorica/attachments/article/118/O%20Pensamento%20Iluminista%20e%20o%20Desencantamento%20do%20Mundo.pdf>> Acesso em 16 de fevereiro de 2019.

MACÊDO, Sílvia. **Educação por outros olhares: aprendizagem e experiência cultural entre índios Kiriri do sertão baiano**. 2009.112f. Dissertação (Mestrado em Educação)- Faculdade de Educação, UFBA,Salvador, 2009.

MACÊDO, Sílvia. **A emergência da etnoaprendizagem no campo antropeeducacional uma investigação etnológica sobre a aprendizagem como experiência sociocultural**. 2013.175f. Tese (Doutorado em Educação)- Faculdade de Educação, UFBA,Salvador, 2013.

MAHER, Terezinha de Jesus Machado. O desejo de retorno da língua (quase) perdida: professores indígenas e identidade linguística. **Revista da FAEBA – Educação e Contemporaneidade**,Salvador, v. 19, n. 33, p. 147-158, 2010.

MAGALHÃES, Luiz. **A música do povo calado: um estudo do toré Kiriri**.166f. Dissertação (Mestrado em Música)- Faculdade de Música, UFBA,salvador,1994.

MALINOWSKI, Bronislaw. O Problema do Significado em Linguagens Primitivas. In: OGDEN,C. K.; RICHARDS, I. A. **O Significado de Significado**.1 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. 1976.

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

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

MAZOTI, Patrícia. Resenha: Jamais Fomos Modernos. **Investigação Filosófica**. São Paulo, v.7, n.1, p. 55-73, 2016. Disponível em < <https://periodicos.unifap.br/index.php/investigacaofilosofica/article/view/5058>> Acesso em 21 de dezembro de 2019.

MBEMBE, Achille. O tempo que se move. **Cadernos de campo**, São Paulo, v.20, n. 24, p. 369-397, 2015.

MCLAREN, Peter. **Rituais na escola**. Trad. Juracy Marques. 1º Ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes. 1992.

MEADER, Robert E. **Índios do Nordeste: levantamento sobre os remanescentes tribais do nordeste brasileiro**. Trad. Yonne Leite. Brasília: [s:n].1978.

MEC. **Referenciais Curriculares Nacional para as Escolas Indígenas**. Brasília: MEC/SEF.1998

MEIRINHO-GUEDES, Victor; VALLE, José. Ideologías lingüísticas. p.622-631, 2016. Disponível em < [https://academicworks.cuny.edu/gc\\_pubs/254/](https://academicworks.cuny.edu/gc_pubs/254/)> Acesso em 11 de abril de 2020.

MEJIA LARA, Ernenek Amiel. **“Estar na Cultura”: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia**. 2012. 153f. Dissertação ( Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

MEJIA LARA, Ernenek Amiel **Contrainvenciones indígenas : antropologías, políticas y culturas em comparación desde los movimientos Nahua (Jalisco, México) y Tupinambá (Bahía, Brasil)**. 2017.318f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

MELLO, Sebastião. Diretório dos Índios. Disponível em <[https://www.nacaomestica.org/diretorio\\_dos\\_indios.htm](https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm)> Acesso em 12 de fevereiro de 2019.

MENESES, Maria; SANTOS, Boaventura (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez. 2009.

MÉTRAUX, Alfred.. Une nouvelle langue Tapuya de la région de Bahia (Brésil). **Journal de la Société des Americanistes**, nouvelle série, v. 40, n.1, p.51-58. 1958.

MINTZ, Sidney W. Encontrando Taso, me descobrindo.. **Dados: Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, v. 27, n. 1 p. 45-58. 1984

MOLINA, Luísa Pontes. Lutar e habitar a terra: um encontro entre autodemarcações e retomadas. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 9, n. 1, p. 15–35, 2017

MORAES, Vanessa. diário de campo. 2019

MORAES, Vanessa. **A construção da escola indígena Kiriri**. .2018. 114f. Monografia (Bacharel em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

MORAES, Vanessa. A construção da educação diferenciada entre os Kiriri. **Equatorial**. Natal, v.5, n.9, p. 71-97, 2018.

