

Dossiê: Etnologia Indígena do Nordeste

Um para vocês, muitos pra gente: breve ensaio sobre inter e intra-etnicidade entre o povo Kiriri

Gabriel Novais Cardoso

Mestrando em Antropologia
Universidade Federal da Bahia
cardoso.gabriel6@gmail.com

RESUMO

O presente trabalho busca analisar, dentro de um contexto mais amplo de retomada étnica – por parte dos *índios do Nordeste* – a situação política Kiriri, sob a ótica dos seus atuais processos de distintividade intra-étnica e suas tendências *seccionalistas*. Para tal, é apresentada a configuração das escolas indígenas entre o povo em questão, além de se descrever, brevemente, os processos de cisão intra-étnica, à luz das articulações entre território, educação escolar e suas representações sobre a língua indígena. Conclui-se que os mesmos diacríticos utilizados na afirmação de uma unidade étnica, frente aos não-índios, são também instrumentalizados na definição e defesa das distinções internas, o que ilustraria o caráter multidimensional da etnicidade – *Um pra vocês, muitos pra gente*.

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

Introdução: algumas considerações teórico-metodológicas

O presente trabalho visa elaborar, de maneira condensada, algumas reflexões decorrentes de uma pesquisa realizada entre novembro de 2016 a fevereiro de 2018 no território indígena Kiriri, que resultou numa monografia apresentada como trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais – Bacharelado em Antropologia, na Universidade Federal da Bahia. Essa pesquisa se desenvolveu num contexto mais amplo: o de um projeto de revitalização/retomada da língua indígena Kiriri, iniciado em 2016, junto a um professor e uma colega do curso de Ciências Sociais da UFBA, a partir do qual se percebeu a necessidade de compreender a organização política do povo em questão, e suas dinâmicas

étnicas internas e externas. Assim, trago algumas conclusões decorrentes dessa pesquisa e algumas reflexões mais gerais sobre etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste.

Em outras palavras, pretendo demonstrar como as dinâmicas de etnicidade Kiriri revelam uma integração dialética entre a afirmação de uma identidade unificada, enquanto povo indígena, frente ao Estado nacional e aos *brancos*¹ e a defesa de uma multiplicidade de modos de ser Kiriri, articulados a partir dos mesmos diacríticos que lhes garantem o reconhecimento legal frente ao governo – de sua especificidade étnica e os direitos disso decorrentes – e que, nesse caso, são também reelaborados internamente, visando a distinção dos subgrupos politicamente autônomos que, mesmo se afirmando e reconhecendo mutuamente enquanto Kiriri, distinguem especificidades no modo de sê-lo – e mesmo maior ou menor legitimidade desses modos.

Com isso, contribuir para um alargamento na compreensão da identidade étnica e processos de etnicidade no contexto do Nordeste indígena. Identidades essas que não se limitariam ao que propõe perspectivas mais weberianas, que enquadram a etnicidade como fenômeno utilitarista, uma espécie de *performatização* como meio para um fim. Ou como em perspectivas à moda culturalista, que veem numa suposta *cultura* – em constante degradação e esquecimento frente ao contato – o fundamento da distinção étnica, prestes a se perder e apagar. A concepção teórico-metodológica aqui defendida é de que as identidades étnicas se constroem relacionalmente, no contato – e não apesar deste (BARTH, 1998 apud TASSINARI, 2001). É o que se deseja demonstrar ao analisar o papel da educação escolar indígena entre os Kiriri, que, mais do que se apresentar como ferramenta de apagamento da especificidade étnica, ao contrário, é instrumentalizada enquanto meio fundamental no aprofundamento da afirmação e luta por direitos e autonomia desse povo – ainda que apresente “zonas interdidas”, ou seja, setores que revelam o caráter não-indígena dessa instituição, mas que possibilitam a marcação e afirmação da diferença e, até mesmo, de preconceitos entre grupos (TASSINARI, 2001, p. 67).

Por outro lado, sigo a orientação de Manuela Carneiro da Cunha (2009), onde se vê a *cultura* não como fundamento da etnicidade, mas como um acervo “irredutível” do qual são retirados os principais diacríticos de distinção étnica

que, mesmo em contextos socioeconômicos onde sua finalidade prática ou seu sentido anterior são apagados ou impossibilitados, passam a operar de maneira mais intensa com função contrastiva, ou seja, como definidores das especificidades étnicas de um grupo.

Daí se entender a identidade étnica de um povo enquanto relação de adscrição: ser visto como diferente, conceber-se enquanto distinto. É na relação que se constróem o *vocês* e o *a gente*. Mais ainda, é tomar a distinção étnica não como unidimensional – sociedade(s) indígena(s) X *brancos*/governo – mas como multidimensional: manifesta em níveis diversos, ou seja, internamente aos grupos também, dado que esses não se configuram como comunidades estáticas que se apagam quando se perde a *cultura* – a mesma para todos os indivíduos – mas em povos num constante esforço de (re)atualização de um modo de ser, vivo e flexível, que adapta o evento, a história, a suas próprias concepções de mundo, sempre móveis e em transformação e que, portanto, também se adaptam a este – logo, passíveis de multiplicidade e discordância interna, sem necessariamente negarem a identidade unificada do povo relacionalmente.

Com esses objetivos em mente, proponho descrever algumas dinâmicas de etnicidade Kiriri a partir da triangulação entre a escola indígena, o território e sua retomada, e a *língua dos antigos*, e como esses se articulam multidimensionalmente, se por um lado, para afirmar a unidade e distintividade do povo Kiriri frente aos não-indígenas, por outro, para legitimar e organizar internamente as divergências políticas e os distintos modos de se interpretar a indianidade Kiriri.

Contextualizando 1: o povo e o contato

Como já mencionado, aqui se considera o povo Kiriri como integrante da área etnológica/etnográfica do Nordeste, que engloba os sertões nordestinos do norte da Bahia aos interiores de Piauí, Ceará e Paraíba. Beatriz Dantas, José Augusto Sampaio e Maria Rosário de Carvalho (2001) defendem uma certa unidade e especificidade dessa área etnológica, seja por contraste com as áreas litorâneas do Nordeste, marcada pela presença de povos Tupi, seja com aquelas dos seus vizinhos mais a oeste. Para esses autores, a unidade dessa área se dá também a partir da combinação de outros fatores como a associação des-

ses povos ao ambiente geográfico específico e sua articulação com a sociedade colonial e suas frentes de expansão agrícola e, especialmente, pecuária. Entre outros aspectos, essa área é definida por ser aquela, no Brasil, de mais intenso e duradouro contato entre comunidades indígenas e sociedade colonial após a costa e as regiões litorâneas.

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

O povo Kiriri se localiza no semiárido nordestino, numa área conhecida por Boca de Caatinga, intercessão entre a zona da mata e a caatinga propriamente dita, na bacia do médio Itapicuru. Nessa região a cerca de 300km da capital baiana, seu território se divide entre os municípios de Banzaê, Quijingue e Ribeira do Pombal, estando no primeiro a maior parcela de área indígena e tendo por principal polo econômico da região este último – outrora o aldeamento jesuíta de Canabrava (BRASILEIRO, 1996.).

No decorrer dos anos 1990 e 2000, a população Kiriri variou entre 1.500 a 2.000 indivíduos (BRASILEIRO, 1996; CHATES, 2011). Já em 2017, numa conversa minha com Dernival dos Santos, professor e liderança Kiriri no âmbito da educação indígena, foi mencionado que já haveriam quase 4.000 índios no território. Vale ressaltar que muitos indivíduos moram permanente ou sazonalmente fora da área, principalmente em grandes centros urbanos como São Paulo, de onde conseguem recursos a serem enviados para os parentes no território. Além disso, foi mencionado por esse mesmo professor a existência de alguns outros pequenos grupos Kiriri dissidentes que não habitam no território, mas em outras localidades da região como no município de Muquém de São Francisco, ou na periferia dos municípios próximos, principalmente Ribeira do

Pombal – com quem não tive nenhum tipo de contato para essa pesquisa.

A Terra Indígena Kiriri, hoje, se localiza no exato local onde existiu o aldeamento de Saco dos Morcegos, que havia sido doado pelo próprio Rei de Portugal, segundo um Alvará Régio de 23 de novembro de 1700, para as aldeias missionárias que abrigassem ao menos 100 casais de índios (LEITE, 1945). A área que, em medidas da época, correspondia a uma légua em quadra, partindo do centro da igreja para cada um dos oito pontos cardeais e colaterais, de formato octogonal, chamado pelos Kiriri de “chapéu de sol”, totaliza 12.300 hectares. Sheila Brasileiro (1996) atesta ainda na década de 1990 algo que foi rapidamente constatado já nos meus primeiros encontros com os Kiriri em campo: a memória oral desse povo preserva o conhecimento dos antigos marcos que indicavam as fronteiras do território no tempo do aldeamento jesuíta, e, mesmo tendo sido os marcos artificiais destruídos e/ou retirados por regionais ao longo do tempo, o povo mantém a memória desses pontos, os referenciando a partir dos marcos geográficos naturais da região.

