

Equatorial

Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN

v.5 n.9 | jul/dez 2018

ISSN: 2446-5674



DOSSIÊ

Etnologia Indígena do Nordeste

A Revista Equatorial é uma publicação dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PP-GAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), voltada para a divulgação da produção científica antropológica (textual e iconográfica), em língua portuguesa e espanhola, de forma a promover a integração da produção latino-americana. Objetiva-se à difusão de artigos inéditos, entrevistas, traduções, resenhas e ensaios visuais na área de Antropologia. Também publicam-se trabalhos no campo das Ciências Humanas, desde que dialoguem com a disciplina.

Equatorial

v.5 n.9 | jul/dez 2018

ISSN: 2446-5674

Conselho Editorial

Profa. Dra. Andréa Cláudia Miguel Marques Barbosa (UNIFESP)
Prof. Dra. Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)
Prof. Dr. Camilo Albuquerque de Braz (UFG)
Profa. Dra. Carmen Silvia Rial (UFSC)
Profa. Dra. Cláudia Lee Williams Fonseca (UFRGS)
Profa. Dra. Elisete Schwade (UFRN)
Profa. Dra. Francisca de Sousa Miller (UFRN)
Profa. Dra. Jane Felipe Beltrão (UFPA)
Prof. Dr. Jean Segata (UFRGS)
Prof. Dr. José Glebson Vieira (UFRN)
Profa. Dra. Julie Antoinette Cavignac (UFRN)
Profa. Dra. Lisabete Coradini (UFRN)
Profa. Dr. Luiz Carvalho de Assunção (UFRN)
Profa. Dra. Maria Gabriela Lugones (UCO, Espanha)
Profa. Dra. Marta Zambrano Escobar (UNAL, Colômbia)
Prof. Dr. Mauricio Caviedes Pinilla (PUJ, Colômbia)
Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPB)
Profa. Dra. Miriam Pillar Grossi (UFSC)
Profa. Dra. Rita de Cássia Maria Neves (UFRN)
Profa. Dra. Rozeli Maria Porto (UFRN)
Profa. Dra. Sonia Regina Lourenço (UFMT)
Profa. Dra. Susana Rostagnol (UDELAR, Uruguai)
Profa. Dra. Tania Pérez-Bustos (UNAL, Colômbia)

Comissão Editorial

Angela Facundo (Professora Doutora)
Antônio Ricardo Ximenes de Araújo (Mestrando)
Cristina Diógenes Souza Bezerra (Mestranda)
Ester Paixão Corrêa (Doutoranda)
Francisco Cândido Firmiano Júnior (Mestrando)
Jannayna Helena Aquino de Amorim (Mestranda)
José Maycom da Silva Cunha (Mestrando)
Josyanne Gomes Alencar (Mestranda)
Leandro Marques Durazzo (Doutorando)
Lívia Freire da Silva (Doutoranda)
Lorran Lima de Almeida (Mestrando)
Paulo Gomes de Almeida Filho (Doutorando)
Pedro Henrique Azevedo (Mestrando)
Thágila Maria dos S. de Oliveira (Mestranda)

Expediente

Professora Supervisora

Dra. Angela Mercedes Facundo Navia

Projeto Gráfico

Arthur Leonardo Costa Novo
Eduardo Neves Rocha de Brito
Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego
Thágila Maria dos Santos de Oliveira

Capa

Angela Mercedes Facundo Navia
Cristina Diógenes Souza Bezerra
Thágila Maria dos Santos de Oliveira

Diagramação

Antônio Ricardo Ximenes de Araújo
Cristina Diógenes Souza Bezerra
Ester Paixão Corrêa
Thágila Maria dos Santos de Oliveira

Revisão Final

Cristina Diógenes Souza Bezerra
Leandro Durazzo

Imagem da Capa

Volha Yermalyeva Franco

Institucional

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Profª. Dra. Ângela Maria Paiva Cruz - Reitora
Prof. Dr. José Daniel Diniz Melo - Vice-Reitor

Pró-Reitoria de Pós-Graduação

Prof. Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitoria de Pesquisa

Prof. Jorge Tarcísio da Rocha Falcão

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Profª. Dra. Maria das Gracas Soares Rodrigues - Diretora
Prof. Dr. Sebastião Faustino Pereira Filho - Vice-Diretor

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Prof. Dr. José Glebson Vieira - Coordenador
Prof. Dr. Carlos G. O. do Valle - Vice-Coordenador

Revista Equatorial

<https://periodicos.ufrn.br/equatorial/index>
<https://pt-br.facebook.com/revistaequatorial/>
revistaequatorial@gmail.com

Indexação

<http://sumarios.org/revistas/revista-equatorial>
<http://flacso.org.ar/latinrev/>

Catálogo da Publicação na Fonte.

Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Equatorial : Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / Universidade Federal do Rio Grande do Norte. – Vol. 5, n. 9 (jul./dez.2018). – Natal : Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2018- .

v.
Semestral
ISSN 2446-5674

1. Antropologia. 2. Periódicos. I. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

RN/BSE-CCHLA

CDU 39

Editorial

Angela Mercedes Facundo Navia

Cristina Diógenes Souza Bezerra

Apresentação

Leandro Durazzo

Felipe Sotto Maior Cruz

Dossiê: Etnologia Indígena do Nordeste

Notas sobre cosmopolítica Tupinambá, 14

Cinthia Creatini da Rocha

Um para vocês, muitos pra gente: breve ensaio sobre inter e intra-etnicidade entre o povo Kiriri, 36

Gabriel Novais Cardoso

A construção da educação diferenciada entre os Kiriri, 71

Vanessa Coelho Moraes

Escola indígena Kiriri: projeto arquitetônico padronizado do MEC e a identidade étnica, 98

Volha Yermalayeva Franco

Escassez, abundância e devir: considerações sobre a etnologia indígena no sertão nordestino, 118

Alexandre Ferraz Herbetta

A constituição social da categoria caranguejeiro entre os Potiguara da aldeia Jaraguá de Monte-Mór/PB, 155

Marianna de Queiroz Araújo

Dispersão, coalescência e etnicidade: trajetórias e territorialidades de um grupo timbira, 176

Luiz Augusto Sousa Nascimento

Ensaio Visual

Ocupação colonial da Palestina. Setenta anos de resistência à Nakba: o cotidiano de Comunidades beduínas na Cisjordânia, 196

Leonardo Carneiro Ventura

Michelle Julianne Souza Ratto

Editorial

A comissão editorial tem o prazer de publicar o volume 5, número 9 da Revista Equatorial dedicado ao tema “Etnologia Indígena do Nordeste” num dossiê organizado por Leandro Durazzo, doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e Felipe Cruz, doutorando em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB).

Recebemos com grande satisfação a iniciativa dos organizadores do dossiê, pois reconhecemos a importância sociopolítica dos processos de afirmação étnica da região Nordeste - em muitos casos - mais recente que em outras regiões do Brasil. Do mesmo modo, reconhecemos a relevância da produção etnológica de alta qualidade para o refinamento e constante atualização da disciplina antropológica e de sua procura pela construção de relações de respeito e proteção da diversidade étnica e cultural do país.

Assim, os textos do dossiê, selecionados pelos organizadores, analisam múltiplas dinâmicas contemporâneas de diversos povos indígenas do Nordeste, procurando, como eles próprios colocam na apresentação, refletir sobre a especificidade indígena da região e, nós acrescentamos, sobre suas especificidades intra-regionais. As leitoras e leitores da revista encontrarão, como é característico das publicações da Equatorial, artigos de caráter etnográfico e, além disso, que se caracterizam por serem pesquisas recentes.

As contribuições abrangem processos de territorialização; organização social; cosmopolítica; afirmação, identidades e fronteiras étnicas; relação dos povos indígenas com diversas formas das burocracias estatais; revisão de categorias epistemológicas para a produção de conhecimento sobre as realidades locais; técnicas próprias de coleta e, entre outros, o que os organizadores chamaram de “projetos de futuro” para as

existências diferenciadas e suas criativas formas de habitar o mundo.

Confirmamos também com esse número da revista, organizada pelos estudantes do Programa de Pós-Graduação em de Antropologia Social da UFRN, o compromisso com a divulgação de pesquisas de cunho etnográfico e com a promoção da produção discente. Também frisamos a importância dos diálogos entre instituições que se concretaram em nove universidades envolvidas, não apenas com a parceria dos organizadores do dossiê, mas também com o pertencimento institucional dos demais autores.

Também vale a pena remarcar a variedade de perspectivas nas abordagens teóricas e metodológicas do presente dossiê, como um aspecto caro para a revista. Acreditamos que os fenômenos sociais devem ser analisados, investigados e percebidos por diferentes vieses, o que possibilita uma maior compreensão da realidade em questão assim como aguça a percepção da importância dos detalhes etnográficos que enriquecem as pesquisas e nos dão mais instrumentos de análise.

Além disso, para finalizar essa edição está sendo publicado o ensaio visual *Ocupação colonial da Palestina. Setenta anos de resistência à Nakba: o cotidiano de Comunidades beduínas na Cisjordânia* que trata sobre outro tipo de realidade social, geograficamente distante, pois foi realizado na Palestina, mas que também envolve processos de reafirmação étnica, luta pelo pertencimento e pela existência e processos de territorialização e desterritorialização.

Desejamos, então, uma ótima leitura e convidamos pesquisadores e pesquisadoras para a submissão de artigos, resenhas, ensaios visuais, e entrevistas para este periódico, que recebe trabalhos em fluxo contínuo.

Angela Mercedes Facundo Navia

Professora Adjunta I do Departamento de Antropologia
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Cristina Diógenes Souza Bezerra

Mestranda em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Apresentação

Leandro Durazzo

Doutorando em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Macondo (Artes, culturas contemporâneas e outras
epistemologias - UAST/UFRPE)
leandrodurazzo@gmail.com

Felipe Sotto Maior Cruz

Doutorando em Antropologia Social
Universidade de Brasília
Opará (Centro de Pesquisas em Etnicidades, Movimentos Sociais e
Educação – UNEB)

A região Nordeste, primeira fronteira de expansão colonial no atual território brasileiro, abrange nove estados e uma diversidade de populações tradicionais, dentre as quais se encontram os povos indígenas. Segundo dados do IBGE (2010, tabela 3, s/p), o Nordeste apresenta uma população de 232.739 indivíduos indígenas vivendo tanto em Terras Indígenas demarcadas quanto em centros urbanos da região.

Este dossiê da Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN busca reforçar um espaço para a reflexão sobre tais povos, apresentando recortes etnográficos que dispõem distintas realidades em uma perspectiva praticamente sincrônica, pois desenvolvidas a partir de pesquisas recentes – muitas ainda em curso – junto a tais coletividades.

Seja pelas temáticas abordadas ou pelos povos considerados, os artigos aqui reunidos apresentam um breve panorama bastante atual da pluralidade de abordagens e problemáticas que a própria complexidade dos povos indígenas do Nordeste tem suscitado nos pesquisadores. São trabalhos que trazem desde a já clássica abordagem contualista até as reflexões sobre processos de territorialização (PACHE-

CODE OLIVEIRA, 2004), marcas teóricas da segunda metade do século passado, mas aqui atualizadas para lidar com a contemporaneidade social desses povos.

Cynthia Creatini da Rocha, em seu “Notas sobre cosmopolítica Tupinambá”, pensa as dinâmicas políticas e cosmológicas ameríndias a partir do caso dos Tupinambá de Olivença, na região sul da Bahia. Na elaboração de seu argumento, a autora faz dialogarem diversos expedientes cosmopolíticos em busca de compreender os modos de fazer política entre esse povo. De especial interesse é a descrição etnográfica e a reflexão teórica sobre os vínculos que relacionam lideranças políticas e entidades cosmológicas, como os Encantados. A partir do reforço étnico que tais vínculos propiciam, Rocha demonstra como os processos de retomada de terras e performances rituais – neste caso, o ritual do Poranci – favorecem novos contextos de manifestação política e afirmação étnica, potencializando mecanismos de legitimação – e disputa pela legitimação – dos atores nisso envolvidos.

Também sobre política se debruçará o trabalho de Gabriel Novais Cardoso, já sobre o povo Kiriri da Bahia. Realizando uma revisão quanto às dissensões e reorganizações sociais kiriri, que o autor chama seccionalistas, Cardoso analisa os processos de afirmação étnica kiriri na interface entre esse seccionalismo e a variedade de grupos políticos dentro da Terra Indígena. Pensando os reflexos de tal seccionalismo em diversos âmbitos sociais, demonstra como suas consequências são sentidas em contextos como os de compreensão da territorialidade kiriri, bem como das propostas políticas e político-pedagógicas em cada uma das escolas e em seus atuais projetos de revitalização linguística.

Essa revitalização, busca por uma língua indígena a ser fortalecida e incentivada no contexto da vida kiriri, é tópico abordado também por Vanessa Coelho Moraes. A autora parte de uma consideração sobre a construção da educação diferenciada entre os Kiriri para sugerir que sua relação histórica com a burocracia estatal marca profundamente as formas de entendimento sobre seus projetos pedagógicos. Por um lado, a escola como instituição de fronteira cultural (TASSINARI, 2001) favorece certa estruturação de planos político-pedagógicos, dinâmicas educativas e enquadramentos disciplinares que auxiliam os professores indígenas a projetarem seus interesses em revitalizar a língua Kipeá, idioma da família Kariri, tronco Macro-gê, elaborado em um catecismo e uma gramática que datam do período colonial (MAMIANI, [1698] 1942;

[1699] 1877, respectivamente). Por outro lado, a escola entendida como de educação diferenciada, almejada pelo povo em suas diversas unidades de ensino, ainda aparece para muitos como de implementação incompleta. Como uma interlocutora dirá à autora: “a educação não é 100% diferenciada, mas tem”.

Ainda sobre os Kiriri, o trabalho de Volha Yermalayeva Franco pensa a escola indígena a partir do projeto arquitetônico padronizado pelo MEC e as derivações e ressignificações que o povo desenvolve no sentido de, a despeito da padronização arquitetônica, estabelecer um mínimo de identidade étnica em seu espaço físico. Para tanto, analisa duas escolas específicas, cada uma situada numa aldeia diferente dentro do Território Indígena. Considerando manifestações rituais e grafismos, por exemplo, a autora lança mão de noções como território, cultura e identidade relacional para embasar sua abordagem.

Valerá apontar que os três trabalhos sobre os Kiriri se desenvolvem inicialmente no âmbito de pesquisas e extensão da Universidade Federal da Bahia (UFBA), especificamente no processo de Ação Curricular em Comunidade e em Sociedade (ACCS) denominada Educação diferenciada e revitalização de línguas indígenas, ação coordenada pelo antropólogo Marco Tromboni de Souza Nascimento que desde há décadas trabalha com o povo em questão (NASCIMENTO, 1994). O caráter integrado e tematicamente coordenado de tal ação talvez se reflita em certas recorrências nos três artigos deste volume, sobretudo nas dinâmicas apontadas de seccionalismo político e intra-étnico, e também na reflexão sobre educação diferenciada em suas relações com revitalização de língua e adaptação arquitetônica do espaço escolar.

De modo mais teórico e debruçado sobre materiais de ordem também historiográfica, Alexandre Ferraz Herbetta apresenta uma reflexão sobre tópicos bem conhecidos da etnologia do sertão. Em seu “Escassez, abundância e dever: considerações sobre a etnologia no sertão nordestino” o autor lança mão de noções clássicas da área, como a categoria de identidade étnica, para tentar compreender os processos históricos e disciplinares que, sob um paradigma de colonialidade, reforçam certas tendências nem sempre adequadas no que se refere à compreensão etnográfica das populações indígenas sertanejas. No intuito de pensar uma “antropologia indígena do sertão”, Herbetta questiona o uso histórico de determinadas categorias – disciplinares, mas também epistêmi-

cas – para sugerir que a situação colonial da região favoreceu certos discursos pouco afeitos a pensar a especificidade dos povos em questão. Isso, segundo o autor, aponta para o processo de exploração econômica que o Estado brasileiro sempre promoveu em detrimento dos povos indígenas por quem deveria zelar.

Do sertão ao litoral, agora na Paraíba, o artigo de Marianna de Queiroz Araújo estuda o conhecimento indígena dos Potiguara de Monte-Mór quanto ao trabalho de cata de caranguejo. A autora demonstra que as técnicas de coleta fazem dos caranguejeiros não apenas praticantes de processos econômicos, mas também sujeitos cuja categoria social – caranguejeiro – mobilizam sentidos vários, desde as técnicas do saber-fazer até moralidades que orientam suas relações com o ambiente. No limite, envolvem a circulação de conhecimentos entre diferentes gerações de caranguejeiros, evidenciando processos educativos cuja transmissão se dá de pai para filho, sempre na prática ativa da coleta desses crustáceos no mangue da região.

Por fim, Luís Augusto Sousa Nascimento traz ao dossiê um estudo etnográfico sobre um grupo timbira do Maranhão. Estudando as dinâmicas de “dispersão, coalescência e etnicidade”, como intitula seu artigo, o autor acompanha a história recente dos Krenyê da Terra Indígena Rodeador, na cidade maranhense de Barra do Corda. Tal contemporaneidade da história krenyê se justifica pelas recentes relações interétnicas do grupo: considerados extintos pelo antigo Serviço de Proteção ao Índio, por volta dos anos 1940, os Krenyê ressurgiram no discurso público quando, em 2015 e 2017, figuraram em dissertação e tese defendidas em universidades maranhenses. Por tal ressurgência pública, a indianidade dos Krenyê passa a ser motivo de reorganização política do grupo, além de servir para dinamizar suas pautas interétnicas e projetos de futuro, na constante relações com outros povos indígenas das imediações. Sincrônica e diacronicamente, o autor parte de um evento ocorrido no ano de 2009, quando os Krenyê o convidaram a participar do primeiro “Encontro do Povo Krenyê” onde foram tratadas as temáticas aqui anunciadas, sintetizadas na sintomática fala do cacique Valdemar Akro, que nos permitimos reproduzir: “Precisamos sair da sombra de outros povos e viver abaixo de nossas próprias árvores cujas raízes são nossas origens”.

Esta, talvez, seja uma fala também precisa para explicitar as intenções e os exercícios deste dossiê: pensar a etnologia indígena do Nordeste a partir



de suas especificidades. Não apenas pensar as especificidades dos povos indígenas da região – trabalho já longamente desenvolvido em projetos de pesquisa, teses e dissertações –, mas pensar a especificidade indígena da região Nordeste, sobretudo sua dimensão contemporânea. Hoje, mais do que nunca, acompanhamos uma etnologia que segue pistas etnológicas vindas dos próprios povos com quem trabalhamos. Povos estes que, no longo processo histórico observado no Nordeste, desenvolveram – e desenvolvem – uma gama de relações sociais e interétnicas com outras populações, indígenas e não-indígenas, que os tornam ainda mais específicos, porque também nordestinos.

No fim dos anos 1990, Pacheco de Oliveira elegeu os versos do poeta Torquato Neto para indicar a “viagem da volta” que os índios nordestinos teriam realizado em seu processo de reafirmação étnica e fortalecimento político, sobretudo a partir dos anos de 1970. Se “a viagem é a enunciação, auto-reflexiva, da experiência de um migrante”, conforme descreveu (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004, p. 32), podemos pensar que toda migração também carrega consigo as bagagens de quem viaja, e suas experiências. Enfatizando o que diria Torquato Neto, portanto, relembramos os versos com o foco na experiência específica do viajante nordestino, e ressaltamos sua autoconsciência histórica, a consciência processual de seu próprio histórico de vida. De sua própria indianidade: “Desde que eu saí de casa/ trouxe a viagem da volta/ gravada na minha mão./ Enterrada no umbigo,/ dentro e fora, *assim comigo/ minha própria condução*”.

Desejamos a todos uma leitura proveitosa.

Referências

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo demográfico 2010: características gerais dos indígenas – resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf. Acesso: 10 de dez. 2018.

MAMIANI, Luiz Vincêncio. *Catecismo da Doutrina Christãa na Lingua Brasílica da Nação Kiriri*. 236p. Lisboa. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1942 [1698]. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:mamiani-1698-catecismo>. Acesso: 30 abr. 2018.