MOORE, Denny. Línguas indígenas: levantamento, situação atual e registro. **Revista Linguagem**, São Carlos, v. 1, n. 1, p.1-7, 2008. Disponível em <<http://www.linguasagem.ufscar.br/index.php/linguasagem/article/view/527/292>> Acesso em 11 de abril de 2020.

MOORE, Denny et all. O desafio de preservar e documentar as línguas amazônicas. Disponível em <<https://amerindias.github.io/referencias/moogalgab08numeroslinguasamazonicas.pdf>> Acesso em 11 de abril de 2020.

MÜLLER, Gilvan. Plurilinguismo no Brasil. **Synergiés Brésil**. Santa Catarina, n. 7, p.19-26, 2009. Disponível em < <https://gerflint.fr/Base/Bresil7/gilvan.pdf> > Acesso em 4 de maio de 2020.

MÜLLER, Gilvan. Políticas linguísticas como políticas públicas. Disponível em < <http://docplayer.com.br/6934526-Politicass-linguisticass-como-politicass-publicass.html> > Acesso em 11 de abril de 2020

MÜLLER, Gilvan. O que quer a linguística e o que se quer da linguística- o que se quer da acessória linguística no movimento indígena. **Cadernos Cedes**, [S.I.], v.19, n. 49, p.26-33, 1999. Disponível em < <http://www.scielo.br/pdf/ccedes/v19n49/a04v1949.pdf> > Disponível em 11 de abril de 2020

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

NASCIMENTO, Marco. **O tronco da jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso Kiriri**. 314f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 1994.

\_\_\_\_\_ **O vinho e as ramas da jurema. Metáforas rituais entre os índios do sertão nordestino ou Uma teoria unificada do ritual e da linguagem**. 604f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2014.

NASCIMENTO, Raimundo. **Antropologia, interculturalidade e educação escolar indígena em Roraima**. 1 ed. Roraima: Appris, 2018

NELSON, Jéssica. Dicionário Pataxó hãhãhãe. Disponível em < <https://pt.scribd.com/document/369887967/Dicionario-Pataxo-Hahahae-2017> > Acesso em 9 de outubro de 2020.

NIKULIN, Andrey. Macro-jê, estado da arte. (1h39min46s). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=VcymFUo1bRE&t=232s>> Acesso em 21 de outubro de 2020.

NUNES, Antonietta. Educação indígena no Brasil antes da chegada dos europeus. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. 25, 2009. **Anais do XXV Simpósio Nacional de História**. Fortaleza: [s.n.] 2009. p1-11.

OLIVEIRA, José Cláudio Alves de. Ex-votos da sala de milagres do Santuário de Bom Jesus da Lapa na Bahia: Semiologia e Simbolismo no Patrimônio Cultural. **Revista Museu**. Salvador, v.5, n.2, 2007a.

\_\_\_\_\_. Semiologia dos ex-votos na Bahia: arte, simbolismo e comunicação religiosa. **Revista Internacional de Folkcomunicação**. Ponta Grossa, v.5, n.9, 2007b. Disponível em <<https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/560>> Acesso em 24 de fevereiro de 2020.

\_\_\_\_\_. Ex-votos escritos: a riqueza e a pobreza da gramática e da ortografia nas salas de milagres do Brasil. 2007c. Disponível em <<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2011/resumos/R6-0469-1.pdf>> Acesso em 24 de fevereiro de 2020

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

OLIVEIRA, Giselly; PEREIRA, José; SOARES, Maria; CECÍLIA, Silvaneide. Religiosidade indígena e Diretório Pombalino. Disponível em <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/1296/1117>> Acesso em 8 de abril de 2019.

PACHECO, Sandra. **A gente é como aranha... vivi do que tece: nutrição, saúde e alimentação entre os índios Kiriri do sertão da Bahia**. 244f. Tese (Doutorado em Antropologia)- Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, Salvador, 2007.

PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2003.

PIMENTEL, Spensy. “Cosmopolítica kaiowá e guarani: uma crítica ameríndia ao agronegócio”. **Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 4, n. 2, p.134–50, 2012.