O povo Kiriri é ligado à família linguística Kariri, termo pelo qual são denominados em alguns documentos mais antigos, que se supõe pertencer, por certas afinidades, ao tronco Macro-Jê (BRASILEIRO, 1996). Os Kariri foram uma grande *nação*, como ficou conhecida em alguns registros históricos mais antigos, que se espalhava desde o Ceará e Paraíba até as regiões mais ao sul do sertão Baiano; seus contornos não são bem delimitados pois muito pouco se documentou sobre toda essa nação ou família linguística, tendo nos restado conhecimento apenas de quatro línguas que a compunham: o Kipeá, o Dzubukuá, o Sapuya e o Pedra Branca ou Kamuru (DANTAS et al., 2001), dos quais apenas o primeiro foi razoavelmente descrito pelo padre jesuíta Vicencio Mamiani em uma arte da gramática (MAMIANI, 1877[1699]).

A partir das minhas investigações em campo, fui informado que o nome Kiriri vem de um “pé de pau” da região, chamado Kiri, relativamente raro dentro do território e tido por madeira nobre para a fabricação de bons arcos, como me foi informado por Dominginhos, artesão Kiriri e morador da aldeia de Araças. Já outras fontes, como Sheila Brasileiro (1996), colocam que a origem do termo remete a alguma língua de família tupi-guarani da costa, sendo um etnônimo depreciativo, significando “povo calado/taciturno”. Os primeiros con-

tatos entre essas populações do Nordeste com os portugueses se deram ainda no século XVI, com as primeiras incursões do colonizador aos interiores em busca de especiarias, minérios e mão-de-obra indígena, a ser escravizada. Mas é somente a partir do século XVII que o contato se firmará mais constante e problemático (DANTAS et al, 2001).

Dentro desse contexto, cercados pelos *brancos* que impedem o seu livre deslocamento e, conseqüentemente, suas relações tradicionais com o ambiente, o que Maria Rosário G. de Carvalho (1994) vem a chamar de “reterritorialização”, em bem verdade, cria a própria noção de território fixo entre esses povos, esse que hoje vem a ser tomado como o território tradicional do povo Kiriri pelos próprios, e que mobilizou todo esse povo em torno de um sentimento de pertença étnica e vínculo àquele espaço visando a sua retomada. A partir dessa reflexão, se faz possível entrever a complexidade na definição de *uma cultura tradicional* ou *território tradicional* e notar como esses conceitos e suas temporalidades são flexíveis e manejáveis de acordo com os contextos histórico-sociais. E são muitas vezes manejados instrumentalmente em prol da manutenção do grupo enquanto etnicamente distinto, servindo como sinais distintivos por excelência, ou seja, tomando forma e significado a partir da relação e se transformando dentro dela (CUNHA, 2009).

Contextualizando 2: o antropólogo e a pesquisa

A minha introdução ao Povo Kiriri não se deu como pesquisador, mas como estudante/mediador de oficinas de linguística, que se desenvolveriam dentro de um projeto mais amplo, visando a retomada da língua indígena Kiriri. Atualmente essa língua é utilizada mais frequentemente em contextos rituais, além da presença rotineira em itens lexicais (nomes de plantas e animais, ferramentas, toponímia, expressões religiosas etc.) que despontam em meio ao português, principal língua falada pelo povo desde o fim da Guerra de Canudos, onde teriam perdido seus pajés, últimos falantes – *cortadores da língua* – e conhecedores dos principais ritos Kiriri, como o Cururu, segundo relatam ainda hoje os índios.

Esse projeto se inicia por volta de junho de 2016, quando se esboça uma

proposta inicial de intervenção social, tendo por objetivo a retomada da língua indígena Kiriri, o Kipeá. Essa proposta surge a partir da demanda dos próprios indígenas, que já a expressavam na década de 1990 – quando o professor idealizador do projeto em questão realizou seu trabalho de campo entre eles – facilitada em muito atualmente, com a existência das escolas indígenas até o segundo grau, de currículo diferenciado e administrada pelos indígenas.

A partir de novembro de 2016 começamos as primeiras incursões em campo, que viriam a se consolidar a partir da segunda viagem, nos últimos dias de abril de 2017, quando se combinou a realização de oficinas de linguística, visando a introdução dos professores indígenas aos conceitos básicos desse campo enquanto ciência e suas principais áreas de reflexão e objetos de análise, além de lhes apresentar parte do material bibliográfico específico encontrado sobre o povo e sua língua. A presente pesquisa passa a se desenvolver dentro desse contexto, onde minha presença passa a ser negociada e aceita enquanto mediador dessas oficinas de linguística, ainda que a realização dessa pesquisa fosse de conhecimento comum. A inserção no campo por essa via me possibilitou algumas vantagens no que tange à minha aceitação em campo, livrando-me, parcialmente, da desconfiança dos Kiriri com o *pesquisador* que “vem aqui, perguntam tudo, levam tudo da gente, e não voltam, não traz nada [sic]”, como cheguei a ouvir de algumas lideranças como os caciques Lázaro e Manuel e de professores indígenas, a exemplo de Dernival e Marlinda. Por outro lado, me possibilitou um contato mais intenso com o ambiente escolar, onde percebi que uma série de temas tratados com reticência pelos índios eram expressos aqui com maior facilidade, principalmente aqueles relativos à situação política e aos conflitos internos entre suas lideranças.

A partir da terceira ida a campo, em meados de maio de 2017, iniciamos nossa estadia no território indígena, abrigados na casa de Sueli, uma conselheira ligada ao cacique Agrício e ao pajé Adonias da aldeia de Araças. As primeiras oficinas foram realizadas em finais de setembro e início de outubro, seguida de outras duas em novembro e dezembro de 2017. Esse projeto se desdobrou na elaboração de uma Atividade Curricular em Comunidade e Sociedade (ACCS) pela UFBA: um projeto de extensão que visa a formação de alunos da universidade que possam contribuir na capacitação linguística dos professores indí-

genas, objetivando também maior autonomia por parte desses no que tange à retomada e à reconstrução de sua própria língua.

Como dito, ficamos a maior parte do tempo hospedados na casa da conselheira Sueli, em Araçás, o que implicou um maior contato com essa aldeia e suas lideranças. Dada a extensão do território Kiriri e o pouco tempo disponível, não foi possível cobrir toda a área e realizar entrevistas com representantes de todas as aldeias. O transporte entre uma aldeia e outra foi geralmente realizado a pé, de bicicleta ou de carona, na garupa de alguma motocicleta.

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

a) Aldeia de Araçás: onde contamos com solicitude de Sueli e toda sua família; dona Maria de Fulô; do pajé Adonias; cacique Agrício – que nos apresentou o núcleo do Alto da Boa Vista – entre muitos outros. Foi na escola desse núcleo que realizamos o maior número de entrevistas, contando com grande apoio e receptividade dos professores, entre eles Laércio e Ivanildes, além da diretora Jozi. Participamos, também, no Cantagalo, de algumas cerimônias e rituais dessa secção;

b) Aldeia Baixa da Cangalha, na qual estivemos apenas em um momento, obtivemos algumas informações trazidas por Josinete, rezadeira e mestra no Toré Kiriri;

c) Aldeia de Segredo, onde tivemos contato com a escola anexo Sol Nascente, seu ADM Eduardo e o professor Romildo. Aqui também conhecemos Daniel, antiga liderança dos tempos da retomada e Zito, um ancião que guarda um vasto conhecimento sobre a antiga língua Kiriri – e que não poupou esforços em disponibilizá-lo;

d) Aldeia Cajazeira, local em que contamos com grande apoio do cacique Manuel e do professor Dernival dos Santos e Maria Dilza, sua esposa, que muito nos informou sobre a situação da escola sede Índio Feliz, onde foram realizadas as últimas oficinas de linguística até o encerramento desse trabalho.

Assim, o maior contato se deu com os Kiriri Cantagalo, concentrados nos núcleos acima citados, além das aldeias de Pitomba e Baixa do Juá, nas quais não atuamos².

Entre os Kiriri de Mirandela tivemos menor contato em quantidade, em compensação, pudemos contar com os relatos detalhados e abrangentes de Paula, diretora da escola Zacarias, o que nos possibilitou razoável atuação na Aldeia de Mirandela – e na escola aí localizada.

Nessa aldeia, conseguimos maior interlocução com os grupos dos caciques Lázaro e Marcelo, além de seus conselheiros – Célio e Manuelino, respectivamente.