MAMIANI, Luiz Vincêncio. *Arte de Grammatica da Lingua Brasílica da naçam Kiriri*. 124p. Lisboa. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1877 [1699]. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:mamiani-1699-arte> . Acesso: 30 abr. 2018.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. *O Tronco da Jurema: Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste. O caso Kiriri*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1994.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (org). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2 ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

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. 44-70.

Notas sobre cosmopolítica Tupinambá

Cynthia Creatini da Rocha

Doutora em Antropologia Social (PPGAS/UFSC)
Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social (UFSC)
creatini@hotmail.com

RESUMO

A partir de dados etnográficos, este artigo pontua aspectos e reflexões sobre o tema da política ameríndia centrando-se no contexto dos Tupinambá de Olivença. Em síntese discorre-se sobre a relação entre os caciques tupinambá, demais lideranças e os Encantados que, em composição com as ações de *retomadas de terras* e com o *Poranci* sustentam a cosmopolítica indígena. Em um eixo de comunicação contínua, líderes de destaque encontram nestas articulações com o mundo espiritual respostas, caminhos e soluções para dar conta da política feita entre humanos. A partir da perspectiva dos Tupinambá ampliamos o horizonte sobre os modos de fazer política e sobre as potências contidas em cada relação articulada com os Encantados.

Palavras-chave: Etnologia Indígena; Tupinambá; Cosmopolítica; Encantados; Retomadas.

*Quando ouço o zoar do maracá
Me dá vontade de cantar.
Quando ouço o zoar do maracá
Me dá vontade de cantar.
Por isso eu canto pra Tupã
Ô pra Tupã me ajudar.
Por isso eu canto pra Tupã
Ô pra Tupã me ajudar.
(Canção tupinambá)*

Este artigo conjuga parte das reflexões presentes em minha tese de doutorado¹. Em síntese, procurei demonstrar em tal trabalho que mesmo diante de um longo e intenso processo de colonização da região tradicionalmente habitada, expropriação territorial e invisibilidade étnica², a partir do ano 2001, com o reconhecimento da identidade indígena por parte do Estado e a insta-

lação do processo de identificação e regularização fundiária do território tradicionalmente ocupado, os Tupinambá acionam um conjunto de princípios comparáveis àqueles observados entre outros coletivos ameríndios das terras baixas. Especialmente em se tratando da organização social e política das famílias tupinambá, iniciou-se a partir de então um movimento de articulação e mobilização de lideranças que estavam espalhadas ao longo da área, e que naquele momento ainda não se consideravam como parentes e, sim como “patrícios”³. Em tal cenário, identifiquei alguns princípios que me pareceram dar conta das intersecções entre a política e o parentesco tupinambá, especificamente no que diz respeito ao reconhecimento dos laços entre sujeitos coletivos e/ou individuais, como é o caso da formação de aldeias e grupos ligados a determinados caciques, ou no caso das alianças entre os próprios caciques e entre estes e suas lideranças⁴. Estes princípios tratam das relações de diferenciação, incorporação, exclusão, multiplicidade, extensão, junção e afastamento entre sujeitos individuais, coletivos e por fim, entre estes e os Encantados.

Povo Tupinambá: aspectos da historicidade, territorialidade e sociopolítica

De acordo com dados do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI) levantados pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) da Bahia, em 2014 o povo Tupinambá de Olivença contabilizava 4.669 indivíduos, configurando a segunda maior etnia no estado. Os Tupinambá estão distribuídos em diferentes *comunidades*⁵ dispostas em uma extensão aproximada de 47 mil hectares e que compreende parte dos municípios de Ilhéus, Buerarema e Una, configurando a Terra Indígena Tupinambá de Olivença (TITO). Em termos jurídicos e administrativos, até o presente momento a TITO conta com a publicação do Relatório Circunstanciado para Identificação e Delimitação da Terra Indígena (DOU 2009), mas aguarda a continuidade do procedimento de regularização fundiária que tem se mostrado extremamente moroso por parte da justiça brasileira.

Existe uma grande diversidade de paisagens e recursos ambientais que se encontram no interior da terra indígena. Da região litorânea à região das serras, as características de solo, vegetação, recursos hídricos e densidade demográfica

variam bastante. Isto faz com que as pessoas se dediquem ou realizem atividades distintas no meio ambiente e, conseqüentemente, apresentem variados modos de gerar renda: a coleta de piaçava, coco e produção de farinha de forma autônoma são algumas destas. Ademais, há uma diversidade de arranjos de trabalhos nos quais os indígenas estão envolvidos. Na maioria das prestações de serviços que realizam em fazendas ou em outros estabelecimentos de não indígenas, a remuneração é precária e os vínculos de trabalho podem ser estabelecidos como diaristas, meeiros, na empreitada, com carteira assinada, dentre outras formas.

Juntamente com a terra indígena dos Tumbalalá, a dos Tupinambá de Olivença é uma das maiores do Estado da Bahia e, em comum, estes dois povos indígenas foram reconhecidos como grupo étnico pelo órgão indigenista em 2001. Além dos núcleos de ocupação indígena instalados no interior da TITO há também famílias tupinambá que vivem em bairros da periferia da cidade de Ilhéus e mesmo em outros municípios da Bahia. Ainda que residindo em outras localidades, estes indígenas mantêm redes de articulações sociopolíticas, econômicas e de parentesco com os habitantes da terra indígena. Desde a identificação como grupo indígena pela Funai, em paralelo ao início do processo de identificação e regularização fundiária do território tradicional, os Tupinambá têm se mostrado como ávidos protagonistas nas ações de *retomadas*⁶ de terras que fazem parte dos processos de organização espacial, social e política que lhes são próprios.

O *movimento* Tupinambá, ação política iniciada na ocasião em que se instalou a demanda pelo reconhecimento étnico junto ao órgão indigenista, se mantém como um meio de articulação sociopolítica entre os grupos indígenas da terra indígena e entre estes, o Estado e a sociedade envolvente. Mesmo que apresente como pauta principal a necessária demarcação da terra indígena e o acesso às políticas públicas, o *movimento* não se define simplesmente como produto das reivindicações dos Tupinambá. Mais do que isso, ele é efeito e marco da ação política que os Tupinambá empregam, não tão somente em direção ao exterior, como também em suas redes de relações internas que estabelecem as condições para quem será ou não envolvido no *movimento*. Em outras palavras, o *movimento* deve ser compreendido sob o enfoque de um feixe de princípios que organiza as relações entre os próprios Tupinambá, valendo-se da continuidade e da descontinuidade, da aproximação e do afastamento, das associações e rupturas que consolidam

a multiplicação dos sujeitos coletivos e individuais na sociopolítica ameríndia.

Dentre as ações mais importantes do *movimento* se colocam as *retomadas* de terras que foram usurpadas dos nativos por ocasião do estabelecimento de não indígenas na região do território tradicional. No caso observado entre alguns grupos de indígenas habitantes da região de Olivença e entorno, as *retomadas* se mostraram como ações encabeçadas por um cacique e pessoas de seu coletivo que, ao identificarem uma área improdutiva ou abandonada dentro dos limites apontados como terra indígena, passaram a erguer ali uma nova aldeia. Neste sentido, mas sem generalizar, pois há outros contextos como, por exemplo, entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, as *retomadas* se mostram como movimentos de expansão e legitimação de caciques e de seus coletivos.

Em contrapartida, as *retomadas* também estão sujeitas a possíveis reintegrações de posse que, nestes casos, implicam no esfacelamento da ocupação territorial. Existe um grande número de *retomadas* no interior da terra indígena, lugares ocupados por famílias que buscam viver um modo de vida próprio, distinto dos regionais. Em geral, passado o instável período inicial (que é difícil delimitar precisamente em termos temporais), as *retomadas* vão se consolidando como aldeias que já ficam menos predispostas às ações de reintegração de posse. Porém, vez ou outra, os proprietários de terras da região contestam as novas *retomadas* dos Tupinambá e, seja por via judicial ou por meio da violência física, o clima de tensão e vulnerabilidade acaba sendo motivo de preocupação constante. Neste sentido, deve-se dizer que a TITO faz parte do cenário que abarca outras terras indígenas no sul da Bahia (assim como as terras indígenas dos Pataxó no Monte Pascoal e a Reserva Caramuru-Paraguaçu dos Pataxó Hã-Hã-Hãe) e que vivenciam grandes focos de conflito fundiário.

Olivença, área próxima da costa litorânea, fora no passado um antigo aldeamento jesuíta que preserva até hoje a arquitetura da praça quadricular e a igreja construída em meados de 1700. A maioria das famílias de nativos foi expulsa da vila durante a primeira metade do século XX, mas algumas conseguiram permanecer e outras acabaram voltando posteriormente, sendo que hoje se constata na vila a presença tanto de moradores indígenas quanto de não indígenas. Os Tupinambá são falantes da língua portuguesa, mas também passaram a se apropriar de termos do tupi clássico que incorporaram em canções e falas cotidianas.

Entre os trabalhos etnográficos realizados com os Tupinambá e que merecem ser tomados como base de diálogo está a pesquisa realizada pela antropóloga portuguesa Susana Viegas. Esta pesquisadora esteve em Olivença nos anos 1990 e, posteriormente, na primeira década do século XXI. Responsável também pelo Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, Viegas preocupou-se em aproximar os nativos de Olivença à literatura específica sobre os grupos Tupi, principalmente no que tange aos aspectos da convivialidade e das práticas cotidianas de subsistência. Ainda que a tese de Viegas deva ser considerada como uma das principais contribuições etnográficas sobre os Tupinambá, de lá para cá muitas coisas foram se transformando. Diante disso, alguns trabalhos (MEJÍA LARA, 2012; ALARCON, 2013; ROCHA, 2014) vêm dando continuidade ao esforço de comparar os atuais Tupinambá ao quadro da etnologia mais geral – considerando o conjunto de princípios que permitem tal diálogo – e atualizando aquelas informações que resultam das consideráveis mudanças históricas de organização social e política, advindas em particular após o reconhecimento étnico.

Das relações manifestas com os Encantados

Este trabalho apresenta algumas reflexões sobre a cosmopolítica dos Tupinambá acionada por intermédio do entoar de cantos indígenas e da realização do ritual do *Poranci*. Conhecido entre outros povos indígenas do Nordeste, e mesmo entre os Tupinambá da Serra do Padeiro como *Toré*, o *Poranci* reúne em sua estrutura dança, cantos, rezas e a sonoridade dos maracás. É especialmente na realização deste ritual que os indígenas encontram um dos meios de comunicação com os Encantados, considerados seres espirituais ou “extra-humanos”. Presentes na vida dos Tupinambá e também de outros grupos indígenas do Nordeste – como os Pataxó Hã-hã-hãe, Tumbalalá e Pankararu –, os Encantados atuam na dimensão do cosmos fortalecendo a luta dos indígenas (ANDRADE, 2012, p. 215). Durante o trabalho de campo, observei algumas situações em que os Encantados se fazem presentes, dentre estas, além das ocasiões de realização do *Poranci*, também se apresentaram em eventos, encontros e outras ocasiões de caráter sociopolítico em que se reúnem os indígenas e, por vezes também os não indígenas; em momentos de incorporação e; em sonhos, como forma de prover

as orientações necessárias para a cura de enfermidades ou a superação de futuras dificuldades de sujeitos individuais e/ou coletivos. De acordo com Andrade:

(...) Na Amazônia e no Nordeste indígena, os Encantados são auxiliares de pajés e de demais oficiantes do xamanismo, caracterizando-se por dois predicados fundamentais: a invisibilidade e sua condição de pessoa. (...) Especialmente no Nordeste indígena, um Encantado é um ente extra-humano com biografia que sintetiza a história de relações de um coletivo social. Assim, eles podem ser a transubstanciação dos agentes políticos de outrora que tiveram participação definitiva nas mobilizações pelo reconhecimento oficial de seus povos. São ex lideranças, históricas ou míticas, que viraram Encantados para continuar, no domínio cosmológico, a realização de seus atributos de liderança e bons conselheiros. Acostumadas no passado às viagens que facultavam as relações com o exterior (representado tanto nos Encantados quanto no Estado), tornaram-se eles mesmos estrangeiros ao viajarem definitivamente para o Encante, reproduzindo, entretanto, as trocas como modelo de relações (2012, p.215).

No trabalho realizado por Patrícia Couto (2008) junto aos Tupinambá da Serra do Padeiro⁸, a pesquisadora destaca que a relação com os Encantados seria muito mais frequente e bem aceita entre os membros deste grupo do que para os demais indígenas que vivem entre as serras e a região litorânea. A autora salienta ainda que tais relações seriam identificadas pelos próprios indígenas como aquilo que mais diferencia o grupo da Serra do Padeiro de todos os demais. Como minha experiência de trabalho de campo não abarcou o contexto da Serra do Padeiro, pouco ou nada posso inferir sobre os Tupinambá de lá, mas deve-se recorrer a outras autoras (MAGALHÃES, 2010; ALARCON, 2013) que já chamaram atenção para o cuidado de não se tomar a Serra do Padeiro como uma situação de isolamento perante os demais coletivos tupinambá da TITO.

No que tange às famílias indígenas com quem trabalhei, noto que desde as aldeias do litoral até as serras, há um investimento crescente na interação dos Tupinambá com a dimensão que denominam de “espiritual”. Talvez em um período anterior, estas relações estabelecidas com os Encantados pudessem mesmo ter sido bem mais evitadas, fosse por puro temor ou um conhecimento restrito a apenas alguns indivíduos, como a exemplo das parteiras. No entanto, atualmente, ainda que nem sempre as relações com os Encantados sejam evidenciadas – principalmente se o interesse e indagações sobre elas partir de um não indígena –, isto não significa que elas estejam propriamente em segundo plano. Aliás, a

partir da minha pesquisa em campo, eu inclusive ousaria dizer que, cada vez mais, os Encantados – como potenciais agentes políticos – encantam os Tupinambá.

Em setembro de 2011, aconteceu na Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC) em Ilhéus o III Seminário de História Índio Caboclo Marcelino. Estiveram ali reunidos lideranças indígenas, professores e estudantes tupinambá em conjunto com professores e estudantes não indígenas desta e de outras universidades do país. A mesa de abertura do evento contou com a presença de membros do colegiado de História da UESC, alguns caciques tupinambá e algumas mulheres anciãs. Na ordem da hierarquia instituída pela universidade, iniciaram as falas da solenidade de abertura do evento os membros do Colegiado de História e, posteriormente, os caciques indígenas. Entre as falas destes últimos, destacou-se aquela proferida pelo cacique Itagibá⁹. Ao ser convidado para falar, o cacique prontamente se levantou e entoou um canto:

*Eu moro na mata, mas ando pela chapada
Eu moro na mata, mas ando pela chapada
Ó rameia meus índios na chapada
Ó rameia meus índios na chapada.*

Prontamente, os demais indígenas que faziam parte da mesa também levantaram e acompanharam a entonação musical chacoalhando seus *maracás*. O cacique repetiu as estrofes em tom grave pelo menos três vezes. Assim que ele silenciou e sentou, ao seu lado ergueu-se Carimã, uma das indígenas anciãs que seguiu cantando, repetindo as estrofes em sequência. Os demais indígenas novamente acompanharam a música com os *maracás* e muitos deles mostravam-se bastante comovidos. Por sua vez, da parte de alguns dos professores não indígenas sentados à mesa, era visível o clima de constrangimento e mal estar. Tais expressões e sentimentos controversos explicitaram as apreensões e impressões de cada um dos atores que estava presente naquele momento especial. Todos percebiam que havia “algo a mais” na manifestação ou entoação musical de Carimã. Sob os efeitos da conexão com um Encantado, a anciã manifestava em meio ao auditório de uma universidade, uma das formas que os Tupinambá se utilizam para o fortalecimento no plano terrestre. O canto entoado não durou muito, mas foi tempo suficiente para causar incômodo aos professores do Colegiado de História que, estranhando a situação, pareciam estar ansiosos por saber quan-

do a manifestação terminaria. Enquanto os olhares entre os membros da mesa de abertura do evento se cruzavam procurando respostas, os Tupinambá cantavam euforicamente em conjunto com a anciã. Encerrando a sua participação, Carimã concluiu em reverência: “*E viva meu pai Tupã! E viva minha mãe natureza!*”!

Carimã é uma mulher tupinambá de aproximadamente sessenta anos, filha de um homem considerado importante liderança nos anos 1980. Ela é parteira, rezadeira e reconhecida pelos demais indígenas como *sábia da cultura*. Tal sabedoria opera a partir de um conhecimento diferenciado que trata tanto das histórias dos antigos, quanto das práticas de cuidado com o corpo e com a saúde, até os aspectos da espiritualidade indígena. Em geral, ela costuma ser bastante procurada por indígenas ou não indígenas que querem conhecer um pouco mais sobre as transformações do modo de vida dos nativos da região de Olivença. Não à toa, é em razão de seu reconhecimento como alguém de destaque que ela estava entre os convidados da mesa de abertura no referido evento.

Carimã, na ocasião do evento, estava como aliada política do cacique Itagibá. Os Tupinambá costumam manter vínculos de aliança com algum cacique, mas há sempre a possibilidade de ruptura, dissidência e troca de cacique. Ainda assim, aqueles que se mantêm vinculados a um mesmo cacique, com o passar do tempo passam a desfrutar de maior prestígio político junto a ele. No evento da universidade, Carimã foi instigada por Itagibá (a partir do canto indígena) a estabelecer relação com um Encantado que comumente ela chama de *guia*. Posteriormente ao evento, Itagibá admitiu que através do canto estava realmente interessado em invocar a presença dos Encantados.

Durante o período em trabalho de campo, alguns indígenas comentaram que certos caciques “*não gostam*” dos Encantados. Definitivamente, este não é o caso do cacique Itagibá, que sempre me pareceu empenhado em refinar as relações com estes seres extra-humanos. Da outra parte, um dos caciques que explicitou sua aversão aos Encantados foi categórico ao afirmar que “*em sua aldeia essas coisas não acontecem porque não permite que determinados cantos sejam feitos*”. Nota-se aqui que o problema não é uma questão de descrença na existência dos Encantados, mas o que a rejeição atesta é justamente o fato de que ali, os Encantados não são bem quistos. Nas entrelinhas, proibir a aproximação dos seres espirituais é uma forma de mantê-los distantes, já que

a interação com os mesmos pode provocar instabilidades nas relações estabelecidas entre humanos e Encantados ou mesmo entre humanos e humanos.

Ao longo de minha pesquisa (dez meses em trabalho de campo), não foram corriqueiros os casos como este registrado durante o Seminário de História. Contudo, ocorreu situação semelhante em outros dois contextos públicos quando presenciei a interação dos Tupinambá com os Encantados. Tais episódios se deram durante o encerramento das atividades da Caminhada em Memória dos Mártires do Rio Cururupe, tanto no ano de 2011, quanto de 2012. Esta Caminhada é o principal evento de encontro dos Tupinambá da Terra Indígena Olivença e ocorre desde 2001, anualmente no último domingo do mês de setembro. Em síntese, o evento surgiu como um meio de dar visibilidade à história e à presença indígena dos Tupinambá na região, por ocasião do reconhecimento deles como grupo étnico neste mesmo ano de 2001. O evento de caráter político e ritual consagrou-se a partir desta data como o principal acontecimento que permite aos indígenas rememorem personagens já falecidos e que são considerados centrais para a história da luta tupinambá em defesa do território indígena. Além disso, a Caminhada é mais uma oportunidade na qual os Tupinambá atualizam suas redes de alianças, marcam as distâncias entre caciques e seus grupos de aliados e produzem as diferenças necessárias para sustentar a multiplicação de outros coletivos políticos.

Em 2012, já no momento final da Caminhada, quando os caciques e demais lideranças se apresentaram em oratórias ao público ali presente, o cacique Itagibá manifestou-se em “Encantado” quando estava a proferir o seu discurso. A técnica de invocação aos Encantados não foi diferente daquela utilizada por ele em 2011 quando Carimã “recebeu” um Encantado. Em meio à roda de presentes, Itagibá entoou um canto e em sequência proferiu um discurso exaltado em que destacava a importância ritual daquele momento de celebração dos antepassados e acusava alguns indígenas e não indígenas que ali estavam de banalizarem o momento e desrespeitarem a hierarquia e o sentido do evento para os Tupinambá¹⁰. Com o tom de voz estremecido e visivelmente alterado, o cacique fez uma longa fala e em síntese destacou que “*aquele não era lugar de se fazer política. Era um momento para celebrarem a memória dos mártires e dos antepassados*”. Aplaudido por muitos indígenas presentes, e notadamen-

te por Carimã, o cacique foi acolhido com clamor. Quando lhe cumprimentei pessoalmente pelas palavras proferidas, confidenciou que não sabia bem o que tinha dito, mas desconfiava que um Encantado tivesse se manifestado ali.