POMPA, Maria. **Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil Colonial**.461f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

POZ, João. A etnia como sistema: contato, fricção e identidade no Brasil indígena. **Sociedade e Cultura**, Goiás, v.6, n. 2, 177-188,2003. Disponível em < <https://revistas.ufg.br/fchf/article/view/918> > Acesso em 5 de março de 2019.

QUEIROZ, José Márcio Correia de. **Aspectos da fonologia Dzubukuá**. 2008. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

QUEIROZ, José Márcio Correia de. Fontes sobre a língua Dzubukuá. **Lista Etnolinguística**, 2009. Disponível em: <http://lista.etnolinguistica.org/2097>. Acesso em: 13 Jul. 2019.

QUEIROZ, José Márcio Correia de. **Um estudo gramatical da língua Dzubukuá, família Karirí**. 2012. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

RAMOS, Alcida. Revisitando a etnologia à brasileira. In: MARTINS, Carlos; DIAS DUARTE, Luis Fernando (Orgs.). **Horizontes das ciências sociais no Brasil, antropologia**. 1 ed. São Paulo: ANPOCS, 2010.

RAMOS, Danilo. Sobre farpas e espinhos: dimensões tensivas de discursos xamânicos hup'däh e desana. **Estudos Semióticos**. São Paulo, v. 15, n. especial, p.196-213.2019.

REESINK, Edwin. O Gavião e a Arara: Etno histórias Kiriri. In: L. S. de Almeida, M. Galindo e E. Silva (Orgs.). **Índios do Nordeste: temas e problemas**. 1 ed. Maceió: EDUFAL, 1999,p.55-76.

REESINK, E. “O segredo do sagrado: o toré entre os índios do Nordeste”. In: Almeida, L. S.; Galindo, M.; Elias, J.L. (Orgs.). **Índios no Nordeste: temas e problemas, vol. 2**. 1 ed. Maceió: Edufal, 2000.

REESINK, E. A maior alegria do mundo: a participação dos índios Kiriri em Belo Monte (Canudos). In:CARVALHO,Rosário; CARVALHO, Ana (org). **Índios e caboclos: a história recontada** .1 ed. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 243-256.

REESINK, Edwin. Saber os nomes: observações sobre a degola e a violência contra belo monte (Canudos).**Revista Antropológicas**, Pernambuco, v. 24, n. 17,pp.:43-73, 2013.

REESINK, Edwin. Índio ou caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios do nordeste. In: **Universitas**, Salvador, v. 32, n. 1,p. 121-137,1983. Disponível em: < <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/indio-ou-caboclo-notas-sobre-identidade-etnica-dos-indios-no-nordeste>> Acesso em 2 de maio de 2019.

REESINK,Edwin. Raízes históricas: a jurema, enteógeno e ritual dos povos indígenas no Nordeste. Disponível em [http://www.academia.edu/24186046/Ra%C3%ADzes\\_Hist%C3%B3ricas\\_-\\_a\\_Jurema\\_Ente%C3%B3geno\\_e\\_Ritual\\_na\\_Hist%C3%B3ria\\_dos\\_Povos\\_Ind%C3%ADgenas\\_no\\_Nordeste\\_em\\_livro\\_de\\_Albuquerque\\_e\\_Mota\\_Org.\\_.Os\\_muitos\\_usos\\_da\\_Jurema](http://www.academia.edu/24186046/Ra%C3%ADzes_Hist%C3%B3ricas_-_a_Jurema_Ente%C3%B3geno_e_Ritual_na_Hist%C3%B3ria_dos_Povos_Ind%C3%ADgenas_no_Nordeste_em_livro_de_Albuquerque_e_Mota_Org._.Os_muitos_usos_da_Jurema) > Acessado dia 30 de maio de 2019.

RIBEIRO, Eduardo. Tapuya connections: language contacts in eastern Brazil.**LIAMES**. São Paulo,v.9,n.1,p.61-76.2009.

RIBEIRO, João. O que é positivismo. Disponível em < <http://www.netmundi.org/home/wp-content/uploads/2017/04/Cole%C3%A7%C3%A3o-Primeiros-Passos-O-que-%C3%A9-positivismo.pdf>> Acesso em 4 de maio de 2020



RIBEIRO, Gustavo. **Outras globalizações: cosmopolíticas pós-imperialistas**.1º Ed. Rio de Janeiro: Ed. UERJ,2014.