José Hamilton, mais conhecido por *Barão*, um estudioso da língua indígena, foi também um interlocutor que não poderia deixar de ser mencionado. Nessa aldeia não chegamos a entrevistar o cacique João *Pistola*. Além dessa, seguem informações de outras aldeias:

a) Aldeia de Marcação: conseguimos notícias apenas a partir das pessoas da secção liderada pelo cacique Lázaro em Mirandela que teria, sob sua liderança, o maior número de famílias naquele núcleo;

b) Aldeia de Gado Velhaco: tivemos apenas a notícia de que já era habitada por poucos índios, abrigando mais pastos e roças dos Kiriri. O mesmo acontece com Sacão, Cacimba Seca e Lagoa Grande;

c) Aldeia do Pau Ferro: não obtivemos nenhum contato com essa aldeia ou suas lideranças, exceto pela participação de Hanero, conselheiro do cacique Hosano, em um dos encontros na escola Zacarias.

A pesquisa foi realizada em dois contextos distintos: nas escolas indígenas, no decorrer das oficinas sobre revitalização ou nas reuniões a respeito destas. E, além disso, a partir da estadia e observação participante entre os Kiriri, dentro de uma perspectiva que se propõe etnográfica – ainda que apresente certos limites para tal. Os principais espaços contemplados nessa pesquisa foram, portanto, a escola indígena e os momentos rituais, festas e/ou cerimônias do povo, além de entrevistas realizadas na casa dos índios.

De acordo com o objeto aqui elencado, foram os professores e lideranças os principais segmentos para o qual se direcionou a maior parte das entrevistas, essas foram realizadas informalmente. Além disso, pudemos contar também com algum material escrito pelos Kiriri (publicados ou não) que nos foram apresentados no decorrer da pesquisa, a exemplo do trabalho de Dernival dos

Santos et al. (POVO KIRIRI, 2012)

Por fim, cabe ressaltar que o recorte de pesquisa foi construído a partir das demandas de inserção no campo: inicialmente se pensou em estudar as “ideologias da linguagem” (SCHIEFFELIN et al., 1998) Kiriri, conjuntamente com o desenvolvimento do projeto de intervenção e assessoria linguística. Foi durante o trabalho de campo que percebi que se fazia necessário um mapeamento da atual situação política Kiriri e dos impactos desta na escola, visando o sucesso do projeto de revitalização, que não excluísse nenhuma aldeia ou viesse a criar situações desconfortáveis dentro duma dinâmica de vários caciques e lideranças. Desse modo, das “ideologias da linguagem”, o foco deste trabalho se voltou para o delineamento da atual situação política Kiriri e do desenho das suas respectivas fronteiras, investigando como esses povos se diferenciam internamente a partir de diacríticos tomados como marcadores da identidade indígena, do qual a *língua dos antigos* ou, a língua indígena, figura como um dos principais.

Rearticulação étnica Kiriri: o “regime indígena”

O século XX é marcado pelos processos de luta pela retomada do território e pelo reconhecimento desses povos, que, por muito tempo, foram discriminados enquanto *caboclos*, tendo seus direitos e reconhecimento como indígenas negados, por um lado, e seu acesso à cidadania não-indígena plena rejeitado, por outro. Assim, esses contingentes claramente diferenciados, seja nas suas práticas culturais, seja na sua organização social, passam a se articular internamente: reavivando diacríticos de distintividade étnica, danças e rituais, reorganizando a vida social da comunidade a partir de ideias notadamente coletivistas, baseadas num “regime indígena” (CARVALHO, 1994). Da mesma forma, buscam maior articulação externa: a partir do contato com outros povos indígenas também em processo de retomada e reconhecimento étnico, e com ONGS e instituições do Estado nacional – com as quais esses povos passam a dialogar intensamente visando o reconhecimento de seus direitos enquanto povo etnicamente diferenciado.

Por “regime indígena” se entende o modelo de organização coletiva, construído por esses povos em processo de etnogênese e reafirmação étnica, onde

uma série de diacríticos são elencados e enfatizados na (re)elaboração de uma nova organização sociocultural fundamentada no contraste distintivo frente aos *brancos*. O estabelecimento desse regime centralizador, em suas fases finais, tende a se acentuar, com a radicalização da observância dos comportamentos que passam a ser considerados *indígenas*, mas, paralelo a isso, também surgem tensões que geram disputas na definição do que é ser índio e como se deve proceder a reorganização da vida social no interior dos povos em processo de retomada étnica e territorial.

No caso Kiriri, essas discordâncias são resolvidas com a institucionalização do que se veio a chamar na bibliografia de “facções”/ “faccionalismo” (BRASILEIRO, 1996): grupos que, ainda que continuem se afirmando Kiriri no todo, principalmente em relação aos *brancos*, passam a se organizar autonomamente, criando distinções internas entre os vários grupos, que geralmente respaldam uma maior indianidade ou especificidade de um frente aos outros.

Ressalto que o termo “faccionalismo” e/ou “facções”, ainda que consagrado na bibliografia referente aos Kiriri, não será aqui utilizado, dado o incômodo que vem a causar no próprio povo em questão³. Assim, proponho um termo que, acredito, melhor se adequa tanto no aspecto político e ético em relação ao povo aqui pesquisado, quanto em relação à representatividade do contexto que se procura expressar: seccionalismo, retirado do inglês *sectionalism*, remete a uma tendência a lealdade e sentimento de pertença mais forte a uma região ou segmento de um país/nação ainda que haja reconhecimento da unidade do povo, não implicando em tendências separatistas (SECTIONALISM, 2018).

Retomando a conceituação de Carvalho (1994) sobre a construção do “regime indígena” entre povos indígenas do Nordeste, pode-se falar num processo marcado pela retomada da tradição, que se trata menos de um revivalismo nostálgico baseado na ideia de *resgate cultural*, mas numa rearticulação da organização social de todo o povo indígena sob o estandarte da especificidade étnica. Assim, são instrumentalizados diacríticos fundamentais nas lutas e estratégias de rearticulação étnica desses povos do Nordeste indígena – do qual os Kiriri são tomados aqui como caso concreto e ilustrativo: a retomada de um território identificado como tradicional, ancestral e de posse histórica dos índios; a *retomada do nome da tribo* e de sua estrutura organizacional específica, a partir de

uma liderança que incorpore simbolicamente *o tradicional*; o estabelecimento de alianças e contatos que permitam ao povo indígena um maior conhecimento técnico-institucional da realidade nacional, permitindo maior autonomia em sua luta por direito e reconhecimento e, por fim, a retomada e reconstrução de uma dimensão que perpassa todas essas anteriores, uma dimensão cosmológica.

Essa dimensão cosmológica, aquele conjunto de procedimentos que possibilitam mais do que uma visão de mundo integrado específico, mas ferramentas conceituais que permitem a integração e reintegração coerente do mundo sob uma ótica específica: a indígena, a Kiriri, é facilmente localizada na esfera ritual, neste caso, no Toré (NASCIMENTO, 1994), de onde são tirados conhecimentos e experiências que resumem e ilustram um ideal de vida indígena: a maneira correta de organização social, sua ligação histórica e *encantada* com seu território, sua fonte de conhecimento sobre plantas, animais, técnicas particulares e conhecimentos sobre seu próprio passado – além de garantia para sua existência presente e futura. Em outras palavras, é onde é produzida hoje a tradição *de sempre*, onde um modo específico é constantemente produzido e reproduzido a partir de conhecimentos e práticas dinâmicas e em constante relação com a dimensão “encantada”; arriscando um pouco, reveladora de uma dimensão cosmopolítica das dinâmicas étnicas Kiriri.

Em suma, o desenvolvimento de um “regime indígena” perpassa a instrumentalização de símbolos e práticas distintivas, unificadas sob uma base de interpretação simbólica fornecida pelo campo ritual – o Toré – e pela *ciência do índio*⁴, assim como a performatização desses símbolos para os *brancos*, visando a conquista da terra que, por outro lado, mobiliza, sob uma única bandeira étnica, todo povo. É o que conclui Carvalho (1994, p. 12), após explorar alguns casos de etnogênese e reafirmação identitária entre povos indígenas do Nordeste: “[...] Parece evidente que o pré-requisito fundamental para o reconhecimento é dominar a ‘tradição indígena’, cujo núcleo por excelência é o ritual, do que parecem também muito conscientes os índios”.

É a partir da retomada do contato mais próximo com seus encantados, via ritual do Toré, que se torna possível a reconfiguração e afirmação da indianidade, atestada pela continuidade com o “tronco velho”⁵ dos quais trazem notícias e ensinamentos as entidades vivas que aportam no Toré (NASCIMENTO,

1994).