Deste ocorrido em particular, vale destacar o sentido ou marcação que o cacique Itagibá apontou ao distinguir um lugar onde não cabe fazer política, mas cabe referenciar a memória dos antepassados. Ao rejeitar este “outro modo de fazer política”, uma política partidária (interesseira), Itagibá demonstrou, em seus próprios termos, como empreender a política, ou melhor, a cosmopolítica ameríndia. Como celebrar as memórias dos antepassados senão colocando em ação a cosmopolítica ameríndia? Para compreender a importância da fala de Itagibá, vale a pena entender um pouco sobre a sua própria trajetória política até tornar-se cacique. Em especial, cabe ressaltar que tanto o seu envolvimento com a política indígena como com o xamanismo se revelaram através de um sonho.

Protagonistas da cosmopolítica ameríndia

Durante minha estadia em campo, além de cacique da aldeia Tucum, Itagibá era também professor indígena no núcleo escolar desta localidade. Nascido no interior do território reivindicado pelos Tupinambá como Terra Indígena, acabou sendo criado na cidade de Ilhéus, pois sua mãe era indígena e o pai não indígena. Chegou a trabalhar em um banco da cidade, mas seus sonhos o levaram de volta para a aldeia. Assim Itagibá contou:

Eu tava perdido na mata e tinha uma estrada onde caminhava, mas eu não tinha coragem de ir pro interior da mata. Então, apareceu uma onça que ficou parada nessa estrada. Eu parei também e fiquei com medo. A onça deitou e depois entrou na mata. Ela voltou como se fosse pra segui-la. Apesar do medo, segui. A onça me levou pro centro da mata, onde tinha uma pedra grande ao lado de uma gamela com uma bebida, aí a onça parou. Vi um feixe de luz na gamela e uma voz que dizia pra beber. Bebi e parecia que entrava em outro sonho dentro daquele mesmo. Neste outro sonho, apareciam muitos índios usando roupas que eu nunca tinha visto, dançando e cantando. A bebida fazia eu cantar na mesma língua deles. De repente acontecia alguma coisa e eu acordava suado.

Passou-se um tempo desde a noite deste sonho quando Itagibá foi convidado para participar da Caminhada dos Mártires do rio Cururupe. Nesta ocasião, ele conheceu algumas pessoas que o chamaram para ir até a aldeia Tucum, localizada na região entre a sede urbana de Olivença e a costa litorânea. Na época, o cacique

desta aldeia ainda estava consolidando as ações para realizar a *retomada* do lugar. Itagibá se uniu ao grupo deste cacique e acabou por participar dos movimentos de *retomada* da área. Em uma de nossas conversas explicou-me que aquele sonho que narrara teria sido uma espécie de anúncio do que viria a viver posteriormente:

Na ida para a retomada, apareceu uma raposa grande sentada no alto da estrada em que vinha nosso caminhão. A raposa correu na frente, como se estivesse guiando a gente. Quando chegamos perto, ela correu pro mato. Acho que a raposa era a onça do meu sonho. E o centro do sonho [onde dançou e cantou com outros índios] a sede da retomada, onde ficamos dormindo logo que chegamos.

Ao longo de minha convivência com Itagibá fui observando como ele investia no estabelecimento de relações com os Encantados, sobretudo através dos cantos. Sua principal mentora neste sentido foi Carimã. Esta anciã tinha dito para Itagibá que “*ele tinha muita coisa escondida, que era muito forte e que muitas coisas ainda iriam aparecer*”. Explicitamente, o apoio de Carimã possibilitou a Itagibá respaldo e legitimidade política através do acesso ao plano dos Encantados.

Para o cacique, Carimã se apresenta como uma conselheira, a quem recorre para pedir auxílio quando o assunto trata das relações com outros planos de existência. Em termos políticos, quando Itagibá convocou Carimã a intermediar a fala de um Encantado trazendo a presença deste para o Seminário de História, o cacique rompeu com qualquer eventual etiqueta acadêmica que previa o direito à oratória somente aos professores não indígenas e aos caciques que compunham a mesa de abertura do evento, mas não às anciãs e aos Encantados. Itagibá, auxiliado por Carimã, estabeleceu deste modo a possibilidade de se fazer – mesmo no universo da academia – uma política pautada em princípios ameríndios, algo nos termos do que se tem comumente chamado de uma cosmopolítica – a articulação entre humanos e não-humanos como condição da expressão dos modos de existência e ação no mundo (SZTUTMAN, 2012).

Por sua vez, Carimã ao ser identificada pelo cacique como uma de suas lideranças, assumira um lugar de destaque especialmente por apresentar este poder diferenciado que lhe permite acessar outros protagonistas da cena política, como o são os Encantados. Esta sua capacidade de, por intermédio das rezas ou cantos, interagir com estes outros potenciais aliados, faz com que atue de forma significativa na resolução de problemas relativos à condição humana, como as questões de saúde (como os partos e adoecimentos) ou propriamente da vida

política. Neste sentido, foi na ocasião de uma reintegração de posse da aldeia Tucum que Carimã, em meio a um *Poranci*, recebeu as palavras de sua *guia*¹¹ e avisou o cacique Itagibá que teriam alguns problemas naquele dia, mas que por fim retornariam para a área reivindicada. De fato, durante a noite os indígenas foram retirados de suas casas pela polícia e levados para a sede da Funai em Ilhéus, onde permaneceram por quase vinte e quatro horas. Posteriormente, o pedido de reintegração acabou sendo indeferido e o grupo retornou para a aldeia.

A interação entre Carimã e Itagibá se assenta em uma relação entre aliados políticos que, em determinadas situações – como a descrita no evento da universidade –, parece claramente apontar para a partilha de posições de projeção¹². Ao clamar pela manifestação de um Encantado mediado pela figura de Carimã, o cacique Itagibá evidenciou sua reverência ao plano destes seres espirituais. Por um feliz destino, o Encantado que se manifestou na universidade o fez de modo positivo. Mas, como teria sido se ele tivesse expressado palavras de desordem e acusações naquele momento?

Estabelecer relações com os Encantados nem sempre pode ser algo plenamente viável, isto é, possivelmente arrisca-se pôr em xeque, inclusive, as próprias relações entre humanos. Sendo os Encantados seres de agência e vontade própria (ANDRADE, 2012), nem sempre eles podem se mostrar aprazíveis podendo, aliás, gerar constrangimentos e intrigas entre aqueles humanos que assistem suas performances. Foi exatamente isso que aconteceu no ano de 2011, no ato de encerramento da Caminhada em Memória dos Mártires do rio Cururupe. Em meio aos discursos dos caciques, uma mulher considerada pajé de uma aldeia manifestou um Encantado. Posicionando-se no meio da roda dos presentes, a mulher começou a falar uma série de frases que pareciam um tanto desconexas, mas que visivelmente causavam constrangimento a algumas das pessoas da plateia. Sob olhares perplexos, ela se apresentava como que em transe e se dirigia aos caciques expressando certo descrédito e proferindo acusações em relação ao lugar da chefia ocupado por alguns destes representantes indígenas. Foi somente em relação à pessoa de uma cacique que as palavras trazidas pela pajé “encantada” mostraram-se um pouco mais tolerantes. No decorrer da manifestação o desconforto dos indígenas foi ficando explícito e, pouco a pouco, as pessoas foram deixando o local e se dissipando em direção

aos bares da beira da praia ou para os ônibus que fariam o retorno até as aldeias.

Na semana posterior ao episódio fui conversar com a pajé. Queria saber se ela se lembrava do acontecido e como o evento tinha reverberado em suas relações pessoais e políticas. No entanto, ela me confessou que não tinha noção alguma daquilo que havia dito durante a manifestação. Esta sensação de descontrole, simultânea à plena entrega da pessoa que enuncia as palavras emanadas de um Encantado, também foi mencionada pelo cacique Itagibá e por Carimã. Em relação à opinião dos demais indígenas sobre o ocorrido ao final da Caminhada de 2011, muitos me disseram não confiar plenamente naquela pajé, visto que ela poderia estar sob o efeito de bebidas alcoólicas (ao invés de “encantada”) e, portanto, suas palavras deveriam ser desconsideradas. No entanto, este não foi o mesmo entendimento assumido pela única cacique que teve uma apreciação positiva durante aquela manifestação do Encantado. De acordo com esta liderança, uma sensação de orgulho e honra não teria como ser negligenciada após aquele discurso, já que tinha sido referendada nas palavras da pajé “encantada” como “*a cacique verdadeira*”.

Em sua história recente, as situações em que os Encantados se manifestam têm se mostrado cada vez mais frequentes entre os Tupinambá que habitam a região das serras e da costa na Terra Indígena Tupinambá de Olivença. Tal constatação indica que a cada dia os Encantados se mostram como agentes mais potentes e de grande influência na ação política engendrada pelos humanos. Certamente, tais interações não são de hoje, pois há relatos de longa data sobre a intervenção destes seres espirituais na vida dos Tupinambá. É o caso dos relatos das parteiras, cujo ofício seria permeado por estas relações e trocas com os seres espirituais que ajudam nos trabalhos de partos.

Como afirmei acima, segundo atestaram diversos interlocutores da pesquisa, o ritual do *Poranci* também é um momento que prevê a conexão com os Encantados. Nas palavras do cacique mais velho dos Tupinambá, Agebê: “*O ritual (Poranci) é nossa força. Os antepassados estão todos ali e também os espíritos das matas*”. Reforçando tal compreensão, certa vez um jovem liderança me disse que “*o ritual é nossa medicina*”. Tanto o ancião quanto o jovem atestam que o *Poranci* é um momento especial, ocasião em que se permite a conexão entre as várias dimensões do cosmos e as dinâmicas próprias da vida em sociedade.

O *Poranci* ou apenas *ritual*, como os Tupinambá geralmente se referem, precede e encerra alguns contextos coletivos como reuniões, comemorações e/ou encontros de caráter político e sociocultural. Não há lugar ou contexto em que o *Poranci* não possa acontecer. Ao longo da pesquisa etnográfica acompanhei muitos *rituais*: na beira da praia, sob a ponte do rio Cururupe, no pátio da escola central da terra indígena ou nos núcleos escolares menores das aldeias, nos pátios de aldeias e *retomadas*, na universidade, na praça de Olivença, dentro da igreja; enfim, lugar para fazer um *Poranci* não é problema para os Tupinambá. Diria ainda que para eles a realização de um *Poranci* é sempre um desejo latente, e para tanto, sempre há de existir um modo e uma situação para realizá-lo. Outro aspecto trata sobre a estrutura destes rituais, alguns com uma temporalidade mais longa e outros bem mais curtos. Os *Poranci* curtos abarcam uma sequência de no máximo oito canções, os longos dispendem mais de hora para serem concluídos. Como me explicou um professor indígena: “*um Poranci jamais é igual ao outro, a quantidade de músicas entoadas em cada ritual depende do momento e da força do pessoal que estiver rameando*”.

Ramear é o termo nativo utilizado para se referir ao envolvimento e entrega ao ritual. Não à toa, a música entoada pelo cacique Itagibá na ocasião do evento na UESC referia-se ao ato de *ramear*, ou seja, cantar e encantar-se, seguir o ritmo cadenciado dos *maracás*, fazer a “*pisada certa*” e, em uma única fila, movimentar-se no espaço compondo simetrias lineares e circulares. Fui realmente compreender a virtualidade do *Poranci* somente depois que pela primeira vez participei em um deles e, logo em seguida, de uma série deles. Tal virtualidade diz respeito à potência do evento e não ao ato em si. Passei a compreender o *Poranci* com a sua potência de cura, uma espécie de medicina propriamente dita, conforme as palavras do cacique Agebê e da jovem liderança.

O *Poranci* segue uma sequência musical de cantos tradicionais, alguns entoados na língua tupi¹³, e posteriormente traduzidos para o português, e outros apenas em português. As músicas vão ganhando uma cadência rítmica mais acelerada conforme a sequência musical vai progredindo. Apesar de ter indagado a alguns interlocutores, não consegui registrar o número total de canções existentes, isto porque ninguém com quem conversei sabia dar alguma precisão sobre a questão. Diante deste dado, arriscaria afirmar que as músicas entoadas

no *Poranci* seguem a mesma tendência de minhas observações relacionadas à organização sociopolítica dos Tupinambá, na qual a pluralidade e a multiplicidade de caciques é a grande marca. Ou seja, também as canções operariam a partir do mesmo princípio da constituição de figuras eminentes, com uma profunda imprecisão, um mapeamento que nunca se fecha, sendo impossível apontar qualquer plano de totalidade das canções, tanto quanto das figuras de chefia e liderança aldeã: multiplicidades como série em atualização constante.

Considerações finais

A importância do *Poranci* na vida sociopolítica dos Tupinambá diz respeito ao momento em que as pessoas envolvidas se permitem, e se obrigam, a olhar nos olhos uns dos outros. Tocar os corpos, e deixar de lado, ainda que por instantes, todas as diferenças que marcam os distanciamentos, os rompimentos entre sujeitos individuais e coletivos. O *Poranci* é, portanto, uma ação para a aproximação, e talvez, e justamente por isso, “*a medicina*” dos Tupinambá. De outra parte, é através do *ritual* que os Tupinambá trazem para si a força dos antepassados e dos seres Encantados. Assim, pode-se dizer que a potência própria do *Poranci* é função da interação entre humanos e seres espirituais, relação que explicita um modo próprio de existir no mundo e interligar-se com o cosmos. Imbricadas entre si, há uma gama de entidades que se fazem presentes durante o *ritual* e, ao final, os Tupinambá se sentem mais fortes, potentes, com capacidade para agir e para enfrentar as agruras e embates que travam na luta pelo reconhecimento territorial e pelo acesso pleno aos regimes culturais diferenciados de seu modo de existência.

As manifestações dos Encantados, o *Poranci* e as *retomadas* de terras no interior do território tradicionalmente ocupado são armas preciosas da ação política dos Tupinambá. Enquanto se poderia dizer que as ações de *retomadas* expressam um aspecto político da vida indígena, as enunciações dos Encantados e o próprio *Poranci* reiteram, por sua vez, que a política ameríndia apenas pode ser compreendida como cosmopolítica – relações que aproximam humanos e seres espirituais, extra-humanos. Neste sentido, é exatamente o encontro com tais entidades, as relações e ações daí resultantes que atuam de forma a conter, ou mesmo a implodir, qualquer política feita sob os moldes do Estado, no sentido de uma política meramente “representativa”. Aliás, a

ideia mesma de cosmos se coloca como uma das principais portas de entrada para a compreensão dos modos de ação política ameríndia (SZTUTMAN, 2012). No caso particular, sob a influência dos Encantados, os Tupinambá organizam suas relações, fazem e refazem seus modos de atuar e existir.

Nas redes de relações da dimensão política que transcendem as condições estreitas da vida ordinária, os Tupinambá chamam atenção para o fato de que é por intermédio da comunicação e da articulação com os seres espirituais, estas potências denominadas Encantados, que a ação política ganha maior sentido. Em um eixo de comunicação contínua, líderes de destaque encontram nestas articulações com o mundo espiritual respostas, caminhos e soluções para dar conta da política feita entre humanos. Tal perspectiva nos permite ir além de um modo de pensar em que a política se faz apenas pela via da representação entre humanos e para humanos e que se realiza em um único local e frente de atuação. Com os Tupinambá, ampliamos o horizonte sobre os modos de fazer política e sobre as potências contidas em cada relação articulada com os Encantados.

Notas

1. “Bora vê quem pode mais”: uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus/ BA), PPGAS/UFSC, 2014.
2. A invisibilidade dos nativos de Olivença como indígenas deu-se em um processo histórico que também pode ser nomeado como “caboclicização”. Por um lado, este projeto de transformação identitária consolidou-se em termos políticos e jurídicos a partir da lei de terras de 1850, quando as Comissões de Demarcação de Terras Públicas passaram a definir se o aldeamento deveria ser extinto ou não, a partir do grau de “mistura” ou “mestiçagem” de sua população. Assim, no censo populacional de 1872 se destacava que os indígenas catequizados passavam a ser denominados “caboclos”. Já no censo de 1890, a categoria passou a ser mantida ao lado de outras que indicavam um “gradiente de cor” e condição social: “brancos”, “negros” e “pardos”. Lima (1999) indica que na região amazônica o termo caboclo é empregado como categoria relacional que identifica aqueles que se encontram em uma posição social inferior em relação a do locutor ou locutora. Igualmente, este fenômeno ocorreu com os Tupinambá de Olivença que, até recentemente, eram comumente e, pejorativamente, conhecidos como “os caboclos de Olivença”.
3. Durante a pesquisa em campo, muitos interlocutores indígenas fizeram referência ao período em que ainda não se chamavam de parentes, mas apenas de “patrícios”.
4. Categoria nativa que se refere aos sujeitos que assumem lugar de destaque na organização social e política de um coletivo e lugar. Podem ser aqueles considerados troncos-velhos (pessoas de idade avançada com amplo conhecimento da história, do território tradicional e de práticas e

saberes próprios aos tupinambá), professores indígenas e/ ou agentes indígenas de saúde, outros indígenas que fazem articulações.

5. Termo nativo que neste contexto pode ser traduzido como localidades, mas que, como bem lembra Alarcon (2013), não trata de uma divisão formal com limites claramente estabelecidos, já que as lógicas de integração das comunidades ao território são muito dinâmicas, sobretudo, no contexto de retomadas. Durante os trabalhos para identificação e delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, o território foi dividido em 16 comunidades. No entanto, durante a pesquisa em campo registrou-se que a SESAI e os próprios Tupinambá levam em conta a divisão do território em 23 comunidades.

6. Os principais bairros da periferia de Ilhéus que abrigam famílias indígenas são Nossa Senhora da Vitória, Nelson Costa, Vilela e Couto.

7. Vide adiante.

8. Grupo que habita a TITO, mas que se localiza na região serrana da área indígena. O cacique do lugar, conhecido como Babau, é considerado uma liderança importante a nível local, regional e nacional e tornou-se, de certa maneira, um ícone dos debates, tensões e articulações que pautam a questão fundiária dos indígenas nesta região.

9. Nome traduzido como “braço forte”.

10. As palavras do cacique foram explicitamente direcionadas ao candidato indígena e outros políticos não indígenas que estavam fazendo campanha eleitoral junto aos Tupinambá.

11. Outro modo como os Tupinambá se referem aos Encantados é denominando-os guias. Mas, se a palavra Encantado(s) assume gramaticalmente o gênero masculino, na linguagem corrente dos Tupinambá o termo guia(s), que poderia ser dito tanto no masculino quanto no feminino, acaba sempre por assumir este último gênero, sendo então referenciado como “a(s) guia(s)”. As guias foram a mim apresentadas especialmente por algumas das mulheres que atuam como rezadeiras e parteiras, sendo agentes imprescindíveis nas atividades relacionadas aos rezos ou aos partos.

12. Noção debatida por alguns autores da literatura que trata das posições de chefia entre os ameríndios (Clastres, 2003 [1974]; Guerreiro, 2010; Sztutman, 2009; 2012).

13. Ao longo dos anos de 2011 e 2012, a maioria dos professores indígenas acompanhava um curso de extensão com uma linguista que ensinava o Tupi Clássico. Assim, as letras de algumas músicas em português foram traduzidas para o Tupi sendo cantadas nos dois idiomas.

Referências

ALARCON, Daniela Fernandes. *O Retorno da Terra*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, UNB, 2013.

ALBERT, Bruce. *O Ouro Canibal e a Queda do Céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Série Antropologia, 174, 1995.

ANDRADE, Ugo Maia. “A Jurema tem dois gaios” – História Tumbalalá. In: *Índios e Caboclos – a história recontada*. Salvador, EDUFBA, 2012.

ARRUTI, José Maurício Andion. “A Emergência dos ‘Remanescentes’: Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas”. In: *Mana* 3(2): 7-38, 1997.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução. *Mana* 4(1):7-22, 1998.