RIBEIRO, Roberto. O catecismo Kiriri: a lei de Deus e o interesse dos homens.**SAECULUM**. Paraíba, v.13,n.1,p.39-51.2005.

RODRIGUES, Aryon Dall'igna. **Linguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas**.1 ed. São Paulo: Loyola. 2002.

RODRIGUES, Aryon Dall'igna. O artigo definido e os numerais na língua Kirirí: Vocabulário na língua português-kiriri e kiriri-português. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**. Brasília,v. 4,n.2,p.169-235,2018.

RODRIGUES, Aryon. Classificação nominal em Kariri. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**. Brasília,v.6,n.1,p.269-278.2018.

RODRIGUES, Cintia. O positivismo, o Estado nacional e as populações fetichistas n Brasil. Disponível em <  
[http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300115060\\_ARQUIVO\\_anpuhnacional2011CintiaRegiaRodrigues.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300115060_ARQUIVO_anpuhnacional2011CintiaRegiaRodrigues.pdf)> Acesso em 4 de maio de 2020

SÁ JUNIOR, Luiz. Philipe Descola e a virada ontológica na antropologia. **Ilha**. Florianópolis, v.16,n.2,p.7-36,2014. Disponível em <  
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2014v16n2p7>> Acesso em 20 de dezembro de 2019.

SÁEZ, Oscar. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. **Biblioteca Digital de Periódicos**. Campos, v. 13, n.2,p.-23,2012. Disponível em <  
<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/36728>> Acesso em 18 de dezembro de 2012

SAMPAIO, José. De caboclo a índio: etnicidade e organização social e política entre os povos indígenas contemporâneos no Nordeste do Brasil ; o caso Kapinawá. **Cadernos do LEME**,

Campina Grande, v. 3, n. 2, p. 88 -191. 2011. Disponível em: <<http://leme.ufcg.edu.br/cadernosdoleme/index.php/e-leme/article/viewFile/45/38>> Acesso em 2 de maio de 2019.

SANTANA, José Valdir de Jesus. Tradições e identidades indígenas: reflexões a partir do povo indígena Kiriri. Disponível em <<http://periodicos.uesb.br/index.php/cmp/article/viewFile/3937/3673>> Acesso em 30 de abril de 2019.

SANTANA, José Valdir de Jesus. **A produção dos discursos sobre cultura e religião no contexto da educação formal: o que pensam / querem os Kiriris da sua escola?**. 2007. 116f. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual da Bahia-UNEB. Salvador, 2007.

SANTANA, José Valdir de Jesus. Educação escolar indígena específica, diferenciada e intercultural: o caso Kiriri. **Revista Contexto**, Salvador. v. 4, n. 2, p87-99. 2010. Disponível em <<http://periodicos.uern.br/index.php/contexto/article/view/1033>> Acesso em 30 de abril de 2019.

SANTOS, Anne. Palavras para conhecer e converter: os escritos do padre Mamiani utilizados na catequese dos índios. In: SEMINÁRIO NACIONAL EM ESTUDOS E PESQUISAS “HISTÓRIA, SOCIEDADE E EDUCAÇÃO NO BRASIL”. 9, 2012. João Pessoa. **Anais do IV Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas "História, Sociedade e Educação no Brasil"**. João Pessoa. Editora: Autores Associados – HISTEDBR, 2012. p.4653-4666.

SANTOS, Ane. “Deos não nos creou para vivermos eternamente neste Valle de misérias”: rituais funerários e unção dos enfermos nos aldeamentos Kiriri (1698-1702). **Revista Brasileira e História das Religiões**, Paraná, v. 10., n. 29., 2017. Disponível em: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/37576>. Acesso em 14 de fevereiro de 2019.

SANTOS, Ane. Palavras da salvação: a catequese jesuítica na aldeia do geru(1683). Disponível em : <http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/296.pdf> . Acesso em : 14 de fevereiro de 2019.