A mesma autora trata de um outro momento, passado o período de formação e mobilização étnicas iniciais – geralmente quando se dá o reconhecimento dessa indianidade e a rotinização desse regime – que é chamado aqui “radicalização da identidade étnica”, quando o *comportamento tido por indígena* passa a ser cobrado de maneira cada vez mais acentuada dentro da comunidade, visando o afastamento de todo e qualquer signo tomado por não-indígena e a concentração dos recursos e atividades produtivas na coletividade (CARVALHO, 1994, p. 13). É a partir desse momento que surgem distintas concepções do que é ser indígena, e antigas alianças baseadas no modelo de organização anterior – articulado em núcleos habitacionais mais ou menos independentes e com seus próprios “sitiantes fortes” (BRASILEIRO, 1996, p.70) – são retomadas, criando assim um movimento centrípeto, por um lado, com tendências cada vez mais centralizadoras, sobre a bandeira de unidade étnica do povo e a tendência à cristalização e enrijecimento dos sinais diacríticos tomados como definidores da identidade indígena. O que levou, no caso dos Kiriri, à expulsão de diversos indivíduos do território, a negação de sua indianidade pela não observância do “regime indígena” estabelecido, e mesmo conflitos e perseguições de teor mais violentos, no período recente da história Kiriri que ficou conhecido por “coador” (CARVALHO, 1994, p. 13).

Por outro lado, essa radicalização gera certas tendências centrífugas, como a disputa interna pela definição desse “regime indígena” que é legitimador do próprio direito ao território e da organização social nesse, além das consequências divergências na interpretação e aplicação desse modo indígena de organização.

É dessa tendência à cisão, fortalecida dialeticamente, com a radicalização da observância do “regime indígena” – de teor mais centralizador – que resulta na primeira grande divisão entre os Kiriri, ocorrida na segunda metade da década de 80, o que chamo de *primeira onda seccionalista*, contrastando com um segundo momento de fortes cisões internas iniciados a partir de 2010.

A primeira onda seccionalista: o ritual e a retomada

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

Foram duas as principais motivações que levaram a essa primeira divisão. Ambas me foram mais de uma vez mencionadas nos relatos do pajé Adonias sobre esses episódios ligados à separação: a questão de como se deveria dar a ocupação e o uso do território reconquistado e questões políticas que se expressam na dimensão ritual, no período em que o cacique Lázaro propôs a unificação dos Torés sob um pajé geral. Assim, como já mencionado, fica claro a importância do Toré – reintroduzido nos Kiriri na década de 1970 – em termos de sua redefinição e afirmação étnicas, seja nas suas relações interétnicas, como já discutido, seja internamente ao povo: foi em termos do ritual que foram expressas as discordâncias políticas que levaram à primeira cisão.

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

Paralelo a esse contexto de acentuação das discordâncias internas sobre o modo correto de se ocupar a terra, vinha se desenrolando o processo de disseminação do Toré entre o povo, que passa a funcionar como fundamento centralizador da identidade étnica Kiriri, englobando, inclusive, os *trabalhos* particulares – aquelas práticas de cura e contato com os encantados realizados em âmbito privado, na casa de algum(a) “entendido(a)” como são chamados os conhecedores da *ciência do índio*. A partir de então, suas lideranças religiosas ou passam a se expressar a partir do Toré, configurado como rito coletivo que marca a especificidade étnica do povo, ou tendem cada vez mais à marginalização, com a acentuação da observância do regime indígena, que diferencia a *ciência do índio*, seus *encantados*, ligados ao ritual coletivo, dos *espíritos de morto*, que são identificados em qualquer prática puramente individual, nos *trabalhos* – fora

do escopo ou gerenciamento do Toré – ou que abordasse elementos de matriz afro-brasileira, tidas por não-indígenas, no geral. É nesse contexto que Lázaro Gonzaga, o único cacique, desde sua eleição como representante do povo enquanto unidade étnica, na década de 70, propõe a escolha de um pajé geral pelos encantados. Este passaria a presidir um Toré único, centralizando todos os núcleos Kiriri de então.

Se, num primeiro momento, poder-se-ia pensar que a esfera ritual passa, então, a ser articulada e instrumentalizada como ferramenta para resolução de interesses políticos e puramente utilitários – baseados numa razão abstrata e incondicionada, e não numa razão culturalmente determinada e específica, como aponta Marco Tromboni Nascimento (1994) – é no desenvolvimento dos episódios ligados a essa eleição que se afirma claramente o que Brasileiro (1996) vai chamar de “imponderabilidade do campo religioso”: como a esfera ritual se impõe e perpassa as várias dimensões da vida Kiriri, sendo menos uma ferramenta performática onde são articuladas motivações políticas, do que um arcabouço de símbolos que servem aos Kiriri como fundamento dessa “razão culturalmente determinada” (NASCIMENTO, 1994), desse modo de ser e interpretar o mundo Kiriri. Mais do que um *acervo*, de onde são retirados diacríticos culturais de função contrastiva frente aos não-indígenas, o Toré é perpassado por técnicas e procedimentos geradores de conhecimentos, manejados para apreender e significar o mundo de um modo específico, o que leva às interpretações conflitantes no interior do grupo, sendo estas expressas e resolvidas com a instituição das secções politicamente autônomas: modos específicos e concretos de *um ser Kiriri*, mais geral e abstrato. Mais do que uma performance para fora, a especificidade Kiriri se dá no seu próprio modo de compreender e organizar a experiência, histórica, política e social, significando-as de acordo com uma cosmovisão ritual.

Esse modo de ser e sua dinâmica étnica ficam explicitados numa expressão de Sueli, conselheira de Araçás, utilizada na concepção do título desse trabalho: implicaria, então, *em um para vocês* – tendo por vocês o não-indígena, essa ideia abstrata da especificidade indígena geral, que se afirma elencando diacríticos com função contrastiva. Mas também em um *muitos pra gente*, uma diversidade de realizações concretas e específicas dessa especificidade abstrata, que, se por um

lado afirmam sua diferença e mesmo a defendem, em muitas situações, como *mais legítimas* ou *mais indígenas*, por outro, se concebem como um mesmo *a gente* (Kiriri). A partir deste ponto, faço uma breve descrição, inspirada em alguns relatos do pajé Adonias, sobre o contexto da primeira divisão do povo Kiriri, nos finais dos anos 80. Mas, antes disso, cabe aqui uma grosseira descrição do ritual do Toré, central nos episódios que sancionaram a divisão do povo Kiriri em suas duas primeiras secções: Cantagalo e Mirandela.

O Toré se desenvolve em uma cerimônia onde os índios se reúnem em fila, liderada por um *puxador* ou pelo próprio pajé. Nessa configuração, eles dançam ao som de *toantes* – canções – que evocam os tempos antigos, os encantos e o reino do Juremá, uma espécie de dimensão acessada no ritual, de onde se torna possível o contato mais sistemático, produtivo, com os encantados (NASCI-MENTO, 1994). A fila serpenteia em espirais, círculos e zigzagues, ao ritmo desses toantes acompanhados pelos maracás e comandados pelos apitos, que iniciam/finalizam uma canção e servem para convocar os encantos específicos para o momento, seja para que esses indiquem o próximo toante, seja para que se manifestem no ritual, *enramando* em uma das mestras que acompanham a dança. Ao enramarem, os encantados passam a dar conselhos e orientações para os Kiriri, seja para problemas individuais seja para questões relativas a todo o povo como tal. É por essa via que são retomados os conhecimentos dos antigos e o modo de ser *tradicional* do povo, reaprendidos e resignificados com a ajuda da agência dessas entidades.

É mencionado, inclusive, que alguns desses encantos só se comunicam na língua indígena Kiriri, o que gera dificuldades no seu entendimento e que se reflete nas demandas do povo em relação à retomada de sua *língua dos antigos*, que por alguns professores índios é identificada com o Kipeá, descrito por Mamiani, por outros, com *língua indígena* ou, simplesmente, *língua Kiriri*. Ainda vale apontar a denominação *língua nativa*, que não é compreendida aqui como sinônimo de língua materna, ou “L1”, mas sim como aquela que os define enquanto povo etnicamente distinto.

É em um contexto de centralização e radicalização no “regime indígena” Kiriri – e onde se vê despontar as discordâncias internas frente à essa centralização – que são iniciados uma série de Torés, em rodízio, nos três terreiros da

época, tendo por objetivo a escolha, por parte dos encantados, daquele que viria a ser o pajé geral, ou seja, o único a quem seria reconhecida legitimidade como liderança ritual. Segundo Adonias, ocorreram vários desses, sem nenhum resultado definitivo, até que é proposto pelo cacique Lázaro a realização de um Toré geral, que englobasse os três já existentes, no núcleo de Lagoa Grande, onde todos os candidatos a pajé deveriam se apresentar a uma espécie de sabatina dos encantados, manifestos pelas *mestras*, nas quais os encantos incorporam ou *enramam*. O pajé conta que, chegado o dia da realização, ele – que ainda se considerava iniciante no entendimento da “ciência” – se viu incapacitado de ir por conta própria ao local onde ocorria a seleção devido a uma doença que lhe inchou as pernas. Por insistência de alguns companheiros, que se propõem a levá-lo num carrinho de mão para o local do evento, Adonias chega a Lagoa Grande, onde é realizada a sabatina por parte dos encantados. As perguntas giram em torno da esfera ritual Kiriri, pergunta-se sobre os instrumentos de trabalho de um pajé, sobre conhecimentos de ervas e curas de doenças. Por fim, deve-se narrar três curas de grande poder, realizadas no decorrer da vida do candidato.