CARVALHO, Maria Rosário & CARVALHO, Ana Magda (orgs). *Índios e Caboclos – a história recontada*. Salvador, EDUFBA, 2012.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974].

_____. *Arqueologia da Violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011 [1980].

COUTO, Patrícia. *Os Filhos de Jaci – Ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença – Ilhéus/BA*. Monografia Bacharel em Ciências Sociais, UFBA, Salvador, 2003.

DELEUZE, Félix & GUATTARI, Gilles. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol.1. Trad. São Paulo: Ed.34, 1995[1980].

GUERREIRO JÚNIOR, Antônio R.. Assimetria e coletivização: notas sobre chefes e caraíbas na política Kalapalo (Alto Xingu, MT). In: Marcela Coelho de Souza; Edilene Coffaci de Lima. (Org.). *Conhecimento e Cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. 1 ed. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora / CAPES, 2010, v. p. 119-149.

LANNA, Marcos. As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres. *Mana*, 11(2): 419-448, 2005.

_____. De Claude Lévi-Strauss a Pierre Clastres: da troca à filosofia da chefia e desta à política como código estrutural. In: *Perspectivas*, São Paulo, v. 43, pp.17-33, 2013.

MAGALHÃES, Aline Moreira. *A luta pela terra como oração: sociogênese, trajetórias e narrativas do movimento Tupinambá*. Dissertação de Mestrado, PPGAS, UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

MARCIS, Teresinha. *A “hecatombe de Olivença”: construção e reconstrução da identidade étnica – 1904*. Dissertação de Mestrado, PPGH, UFBA, Salvador, 2004.

MEJÍA LARA, Amiel Ernenek. *“Estar na cultura”: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. PPGAS, Universidade Estadual de Campinas, 2012.

PÉREZ GIL, Laura. Chamanismo y modernidade: fundamentos etnográficos de un processo histórico. In: CALAVIA SÁES, O.; LE-NAERTS, M. & SPADAFORA, A.M (eds) *Paraíso Abierto, Jardines Cerrados: Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*. Quito, ABYA-YALA, 2004.

ROCHA, Cinthia Creatini da. *Bora vê quem pode mais: uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus/ Bahia)*. Tese de Doutorado. PPGAS/UFSC, 2014.

SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o principal – A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado, PPGAS/ USP, 2005a.

_____. “Oespírito na América”. *Novos Estudos*, CEBRAP, v.71, 2005b.

_____. De caraíbas a morubixabas: a ação política ameríndia e seus personagens. In: *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS - UFSCar*, v. 1, p. 16-45, 2009.

_____. *O Profeta e o principal – A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. Artes de ver, modos de ser, formas de dar: xamanismo, pessoa e moralidade entre os Arara (Caribe). In: *Antropologia em Primeira Mão*, no. 62. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2003.

_____. *Ieipari. Sacrifício e Vida Social entre os Índios Arara (Caribe)*. São Paulo/ Curitiba: Hucitec e Anpocs, Editora UFPR, 1997.

VIEGAS, Susana. *Relatório Circunstanciado para Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*, FUNAI, 2009.

_____. *Terra Calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

_____. Nojo, prazer e persistência: beber fermentado entre os Tu-

pinambá de Olivença (Bahia). In: *Revista de História*, 154 (1), pp. 151-188, 2006.

_____. *Socialidades Tupi: identidade e experiência vivida entre índios-caboclos (Bahia, Brasil)*. Tese de doutoramento. Universidade de Coimbra, Portugal, 2003a.

_____. Eating with your favourite mother: time and sociality in a South Amerindian community (South of Bahia/Brazil). In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol 9 (1), pp. 21-37, 2003b.

VIERA, Marina Guimarães. *Caboclos, Cristãos e Encantados: Sociabilidade, Cosmologia e Política na Reserva Extrativista Arapixi – Amazonas*. Tese de Doutorado. PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O intempestivo, ainda. In: *Posfácio a obra de Pierre Clastres: Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

_____. Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca. In: *Novos Estudos do Cebrap*, nº77, pp.91-126, 2007.

_____. *A Inconstância da Alma Selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. Etnologia Brasileira. In: *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*, vol.1, São Paulo: Anpocs, pp. 109-223, 1999.

_____. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

Notes on Tupinambá cosmopolitics.

Abstract

Based on ethnographic data, this article points out aspects and reflections on the subject of Amerindian politics centered in the context of the Tupinambá of Olivença. In summary, the relationship between the tupinambá's chiefs, other leaderships and the Encantados, who, in composition with the retaking of lands actions and with the *Poranci*, sustain the indigenous cosmopolitics. In an axis of continuous communication, leaders of prominence find in these articulations with the spiritual world answers, ways and solutions to account of the policy done between humans. From the perspective of the Tupinambá we broaden the horizon on the ways of doing politics and on the powers contained in each relation articulated with the Enchanted.

Keywords: Indigenous ethnology; Tupinambá; Cosmopolitics; Encantados; Retakings of lands.

Notas sobre cosmopolítica Tupinambá

Resumen

A partir de datos etnográficos, este artículo señala aspectos y reflexiones sobre el tema de la política amerindia centrándose en el contexto de los Tupinambá de Olivença. En resumen se discute sobre la relación entre los caciques tupinambá, demás líderes y los Encantados que, en composición con las acciones de retomadas de tierras y con el Poranci, sostienen la cosmopolita indígena. En un eje de comunicación continua, líderes destacables encuentran en estas articulaciones con el mundo espiritual respuestas, caminos y soluciones para dar cuenta de la política hecha entre humanos. A partir de la perspectiva de los Tupinambá ampliamos el horizonte sobre los modos de hacer política y sobre las potencias contenidas en cada relación articulada con los Encantados.

Palavras clave: Etnología Indígena; Tupinambá; Cosmopolítica; Encantados; Retomadas de tierras.

Recebido em 30 de abril de 2018.

Aceito em 18 de junho de 2018.

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 Dernal 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 criminosas 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, centrando 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.

A construção da educação diferenciada entre os Kiriri

Vanessa Coelho Moraes

Mestranda em Antropologia
Universidade Federal da Bahia
vanessa_c.m009@hotmail.com

RESUMO

Pretendo discutir sobre a relação histórica que existiu entre os Kiriri e a burocracia estatal, a qual se reportam para promover sua educação escolar. Levarei em consideração como foi construída a categoria *educação diferenciada* e como os diferentes agentes que se relacionam com ela elaboraram esse conceito a partir da sua própria epistemologia. Assim, farei uma reflexão sobre desafios e conflitos que existem para a construção da educação diferenciada desse povo, analisando as estratégias que foram usadas para isso.

Palavras-chave: Escola indígena; Educação diferenciada; Kiriri; Fronteira; Índios do Nordeste.

Os Kiriri são uma etnia que faz parte do contexto dos povos indígenas do Nordeste, e localizam-se no norte da Bahia, no município de Banzaê. Segundo os próprios índios, são um povo com aproximadamente quatro mil pessoas, dentro de um território com 12.320 hectares, no qual existem 13 aldeias. Possuem três escolas indígenas até o ensino médio, que têm mais ou menos trezentos alunos. Cada uma possui mais três escolas menores anexadas a elas, que funcionam com uma ou duas salas, onde as aulas são realizadas de maneira multiseriada. São ofertadas turmas do ensino infantil e fundamental. Esses anexos são, como dizem os índios, “escolinhas” que funcionam como extensão das escolas maiores, sendo por elas administradas. Isso está ilustrado na tabela abaixo:

Nome da Escola	Nº de professores ¹	Local	Aldeia onde ficam os anexos
Colégio Estadual Indígena Florentino Domingo de Andrade	32	Aldeia de Araçá	Segredo Baixa da Cangalha Baixa do Juá
Colégio Estadual Indígena Kiriri Índio Feliz	33	Aldeia de Cajazeiras	Segredo Araçá Cajazeiros
Colégio Estadual Indígena José Zacarias	33	Aldeia de Mirandela	Pau ferro Marcação Gado velhaco

A realidade do atual contexto da educação Kiriri só foi possível mediante um intenso processo de lutas e articulações que eles realizaram no final do século XX. Suas reivindicações para a promoção das suas escolas esteve sempre relacionada a conflitos com o Estado, pois as instituições burocráticas historicamente operam uma noção de educação indígena diferente dos anseios desses povos. Além disso, os índios reclamam que o Estado não oferece recursos suficientes para que possam promover suas escolas como desejam. Em função desses aspectos, disputas e conflitos em prol da promoção da educação diferenciada são frequentes. Assim, busco discutir a relação histórica existente entre os Kiriri e agentes externos que se relacionaram com a educação escolar desse povo, levando em consideração a forma como a educação escolar indígena vem sendo construída e como a categoria *educação diferenciada* vem sendo ressignificadas e reelaborada.

Apesar das escolas dos Kiriri começarem a surgir na década de 1950, primeiro com a escola do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), depois com a *escolinha da Lagoa Grande*², apenas na década de 80 começaram a ser inseridos conteúdos da cultura Kiriri nas aulas, o que atualmente é fundamental para essa etnia na promoção da sua educação. Nos anos 80 existiam apenas escolas com séries iniciais, a maioria funcionando com instalações inadequadas, com ensino de má qualidade, falta de material didático suficiente e a maioria dos professores

não sendo índios.

Nesse período, começou o projeto da educação escolar Kiriri, baseado “nas ideias de Paulo Freire, Celestin Freinet e outros estudos sobre educação popular e escola comunitária” (CORTES, 1996, p. 87). Esses projetos tinham o objetivo de promover ensino para os Kiriri, correlacionando experiências do cotidiano com conteúdos da alfabetização e as quatro operações matemáticas. Somente a partir daí eles começaram a ter uma educação que incluísse aspectos da sua cultura, como quando discutiam os conteúdos matemáticos e os relacionavam a assuntos como a roça e o artesanato, integrando as experiências do cotidiano no processo de aprendizagem.

Esse tipo de educação foi promovido com assessoria de membros da Associação Nacional de Ação Indigenista da Bahia (ANAÍ-BA), Centro de Educação e Cultura Popular (CECUP), e Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Membros dessas instituições começaram a dar aulas de formação de monitores indígenas para que alguns índios pudessem ensinar em suas aldeias. Nessa formação, as aulas aconteciam na roça comunitária, na escola e na casa de farinha, de modo que “a escola era discutida na roça comunitária e as atividades de produção comunitária eram discutidas na escola” (CORTES, 1996, p. 87), colocando em prática um modelo educacional em que a escola e a comunidade estavam correlacionadas. Nesse processo educacional, tanto assessores quanto monitores reproduziam esse modelo de ensino quando iam explicar os assuntos para os alunos.

Outro aspecto importante desse processo é que foram promovidos *círculos de cultura*, ou seja, “espaços partilhados em busca da construção dos processos de aprendizagem” (CORTES, 1996, p. 87). Nesses espaços eram discutidos temas relevantes para a comunidade e como esses temas poderiam fazer parte da didática das aulas para que a matemática e a alfabetização fossem ensinadas da melhor maneira possível. Uma das consequências desse espaço foi a *Cartilha da Escola Kiriri: Português livro 1- Alfabetização*, construída pelos monitores, onde havia muitos exercícios com palavras importantes para a cultura Kiriri, como por exemplo pote³, luta e terra. (CORTES, 1996)

O contexto em que essa educação surge é um ambiente de conflitos

territoriais, onde os Kiriri estavam buscando retomar seu território. Eles iniciaram na década de 70 esse processo, promovendo uma reorganização política e identitária, reivindicado um território octogonal de 12.320 hectares, o qual seus antepassados haviam obtido através de um Alvará Régio decretado pelo rei de Portugal em 1702. Na época, o rei tomou essa decisão porque existiam muitos conflitos entre colonos e jesuítas. Enquanto os primeiros queriam escravizar os índios, os segundos queriam catequizá-los. Buscando evitar conflitos, o rei decretou que todo aldeamento missionário que tivesse mais de 100 casais indígenas ganharia um território octogonal com 12.320 hectares, e esse era o caso do aldeamento missionário dos antepassados dos Kiriri. Com a proibição dos jesuítas no Brasil, eles foram perdendo esse espaço até chegar ao ponto que no final do século passado haviam cerca de 6 mil não indígenas e 2 mil índios nesse território (CARVALHO, 2004).

Para efetivar a retomada do território que habitavam seus antepassados, precisaram se reorganizar politicamente, reafirmando sua identidade e demarcando sua diferença frente à sociedade regional. Naquela época, estavam de tal modo integrado à sociedade daquela região que não eram mais vistos como índios, pois no imaginário nacional só seriam indígenas aqueles que vivessem de maneira claramente diferente dos não indígenas, ou seja, índios que eram classificados como aqueles que andam nus, moram em ocas e vivem nas matas. Os Kiriri não tinham essas características; portanto, para o imaginário nacional é como se *deixassem de ser índios*. Esse processo se dá com uma série de contradições e ambiguidades, pois ao mesmo tempo que são descendentes de índio por carregarem características marcantes dessa cultura e muitas vezes traços fenotípicos dessas populações, também não são vistos como indígenas devido ao seu grau de integração com as sociedades dessa região, ficando assim sujeitos a discriminação.

Por isso, eles passam a adotar uma série de atitudes para reafirmar sua identidade étnica, reforçando entre seus membros o sentimento de pertencimento à etnia Kiriri e mostrando para o Estado e a sociedade próxima que eram índios, pois só assim poderiam ter direito ao território dos seus antepassados. Dessa forma, para retomar suas terras e fortalecer seus laços internos, passaram a realizar o toré, usar tangas de pindoba e craoá, fumar no *paú* (um cachimbo

indígena) e principalmente rejeitar o termo *caboclo*, pois agora eles queriam se afirmar enquanto índios Kiriri, reforçando seus diacríticos diante da sociedade não indígena (BRASILEIRO, 1996).

É importante ressaltar que o período em que se inicia o projeto de uma educação escolar para esses índios se dá em um contexto marcado por conflitos políticos para retomar seu território. Por isso, esse tipo de educação escolar é rapidamente incluído como uma extensão do processo de reafirmação identitária e reorganização política. Por causa dessa relação entre a escola e processo de retomada de suas terras, alguns índios passaram a ver a alfabetização como um instrumento de luta contra os invasores da sua terra, e na matemática a possibilidade de comerciar sem serem enganados. Não era apenas uma questão de obter conhecimento, mas também de se instrumentalizar para garantir seus direitos. Além disso, a escola passou a ser um espaço onde havia ensinamentos sobre as tradições Kiriri. Os monitores começaram a fazer um levantamento das ervas medicinais, incentivar as práticas artesanais e comunitárias que eram usadas tradicionalmente, como o incentivo de plantação de árvores frutíferas nativas. Desse modo, o processo educacional dos Kiriri era algo que ia se adaptando as necessidades do contexto que vivia essa comunidade (CORTES, 1996).

Ao longo dos anos 80 os monitores passaram a querer uma continuidade nos seus estudos e aprimorar sua formação. Começaram o ensino supletivo a distância, promovido pela Centro de Estudos Supletivos do Estado da Bahia (CESBA). Eles iam uma vez ao mês para Salvador para receber orientações nos estudos e fazer avaliações. Porém isso não durou muito, porque em meados dos anos 80 a FUNAI passou a implementar o projeto Missão Novas Tribos na educação escolar dos Kiriri, substituindo os monitores indígenas por professores não indígenas, que não ensinavam conteúdos específicos dessa comunidade. Segundo o cacique Lázaro, isso contrariava o ideal de uma prática educativa que respeitasse a cultura do seu povo. Além disso, ele defendia a formação e contratação de professores indígenas, que ficou impossibilitada devido a esse projeto da FUNAI que durou até 1989 (CORTES, 1996).

É importante notar que esses primeiros educadores Kiriri possuem características que não por coincidência são até hoje importantes na educação desses índios. Esse contexto educacional foi tão marcante na história dessa etnia que

influenciou a forma como eles pensam sua educação escolar e o que querem para ela. Em função disso, nos dias atuais, é possível perceber características das suas escolas que foram surgindo nesse período, como por exemplo um significativo grupo de índios que buscam conhecimentos para desenvolver, em sua aldeia, sua própria educação. Outro aspecto relevante é o fato desse modelo educacional ser um instrumento de luta, algo elaborado para auxiliar os índios a garantirem seus próprios direitos.

Além disso, esses primeiros educadores indígenas estavam em um contexto onde existia um forte discurso que visava construir um aprendizado que valorizasse suas práticas e saberes tradicionais, integrando-os aos conteúdos escolares básicos, efetivando a integração de diferentes saberes (indígenas e não indígenas) na escola. Isso sempre foi promovido e bem embasado por agentes externos, como pesquisadores, ativistas e pessoas relacionadas a programas de educação indígena.

No entanto, por mais que esses agentes (membros da ANAÍ, CESBA, CTI) promovam discursos de que essas escolas devam ser autônomas, respeitando o saber e o desejo local, esses agentes estão sempre influenciando o que os indígenas pensam sobre sua própria escola. Mas o que pode ser uma contradição é, na verdade, uma atitude política que visa garantir o direito dos índios. Qualquer contato entre duas culturas gera necessariamente uma troca, um intercâmbio, uma mútua influência. Assim, como não há possibilidade de haver um auxílio aos professores indígenas que seja totalmente neutro, é importante que isso seja feito em prol de uma causa. Esses agentes não inventaram esses discursos baseados em seus próprios interesses, mas sim na reflexão sobre como a escola indígena foi usada para tornar o índio “civilizado”, quando, na verdade, ela deve ser usada de acordo com os interesses de cada etnia. Afinal, esse também é o desejo dos índios: uma educação que possa transformar e melhorar suas condições de vida!

Até hoje é marcante o fato de que a educação dos Kiriri se dá sempre dentro de uma relação com agentes externos à sua comunidade. Isso não é exclusivo dessa etnia, na verdade essa é a regra, já que a escola é uma instituição com uma série de características não indígenas, mas que ocupa funções relevantes nessas comunidades. Tassinari (2001) explica esse fenômeno se apropriando das

categorias de Barth (1998) sobre grupos étnicos demonstrando que as escolas indígenas por terem essa característica constituem uma *zona de fronteira*.

Barth (1998) compreende *fronteira* como uma zona de contato que abrange duas ou mais etnias, onde há um fluxo constante de conhecimentos e pessoas, estabelecendo trocas que transformam mutuamente a forma como as culturas constroem sua identidade. Por isso, as escolas indígenas podem ser entendidas como um *espaço de fronteira*, já que é uma instituição de origem não indígena que é internalizada no seio dessas comunidades, sendo apropriada e ressignificada pelos seus membros a partir de suas próprias categorias, sendo esses membros sempre obrigados a se reportarem à burocracia não indígena para poderem promovê-la. De um lado, a escola precisa atender às demandas do MEC e, por outro, também deve atender às exigências da sua própria comunidade. Em muitas circunstâncias as demandas de ambos serão bem semelhantes, enquanto em outros momentos serão tão distintas que em função disso ocorrerão muitos conflitos (TASSINARI, 2001).

Para elucidar isso, Tassinari usa dois conceitos a partir da teoria de Barth. O primeiro seria o de *relações interétnicas estáveis*, ou seja:

Relações entre grupos étnicos que supõe uma estruturação na interação: “um conjunto de prescrições governando situações de contato e permitindo a articulação em alguns setores ou domínios de atividade, e um conjunto de proibições em situações sociais impedindo interação interétnica em outros setores, e assim ilhando partes das culturas de confrontos e mudanças.”(id. Ib.:16) Assim, podemos pensar as várias alternativas e estabelecimento de escolas diferenciadas como situações interétnicas ou de contato entre povos que caminham ou não para alguma estabilidade. O que ocorre é que alguns conhecimentos advindos das escolas se articulam com algumas expectativas e com as visões de mundo indígena. (TASSINARI, 2001, p. 66)

O segundo conceito é o de *zonas interditas*, ou seja, são as circunstâncias em que há limites e ruídos no contato entre pessoas de diferentes culturas. São momentos conflituosos que existem em função das diferentes visões de mundo e formas próprias de entendê-lo.