SANTOS, Jucimar. **Leitura e leitores : as práticas de leitura dos professores indígenas Kiriri Cantagalo**.2012. 90f. Dissertação ( Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual da Bahia, Alagoinhas, 2012.

SANTOS, Fabricio. Aldeamentos Jesuítas e política colonial na Bahia, século XVIII.2006. Disponível em < <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19051>> Acesso em 12 de fevereiro de 2019

SANTOS, Fabricio. **Os índios na história da Bahia**. 1 ed. Cachoeira: editora UFRB,2016.

SANTOS,Gredson. “Do multilinguismo generalizado ao multilinguismo localizado: políticas de redução da diversidade linguística no Brasil. **Macabeá - Revista Eletrônica do Netli**. Salvador,v. 8,n. 2,p.237-254,2019.

SARMENTO, Pedro. **Atitudes e representações diante da morte: elementos para uma concepção de morte para os Kiriri Mirandela**.218f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, Salvador.1997

SAUMA, Julia. Palavras carnavais: sobre re-lembrar e re-esquecer, ser e não ser, entre os Filhos do Erepecuru. **Revista de Antropologia, São Paulo**. São Paulo, v.59,n.3,p.150-173. Disponível em < <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/124811>> Acesso em 20 de dezembro de 2019

SCHAVELZON, Salvador.Comunidad Cosmopolítica, Feminismo Comunitario Y Ontologías En Bolivia: Registro De Algunos Debates Y Posibilidades Constituyentes. **Revista de Antropologia**, São Paulo,v. 59, n. 3, p. 115–149,2016

SCHIEFFELIN, Bambi B.; WOOLARD, Kathryn A.; KROSKRITY, Paul V. (org.). **Language ideologies: practice and theory**. New York/Oxford: Oxford University Press, 1998.

SEABRA, Richard. Dicionário Kariri. Disponível em <  
<https://www.linguanaturalis.com/kariri/>> Acesso em 9 de outubro de 2020.

SEVERO, Cristine. Política(s) linguística(s) como questões de poder. **Alfa**. São Paulo, v. 57, n. 2, p.451-473,2013.

SIGAUD, Lygia. A forma acampamento: notas a partir da versão pernambucana. **Novos Estudos**, São Paulo, v. 8 n. 58, p. 73-92. 2000. Disponível em <  
<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/view/1648>. > Acesso em 3 de maio de 2019.

\_\_\_\_\_. As condições de possibilidade das ocupações de terra. **Tempo Social**, São Paulo, v.17, n. 1, p. 255-280. 2005. Disponível em <  
<http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12462/14239>> Acesso em 3 de maio de 2019.

SILVA, Carlos. A implementação da política de educação para povos indígenas da Bahia.98f. 2014. Dissertação ( Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

SOUZA, Iara. A noção de ontologias múltiplas e suas consequências políticas. **Ilha**. Florianópolis, v.17,n.2, p.49-73, 2015. Disponível em<  
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2015v17n2p49>> Acesso m 21 de fevereiro de 2020

SOUZA, Hirão. **O português Kiriri: aspectos fônicos e lexicais na fala de uma comunidade do sertão baiano**.200f. Dissertação(Mestrado em Língua e Cultura) Faculdade de Letras,UFBA,Salvador,2011.

SOUZA, Marcela.A dádiva indígena e a dívida antropológica: o patrimônio cultural entre direitos universais e relações particulares. **Série Antropologia**. Brasília, v. 415, n.1, p.6-18,2007. Disponível em < <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/dadiva-indigena-e-divida-antropologica-o-patrimonio-cultural-entre-direitos>> Acesso em 7 de janeiro de 2020.

SOUZA, Marcela. A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial. **Anuário Antropológico**. Brasília, v. 1, n. 1, p. 149-174, 2009. Disponível em <<https://journals.openedition.org/aa/813>> Acesso em 7 de janeiro de 2020.