Acontece que, contra as expectativas do próprio cacique Lázaro que idealizara e organizara a seleção, apenas Adonias passa no teste dos encantados, por ter todos os requisitos exigidos por eles. Assim, a “imponderabilidade do campo religioso” (BRASILEIRO, 1996) e da agência própria dos encantados, defendida pelos Kiriri, define uma nova situação na organização do povo, antes de ser definida pelos interesses étnico-políticos que motivaram o cacique na idealização do *Toré geral*: como já dito, uma série de descontentamentos internos já vinham se desenvolvendo, motivados pela questão da divisão e ocupação das terras, principalmente em relação à Fazenda Picos, e o arrendamento ou não de partes do território para posseiros. Com a eleição de Adonias como pajé geral, que não pertencia ao grupo de influência mais próximo do cacique Lázaro, surge um novo canal de expressão desses descontentamentos e, dada a preponderância do campo religioso na definição do modo de ser Kiriri – que envolve o modo de ocupar a terra *corretamente* – o pajé é investido de grande relevância e prestígio político no interior da comunidade. Assim, mesmo reconhecido como cacique e principal liderança política interna, a discordância de Lázaro não teria legitimidade contra o poder do pajé, investido “por deus e os encantos”, como

é dito entre os Kiriri. A solução encontrada por Lázaro para a expressão de sua discordância se dá então no plano do religioso/ritual, quando o mesmo afirma não poder participar dos Torés gerais – agora defendidos por Adonias – dado a localização do novo Terreiro: a Serra da Massaranduba. Esse era o local onde o cacique haveria *enterrado uma doença* que o afligia em tempos passados, correndo o risco de contraí-la novamente caso ali retornasse.

Sem a presença e o incentivo de Lázaro, a adesão ao Toré geral – do novo pajé, Adonias – por parte da maioria dos índios não se dá integralmente, e assim, em pouco tempo, se reiniciam os *Torés locais*. Desta feita, ocorre a divisão entre os dois grupos ou secções. Aqueles que ficam ao lado do pajé Adonias cobram de Lázaro que o mesmo cumpra sua proposta de um Toré geral e reconheça a autoridade do pajé, assim como passam a manifestar a discordância sobre o método de administrar a terra, apoiados sobre o discurso do ritual, elencando o *modo correto* de se apropriar do território ao modo Kiriri, tendo o pajé Adonias como canal de expressão investido de autoridade legitimada pelos encantados. Vale ressaltar que essa divisão implicou na busca paralela de apoio de agentes políticos externos que contribuíram de distintas maneiras na definição dos modos de cada grupo se posicionar frente à retomada de suas terras: os Kiriri de Mirandela, ligados aos Baha’i e, em seguida, à ANAÍ⁶, adotaram uma estratégia de afirmação e retomada mais aguerridas, com ocupações e expulsão de posseiros das terras, na tentativa de pressionar os órgãos encarregados à indenização dos ocupantes e sua retirada do território. Já os Kiriri Cantagalo tinham maior ligação com uma congregação de Freiras de Cícero Dantas⁷, investindo numa estratégia de maior negociação e conciliação com os regionais (BRASILEIRO, 1996).

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

la, sempre que mencionada, pois justificaria uma maior representatividade das *tradições* naquele Toré, além de possibilitar maior comunicação com os próprios encantados que, em muitos casos, apenas falam na *língua dos antigos*. Por outro lado, esses mesmos elementos também são mencionados pelos grupos que compõem os Kiriri Cantagalo, de forma a demarcar sua diferença, mas não com o mesmo teor positivo quando utilizados pelos de Mirandela: o uso cotidiano das vestes de caroá é visto, em algumas falas, como uma tentativa de “se amostar”, já que as mesmas deveriam ser restritas aos contextos rituais, onde seu uso se faz necessário. Dá-se o mesmo em relação ao *Toré na língua*: se, por um lado, diz-se que os Torés de Mirandela são “na língua”, por outro, afirma-se que ninguém realmente entende o suficiente para dizer se faz sentido ou não, assim, ninguém poderia afirmar ou negar com certeza se é a língua indígena de fato.

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

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

A educação escolar indígena Kiriri: sobre novas fronteiras

A educação escolar esteve entre as principais pautas reivindicatórias do povo Kiriri desde os primeiros passos no seu processo de rearticulação étnica. Ela passa temporariamente para o segundo plano durante a intensificação dos conflitos no processo de retomada, que impediam a própria locomoção dos índios até a escola⁸. Com a retomada e ocupação do território a questão da escola indígena volta ao primeiro plano, passando a ser elencada como ferramenta de legitimação da identidade étnica do povo indígena e da posse sob o território recém-conquistado, já que a manutenção deste é perpassada por mecanismos legais, mediados pelas instituições do Estado nacional com as quais os Kiriri passam a ter intenso contato a partir das primeiras mobilizações de reafirmação e retomada étnicas na década de 70. Nesse contexto, o desenvolvimento de uma autonomia por parte do povo indígena na manutenção e administração do seu território teria como requisito básico a educação escolar indígena que, enquanto instituição mediadora, espaço de “fronteira” (TASSINARI, 2001), possibilitaria ao indígena instrução para lidar por conta própria com as diversas instâncias do Estado nacional, seus órgãos, instituições, burocracias enfim. Além disso, a escola também é vista como um instrumento de reprodução do modo de vida Kiriri, formando os mais novos não só nos conteúdos curriculares mais gerais, mas também nas tradições do povo Kiriri, em seus conhecimentos específicos sobre a flora e fauna, enfim, em seu modo de vida *diferenciado*⁹.

Como já mencionado, a escola indígena é aqui abordada enquanto espaço de “fronteira” (TASSINARI, 2001): como se verifica entre os Kiriri, a escola não parece funcionar como uma instituição ocidental *aculturativa*, destruidora de suas tradições ou de um suposto modo de vida original, assim como não é completa e totalmente reconstruída sob um novo e original paradigma indígena – como querem algumas perspectivas mais românticas. A escola aparece como uma instituição de mediação que, se por um lado passa a ser ressignificada pelos Kiriri de acordo com suas visões de mundo e com suas necessidades na luta pelo reconhecimento étnico, por outro lado impõe modelos institucionais e burocráticos próprios do Estado nacional, muito distantes das realidades indígenas, as chamadas “zonas interdidas” (TASSINARI, 2001). Logo, há uma dialética na

constante significação do espaço da escola entre o povo Kiriri, articulada com as dinâmicas de suas relações inter e intra-étnicas. A escola é reivindicada por se ver nela uma ferramenta de instrução nos conhecimentos necessários para se lidar com o Estado nacional e *os brancos*, visando a luta por garantia de direitos. Não obstante, a chegada do modelo de educação escolar no espaço indígena reconfigura uma série de relações internas aos Kiriri, inclusive nos próprios mecanismos de educação tradicional, já que algumas horas diárias passam a ser dedicadas à presença no espaço de ensino formal. As transformações, no entanto, vão além, impondo aos índios uma realidade administrativa mediada por formalidades e burocracias estranhas ao cotidiano indígena, o que resulta em uma nova dinâmica entre lideranças locais, professores e instituições nacionais e estaduais ligadas à educação indígena.

A escola indígena é vista, internamente, como um meio de formar profissionais que, pouco a pouco, venham a garantir maior autossuficiência aos indígenas – como demonstra uma fala do cacique Manuel da aldeia Cajazeira: “a gente quer Kiriri médico, advogado. Índio engenheiro também” – ao permitirem que representantes do próprio povo negociem diretamente com os não-indígenas e sua burocracia. Mas a escola tem também o papel de formar pessoas, ensinar-lhes histórias, mitos, palavras na língua, as danças e *toantes* do Toré, enfim, tudo aquilo que define uma *pessoa* Kiriri. Aqui fica claro que a ideia de uma luta pela legitimação étnica e mesmo a própria definição dessa identidade étnica é perpassada pela necessidade da relação com o outro. Ser Kiriri é não só dominar conhecimentos e técnicas específicos ao povo, como também é poder lidar diretamente com as instituições e instâncias da sociedade envolvente diretamente ligadas à garantia dos direitos à terra e ao reconhecimento étnico do seu povo.