Na década de 80, essa fronteira é marcada por uma relação com ONGs e com a FUNAI. Na década de 90, isso é efetivado através de uma relação com o

município de Banzaê e o MEC. Em 1991, com o Decreto Presidencial nº 26, a FUNAI deixa de ter a obrigação de administrar as escolas indígenas. A partir daí passa a ser obrigação do MEC coordenar e regulamentar essas escolas, enquanto municípios e estados passam a ter a responsabilidade de ofertá-las, apesar de nunca antes terem lidado com essa demanda e nem terem sido preparados para isso (ZOIA, 2006).

Esse tipo de política visava garantir legalmente que os povos indígenas tivessem acesso a uma educação de qualidade, dando autonomia para os índios promoverem sua própria educação, mas na prática essa realidade se tornou distante para muitas etnias (SILVA; FERREIRA, 2000). Na década de 90, os municípios e estados executavam para as escolas indígenas a mesma política que se tinham para as escolas rurais, pois não foram preparados para lidar com essas instituições em termos administrativos, técnicos e financeiros, ou seja, nenhum estado ou município passou a receber verba que pudesse ser repassada para as escolas indígenas de modo que garantisse uma educação de qualidade. Além disso, os setores dos estados e municípios que lidavam com as escolas indígenas começaram a administrá-las sem que os seus representantes tivessem compreendido a noção de educação diferenciada, tratando as escolas indígenas da mesma forma como tratavam as escolas rurais.

Em função desses problemas, o movimento indígena começa a reivindicar o direito a uma educação que fosse efetivamente diferenciada. Para que isso se realizasse, uma série de ações legais foram promovidas pelo MEC, buscando garantir as pautas desse movimento. Em geral, as diferentes etnias acreditam que educação diferenciada é algo que deve ser promovido assegurando as necessidades e expectativas que cada comunidade anseia diante da sua própria educação. Embora cada etnia tenha uma demanda, o MEC precisa elaborar documentos que garantam a educação diferenciada para todos, mas como fazer isso se cada povo tem sua especificidade no modo de conduzir sua educação? Como solução para esse dilema os representantes do MEC responsáveis pelo setor que regulariza a educação indígena começaram a se reunir com lideranças indígenas, professores (índios e não índios), pesquisadores e assessores para pensar em um conceito de educação diferenciada que fosse melhor para todos.

Como consequência desse processo uma série de documentos legais fo-

ram elaborados. Dentre os principais, destaca-se o Referencial Curricular Nacional para Escolas Indígenas, de 1998. Já em 1999 foi elaborado o Parecer 14/99 do Conselho Nacional de Educação que apresenta as Diretrizes e Bases da Educação Escolar Indígena. Ainda nesse mesmo ano foi instituída a Resolução nº 3/99. Em 2001, a Lei nº 10.172 instituiu o Plano Nacional da Educação (PNE) com algumas metas para a educação indígena. Em 2002 surgem os Referenciais para a Formação de Professores Indígenas (ZOIA, 2006). Em geral, esses documentos expressam de maneira semelhante o que é educação diferenciada e os direitos que os índios têm com relação à escola indígena, o que está implícito no trecho que inicia o Parecer 14/99:

As escolas indígenas são diferentes das escolas não-indígenas porque possui características de ensino próprias. Essas são grandes diferenças. Os regimentos escolares também diferem em vários pontos, como: calendário escolar, carga horária, conteúdos, metodologia de ensino, etc. É diferente porque trabalha respeitando as maneiras tradicionais dos velhos passarem os conhecimentos para os jovens. É diferente porque o professor é o principal autor de seus próprios materiais didáticos usados na escola e usa tanto o conhecimento na escrita quanto o conhecimento oral. A aproximação com a escola não-indígena é pelo caráter de ensino que fazem em busca dos seus conhecimentos sociais e da cidadania. (Professor Joaquim Maná Kaxinawá, T.I. Praia do Carapanã apud BRASIL, 1999a, p. 1)

Essas noções também ficam bem evidentes no artigo 1º e 5º da Resolução do CEB nº 3 de 1999:

Art. 1º Estabelecer, no âmbito da educação básica, a estrutura e o funcionamento das Escolas Indígenas, reconhecendo-lhes a condição de escolas com normas e ordenamento jurídico próprios, e fixando as diretrizes curriculares do ensino intercultural e bilíngüe, visando à valorização plena das culturas dos povos indígenas e à afirmação e manutenção de sua diversidade étnica.[...] Art. 5º A formulação do projeto pedagógico próprio, por escola ou por povo indígena, terá por base: I – as Diretrizes Curriculares Nacionais referentes a cada etapa da educação básica; II – as características próprias das escolas indígenas, em respeito à especificidade étnicocultural de cada povo ou comunidade; III - as realidades sociolinguística, em cada situação; IV – os conteúdos curriculares especificamente indígenas e os modos próprios de constituição do saber e da cultura indígena; V – a participação da respectiva comunidade ou povo indígena. (BRASIL, 1999b, p. 2)

Em geral, esses documentos apresentam a noção de que a escola indígena é uma escola cujas características culturais da sua comunidade são um direito reconhecido, ainda que seja necessário se reportar a uma burocracia não indígena e atender às demandas do MEC.

Todo esse processo teve impactos e consequências no modelo educacional dos Kiriri, dentre eles o principal foi o fato de que a administração de suas escolas seria efetivada através do município de Banzaê, o qual passou a administrar de maneira mais efetiva as escolas indígenas em meados da década de 90. Nesse mesmo período, na medida em que os índios foram conquistando seu território, as escolas não indígenas da região tornaram-se escolas dessa etnia. Dessa forma, ampliou-se o número de escolas indígenas e ao final do processo de retomada de terras em 1998, todas as escolas dentro do território Kiriri, pertenciam a esse povo, embora a administração fosse do município.

A administração feita pela prefeitura tinha uma série de problemas. Diante do relato dos meus informantes, percebi que a escola indígena era administrada da mesma maneira que uma escola não indígena. Assim, os colégios dos Kiriri eram tratados como escolas rurais e não como diferenciadas. Além disso, fica nítida a falta de preparo técnico e financeiro para a promoção dessas escolas. Na fala dos meus informantes é perceptível como membros da burocracia municipal não compreendem as especificidades dos Kiriri e como é problemática a falta de verba para aspectos básicos para a manutenção e promoção dessas escolas. Era comum, por exemplo, faltar material didático, giz e merenda. Além disso, nenhuma dessas escolas tinham todas as séries, por isso os índios que queriam se formar precisavam ir para fora da aldeia completar seus estudos em uma instituição não indígena.

Assim, a educação escolar desse povo durante esse período foi sendo construída diante de impasses com a prefeitura, havendo uma disputa pelo modelo de educação que era almejado. Por um lado a prefeitura promovia uma educação rural; por outro, os Kiriri tentavam promover uma educação com suas especificidades. Alguns professores tentavam ensinar na escola como lutar pelos seus direitos e aspectos da cultura Kiriri. Além disso, em alguns colégios conseguiram promover a disciplina *cultura e identidade*, onde eram ensinados aspectos relativos à cultura, história e tradições desse povo. Esse tipo de educação, apesar

de não ser exatamente igual aos colégios rurais, tampouco era o que essa etnia queria para suas escolas.

Além da falta de autonomia para promover suas escolas, os professores faziam um contrato com a prefeitura, conhecido como PST (prestação de serviço temporário), o que não garantia receber o salário por doze meses, pois não eram pagos quando havia férias. Também era comum o salário atrasar um ou dois meses e depois receberem retroativamente. Os professores, funcionários e a direção eram escolhidos em conjunto com membros da comunidade, principalmente suas lideranças.

É válido ressaltar que a legitimidade das pessoas que trabalham na escola é sempre dada ou tirada pela comunidade, pois as pessoas que trabalham na escola precisam se esforçar para atender o que a comunidade espera dessa instituição, caso contrário isso pode ser a causa de conflitos ou retirada do cargo. Já na década de 80 a educação desses índios era realizada com a participação da comunidade, e desde então eles buscam fazer com que a escola seja um espaço que garanta alguns anseios dessa etnia como, por exemplo, ensinar sobre a valorização da sua história e da sua cultura. Por isso era tão necessário para esse povo que a escola fosse administrada por eles e não por agentes externos que desconhecem suas demandas.

Eles também não tinham acesso a uma série de direitos básicos que uma escola indígena teria, tal como autonomia no projeto político pedagógico e na administração. Seu modelo educacional era coordenado pelo município, além de dependerem da autorização do mesmo para efetivarem procedimentos administrativos na sua própria escola. Isso revela uma contradição, pois nesse período já tinham legalmente o direito a uma escola diferenciada, com autonomia para geri-la de acordo com suas especificidades. Porém, a prefeitura não estava preparada para atender essas escolas, o que causou uma série de problemas e incompreensões.

Além da falta de preparo, existia também uma espécie de *má vontade*⁴, por parte das pessoas que faziam parte do setor escolar da prefeitura de Banzaê. As pessoas dessa cidade em geral tinham raiva e preconceito contra os índios devido ao processo de retomada de terra, o qual era julgado como ilegítimo. Os

índios eram vistos como se estivessem tomando terras que eram por direito dos posseiros. Assim, existia certa aversão aos índios e desejo de prejudicá-los.

Em função dessa espécie de *má vontade* e da centralização administrativa da prefeitura, muitas mudanças desejadas pelos índios deixaram de ser realizadas. Os Kiriri queriam, por exemplo, implantar outras séries nas suas escolas, porém isso não era permitido pela prefeitura sob alegação de que os professores indígenas não estavam capacitados a dar aula (SANTANA, 2007).

Durante o trabalho de campo realizado por Santana (2007), em meados da década passada, ele afirma que muitas escolas Kiriri haviam passado por uma reforma estrutural recentemente. No discurso atual dos índios eles afirmam que, apesar de terem acontecido algumas reformas, a quantidade de salas não era suficiente e eles não tinham nenhuma autonomia sobre esse processo, continuando com um ambiente carente de melhores estruturas e mais salas de aula. Um informante me contou que às vezes a prefeitura escolhia uma empresa para fazer uma obra, e mesmo que tal empresa desse a obra como acabada sem concluir todo o projeto, isso era aceito sem que a empresa fosse obrigada a terminar a obra. Um exemplo do descaso estrutural dessas escolas é o fato de que a Escola Municipal Professora Francisca Alice Costa, estava com uma parte do telhado desabando, o que era um risco para funcionários e estudantes. Além da falta de estrutura, também havia falta de material para todos os alunos, como lápis, caderno e livros didáticos (SANTANA, 2007).

Assim, nesse período em que o município de Banzaê fica responsável pela administração das escolas indígenas Kiriri houve uma série de disputas e conflitos para a promoção de uma educação diferenciada nos moldes que os índios desejavam. Nunca houve um consenso entre eles sobre como exatamente deveria ser a sua educação escolar, mas havia um desejo de todos de que nela pudessem ser incluídos aspectos da sua comunidade, de maneira ampla. Além disso, desejavam que os índios tivessem toda sua formação escolar em seus próprios colégios e que pudessem ter recursos materiais e autonomia administrativa suficientes para que fosse promovida uma educação de qualidade. Apesar de tudo isso ser um direito, enquanto essas instituições estavam sob a administração do município eles nunca conseguiram efetivá-las.

Diante desses problemas, os índios passam a questionar cada vez mais essa situação e reivindicar o tipo de educação que anseiam se mobilizando para alcançá-la, por isso ao final dos anos 2000, os Kiriri começaram um processo de estadualização das escolas, o qual tinha como principal objetivo trazer reformas para seus colégios e poder administrá-los com maior autonomia. Como consequência, eles não teriam mais um vínculo com a prefeitura de Banzaê. Isso surgiu a princípio da demanda dos professores, porém foi conversado e apoiado pela comunidade.

Esse processo aconteceu em todas as escolas Kiriri com diferentes momentos e processos. Em nenhuma delas isso foi rápido ou simples, todas demoraram pelo menos um ano para oficializar e regularizar a estadualização. Em geral, o discurso dos Kiriri sobre a estadualização das escolas é de que ela foi muito positiva e benéfica, mas também um tanto problemática.

Uma das desvantagens desse processo foi a mudança no processo burocrático pelo qual os professores são contratados. Se antes isso se dava por meio de um contrato feito com a prefeitura, depois passou a ser feito através do Regime Estadual de Direito Administrativo (REDA) e concurso público.

O REDA é um processo seletivo simplificado, que contrata as pessoas por um período de tempo determinado, de dois anos, podendo se prorrogado por mais dois. Ao terminar esse prazo, uma pessoa tem direito de fazer outro concurso REDA, podendo trabalhar por dois anos e prorrogá-lo novamente por mais dois anos. Ao fim desse período, essa pessoa perde o direito de fazer esse concurso por um determinado tempo⁵.

Com tudo isso o professor não tem possibilidade de uma carreira estável. Não lhes são garantidos os direitos previstos na CLT, benefícios como plano de saúde, vale refeição, auxílio creche para quem tem filhos menores de seis anos. Não forma vínculo empregatício, portanto, não assina a carteira de trabalho. Quando acaba o período do tempo de trabalho, o trabalhador não tem direito a rescisão ou seguro desemprego e os anos trabalhados não são levados em consideração para a aposentadoria. O concurso público, por outro lado, garante esses direitos; a carga horária varia de seis a oito horas diárias e o salário muda de acordo com o grau de escolaridade. Assim, há salários diferentes para quem

tem nível superior, técnico e nível médio. Como disse um professor indígena, “eu acredito que o REDA só ajuda o governo”.

Apesar de todos esses problemas, para os Kiriri há uma grande vantagem no REDA, pois assim eles recebem o salário todos os meses, diferente de quando as escolas eram administradas pelo município. Segundo um dos informantes “o REDA sempre cai na data certa”. Em contrapartida, o professor agora fica impossibilitado de efetivar uma carreira. O professor é contratado, se capacita durante os anos em que dá aula, aprendendo com a experiência e estudando para promover o conhecimento, porém, ao término desse contrato esse professor experiente sai e dá lugar a outro que talvez não tenha nenhuma experiência. Para a promoção da educação diferenciada isso tem algumas consequências que os índios acreditam ser negativas, pois um professor que já está lecionando estaria mais apto e capacitado para continuar dando aquelas aulas; isso poderia melhorar a qualidade do ensino, de modo que os professores estariam melhor preparados para correlacionar os conteúdos do MEC com os conteúdos específicos.

Um exemplo dessas desvantagens pode ser ilustrado pelo que aconteceu com um antigo professor da disciplina língua indígena. Atualmente existem poucas pessoas que entendem do assunto e sabem ministrar a disciplina tão bem quanto esse antigo professor. Quando acabou o REDA, ele foi obrigado a sair, o que deixou uma lacuna nessa matéria, porque ele era quem mais sabia do assunto naquela escola, além de ser um bom professor. Os alunos e funcionários se mobilizaram promovendo um abaixo-assinado e encaminhando documentos para a Secretaria de Educação do estado a Bahia pedindo que ele ficasse, mas tudo isso foi insuficiente e ele foi obrigado a sair do mesmo jeito.

Outro problema causado por isso é o fato de que agora, para alguém ser diretor dessa escola, precisa ter sido aprovado em concurso público. Atualmente existem apenas dois índios que são concursados, todos os outros sendo contratados pelo REDA. Houve somente um concurso para professores indígenas desde que as escolas foram estadualizadas, no qual apenas duas pessoas obtiveram aprovação. Segundo meus interlocutores, isso aconteceu porque a prova era muito difícil. Atualmente eles reivindicam um novo concurso, mas com uma prova que seja elaborada pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), e para

nível médio, voltada ao povo Kiriri.

Isso constitui uma grave contradição burocrática e legislativa, pois enquanto a legislação garante que os índios tenham o direito a administrar suas escolas de maneira autônoma, isso não se observa na prática, porque devido à burocracia do estado da Bahia esse direito não pode ser efetivado. Essa contradição tem sérias complicações e consequências negativas. Com esse direito negado, pessoas que assumem essa vaga, apesar de parceiras dos índios, não compreendem bem sua cultura e, diante de uma incompreensão, acabam por vezes tomando atitudes que ferem o desejo desse povo ou de algum grupo político dessa etnia, por mais que tentem ao máximo contemplar sua demanda. Além disso, essas pessoas ficam submetidas a relações políticas, às quais não podem opinar ou se opor, por serem de fora. Isso causa uma relação de estranhamento entre direção e escola, o que por vezes pode ser conflitante e ter resultado negativo para ambos os lados.

Por exemplo, no Colégio Estadual Indígena Kiriri Índio Feliz, o diretor é um não indígena e seu vice é um índio. Por vezes acontecem mal entendidos entre esse diretor e os Kiriri. Certa vez os estudantes disseram que não iriam para as aulas porque aconteceria um ritual muito importante; o diretor questionou isso e reprovou essa atitude, dizendo aos índios para não irem, porém os estudantes não aceitaram e foram para o rito. Quando o diretor conversou sobre isso com os professores foi explicado que os alunos estavam certos e esse tipo de atitude tinha que ser incentivada, porque eles estavam lutando pelos seus direitos.

Outra situação ocorreu no Colégio Estadual Indígena José Zacarias, onde a diretora não sabia que havia um índio que dava aulas em sua própria casa. Ela pensava que ele sempre faltava ao trabalho, e em função disso o demitiu. Como esse professor era irmão de um dos caciques, a partir daí começaram uma série de conflitos entre essa diretora e esse cacique. Por fim, como consequência dos atritos, a diretora deixou de ir à escola, continuando como diretora apenas para lidar com assuntos burocráticos; atualmente quem efetiva a função de direção nesse colégio é uma índia que foi contratada para ser recepcionista⁶.

Além desses problemas causados pelo REDA é importante ressaltar que

a questão da contratação dos professores perpassa uma série de negociações, disputas e conflitos políticos entre os índios e a burocracia. O primeiro REDA foi feito em 2009, depois de os indígenas 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 colaborou com uma quantia para pagar alimentação e transporte das pessoas que foram até Salvador protestar.

Outro impacto do REDA nessas escolas foi que a seleção para o professor de cada disciplina mudou, se antes eles eram escolhidos pela comunidade agora é feita de maneira interna dentro da própria escola, onde depois de contratados eles qual vai ser o professor de cada disciplina. Seguindo critérios políticos e de acordo com o conhecimento de cada um, por exemplo, aquele que sabe mais de matemática se torna professor dessa matéria, porém se há uma disciplina em que existe um número excessivo de professores querendo dar aula, o professor escolhido é selecionado mediante disputas políticas que variam de acordo com a situação.

Apesar desses problemas, esse processo teve uma série de benefícios como, por exemplo, todas as escolas passaram por reformas, ampliando o número de salas, pintando as paredes, construindo muros, tornando o espaço um ambiente escolar mais propício ao ensino e à aprendizagem.

Outro benefício foi o fato de que as escolas passam a ter acesso a uma série de direitos que conferem caráter diferenciado, aproximando-se do ideal de educação que esses índios almejam. Um dos aspectos que ilustra isso é o calendário diferenciado, ou seja, eles têm por obrigação cumprir duzentos dias do ano letivo como toda escola brasileira, porém têm o direito de usar quarenta dias, desse total, para aulas fora do espaço escolar. Isso se justifica pelo fato de que para efetivar uma educação diferenciada é necessário o aprendizado em atividades que são importantes naquela cultura, como ouvir os mais velhos, dançar o toré, ir para rituais importantes que ocorrem anualmente (como o Dia do Índio), ir às serras, conhecer as ervas ou caçar. Um dos professores indígenas justificou esse calendário da seguinte maneira: “tudo que convive na comunidade é uma aula”, ou seja, para eles, toda vez que estão aprendendo e incorporando um valor importante para sua etnia, estão também em uma aula. O aprendizado

nesses espaços é construído por meio da observação, da experiência e da sociabilidade, o que perpassa a forma como sentem, pensam e internalizam essas experiências, construindo assim sua visão de mundo.

Outro aspecto que essas escolas passam a ter é o direito à merenda diferenciada, ou seja, eles passam a poder ofertar na merenda comidas típicas da sua região, em vez de oferecer alimentos industrializados que costumam recusar, devido à sua composição que não faz bem à saúde e também porque não estão acostumados a consumir. Assim, eles podem promover o cardápio que desejam aos seus estudantes, valorizando comidas típicas da sua própria cultura. Geralmente a merenda diferenciada que essas escolas oferecem são cuscuz, café, leite, aipim, carne do sol, arroz doce, macarrão, mungunzá, arroz, mingau, feijão, e a única comida industrializada é o biscoito.