SOUZA, Natelson: **“Por direito deles invadiram toda a terra” : uma visão regional dos índios Kiriri**, 2008. 81f. Monografia ( Graduação em Ciências Sociais) - Faculdade de Filosofia e ciências humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008. umm

SOUZA, Natelson Oliveira de. Persistentes assimetrias num contexto de relações interétnicas: o caso Kiriri, sertão da Bahia, Brasil. 2009. Disponível em <[http://www.pineb.ffch.ufba.br/downloads/1259963021Persistentes\\_assimetrias\\_texto\\_APA.pdf](http://www.pineb.ffch.ufba.br/downloads/1259963021Persistentes_assimetrias_texto_APA.pdf)> Acesso 16 de fevereiro de 2019.

SOUZA, Pedro; LOBO, Tânia. Da aplicação do Diretório Pombalino ao Estado do Brasil: povos indígenas e políticas lingüísticas no século XVII. **Revista a cor das letras**, v. 17, n. 1, p. 46-59, 2016. Disponível em <<http://periodicos.uefs.br/index.php/acordasletras/article/view/1445>> Acesso 16 de fevereiro de 2019..

STANLEY, Tambiah. **Cultura, pensamento e ação social: uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Vozes. 2018.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442-464, 2018. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145663>> Acesso em 8 de abril de 2019.

STUTZMAN, Renato. Retomar a terra ou como resistir no antropoceno. Disponível em <<http://www.buala.org/pt/a-ler/retomar-a-terra-ou-como-resistir-no-antropoceno-projeto-antropocenas>>. Acesso em: 10 janeiro de 2019.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 338-360, 2018.

TAMBIAH, Staney. **Cultura, pensamento e ação social: uma perspectiva antropológica.**

São Paulo: Vozes. 2018.

TASSINARI, Antonella Imperatriz. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: SILVA, Aracy Lopes de; FERREIRA, Mariana Kawall Leal

(Orgs.). **Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola.** 2.ed. São Paulo: Global. 2001, p. 44-68.

TOBÓN, Miguel. Los sueños como instrumentos etnográficos. **Revista de Antropología Iberoamericana.** Campinas, v. 10, n.3, p.331-353, 2015.

TOLA, Florencia. El “giro ontológico” y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. **Apuntes del Investigación del CECYP.** Chaco, v.27, p.129-139, 2016. Disponível em < <http://www.apuntescecy.com.ar/index.php/apuntes/article/view/598>> Acesso em 20 de dezembro de 2019.

TSING, Anna. Margens indomáveis, cogumelos como espécies companheiras. **Ilha.** Florianópolis, v.17, n.1, p.177-201, 2015 Disponível em <

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2015v17n1p177/30606>>

Acesso em 24 de setembro de 2020

VAN VELSEN, J. . A análise situacional e o método de estudo de caso ampliado. In: Bela Feldman-Bianco (org.) **Antropologia das sociedades contemporâneas – Métodos,** São Paulo: Global, 1987, p. 345-74.

VARELA, Sergio. Antropología y el estudio de las ontologías a principios Del siglo XXI: Sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura. **Estudios Sobre las Culturas Contemporâneas.** Colina, v. 21, n. 42, p. 39-64, 2015.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fredrik Barth. **Mana,** Rio de Janeiro , v. 10, n. 1, p. 165-192, Apr. 2004 . Available from

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132004000100006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132004000100006&lng=en&nrm=iso)>. access on 14 Aug. 2020.

VIVEROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**. Rio de Janeiro,v.8,n.1,p.113-148,2002. Disponível em < <http://www.scielo.br/pdf/mana/v8n1/9643.pdf> > Acesso em 20 de dezembro de 2019.

VIVEROS DE CASTRO, Eduardo.Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**. Rio de Janeiro,v. 2,n.2, p. 115-144, 1996. Disponível em < [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131996000200005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005)> Acesso em 21 de dezembro de 2019.

VIVEROS DE CASTRO, Eduardo.A floresta de cristal :notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**. São Paulo, n. 14/15,p. 319-338, 2006. Disponível em < <http://www.iea.usp.br/eventos/viveiros-floresta>> Acesso 21 de dezembro de 2019

VIVEIROS, DE CASTRO Eduardo. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. 1 ed.São Paulo:ANPOCS. 1999.v. 1,p.109-223.

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

WAGNER,Roy. **A invenção da cultura**. Tradução : Marcela Souza e Alexandre Morales.1.ed.São Paulo,Cosacnaify Portátil,2015.