É nesse contexto, de implantação e fortalecimento da educação escolar indígena entre o povo Kiriri, buscando aprofundar suas possibilidades de autodeterminação e representação, que o professor indígena surge como agente político de destaque, passando a tomar a dianteira, junto às lideranças políticas, no que tange às reivindicações e lutas pelos direitos do povo. O professor passa a ser visto como aquele mediador entre o conhecimento *dos brancos*, suas instituições e procedimentos burocráticos, e as demandas e necessidades do povo indígena, sendo responsável também por representá-lo em muitas situ-

ações. Um exemplo bastante ilustrativo de como o professor indígena passa a desempenhar um papel fundamental na dinâmica comunitária Kiriri, seja internamente, seja em suas relações interétnicas, está no fato de que, atualmente, os caciques e outras lideranças, quando saem para encontros, reuniões, congressos e outras instâncias deliberativas, relativas aos interesses do povo, levam consigo ao menos um professor ou representante da escola indígena, a exemplo de um encontro de lideranças indígenas no território Tuxá, em 2017, para o qual cada cacique levou em sua comitiva um professor e um aluno de sua respectiva escola. O papel desse professor é não só o de mediador, como também aquele que irá assegurar que não-indígenas não se aproveitem da boa-fé dos caciques e lideranças mais velhas, induzindo-os a assinar documentos, por exemplo, que venham de encontro aos interesses de seu povo.

Um outro aspecto, elencado pelos meus interlocutores Kiriri – especialmente professores e lideranças das secções com que tive contato – no que tange à importância da escola indígena, se refere a seus anseios de retomada da língua indígena do povo: a língua, já não mais em uso corrente – ainda que algumas sentenças sejam de suma importância no ritual – é vista como a principal forma de comunicação dos Kiriri com os seus encantados – aqueles que permitem ao povo a sobrevivência no seu território e que lhes garantem os conhecimentos sobre seu modo de vida tradicional. São os encantados que legitimam sua organização política, como demonstrado ao se tratar da primeira separação entre secções Kiriri. Assim, nota-se um certo *tripé*: uma interdependência entre território, conquistado com o reconhecimento da identidade etnicamente diferenciada do povo em questão e com auxílio dos encantados; língua, elencada como um dos principais diacríticos diferenciadores do indígena frente *aos brancos* e, internamente, entre os vários grupos ou secções Kiriri, além de ser a principal forma de comunicação com os encantados; por fim, a escola, espaço que instrui o povo Kiriri na *lei dos brancos*, visando a garantia de seu território e direitos: essa também é vista como espaço de reavivamento das tradições Kiriri entre os jovens, formando-os nos modos de *ser Kiriri*. Uma instituição outrora *ocidental* que, ressignificada, torna-se ferramenta de manutenção dos modos específicos dos Kiriri – ensinados e sancionados pelos encantados.

A seguir, visando reforçar essa interdependência das *partes do tripé*, repro-

duzo uma nota do meu caderno de campo de abril de 2017, no decorrer de uma das minhas primeiras estadias de maior duração entre os Kiriri, quando começo a refletir sobre as articulações entre essas *partes*:

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

Nessa lógica, a retomada da língua Kiriri passa a ser vista como possível com o desenvolvimento da escola indígena e, conseqüentemente, a escola indígena passa a significar a possibilidade de um estreitamento das relações com os encantados – a partir da comunicação com os mesmos na língua - que garantem a presença indígena no seu território e fortalecem sua especificidade étnica frente aos regionais. Sobre esse papel contrastivo/distintivo da língua indígena, aponta um professor Kiriri na primeira reunião realizada na escola Índio Feliz em Cajazeiras: “é a gente falar nossas coisa e o branco não entender, mas saber que é coisa dos índio [sic]”. Outro ponto: ao se analisar a organização administrativa e a disposição territorial das escolas Kiriri, fica fácil notar que as escolas indígenas se configuram tanto pelo espaço físico do território, a partir das articulações de dependência entre anexos de aldeias específicas a determinada escola sede, como pela situação política interna, adequando-se às *fronteiras políticas* dos Kiriri. Sendo assim, percebeu-se no decorrer da pesquisa que as escolas indígenas são grandes indicadores da situação política do povo, sendo a partir delas que se expressam uma série de conflitos advindos das tendências seccionistas dentro de uma mesma secção ou de divergências entre secções distintas

já estabelecidas.

Esta é uma característica marcante na atual resolução de conflitos entre as secções, que em muito se diferencia do período das retomadas (e com as terras recém-conquistadas) – entre os anos 80 e 90 – onde essas questões seccionistas se expressaram e se resolveram em termos da divisão do território, e, conseqüentemente, a distribuição e disposição das aldeias no cenário político Kiriri expressavam seu desenho organizacional, divididos entre Kiriri Cantagalo e Kiriri de Mirandela. Atualmente, com os grupos já bem estabelecidos na área, as novas cisões passam a ser expressas na configuração organizacional das escolas indígenas, gerando, por exemplo, algumas situações observadas em campo onde certos anexos (escolas menores e subordinadas às escolas-sede) se pretendem independentes, sendo administrados diretamente pela liderança da secção local, ainda que, oficial e burocraticamente, estejam sujeitos à escola-sede e seu respectivo diretor; ou o caso em que o espaço escolar é repartido entre duas lideranças com influência sobre uma mesma escola, havendo uma clara divisão entre os professores e alunos das famílias sob a liderança dos mesmos. Assim, a escola indígena Kiriri também se apresenta como um dos primeiros canais de expressão da discordância política e por onde essas se sancionam ou legitimam. Sobre isso, Dernival, professor na escola de Cajazeiras, traz uma fala que ilustra concisamente a importância da escola no contexto político Kiriri, e o quanto aquela é perpassada por este: “A briga, hoje, não é mais pela questão da terra, mas pela questão dos funcionários [nas escolas]”.

Como é possível perceber, a escola passa a funcionar, entre outras coisas, como um canal de disputa e legitimação política: externamente, visando a autonomia do povo na sua relação com o governo e Estado nacional, e internamente, legitimando uma maior influência de dada liderança sob um maior número de famílias ligadas a determinada escola, e garantindo a reprodução das concepções particulares que cada secção faz dos distintivos étnicos Kiriri, através do processo de educação escolar indígena *diferenciada*. Ter influência e/ou controle sobre uma escola significa manejar recursos materiais e simbólicos no processo de legitimação e fortalecimento de uma liderança ou secção: seja trazendo os recursos advindos dos salários pagos aos professores e funcionários – que, num cenário de baixíssima monetarização, possui um significado não só econômico

como de status sociopolítico – para o grupo de famílias; seja trazendo aumento de influência de dada liderança no cenário externo (o que facilita a resolução de demandas e a obtenção de recursos para a comunidade, aumentando, consequentemente, a influência da liderança) no qual a presença de professores como mediadores passa a ser indispensável.

Em suma, além de significar uma fonte de recursos, de monetarização e de prestígio social – interno e externo – a escola passa ser manejada como um meio de afirmação étnica, externamente, e distinção interna, entre as secções. Aqui, é interessante ressaltar que o segundo momento de intensas cisões internas entre os Kiriri se inicia paralelamente ao processo de estadualização das escolas indígenas, que, justamente, melhora sua estrutura; garante a aplicação das disciplinas indígenas específicas e diferenciadas (Língua Indígena e Cultura e Identidade Indígenas); e traz um considerável aumento na entrada de recursos destinados à educação, se comparado com a administração pelo município. Assim, a escola Kiriri parece ser um espaço privilegiado para a observação da dinâmica que foi recortada como objeto deste trabalho: processos onde os mesmos diacríticos utilizados pelo povo na sua afirmação étnica como povo indígena *unido* são utilizados para diferenciar e destacar particularidades de cada secção Kiriri. Se, externamente, a escola aparece como símbolo da unidade do povo Kiriri em luta, no geral, ela é internamente articulada como ferramenta de expressão e institucionalização dos conflitos entre as secções.

A segunda onda seccionalista – ser um é: vir a ser muitos

Anteriormente apresentei os desdobramentos do seccionalismo no contexto da escola indígena, um dos principais meios de sancionar e *oficializar* a divisão, diferentemente da primeira onda, onde a separação é expressa com a repartição do território entre os dois grupos dissidentes. Vale ressaltar que essas fronteiras oriundas do primeiro momento seccionalista e a respectiva divisão do povo Kiriri entre Cantagalo e de Mirandela ainda se mantém. Assim, se por um lado essas secções ainda se identificam enquanto Cantagalo ou Mirandela, por outro, em relação à sociedade envolvente (seja Banzaê, seja o país), todas as secções se entendem enquanto povo Kiriri. Do mesmo modo, no interior de um daqueles grupos Kiriri, são afirmadas diferenças e especificidades de acordo

com a liderança/secção ou aldeia a que se pertença. Prosseguindo, poderíamos então falar em níveis de distinção étnica, onde os mesmos diacríticos são operados e resignificados de distintas maneiras, relacionando, dialeticamente, o mesmo ao diverso, o *muitos* dentro do *um*, onde unidade e/ou diversidade são definidas na relação – e por contraste. Aqui pretendo elaborar uma breve descrição de como tem sido marcada a distintividade intra-étnica Kiriri dentro desse contexto de surgimento de novos caciques e secções – que de 2, ainda em 2010, passam para 8 em 2017.