Também passam a ter uma grade curricular diferenciada, ou seja, é direito que toda etnia tem de ofertar disciplinas que sejam voltadas às especificidades da sua cultura. No caso dos Kiriri, possuem as matérias *Cultura indígena* e *Língua indígena*. Na primeira, estudam diversos aspectos políticos, religiosos, históricos e culturais desse povo, enquanto na segunda estudam a língua que acreditam ser dos seus antepassados. Os mais velhos contam que essa língua é o Kipeá. Existem também documentos dos jesuítas atestando isso: dentre estes os principais são as obras do Padre Vicencio Mamiani, o “Catecismo da doutrina christã na lingua brasilica da naçam Kiriri” de 1698 (MAMIANI, 1942) e a “Arte de grammatica da língua brasílica da naçam Kiriri” de 1699 (MAMIANI, 1877). Esse padre viveu por muitos anos em aldeamentos missionários onde viviam os Kiriri, os quais segundo esse autor eram falantes do Kipeá. Como essa era uma das línguas mais faladas naquela região, o padre elabora algumas obras com um estudo sistematizado sobre ela, para facilitar o trabalho de outros padres na catequese e a confissão dos índios.

Atualmente esses índios não possuem falantes do Kipeá, mas coletam algumas palavras que os mais velhos conhecem, estudam as obras de Mamiani e, em seus rituais, quando as mulheres incorporam, falam uma língua que não é o português e é identificada como sendo o Kipeá. Quando isso acontece eles registram as palavras ditas ou tiram dúvidas com essas entidades, perguntando como se falam algumas palavras. Por isso atualmente o que eles têm sobre

sua língua é um léxico com algumas palavras que coletam da tradição oral, das obras dos jesuítas e das suas entidades sagradas. Apesar das poucas informações sobre sua língua eles estão se aprofundando nos estudos sobre ela e buscando efetivar um processo de revitalização linguística⁷. Os principais estudiosos são professores ou ex-professores da disciplina *Língua indígena*, que ensinam o que registraram e sistematizaram para seus alunos.

Além de terem conquistado esses direitos, eles também passam a ter autonomia em sua própria política pedagógica, gerir os recursos financeiros, administrar suas escolas e deixam de ser obrigados a pedir autorização a uma instituição externa à comunidade para fazer mudanças, como era com o município.

A partir dos elementos apresentados sobre os aspectos dessas escolas poderia parecer uma obviedade dizer que entre os Kiriri se realiza uma educação diferenciada, até porque a forma como sua escola está sendo gerida está em consonância com o conceito que o MEC elaborou sobre educação diferenciada. Porém, existem discursos de professores indígenas que discordam disso. Não há um consenso e nem um pensamento hegemônico de que a educação escolar Kiriri é, de fato, específica: alguns professores acreditam que sim, outros que não e outros acreditam que não é diferenciada no grau que deveria ser, mas reconhecem elementos específicos em suas escolas. Como uma professora indígena descreveu uma vez: “a educação não é 100% diferenciada, mas tem”.

Existem professores que acreditam que a educação escolar é diferenciada porque ensina sobre a cultura do seu povo nas disciplinas *Língua indígena* e *Cultura indígena*. Através delas passam pesquisas e trabalhos sobre elementos culturais, envolvendo a tradição oral e participação nos rituais. Em outras disciplinas, alguns professores se esforçam para ensinar o conteúdo relacionado a elementos culturais. Ensinam matemática, por exemplo, relacionando-a com aspectos da roça ou ensinam história relacionando-a com os elementos que perpassam a história dos índios no Brasil, principalmente os da região Nordeste. Além disso, existem professores que promovem aulas de campo nas matas e nas serras, o que é importante para ensinar sobre sua região e seus aspectos culturais. Nessas aulas abordam assuntos importantes sobre sua religião, pois nas matas e nas serras vivem suas entidades sagradas.

Outros professores discordam disso e acreditam que a educação escolar diferenciada não existe e que o conhecimento que os estudantes têm sobre sua cultura através da escola é pouco. Para alguns há poucas aulas nas matas, nas serras e nas lagoas e quando eles tentam fazer aulas nesses lugares muitas vezes acabam se estendendo, durando mais do que as horas que deveriam durar sua aula, e acabam “tomando a aula” do professor seguinte. Um professor contou-me que os alunos não conhecem as plantas como os mais velhos e que deveria ser papel da escola ensinar isso, o que não acontece. Além disso, alguns professores acreditam que a base da matriz curricular é a mesma de escolas não indígenas (com exceção das disciplinas específicas) e por isso, no geral, não se ensina muito sobre a cultura, mas sim sobre os assuntos estabelecidos pelo MEC. Apesar de existir uma coerção para que os assuntos sejam correlacionados com aspectos culturais, para muitos professores isso quase não existe na prática. Eles acreditam que as disciplinas *Língua indígena* e *Cultura indígena* não são suficientes para efetivar algo que eles possam chamar de educação diferenciada.

Algumas lideranças afirmaram que a escola só seria diferenciada se ensinasse sua própria língua. Para eles, esse deveria ser um dos principais objetivos da sua educação escolar, porém isso não acontece. Açam os esforços dos professores insuficientes para ensinar a língua dos seus antepassados, dizem que eles deveriam se dedicar mais e cobram isso dos professores, sem obter respostas e resultados satisfatórios.

Para eles é muito importante reaprender sua língua, pois apesar de terem sido reconhecidos oficialmente como etnicamente diferenciados, contam que muitos não indígenas dizem que eles não são índios, porque não falam uma língua indígena. Algumas antigas lideranças contam que, em um congresso em Mato Grosso, índios da região centro-oeste falaram que os Kiriri não eram índios porque não tinham uma língua. Isso também repercute entre eles de maneira negativa, sendo comuns os discursos de que há uma sensação de falta com relação a sua identidade, porque seu povo não tem uma língua. Além disso, quando as mulheres incorporam e falam uma língua que eles identificam como sendo o Kipeá, eles sonham em poder se comunicar com essas entidades nessa língua. Em função disso, poder aprender a língua na escola é algo central para os Kiriri e para alguns deles essa é a principal característica de uma escola indígena,

é algo que define se ela é diferenciada ou não.

Existe também um grupo de professores que acredita que sua escola tem diversos elementos diferenciados, principalmente por conta da grade curricular diferenciada e do calendário diferenciado, pois através destes pode-se ensinar sua própria cultura. Ainda assim, pensam que deveriam existir mais elementos que possibilitassem aos estudantes um maior conhecimento sobre sua etnia. Eles reconhecem que essas disciplinas são muito importantes, porém insuficientes, e que a escola efetivamente diferenciada ainda está por se fazer através de lutas por mais direitos que possibilitem um maior aprendizado da sua identidade na escola.

O MEC, ao elaborar o conceito de educação diferenciada, lança mão de um conceito homogêneo elaborado a partir de uma série de reflexões e debates promovidos com um amplo e heterogêneo conjunto de pessoas que buscavam um consenso para essa questão. Os Kiriri partem de outra epistemologia para pensar sobre isso. Eles elaboram essa noção através das suas experiências, observações e dos anseios que têm quanto a sua própria educação, sem buscar um consenso e objetivando o melhor para sua própria comunidade levando em consideração suas questões específicas e as demandas do atual contexto em que vivem.

Em função dessas diferentes epistemologias, os Kiriri buscam direitos que para obter precisam disputar a noção de educação diferenciada de modo que ela seja na prática ampliada através de políticas que possibilitem e promovam isso. Além disso, é necessária uma mobilização constante em busca de maiores verbas e realização de concursos públicos, pois além dos problemas relativos à promoção da educação que eles desejam, também há problemas concretos relativos à falta de verba. Em função desses obstáculos e da falta de organização do estado, muitas vezes falta uma série de elementos importantes para essas escolas, como por exemplo merenda, material didático para todos os alunos, material didático diferenciado (até hoje só tiveram um livro didático diferenciado que foi distribuídos apenas uma vez)⁸, material de limpeza, contratação de mais funcionários, entre outros.

Compreendendo as escolas indígenas como *zonas de fronteiras*, podemos

perceber que tudo isso faz parte das *zonas interditas*, as quais evidenciam uma série de conflitos, obstáculos, desafios e contradições que existem na relação entre os Kiriri e agentes externos a sua comunidade. Uma situação que ilustra bem isso é o fato de que existe um problema na forma como representantes do Estado entendem o que é educação diferenciada e o que os índios entendem com relação a isso. Houve uma situação no Colégio Estadual Indígena Índio Feliz que explicita esse tipo de problema. Não índios denunciaram essas escolas 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, representantes do Núcleo Territorial Educacional (NTE)⁹ chamaram o diretor da escola e questionaram por que ela estava fechada. Ele explicou que isso fazia parte do calendário diferenciado e era necessário para os rituais que seriam realizados no Dia do Índio.

O NTE interpretou isso como exploração infantil, alegando ser errado que os jovens trabalhassem em vez de estarem na sala de aula estudando. Ameaçaram processar o diretor se isso não fosse interrompido. O diretor então convidou os agentes do NTE 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.

As pessoas do NTE foram à aldeia e tiraram fotos. Conversaram com as lideranças, as quais explicaram que o que acontecia ali também era aula. Um dos caciques 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 correlacionado com as disciplinas”.

Essa situação ilustra como muitas vezes a noção de educação que agentes externos têm é muito diferente do que a comunidade anseia e busca para sua própria escola. Há uma *zona de fronteira* que envolve interpretações distintas, gerando situações com contradições, disputas e negociações, evidenciando uma *zona interdita*.

Apesar de existir uma série de situações problemáticas, nem tudo são desafios a serem vencidos. A relação com o MEC e o Estado não é efetivada apenas com problemas, existindo muitos aspectos harmoniosos que se sintonizam com

os anseios dos índios. Isso fica explícito na noção de *zonas inter étnicas estáveis*, a qual revela que existem situações e aspectos que se articulam e se desenvolvem na interação entre diferentes agentes sem conflitos. É possível perceber isso através de promoção de demandas iguais realizadas com o esforço de diferentes agentes que estão envolvidos no processo educacional dos Kiriri.

Um elemento que ilustra isso é o material didático distribuído pelo MEC, pois é algo que os Kiriri desejam, já que reconhecem nesse material conteúdos importantes que devem ser aprendidos em suas escolas, principalmente pelo fato desses assuntos serem relevantes para passar no vestibular e em concursos. Outro aspecto que evidencia isso é o fato de que os Kiriri têm um projeto político pedagógico autônomo, ampliando o direito dessa etnia a terem acesso a uma educação diferenciada. Isso é importante para todos, porque o MEC precisa atender uma demanda do movimento indigenista, os estados precisam cumprir a lei que os obrigam a garantir isso e os índios necessitam gerir sua educação com suas especificidades. Outra característica que revela isso são os direitos que foram garantidos no processo de estadualização como a grade curricular diferenciada, merenda diferenciada, calendário diferenciado e as reformas que foram efetivadas.

Assim, as escolas indígenas Kiriri estão se fazendo com uma série de desafios e obstáculos, bem como com situações harmônicas e em sintonia com Estado e o MEC. Tais desafios e obstáculos estão na elaboração e na prática de estratégias para solucionar problemas que se desenvolvem na relação com agentes externos, assim como na necessidade de ampliar situações e aspectos escolares que atendam à demanda dos índios. A promoção dessas escolas é marcada por lutas, conflitos e uma busca incessante por uma melhor qualidade no ensino, que acaba tendo como obstáculos a falta de verba e principalmente de possibilidade de expressar mais a cultura em suas escolas.

Notas

1. Esses números não foram checados em documentos oficiais do estado sobre as respectivas escolas indígenas, obtive esses dados a partir de conversas informais com lideranças das escolas.
2. Meus interlocutores não souberam me informar o nome exato dessa escola, mas todos chama-

vam da forma como está descrita.

3. O pote é um importante símbolo para os Kiriri, pois historicamente eles são produtores de potes artesanais de barro, o que um motivo de orgulho para essa etnia e expressão da sua cultura.
4. Categoria usada pelos próprios índios, ao relatar a falta de informação e as grosserias feitas pelos funcionários da prefeitura.
5. Nos últimos anos o governo do estado da Bahia tem feito mais concurso REDA do que concurso público sob a justificativa de que custa menos realizar esse processo seletivo do que efetivar um concurso. Além disso, paga-se menos ao professor, e quando se aumenta o salário dos professores do estado não se estende o reajuste às pessoas que foram contratadas através do REDA. Esse tipo de contrato é justificado pelo fato de que seria feito para colocar um profissional no lugar de alguém que saiu do emprego por doença ou para cobrir a licença maternidade ou como ação imediatista para preencher uma vaga, enquanto não se realiza o concurso público, mas sempre em situação excepcional. Porém, o que acontece na prática é que a exceção virou regra e o estado justifica isso pelo fato de não haver verba.
6. Não pretendo expor o nome dos meus informantes por razões éticas e em função dos conflitos políticos que permeiam essas situações.
7. Compreendendo a noção de revitalização linguística de acordo com Bruna Franchetto “A revitalização linguística consiste na pesquisa e desenvolvimento de metodologias de manutenção e propagação do uso de línguas ameaçadas. [...] Cada situação exige pesquisa, abordagens e metodologias específicas, de acordo com dados sociolinguísticos sobre cada população, e também de acordo com os objetivos de cada comunidade envolvida”(FRANCHEITTO, 2014, p. 2).
8. O único material didático produzido por esse povo foi Nosso povo: leitura Kiriri e o seu respectivo caderno de orientação metodológica, o qual foi elaborado em parceria com o MEC, a prefeitura de Banzaê e a Secretaria Estadual da Educação, produzido em 2005. Essa material foi fruto do Programa de Formação para Magistério Indígena no Estado da Bahia.
9. O NTE é o setor do estado da Bahia que cumpre a função de promover a gestão das políticas educacionais no âmbito regional do sertão e áreas próximas, executando ações de acompanhamento, regulamentação e intervenção pedagógica nas escolas (indígenas ou não), em consonância com as diretrizes da SEC-BA. Existe um total de 27 NTEs, cada um correspondendo a uma micro-região. Todos possuem um setor específico para lidar com as escolas indígenas.

Referências

BARTH, Friedrich. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In.: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Joceline(Orgs.). *Teorias da etnicidade: Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrick Barth*. Tradução de Élcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. 251p.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Parecer n. 14 . *Diário Oficial da União*. Bra-

sília, 14 de setembro de 1999a.

_____. Conselho Nacional de Educação. Resolução n. 3 . Diário Oficial da União. Brasília, 03 de outubro de 1999b.

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, Ana Magda. *Gestão Ambiental Kiriri: etnografia, história e ambiente*. 2004, 125f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

CORTES, Clélia Neri. *A Educação é como o Vento. Os Kiriri por Uma Educação Pluricultural*. 1996. 150f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós- Graduação em Pedagogia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

FRANCHETTO, Bruna. *Línguas indígenas ameaçadas: pesquisa e teorias linguísticas para revitalização*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2014. Disponível em: <<http://nupeli-gela.weebly.com/revitalizaccedilatildeo.html>> Acesso:12 dez. 2017.

MAMIANI, Luiz Vincêncio. *Arte de Grammatica da Lingua Brasílica da naçam Kiriri*. 124p. Lisboa. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1877 [1699]. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:mamiani-1699-arte> . Acesso: 30 abr. 2018.

MAMIANI, Luiz Vincêncio. *Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasílica da Nação Kiriri*. 236p. Lisboa. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1942 [1698]. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:mamiani-1698-catecismo> . Acesso: 30 abr. 2018.

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) – Programa de Pós-Graduação em Pedagogia, Universidade Estadual da Bahia. Salvador, 2007.

SILVA, Aracy; FERREIRA, Mariana. *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*. 1. Ed. São Paulo: Global, 2000, 298p.

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. 44-70.

ZOIA, Alceu. Educação escolar indígena e a legislação brasileira uma proposta inclusiva. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOCIEDADE INCLUSIVA, 4., 2006, Belo Horizonte. *Anais eletrônicos IV Seminário Internacional Sociedade Inclusiva. Propostas e ações inclusivas: impasses e avanços*. Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. 2006. Disponível em <https://www.trabalhosgratuitos.com/SociaisAplicadas/Arte/EDUCA%C3%87%C3%83O-ESCOLAR-IND%C3%8DGENA-E-A-LEGISLA%C3%87%C3%83O-BRASILEIRA-1224824.html>. Acesso: 22 set. 2018.

Building up a differentiated education among Kiriri people.

Abstract

I want to discuss the historical relationship between the Kiriri and State bureaucracy, to which they report to promote their school education. I will take into consideration how the category of differentiated education was built and how the different agents related to it elaborated this concept from their own worldview. Thus, I will reflect on the challenges and conflicts that exist for the construction of differentiated education of this people, analyzing the strategies that were used for such.

Keywords: Indigenous school; differentiated education; Kiriri; frontier; Indians of the Northeast.

La construcción de la educación diferenciada entre los Kiriri.

Resumen

En este trabajo pretendo tratar de la relación histórica entre el pueblo Kiriri e la burocracia del Estado nacional, en lo que se refiere a la implantación de la educación escolar indígena. Llevo en consideración la construcción de la categoría “educación diferenciada” e como los diferentes actores presentes en este contexto significan esta categoría a partir de sus propias epistemologías. De este modo, hago una reflexión sobre los desafíos e conflictos en la construcción de la “educación diferenciada” entre este pueblo llevando en cuenta las estrategias locales.

Palabras claves: Escuela indígena; Educación diferenciada; Kiriri; frontera; Indios del Nordeste.

Recebido em 18 de maio de 2018.

Aceito em 26 setembro de 2018.

Escola indígena Kiriri: projeto arquitetônico padronizado do MEC e a identidade étnica

Volha Yermalayeva Franco

Mestranda em Arquitetura e Urbanismo
Universidade Federal da Bahia
yermalayeva@gmail.com

RESUMO

O presente artigo procura analisar a ressignificação do espaço escolar construído a partir do projeto padronizado do Ministério da Educação realizada pelo povo Kiriri, focando em duas escolas de ensino médio: a Escola José Zacarias, no povoado de Mirandela, e a Escola Florentino Domingos de Andrade, no povoado de Araçás, com abordagem metodológica a partir dos conceitos de território, cultura e etnicidade relacional. Observamos a importância da escola diferenciada no fortalecimento da identidade étnica e trazemos uma análise das transformações dos espaços escolares no território, percebendo a adaptação dos espaços pelo povo Kiriri, através da ressignificação destes, a exemplo da realização de rituais e pinturas.

Palavras-chave: Kiriri; Arquitetura; Etnicidade; Escola indígena; Etnologia indígena.

Introdução

O presente trabalho foi elaborado a partir do cruzamento de conhecimentos e experiências da disciplina *Relações étnico-raciais em arquitetura, urbanismo e cidade*, ministrada pelo docente Fábio Macêdo Velame no semestre 2017.2 no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia, e da Ação Curricular em Comunidade e em Sociedade (ACCS) *Educação diferenciada e revitalização de línguas indígenas*, ministrada pelo docente Marco Tromboni de Souza Nascimento e cursada no mesmo semestre. Cruzando os referenciais teóricos das duas atividades e adicionando a experiência do campo, a qual incluiu a observação e documentação fotográfica das escolas durante as visitas com oficinas de linguística durante a ACCS, elaboramos um estudo interdisciplinar acerca

da implementação da escola indígena no território do povo Kiriri e do papel que ela tem na construção e fortalecimento da identidade deste povo, focalizando no modo como o espaço arquitetônico das escolas é apropriado e pensado, considerando a educação diferenciada. Serão abordadas especificamente as experiências de duas escolas de ensino médio, a Escola José Zacarias, no povoado de Mirandela, e a Escola Florentino Domingos de Andrade, no povoado de Araçás.