O primeiro ponto, presente no discurso de diversos interlocutores de distintas aldeias, é uma certa crítica ao “problema das divisões”, como se refere o pajé Adonias, visto como algo deletério na luta do povo Kiriri. Assim, é muitas vezes criticado o constante surgimento de novos caciques, sob o pretexto da não legitimidade desses em relação ao povo Kiriri em sua totalidade. Isso fica bem expresso numa fala de Dernival que, ao criticar o surgimento de novas lideranças, afirma só existirem dois caciques de fato: aqueles advindos da primeira separação, Manuel e Lázaro, assim como um único pajé, Adonias. Por outro lado, a divisão é mencionada também como um modo de se livrar de abusos de alguma liderança. É como se desejasse dizer que a divisão é ruim, mas, graças ao *outro*, necessária – assim, parece que nunca se quer separar por volição própria, mas por reação. Portanto, se é reconhecida a precedência e maior legitimidade desses primeiros caciques e do pajé geral frente às novas lideranças, a eles é também creditada uma certa culpa pelo despontar dos novos caciques: por não terem conseguido manter o povo unido.

Avançando o argumento, podemos falar em distintos níveis de distintividade intra-étnica nesse contexto: um primeiro, referente à divisão entre os grupos Kiriri de Mirandela e Cantagalo, em que são enfatizados diacríticos culturais como o ritual – *na língua* ou não, que *dá pra entender* ou não –; o uso das roupas tradicionais cotidianamente – ou somente em contexto ritual; as estratégias adotadas no momento de retomada do território; por fim, os modos de ocupar e administrar as terras. E um segundo nível, que se refere às secções politicamente autônomas, surgidas a partir de 2010 no interior desses dois grupos Kiriri advindos da primeira cisão, no final da década de 80.

Esta *segunda onda seccionalista* geralmente é marcada em termos de legítimi-

dade e capacidade de reprodução do regime indígena Kiriri, ou seja, a capacidade de dispor e executar a mesma organização social e ritual identificada como a *correta* de acordo com os encantados e com o modo *tradicional* de ser Kiriri. Me foi mencionado em campo que, para que um cacique fosse *realmente um cacique*, o mesmo deveria dispor de ao menos três conselheiros e um pajé. Quando pergunto o porquê dessa configuração específica é dito, em outras palavras, que esse é o jeito correto de se organizar, como fora estabelecido pelos encantos no ritual. Assim, em diversos momentos, observei as lideranças mais recentes serem mencionadas como *cacique sem Toré*, ou *cacique sem conselheiro*, entre outras designações que parecem indicar a marcação da diferença pela ausência de elementos de uma organização tida por *correta*, a exemplo da ausência do ritual em questão, visto justamente como o fundamento da identidade e do modo de ocupar o território Kiriri. Mesmo entre os grupos mais recentes isso é marcado, como ilustra a fala de um conselheiro ligado ao grupo de Marcelo – o primeiro dessa segunda onda seccionalista, que se separa de Lázaro em 2010 – que, após ser questionado por mim sobre o surgimento de novos caciques em Mirandela, assim respondeu: “dizem que é cacique, que tem família aqui, ali, mas sem Toré, sem conseiero...[sic]”.

Outro ponto constantemente mencionado para a legitimidade de um cacique ou secção é o número de famílias sob sua liderança, o que leva a diferenciação interna entre *uma liderança do povo Kiriri* ou um *cacique de sua própria família*. Além disso, como demonstrado na sessão anterior, dispor de uma escola indígena sob o controle parece fundamental na legitimação dessas novas secções, que não mais são sancionadas em termos de divisão do território, mas das escolas e/ou dos funcionários dentro dessas. Exemplo disso é o fato que, entre os Kiriri Cantagalo, cada cacique administra uma escola, mesmo Jailson – que se estabelece como liderança mais recente, entre 2016 e 2017 – com um número pequeno de famílias sob sua representação, que passa a administrar um anexo na Aldeia Segredo, onde trabalham os professores sob sua liderança, ainda que esse anexo seja burocraticamente dependente da escola-sede cujo controle é do cacique Manuel, em Cajazeira.

A situação do anexo de Pau Ferro, dividida entre os caciques Hosano e Marcelo, onde, pelo turno da manhã trabalham e estudam os professores de

um deles, e pela tarde, os do outro, é também bastante expressiva do papel do espaço escolar na marcação interna da distinção intra-étnica, ainda que, discursivamente, a mesma seja sempre elencada como elemento unificador do povo Kiriri na luta por seus direitos. Situação similar se deu com a separação entre o pajé Adonias – que indica Agrício como cacique de sua nova secção – e o cacique Manuel: os funcionários e professores foram transferidos para a escola de sua respectiva liderança e os alunos – aos quais não se pode negar a matrícula em nenhum colégio – são incentivados a se ajustarem a isso, mudando de escola se for o caso.

Assim, a possibilidade de se estabelecer enquanto grupo político autônomo e reproduzir o modelo de organização baseado no “regime indígena” passa pela disponibilidade de uma escola indígena e do aparato humano e técnico-ritual para a realização do Toré, que se apresenta como um dos principais fornecedores de legitimidade a uma secção dentro do contexto do que aqui se está chamando *segunda onda seccionalista* – assim como é utilizado, ainda hoje, para diferenciar as especificidades dos dois grupos surgidos da cisão decorrente da *primeira onda seccionalista*. Por fim, levando em conta as limitações, já apresentadas, para essa pesquisa, o que aqui se afirma, à guisa de conclusão, é que os mesmos diacríticos marcadores de um modo de ser etnicamente diferenciado/ indígena, frente aos brancos, são articulados internamente para a marcação da diferença entre grupos politicamente autônomos, instituídos como secções, que disputam a maior ou melhor adequação ao que se concebe por ser Kiriri. Um bom exemplo disso é a própria *língua dos antigos*. Por um lado, no decorrer das oficinas de linguística e desta pesquisa, diversos discursos em comum foram ouvidos entre professores e lideranças tanto de Cantagalo quanto de Mirandela, no que tange à importância da língua para o *reconhecimento do povo Kiriri*, para “poder falar nossas coisas e os branco não entender”. Por outro, notou-se um forte uso dessa como mecanismo de distinção intra-étnica: nos deparamos com uma série de esforços e processos de retomada linguística presentes principalmente entre dois grupos de Mirandela – os do cacique Lázaro e Marcelo – e o grupo de Cajazeira, do cacique Manoel. Todos esses processos acabam sendo perpassados por essa dinâmica de distinções já citadas, onde parece haver um reconhecimento generalizado da unidade da língua Kiriri como *língua dos antigos*. Mas

ainda que se reconheça essa língua “do povo” enquanto única, os modos para, por exemplo, defini-la, pronunciá-la, escrevê-la, entram em disputa, na qual esses diversos grupos e projetos de retomada já iniciados pelos Kiriri são questionados reciprocamente quanto à legitimidade de seus métodos e da própria língua que estaria sendo ali retomada, se é *a língua do povo mesmo*.

Nessa dinâmica aparecem acusações, por exemplo, de que dado esforço valorizou mais *os livros* que o conhecimento dos mais velhos e, portanto, seria menos legítimo. Ou mesmo o uso de categorias da própria linguística – algumas delas trabalhadas nas próprias oficinas com os professores – na distinção: dado intelectual indígena defende ser o Kipeá *a língua mesmo* e um ancião, de outra secção, que seria o Sapuya. Questões de pronúncia também são tratadas não somente em termos de variação, mas de distinção: mais de uma vez ouvi de meus interlocutores que para cada aldeia haveria *um modo de falar*. Foi buscando identificar esses usos e concepções internas sobre língua e linguagem, e como são perpassadas pela dimensão da política interna, que passei a reconsiderar a utilidade e aplicabilidade de algumas categorias da própria linguística: o que é falar, por exemplo, de variação linguística pura e simples quando distinções de pronúncia e ortografia são articuladas enquanto diacríticos de distinção intra-étnica e legitimação política?

Esse objetivo inicial – como mencionado na introdução – em compreender as “ideologias da linguagem” desse grupo, ainda que deixado de lado no decorrer desse momento da pesquisa, foi fundamental para a compreensão do que vim a chamar de *segunda onda seccionalista*. Foi a partir dessa busca pelas concepções *êmicas* sobre a língua e suas funções que tive o primeiro *insight* sobre os esforços seccionalistas desses novos grupos surgidos a partir de 2010. Mais que meros grupos políticos dentro duma mesma secção, esses novos grupos logo iniciam esforços para a marcação de uma distinção de teor (intra)étnico, remanejando a essa nova dimensão os mesmos diacríticos de distinção interétnica e intra-étnica entre as secções da primeira cisão e buscando legitimidade para a nova secção também pela maior ou menor indianidade, geralmente disputada a nível ritual. Exemplo disso é que, só em Mirandela, existem dois processos distintos, relativos à retomada da língua, que estão diretamente ligados com a produção de toantes *na língua*, objetivando a realização do Toré, como um todo,

também na língua dos antigos. Assim, os Torés das secções do cacique Lázaro e do cacique Marcelo têm trabalhado *na língua*, mas seguindo processos e métodos bem específicos e disputando maior legitimidade desses esforços.