Partimos de uma abordagem metodológica sobre a arquitetura no território indígena que leva em consideração três componentes: o território, a cultura e a etnicidade. O território é aqui concebido como o espaço de habitação, produção da existência no sentido físico e cultural do povo, portanto, iniciamos o artigo com um resumo histórico sobre a relação do povo Kiriri com seu território desde o período da colonização até a demarcação da área em 1990. A cultura do povo é entendida conforme definição dada por Clifford Geertz como “um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 1978, p. 103). A etnicidade relacional, por sua vez, segue a definição apresentada por Fredrik Barth, que ressaltava que a etnicidade é definida por suas fronteiras que “persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam” (BARTH, 1997, p. 188).

Aspectos históricos e a relação dos Kiriri com o território

A origem do povo Kiriri antecede a invasão portuguesa e a sua história é marcada pela luta, resistência e estratégias de sobrevivência na sua terra ocupada pelos colonos. Historicamente, este povo habitava um vasto território do Nordeste brasileiro, indo do litoral norte da Bahia até as margens dos rios Itapicuru e São Francisco, passando também pelo sertão baiano, sul do Piauí, Ceará e oeste de Sergipe, sendo perseguido pelos capitães do mato e coronéis desde o início da expansão da colonização portuguesa do litoral para o interior do continente. Esta perseguição provocou a divisão em grupos menores, conflitos e doenças causadas pelo contato com forasteiros. O educador Dernival Kiriri explica:

Alguns desses grupos vieram de canoa pelos rios Itapicuru e São Francisco para a região de Zurududé e Saco de Morcego (atual aldeia Mirandela) onde se fixa-

ram, e outros grupos vieram pelo mato. Por causa das constantes invasões dos senhores de engenho nas regiões dos Kiriri, o rei de Portugal D. João VI, por meio de um alvará, deu aos Kiriri uma légua e uma quadra, sendo esta destinada a missão Senhor de Ascensão do Saco dos Morcegos, sendo o centro desta terra - Vila de Mirandela. (KIRIRI, 2014a, s/p).

Este território, em forma octogonal com raio de uma légua (aproximadamente 6.600 m) posteriormente foi levado como justificativa e referência para a demarcação do atual território indígena Kiriri já na história contemporânea do Brasil (Figura 01).



Figura 01. Mapa ilustrativo do território indígena Kiriri elaborado pelo povo Kiriri, autoria desconhecida. As casas representam as aldeias, a figura da igreja no meio representa a aldeia de Mirandela com a sua Igreja do Senhor da Ascensão, cujo cruzeiro é o marco zero do território indígena Kiriri. Foto da autora, 2017.

Os padres jesuítas chegaram ao território seguindo as “boiadas” e “levantaram” as aldeias e as igrejas, juntando a população originária para catequizar e “civilizar” sob a desculpa de proteger esses povos dos massacres e da escravização pelos fazendeiros e senhores de engenhos, no século XVII. O antropólogo Marco Tromboni Nascimento (1994, p. 72) ressalta que uma grande parte do povo “preferiu submeter-se à catequese dos padres e juntar-se uns aos outros, no que entrava em consideração, mais do que apenas a crença na nova fé, a própria sobrevivência”.

Na aldeia Saco dos Morcegos (atual Mirandela), foi construída em 1701 pelo povo Kiriri a mando dos padres jesuítas, a Igreja no Nosso Senhor da Ascensão. A Igreja recebeu em 2013 o tombamento provisório como patrimônio estadual, pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC-BA) e se encontra em uma situação de risco. Com seu telhado desabado espera as obras de cobertura provisória que apesar de terem sido anunciadas pela prefeitura de Banzaê no ano de 2013, ainda não foram realizadas (Figura 02).



Figura 02. À esquerda, a Igreja do Senhor da Ascensão em Mirandela, construída em 1701 pelo povo Kiriri no centro do aldeamento jesuíta Saco dos Morcegos, e o seu cruzeiro, marco zero do território indígena Kiriri. À direita, o interior da mesma igreja, com o telhado desabado.

Provavelmente, a numerosidade do povo Kiriri e a inteligibilidade do seu idioma por outros povos da região influenciaram a ideia dos padres jesuítas de utilizar este idioma para a catequização. Iniciado pelo padre João de Barros, que tinha começado sua atuação no sertão em 1666, o estudo do idioma foi continuado pelo padre Vicencio Mamiani, que concluiu duas obras, *Arte de grammatica da língua brasílica da naçam Kiriri*, em 1698 (MAMIANI, 1877), e o *Catecismo da doutrina christã na linguabrasílica da naçam Kiriri*, em 1699. O principal objetivo destas obras foi o ensino deste idioma, denominado no texto Kipeá, para os padres que iriam catequizar os povos originários com o intuito de que estes substituíssem com o tempo sua língua pelo português, portanto, Mamiani caracterizava sua obra como “o remédio das almas dos índios” (MAMIANI, 1942).

O padre jesuíta Serafim Leite nota que na situação da imposição da fé cristã e da língua portuguesa, acompanhada pela proibição da prática das crenças tradicionais Kiriri, o povo desenvolveu suas estratégias para continuidade de suas práticas

religiosas secretamente no mato, justificando sua ausência com a atividade de caça. O autor ainda ressalta que o povo ia para a missa e aprendia orações sem deixar de consultar seus pajés e curar doenças com métodos tradicionais (LEITE, 1945).

Foram estabelecidas pelos padres jesuítas, quatro missões: a missão do Senhor de Ascensão dos Kiriri Mirandela, em Saco dos Morcegos, atual aldeia de Mirandela, no território indígena Kiriri; Missão Santa Tereza de Jesus dos Kiriri, em Canabrava, atual cidade de Ribeira do Pombal; Missão da Nossa Senhora das Brotas de Natubá, atual cidade de Nova Soure e a Missão de Nossa Senhora da Conceição do Jeru, atual Tomé de Jeru no estado de Sergipe.

Depois da proibição e da expulsão da ordem jesuíta do Brasil em 1759, foram extinguidas estas missões e as aldeias transformadas em vilas. Desde então o território Kiriri foi invadido pelos fazendeiros e donos dos rebanhos, que expulsaram o povo originário da sua terra. O povo Kiriri, como outros povos originários no Nordeste, durante muito tempo sofreu um preconceito duplo, por um lado por ser um povo indígena, e por outro, por ser considerado “caboclo”, que deixou de ser “índio” e foi “aculturado”, tendo sua identidade étnica negada.

O cacique Lázaro, citado pelo pesquisador da UFBA Hirão Fernandes Cunha e Souza (2011), ressalta a participação do povo Kiriri na Guerra de Canudos em 1897 como “um fato importante e fundamental para demonstrar a coragem e resistência do povo Kiriri” e afirma que os últimos falantes da língua Kipeá morreram nesse massacre:

[...] fato que causou um grave problema por representar um corte no processo de transmissão de suas tradições culturais, já bastante modificadas por conta do processo católico de catequese e do contato maciço com as populações regionais. Essas tradições ainda garantiam, de certa forma, uma individualidade simbólica do povo Kiriri, com relação aos costumes culturais da região. (SOUZA, 2011, p. 49)

De acordo com o educador Dernival Kiriri, em 1949 o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) instalou em Mirandela um posto indígena, com assistência precária nas áreas de saúde e educação. No mesmo período, Daniel Antônio de Patrício foi indicado como capitão do povo Kiriri. Com o passar dos anos a figura do capitão foi substituída pelo cacique. Em 1972, o próprio Daniel indica Lázaro Gonzaga de Souza como cacique geral do povo Kiriri (KIRIRI, 2014a).

Um acontecimento importante para a (re)afirmação da identidade étnica Kiriri ocorreu em 1974 quando foi organizada pelas lideranças Kiriri uma caravana com cerca de cem pessoas para a terra do povo Tuxá, no norte da Bahia, com os objetivos de realizar um jogo de futebol entre os povos e de assistir o ritual do toré do povo Tuxá. Conforme relata Darnival Kiriri: “No ano seguinte no mês de fevereiro de 1975 os índios Armando, Arizona, Lúcio e Batista de Rodelas vieram ensinar aos Kiriri a prática do toré. Desde então os Kiriri vêm praticando o ritual até hoje” (KIRIRI, 2014a, s/p).

Retomando o ritual sagrado de Toré, o povo consegue o contato com os encantados, ou seja, os ancestrais, e “as entidades às vezes falam uma língua diferente a qual eles identificam sendo a sua língua de origem. Por isso, para eles reaprender sua própria língua significa também poder melhor dialogar com suas entidades sagradas”, ressalta a pesquisadora Vanessa Coelho Moraes (2018, p. 43).

Depois de décadas de luta pela retomada da sua terra, o povo Kiriri teve seu território demarcado em 1981 e homologado em 1990, pelo Decreto 98.828 - 15/01/1990, então dentro do município de Ribeira do Pombal, e atualmente situado dentro dos municípios de Banzaê (sendo cerca de 95% do território indígena localizado neste município), Quijingue e Ribeira do Pombal. no estado da Bahia. A população do povo Kiriri, de acordo com o senso do SIASI (Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena) /Sesai (Secretaria Especial de Saúde Indígena), em 2014, era de 2498 habitantes, ocupando uma área de 12.299,873 hectares (KIRIRI, 2014a).

Na homologação da demarcação do território Kiriri, ele ainda consta como “colônia indígena” (DECRETO, 1990) o que é um fato curioso. Podemos perceber que vários povos originários eram definidos deste modo, porque, como explica o pesquisador Geraldo Andrello (2006, p. 166):

[...] na área contínua os índios “são deixados por sí sós”. Já no modelo da colônia teriam ajuda e “desenvolvimento”, teriam alguma “autoridade” para ajudar e dar incentivo. Os bens de consumo são os principais marcadores diferenciais dessas duas situações. A colônia representa abundância de mercadorias (e índios vestidos), e área contínua representa a carência de mercadorias (apenas sal, fósforo e anzol, e índios nus).

Desde que o Artigo 231 da Constituição Federal de 1988 definiu um novo

conceito de Terra Indígena, incluindo nela, além dos espaços de habitação e áreas cultivadas, também o território necessário para a “preservação dos recursos ambientais necessários ao bem-estar dos povos indígenas, bem como da terra necessária para sua reprodução física e cultural, em conformidade com seus hábitos, costumes e tradições”; como afirmam Manuela Carneiro da Cunha e Mauro W. Barbosa de Almeida (2001 apud ANDRELLLO, 2006, p. 170):

[...] essa nova definição constitucional tornou caduco o decreto que havia criado a figura da Colônia Indígena, bem como a distinção entre aculturados e não aculturados, pois os direitos indígenas sobre o território que ocupam passaram a ser, no novo texto constitucional, “originários”, isto é, históricos.

No entanto, durante alguns anos este termo ainda continuava sendo utilizado.

A retomada das terras não foi pacífica, sendo que ao longo da década de 1980, mesmo com a área demarcada, posseiros das terras continuaram a realizar conflitos armados, devido à sua indignação com o não-cumprimento da indenização pela Funai e pelo Incra nos prazos estabelecidos, algo presente nos registros da mídia da época coletados por Beto Ricardo e Fany Ricardo (1991, p. 387-388).

A aldeia de Mirandela, onde estava localizado o centro da missão jesuíta, foi retomada apenas em 1995, no dia 11 de novembro, e nesta data comemora-se desde então a festa da retomada do povoado de Mirandela. Mas apenas em 1998 foram retiradas do território demarcado as últimas famílias não-indígenas, e assim, foram retomados também os povoados Marcação, Araçá, Segredo e Pau Ferro, além dos retomados em 1996 Gado Velhaco e, em 1997, Baixa da Cangalha (KIRIRI, 2014a).

O povo Kiriri ocupou as casas dos povoados, deixadas pelos não-indígenas naquela ocasião e atualmente continua a morar nessas construções de alvenaria de tijolo, no entanto, estabelece suas próprias relações e ressignifica o espaço interno. Em campo, ouvi relatos de que os mais antigos resistiam a se mudar para as casas dos brancos, porém com o tempo aceitaram. A ocupação do espaço do colonizador tem papel simbólico, de ocupação do espaço de poder. Porém, a arquitetura tradicional, de taipa de mão, utilizada para a construção das casas antes da retomada, ainda é usada para reforçar a identidade étnica, em construções de centros culturais, não de moradia (Figura 03).



Figura 03. À esquerda, as casas pós-coloniais de alvenaria construídas pelo povo não-indígena e ocupadas pelas famílias Kiriri depois da retomada do território, no povoado de Mirandela. À direita, arquitetura tradicional de taipa de mão, utilizada atualmente para uma construção de referência cultural, ao lado da Igreja do Senhor da Ascensão, no povoado de Mirandela. Fotos da autora, 11 de novembro de 2017.

A escola Kiriri

Desde a última década do século XX, por pressão das próprias comunidades indígenas, das ONGs e das universidades, a escola indígena passou a ser assunto da agenda do MEC e das Secretarias Estaduais de Educação. “A idéia de que a escola poderia ser um instrumento favorável à autonomia indígena – e não uma instituição colonizadora – começa a ganhar força a partir desse novo cenário”, – ressalta o antropólogo José Valdir Jesus de Santana (2011, p. 103). As pesquisadoras Antonella Maria Imperatriz Tassinari e Clarice Cohn apontam que, ao pensar nos impasses da educação escolar indígena, o maior risco está em imaginar “que a escola possa se tornar uma ‘instituição nativa’, se diluir no cotidiano indígena, ou em desconhecer a efetiva diferença que está não só nos conhecimentos escolares, como nos modos de conceber o conhecimento, sua produção, aquisição e expressão” (TASSINARI, COHN, 2012, p. 268). Ressaltando o conceito da fronteira trazido por Barth (1997), elas afirmam que este “nos auxilia exatamente a manter a diferença que deve coexistir nas práticas escolares. É disso, afinal, que se trata a interculturalidade, e é só assim que os conhecimentos indígenas e não indígenas poderão, eventualmente, se comunicar, em vez de caminhar em paralelo” (TASSINARI, COHN, 2012, p. 268).

Vale lembrar que a presença da escola nas comunidades indígenas desde o período da colonização estava fortemente ligada ao apagamento da identidade do povo e à catequização. No entanto, atualmente, existe a possibilidade de utilização da escola como ferramenta de empoderamento na sociedade e de fortalecimento da

identidade étnica. É deste jeito que o povo Kiriri enxerga suas três escolas de ensino médio que funcionam no território, nos povoados de Mirandela, Araçás e Segredo.

A Constituição Federal de 1988 assegurou, além do reconhecimento das terras indígenas, o direito à educação e o princípio de igualdade de condições para o acesso e permanência na escola. O artigo 210 da Constituição ainda garante uma educação diferenciada para as comunidades indígenas que podem também utilizar suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem (CONSTITUIÇÃO, 1988).

Na década de 2000, começa a ser implantado pelo Ministério da Educação e Cultura o projeto de construção de escolas indígenas e quilombolas. Este projeto visa atender às demandas da educação diferenciada para os grupos étnicos distintos, sendo que nem os povos indígenas nem quilombolas são grupos homogêneos e têm histórias, situações atuais e demandas diferentes. Na prática, essas diferenças são visíveis na aplicação do projeto. Assim, as escolas indígenas conquistaram o direito a serem atendidas por professores indígenas das próprias comunidades (PARECER CNE/CEB nº 14/1999), diferentemente dos quilombolas. Se alguns povos indígenas optam por uma educação na língua materna que não é portuguesa, outros exigem a educação bilíngue, e alguns povos escolhem o ensino de português, sendo essa a língua materna do povo ou não.

No caso das escolas indígenas, existe de fato uma educação diferenciada do “padrão” brasileiro, na ementa das disciplinas, que garante o direito a disciplinas como Língua indígena e Cultura indígena. Mesmo no caso do povo Kiriri, que atualmente tem português como primeira língua, essas disciplinas existem e são ensinadas. Há uma certa dificuldade na elaboração do programa e do material didático para estas disciplinas, sendo sua confecção responsabilidade do próprio quadro docente da escola.

Ao elaborar as atividades para alunos, os professores utilizam informações coletadas com as pessoas mais antigas, conhecedoras da história do povo; os estudos da gramática e do catecismo editados pelo padre Mamiani e as histórias narradas e registradas do povo Kiriri. Em 2000, foi publicado o livro *Histórias Kiriri*, organizado pela pesquisadora Erimita Motta, utilizado nas aulas tanto para aprender sobre a cultura do próprio povo quanto para praticar leitura em português (MEC, 2000).

O cacique Manoel, comentando uma atividade escolar fora da escola, explica que na sua visão, a educação diferenciada fortalece “a convivência do indígena dentro do seu território. Fortalece a convivência na prática e também aprende na escrita. Quando eles chegar em sala de aula, eles vão tar relatando e escrevendo” (KIRIRI, 2014b).

Existe uma preocupação com a afirmação e o fortalecimento da identidade étnica. Iniciando o projeto de retomada do idioma, professores Kiriri relatam que o sonho deles seria ver as crianças aprenderem a língua do povo.

Nestas atividades podemos perceber uma relação especial do povo com o seu território. A própria configuração do território Kiriri, como mencionamos no início do presente artigo, possui um formato octogonal e essa representação é encontrada nos materiais didáticos desenvolvidos pelos professores e utilizados para jogos nas escolas. A mesma base é representada num espaço da escola, uma espécie de coreto, na Escola Florentino Domingos de Andrade, no povoado de Araçás (Figura 04).



Figura 04. Construção com cobertura de palha e com a base octogonal que lembra a configuração do território demarcado do povo Kiriri, na Escola Florentino Domingos De Andrade, no povoado de Araçás
Foto da autora, 13 de novembro de 2017.

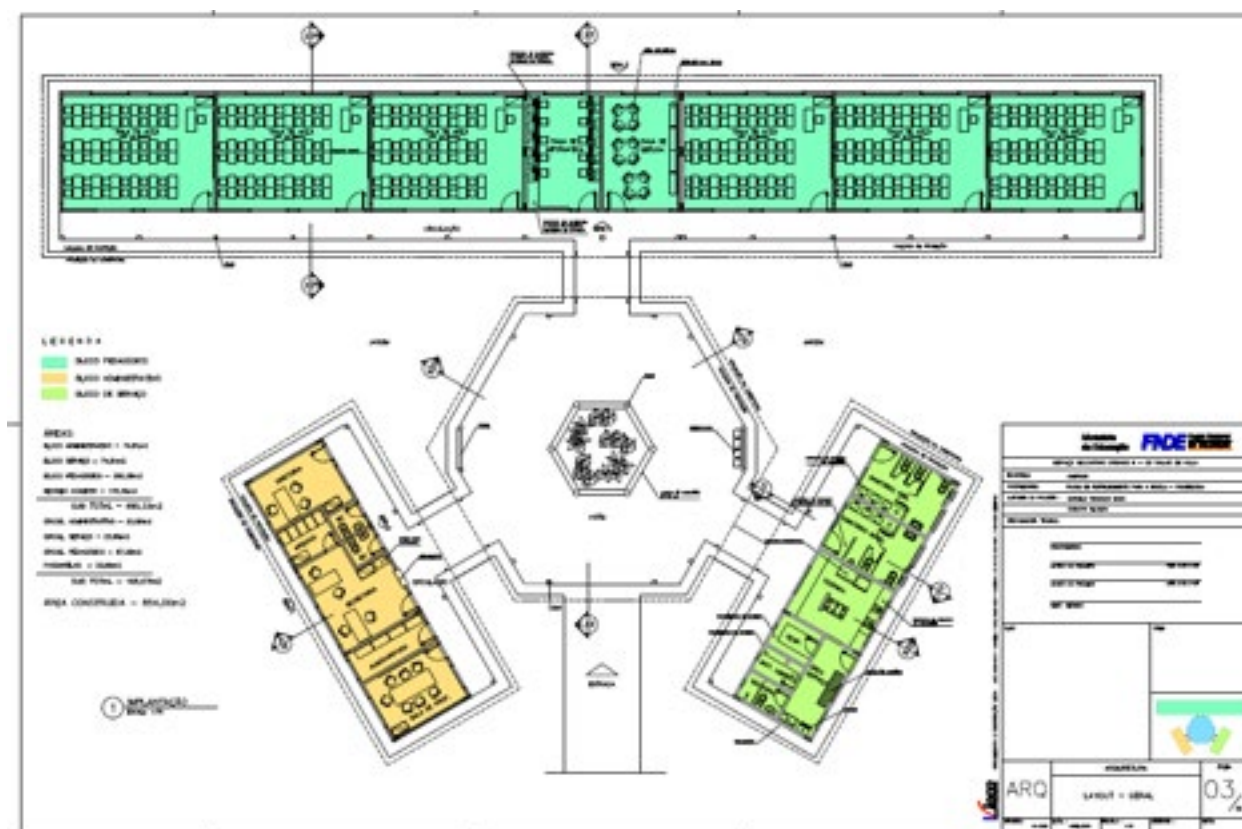


Figura 05. Acima, o projeto do Espaço Educativo Urbano e Rural de 6 Salas de Aula destina-se à construção de escola de um pavimento, a ser implantada nas diversas regiões do Brasil. O edifício tem capacidade de atendimento de até 360 alunos, em dois turnos (matutino e vespertino), e 180 alunos em período integral. Em verde escuro está representado o bloco pedagógico, em laranja, o bloco administrativo, e em verde-claro, o bloco de serviço. No meio está o pátio hexagonal. Fonte: FNDE, 2017a.