Enfim, a ideia de que o uno pode habitar o múltiplo – e vice-versa – é atestada nas dinâmicas étnicas Kiriri, onde se percebe um aspecto multidimensional: ser índio, para o brancos; ser índio do Nordeste frente aos indígenas *lá do Amazonas*; ser índio Kiriri frente ao Tuxá; ser Kiriri Mirandela frente ao Kiriri Cantagalo e, atualmente, ser da secção do cacique Marcelo frente a do cacique Lázaro – por exemplo. Em suma, ainda que cada secção reconheça a si e às outras como integrantes do mesmo povo Kiriri, elas parecem se elaborar como: *um para vocês, muitos para gente*.

Notas

1 Categoria nativa que se aplica a qualquer indivíduo tido por não-índigena – independentemente de seu fenótipo, a priori. Assim, “branco” aqui também será utilizado em substituição da noção mais ampla (e abstrata) de “sociedade nacional/envolvente” e suas instituições.

2 Um dos principais motivos para a concentração dos esforços de pesquisa entre os Kiriri Cantagalo se deu em decorrência das atividades do próprio projeto de assessoria linguística que, num primeiro momento, pareceu ter maior adesão entre estes. Além disso, duas das três escolas-sedes, onde foram realizadas as oficinas em esquema de rodízio, ficam entre os Kiriri Cantagalo: Escolas Estaduais Índio Feliz e Florentino. Como dito, minha introdução ao campo se deu a partir do projeto de revitalização e da ACCS, logo, esta pesquisa – principalmente em seus momentos iniciais – acabou estando submetida às dinâmicas e ritmos do projeto de assessoria. A dificuldade de mobilidade, quando fora dos períodos de atividades da ACCS, foi outro grande limitador dessa primeira fase de pesquisa.

3 Essa categoria é utilizada por Brasileiro (1996) para tratar das dinâmicas de cisão intra-étnica e parece causar incômodos desde que os Kiriri tomaram conhecimento dessa dissertação. Basicamente é associada à ideia de facção criminosa e completamente rejeitada por todos aqueles interlocutores com quem conversei sobre ou que mencionaram o termo, como o cacique Agrício e a conselheira Sueli de Araçás ou o professor Dernal dos Santos de Cajazeira.

4 Categoria nativa e presente entre outros povos dessa área etnológica que se refere ao que poderíamos chamar de um corpus de conhecimentos, técnicas e práticas que configuram o que, acredito, podemos chamar de um campo xamanístico dos povos indígenas do Nordeste. É a “ciência” que permite a interlocução e mediação, por parte dos pajés e mestras, com os “encantados” e que, portanto, possibilita o vínculo entre as “pontas de rama” e o “tronco velho”.

5 Uma categoria nativa para se referir aos índios de antigamente, que cortavam na língua – conheciam perfeitamente a língua dos antigos – e dominavam a ciência do índio. É a continuidade

com esse “tronco velho” que garantiria a possibilidade de contato com os encantados, que, por conseguinte, garante o próprio modo de vida indígena no território – além da retomada e defesa desse dos brancos.

6 Associação Nacional de Ação Indigenista - <http://anai.org.br/>

7 Esse vínculo permitiu a captação de uma série de recursos para os grupos de Cantagalo, o principal sem dúvidas relativos à educação indígena: além da criação de uma escolinha de níveis básicos no território, a Congregação de Freiras incentivava e encaminhava muitos indígenas para escolas e colégios da região. Segundo o pajé Adonias, essa relação se enfraqueceu quando os Kiriri passaram a cobrar a presença dos índios não mais como alunos apenas, mas como professores, o que não teria sido bem visto ou aceito pela Congregação e gerado um afastamento.

8 Esses conflitos se referem, num primeiro momento, ao embate com posseiros e fazendeiros – como no caso da simbólica tomada da Fazenda Picos – que se intensificam ainda mais com a demarcação do território. Seguido esse momento, seguem-se os conflitos entre as secções Cantagalo e Mirandela que irão retomar relações mais amigáveis a partir dos anos 2000.

9 Não é o enfoque do texto a educação escolar indígena e, levando em conta a limitação deste espaço, não se entrou em maiores detalhes sobre sua organização. Cabe ressaltar que, desde o processo de estadualização das escolas, iniciado em 2008 a 2010, as três principais escolas-sede – Em Cajazeira, Araçás e Mirandela – possuem formação completa até o último ano do ensino médio. As escolas-anexo possuem o ensino apenas do “primário” ou até o 5º ano. Todos os professores, atualmente, são indígenas, enfrentando sérios problemas de continuidade, dado estarem submetidos ao sistema REDA, com apenas dois indígenas concursados em todo território. E, justamente por isso, há apenas uma diretora indígena – Jozilene de Araçás – além de um vice-diretor da escola de Cajazeira, que optou por não assumir o cargo de diretor. Desse modo, os diretores são “convidados” ou indicados pelos indígenas, sendo geralmente brancos amigos ou indígenas de outras etnias. A integração entre os anexos e a sede é realizada por transporte escolar onde os ônibus foram adquiridos pelos índios, cabendo à empresa licitada a manutenção e pagamento dos motoristas – indígenas também. Os funcionários são alocados considerando os critérios de cada secção sob controle de uma escola.

Referências

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

BRASILEIRO, Sheila. *O Processo Faccional no povo indígena Kiriri*. 1996. 249f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. *De índios “misturados” a índios “regimados”*.

Comunicação apresentada na 19ª Reunião da ABA, Niterói – RJ: 1994.

CHATES, Taíse de Jesus. *A domesticação da escola realizada por indígenas: uma etnografia histórica sobre a educação e a escola Kiriri*. 2011. 180f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

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

DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José Augusto L., CARVALHO, Maria Rosário G. de. Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro: Um Esboço Histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.) *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: FAPESB/SMC, Companhia das Letras, 2001, p.431- 456. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/hist:p431-456> . Acesso: 30 abr. 2018.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Instituto Nacional do Livro. 1945. v.5, caps. XIV-XVI, p. 261-327.

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

NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. *O Tronco da Jurema. Ritual e Etnicidade entre os povos indígenas no Nordeste: o caso Kiriri*. 1994. 324f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 1994.

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

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

SCHIEFFELIN, B. B.; WOOLARD, K. A.; KROSKRITY, P. V. (Orgs.). *Language Ideologies: Practice and Theory*. New York: Oxford University Press. 1998

SECTIONALISM, *Collins Dictionary*. 4th Edition. Disponível em: <https://www.collinsdictionary.com/pt/dictionary/english/sectionalism> . Acesso em 12 jul. 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

Gabriel Novais Cardoso

p. 44-68.

One for you, many for us: a short essay on inter- and intra-ethnicity among Kiriri people.

Abstract

The present work aims to analyze, in an ethnic reconstruction context – by Brazilian Northeast Indians – the Kiriri's political situation, under the perspective of their current processes of internal division, or sectionalist trends. For such, the Indian's schools configuration among the group in question are described; in addition, is analyzed, briefly, the processes of intra-ethnic scission, focusing the articulations between territory, school education and their “native language” representations. Therefore, it was concluded that the same diacritics used on the affirmation of an ethnic unit, toward non-Indians, are also instrumentalized in the internal definition and on defense of local distinctions, which would illustrate the multidimensional characters of the ethnicity.

Keywords: Indians Ethnology; Ethnicity; Political Anthropology; Indians of the Northeast; Indians Education.

Uno para usted, muchos para nosotros: breve ensayo sobre inter-y intraetnicidad entre el pueblo Kiriri.

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo principal analizar, en un contexto más amplio cerca la reconstrucción étnica por los indios del noreste de Brasil, la situación política de los Kiriri, bajo la perspectiva de sus actuales procesos de división interna, o sus tendencias seccionales. Para esto, se describe la configuración de las escuelas indígenas dentro del grupo en cuestión; además de describir los procesos de división intraétnica, centrandó las articulaciones entre territorio, educación escolar y sus representaciones de la “lengua indígena”. Por lo tanto, se concluyó que los mismos signos diacríticos utilizados en la afirmación de una unidad étnica, frente los no-indígenas, también se instrumentalizan en la definición interna y en la defensa de las distinciones locales deste pueblo: lo que ilustraría el carácter multidimensionales de la etnicidad.

Palabras clave: Etnología Indígena; Etnicidad; Antropología Política; Indios del Nordeste; Educación Indígena.

Recebido em 12 de maio de 2018.

Aceito em 19 de agosto de 2018.