Figura 06. Escola José Zacarias, no povoado de Mirandela, vista de satélite. Fonte: Googlemaps, 2018.

À primeira vista, pode parecer que o pátio da outra escola, José Zacarias, em Mirandela possui um formato de base parecido e tem alguma relação com a arquitetura tradicional do povo. Pode-se perceber uma certa semelhança com as construções Kijemes, do povo Pataxó, que frequentemente têm por base um hexágono ou octógono, conforme a descrição do arquiteto Fábio Velame (2013). Porém, esta construção é uma aplicação do projeto padronizado do Espaço Educativo Urbano e Rural do MEC, amplamente aplicado em diferentes escolas indígenas, quilombolas e outras, como podemos ver na Figura 05, comparando-a com a vista de satélite da escola José Zacarias, no povoado de Mirandela. De fato, é uma prática comum a aplicação de um projeto do MEC, sendo que o apoio técnico e financeiro para a construção das escolas é garantido pelo Artigo 5 do Decreto N° 6.861, de 27 de maio de 2009, o qual dispõe sobre a Educação Escolar Indígena (DECRETO N° 6.861, 2009).

Embora seja um projeto padronizado, como no caso da ocupação das casas dos antigos colonos, na utilização do espaço escolar, o povo Kiriri estabelece suas próprias relações com o espaço e afirma sua presença enquanto uma etnia. Isso é feito através da ressignificação do espaço com a aplicação de pinturas nas construções, criadas a partir de grafismos utilizados na pintura corporal Kiriri, e da imagem da maracá, instrumento musical presente nos rituais de Toré, ambos importantes no imaginário Kiriri. Podemos observar estas pinturas na Figura 08.



Figura 08. Pinturas no espaço da Escola José Zacarias, no povoado de Mirandela. Fotos da autora, 13 de novembro de 2017.

Outra forma de ressignificação do espaço é a utilização do pátio da escola na realização de rituais, algo que tivemos privilégio de presenciar quando visitamos a escola com um seminário organizado pela ACCS *Educação diferenciada e revitalização de línguas indígenas*, da UFBA. As professoras e os professores da escola, juntos com as lideranças do povo, dando boas vindas, fizeram um ritual que lembra as danças e as músicas do Toré, rodando no pátio da escola. Embora isso não pudesse ser previsto pelo MEC, já que o projeto padrão não foi pensado para atender as necessidades específicas da escola Kiriri, o povo se apropria do espaço e o utiliza para a afirmação da sua identidade. A fronteira étnica permanece definida.

Podemos perceber uma atitude semelhante de afirmação da identidade étnica Kiriri na Escola Florentino Domingos de Andrade, no povoado de Araçás, já mencionada neste trabalho. Nesse caso a escola foi construída também a partir de um projeto padronizado, mas de um Espaço Educativo Rural de 2 salas de aula, como podemos perceber, comparando o projeto com a imagem da escola na Figura 08.



Na Escola Florentino, como mencionado anteriormente, foram feitas construções adicionais, com espaço aberto com a base octogonal. Além disso, podemos observar a realização de pinturas no muro, realizadas dentro de uma atividade educativa da disciplina cultura indígena, que representam as histórias do povo Kiriri e cenários da sua terra, como as serras, os campos e as árvores, como podemos ver na Figura 09.



Figura 08. As pinturas no muro da Escola Florentino Domingos de Andrade, no povoado de Araçás, representando “contadores de histórias da aldeia Segredo”, as paisagens típicas do território e ilustrações das narrativas das histórias do povo Kiriri. Foto da autora, 13 de novembro de 2017.

Quanto aos próprios projetos arquitetônicos, como afirmam as pesquisadoras da UFFS, Nauíra Zanardo Zanin, Ivone Maria Mendes Silva e Maria Silvia Cristofoli, a partir da análise de fontes como documentos, legislação, projetos arquitetônicos e publicações na mídia, a precariedade presente nos espaços escolares indígenas pode ser notada nos seguintes planos:

- a) no plano da infraestrutura das construções, que são inadequadas no que diz respeito aos parâmetros técnicos divulgados pelo próprio Ministério da Educação (ventilação, iluminação, conforto visual etc.), mas também em relação àqueles convencionados pelas comunidades nas quais foram instaladas, tendo em vista suas identidades culturais;
- b) no plano das práticas e dos processos reconhecidos como pedagógicos, já que muitas vezes os espaços escolares inseridos nessas comunidades não são pensados levando em conta as especificidades que cercam as formas de aprendizagem e as experiências de cada etnia. Isso pode ser claramente observado nas intervenções arquitetônicas e espaciais realizadas em agrupamentos indígenas, com a inserção de modelos de escola, habitação, postos de saúde e módulos sanitários que se repetem em territórios de diferentes etnias, desconsiderando as particularidades de cada cultura e mesmo de cada região (no tocante à qualidade do ambiente construído, como a adequação bioclimática dessa arquitetura). (ZANIN, SILVA, CRISTOFOLI, 2018, p. 208)

No entanto, é importante ponderar que em 2005, segundo o Censo Escolar, uma grande parte das escolas não possuía espaço próprio, desenvolvendo suas atividades em ambientes inadequados, portanto uma aplicação de projetos padronizados foi vista como uma solução rápida, mesmo que não fosse a mais adequada.

É importante considerar que o espaço da escola indígena é um espaço diferenciado e tem um papel significativo na educação das crianças enquanto um povo, com sua história e consciência étnica. Para o povo Kiriri, que durante muito tempo foi visto como “caboclo”, é mais uma ferramenta de se reafirmar enquanto nação e passar essa mensagem para as gerações mais novas, mantendo as fronteiras étnicas. Através deste artigo procuramos demonstrar como essa reafirmação étnica é realizada a partir de experiências de ressignificação dos espaços escolares construídos a partir dos projetos arquitetônicos padronizados do MEC.

Referências

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de; CUNHA, Manuela Carneiro da. Populações Indígenas, Povos Tradicionais e Preservação na Amazônia. In: *Biodiversidade na Amazônia Brasileira. Avaliação e Ações Prioritárias para a Conservação, Uso Sustentável e Repartição de Benefícios*, orgs João P., R. Capobianco et al, São Paulo, Instituto Socioambiental e Estação Liberdade, 2001.

ANDRELO, Geraldo. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 2006.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras, in Ph. Poutignier e J. Streiff-Fenart, *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1997, pp. 187-227.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em 30 de abril de 2018.

BRASIL. DECRETO 98.828 - 15/01/1990. Homologa a demarcação da terra indígena, que menciona, no Estado da Bahia. Brasília, 15 de janeiro de 1990. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D98828.htm>. Acesso em 30 de abril de 2018.

BRASIL. DECRETO Nº 6.861, 27 de maio de 2009. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6861.htm>. Acesso em 30 de abril de 2018.

FNDE, Fundo Nacional de Desenvolvimento. Ministério da Educação. *Projeto Espaço Educativo Urbano e Rural - 6 salas*. 2017. Disponível em: <<http://www.fnde.gov.br/programas/par/eixos-de-atuacao/infraestrutura-fisica-escolar/item/5956-projeto-espaco-educativo-urbano-e-rural-6-salas>>. Acesso em 30 de abril de 2018.

_____. *Projeto Espaço Educativo Urbano - 2 salas*. 2017. Disponível em: <<http://www.fnde.gov.br/programas/par/eixos-de-atuacao/infraestrutura-fisica-escolar/item/5952-projeto-espaco-educativo-rural-2-salas>>. Acesso em 30 de abril de 2018.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1978.

KIRIRI, Dernival. *Narrativa Indígena*. 2014a. Povos Indígenas do Brasil. Dis-

ponível em: <https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/kiriri/narrativa%20-%20darnival%20kiriri.pdf>. Acesso em 30 de abril de 2018.

_____, Darnival. *Território Kiriri Canta Galo*. Blog. 2014b. Disponível em: <<http://kiriricantagalo.blogspot.com.br/>>. Acesso em 30 de abril de 2018.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro. INL, Liv. Portugalia, v.5, cap. XIV, 1945.

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

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

MORAES, Vanessa Coêlho. Como está se fazendo a escola indígena Kiriri. Monografia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2018. MEC. *Histórias Kiriri: fala dos contadores e escrita no português oficial*. / Brasília: MEC; UFBA, 2000.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. *O Tronco da Jurema: Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste*. O caso Kiriri. Dissertação de mestrado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1994.

PARECER CNE/CEB nº 14/1999, 14 de setembro de 1999. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pceb014_99.pdf>. Acesso em 30 de abril de 2018.

RICARDO Beto (org.); RICARDO, Fany (org.). *Povos Indígenas no Brasil: 1987/1990*. São Paulo: CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação), 1991.

SANTANA, José Valdir Jesus de. Reflexões sobre educação escolar indígena específica, diferenciada e intercultural: o caso Kiriri. *C&D-Revista Eletrônica da Fainor, Vitória da Conquista*, v.4, n.1, p.102-118, jan./dez. 2011. Disponível em: <<http://srv02.fainor.com.br/revista/index.php/memorias/article/viewFile/109/89>>. Acesso em 30 de abril de 2018.

SOUZA, Hirão Fernandes Cunha e. *O português kiriri. Aspectos fônicos e lexicais*

na fala de uma comunidade do sertão baiano. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2011.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz; COHN, Clarice. Escolarização indígena entre os Karipuna e Mebengokré-Xikrin: uma abertura para o outro. In: TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz; GRANDO, Beleni Saléte; ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. (Orgs.) *Educação indígena: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização*. Florianópolis: UFSC, 2012

VELAME, Fábio Macêdo Velame. Kijemes Em Trânsito: A arquitetura e a construção identitária das aldeias indígenas Pataxós. *Arquimemória*. 2013.

ZANIN, Nauíra Zanardo, SILVA, Ivone Maria Mendes, CROSTOFOLI, Maria Silvia Cristofoli. Espaços Escolares Indígenas no Brasil: políticas, ações e atores envolvidos. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 43, n. 1, p. 201-222, jan./mar. 2018.

Kiriri indigenous school: MEC architectonic project and ethnic identity

Abstract

The present article aims to analyze how the Kiriri people resignified the school space built from the standardized project of the Brazilian Ministry of Education, focusing on two schools: the José Zacarias School, in the village of Mirandela, and the Florentino Domingos de Andrade School, in the village of Araçás, with a methodological approach based on the concepts of territory, culture and relational ethnicity. We observe the importance of the differentiated school in the strengthening of ethnic identity and we bring an analysis of the transformations of the school spaces in the territory, realizing the adaptation of the space by the Kiriri people, through its resignification, mainly through rituals and paintings.

Keywords: Kiriri; Architecture; Ethnicity; Indigenous school; Indigenous Ethnology.

Escola indígena Kiriri: proyecto arquitectónico del Ministerio de Educación y la identidad étnica

Resumen

El presente artículo busca analizar la resignificación del espacio escolar construido a partir del proyecto estandarizado del Ministerio de Educación, realizada por el pueblo Kiriri, enfocándose en dos escuelas de enseñanza media: la Escuela José Zacarias, en el pueblo de Mirandela, y la Escuela Florentino Domingos de Andrade, en el pueblo de Araçás, con abordaje metodológico a partir de los conceptos de territorio, cultura y etnicidad relacional. Observamos la importancia de la escuela diferenciada en la fortalecimiento de la identidad étnica y traemos un análisis de las transformaciones de los espacios de la escuela en el territorio, notando la adaptación de los espacios para el pueblo Kiriri, a través de la resignificación de éstos, a ejemplo de rituales y pinturas.

Palabras clave: Kiriri; Arquitectura; Origen Étnico; Escuela indígena; Etnología indígena.

Recebido em 13 de maio de 2018

Aceito em 20 de junho de 2018

Escassez, abundância e devir: considerações sobre a etnologia indígena no sertão nordestino.

Alexandre Ferraz Herbetta

Doutor em Antropologia
Universidade Federal de Goiás
alexandre_herbetta@yahoo.com.br

RESUMO

Este texto busca refletir sobre uma questão bem importante no campo de estudos da etnologia indígena do sertão nordestino, qual seja: em que medida a supervalorização de conceitos e categorias antropológicas, como identidade étnica, por exemplo, produz um conhecimento enviesado e reduzido sobre populações humanas complexas. Desta maneira, problematizam-se algumas noções basilares para a formação deste campo de estudos, como a ideia de que falta algo a estas pessoas, no caso alteridade, e a pretensa homogeneidade cultural entre indígenas e não indígenas. Ambas as noções são relacionadas à colonialidade do saber, que no caso, atua para deslegitimar pessoas eximindo o Estado-nação de suas responsabilidades e liberando o território para a exploração capitalista. Por fim, propõe-se pensar sobre as implicações das respostas da disciplina antropologia para o cenário que se pode observar na região e, num breve exercício teórico, imagina-se a possibilidade de outras antropologias, dentre elas uma antropologia indígena do sertão.

Palavras-chave: Etnologia indígena; Sertão; Identidade; Devir; Complexidade.

*Primeiro não havia nada, nem gente, nem paraíso
O céu era então confuso e não havia nada
Mas o espírito de tudo quando ainda não havia
Tomou forma de uma jia, espírito de tudo
E dando o primeiro pulo tornou-se o verso e reverso
De tudo que é universo, dando o primeiro pulo
Assim que passou a haver tudo quanto não havia
Tempo, pedra, peixe, dia, assim passou a haver
Dizem que existe uma tribo de gente que sabe o modo
de ver esse fato todo, diz que existe essa tribo
De gente que toma um vinho num determinado dia
{...}
Gênesis. Caetano Veloso*

*E aquilo que nesse momento se revelará aos povos
 Surpreenderá a todos, não por ser exótico
 Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto
 Quando terá sido o óbvio
 {...}
 Um índio. Caetano Veloso*

O sertão nordestino é um espaço de antiga ocupação humana onde há, desde sempre, intensas e contínuas relações socioculturais e o contato interétnico acontece em diversos planos, seja no do parentesco, dos objetos, no ritual, até no plano simbólico. Nesse contexto, as populações estão em contato perene e se transformam continuamente, produzindo diversos e ricos modos de vida e de ocupação do território.

A partir da chegada do não indígena, estabelece-se um processo histórico violento de expropriação de terras, marginalização social e violência epistêmica, que sempre eliminou grande parte da responsabilidade social do Estado, negando às populações indígenas uma série de direitos previstos por lei como o próprio território. Mantém-se ali atualmente uma estrutura social extremamente desigual e violenta. Desde sempre as populações indígenas estabelecem suas estratégias de agenciamento dos processos históricos.

Para Dantas *et al.* (1998, p. 434), configura-se

o nordeste para fins de uma história indígena e do indigenismo, como a região abrangida, grosso modo, pelas bacias fluviais do Paraguaçu, na Bahia, ao Parnaíba, no leste maranhense – incluindo a porção nordestina da grande bacia são franciscana – e caracterizada basicamente pela ação de conquista efetuada quase que totalmente ainda no período colonial.

Para a autora, trata-se de “diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII” (1998, p. 433).

O conhecimento produzido acerca das populações tradicionais que lá vivem foi por muito tempo bastante incipiente. Para Pompa (2002, p. 339-340) “[...] a antropologia não foi generosa com os grupos indígenas do sertão nordestino colonial, que não tiveram seus Métraux e seus Clastres [...]”, o que colaborou para que eles desaparecessem dos registros nacionais por volta de 1870. A própria historiografia brasileira, apesar da grande quantidade de fontes

disponíveis (Idem), ignorou por muito tempo a presença indígena no sertão nordestino, classificando o contingente populacional da área a partir da categoria social homogeneizante de sertanejo (em alguns casos, a partir da categoria de caboclo).

A etnologia indígena que atua no sertão nordestino, assim como os movimentos políticos indígenas que lá se efetivam, vêm especialmente desde a década de 1980 questionando o etno, geno e epistemicídio que lá se implementou há séculos. Tal situação tem relação com o que se chama colonialidade do saber (LANDER, 2005), processo pelo qual se busca controlar a afirmação de identidades legitimamente expressas e, conseqüentemente, manter uma situação de extrema assimetria social. Além disso, procura invisibilizar outras maneiras de manejo do mundo, baseadas em distintas epistemologias (HERBETTA, 2017).

Os dois trechos das canções – acima – pertencentes ao grupo musical, famoso na década de 1970, Doces Bárbaros, fazem menção a algumas questões interessantes para se pensar sobre a situação mencionada e, igualmente, se refletir sobre a etnologia produzida nas populações indígenas do sertão nordestino. Note-se que tal grupo musical, não por acaso, vem de região similar.

Em primeiro lugar, pode-se notar a menção que a música faz à noção de escassez, quando afirma que não havia nada, “nem gente, nem paraíso”. Tal situação tem muito a ver com o fato, acima mencionado, de que havia uma percepção que não existia mais índios lá. Muitos, inclusive, ainda pensam assim, o que cria uma série de relações conflituosas e discriminatórias entre índios e não índios. Segundo Oliveira, por exemplo, “os índios do nordeste não possuiriam mais importância enquanto objeto de ação política (indigenista) nem permitiriam visualizar perspectivas para os estudos etnológicos” (1998, p. 50)

Em seguida, o trecho da música o qual afirma que como em um salto, ou seja, de repente, “de tudo que é universo, dando o primeiro pulo, assim que passou a haver tudo que não havia”, aponta para a noção de abundância, a partir de uma inversão, já que “há tempo, pedra, peixe, dia” e pode haver, inclusive, seguindo a lógica, índios. Isto se relaciona a situação de que a partir de meados do século XX e, especialmente, a partir da década de 1980, há cada vez mais populações que se afirmam indígenas e a etnologia segue se debruçando sobre

a profundidade de seus desejos. Tal processo é conhecido na antropologia brasileira como processo de etnogênese.

Por fim, ainda, o trecho da letra da segunda canção, afirma interessante-mente que, de surpresa, algo surge, não pelo exotismo, mas sim pelo simples fato de ter estado sempre ali – dando a noção de óbvio. Deve-se lembrar então que o caráter exótico é um tabu para a etnologia indígena na região referida e que, de certa forma, tudo o que se sabe hoje acerca da abundante indianidade, sempre esteve lá. Segundo Clifford, o exótico sempre foi, mesmo que mascarado, uma das bases do trabalho antropológico. Para o autor, “o exótico era o principal tribunal de apelação contra o racional, o belo, o normal, o ocidente” (2002, p. 144). Assim, o conhecimento etnográfico parece possuir “um constante desejo de ser surpreendido, de desfazer sínteses interpretativas, e valorizar – quando surge – o inclassificável, o inesperado, o outro” (Ibid, p. 169).

Neste sentido, escassez, abundância, índios, exotismo e obviedades são termos fundamentais para se entender a questão dos indígenas do sertão nordestino, como se verá.

A relação entre os termos acima mencionados aponta ainda para um paradoxo. Oliveira mesmo já notara que “estaremos diante de uma contradição em termos absolutos: o surgimento recente (duas décadas) de povos que são pensados, e se pensam, como originários” (OLIVEIRA, p. 47). E a expressão “índios nordestinos” marca igual e concretamente uma ambiguidade, pois ao mesmo tempo, representa grandes e diversas populações – que são classificadas como indígenas –, e se parecem fenotipicamente com populações não indígenas da região, podendo potencialmente pertencer a ambos marcadores identitários.

Nesta direção, para Dantas *et al.* (1998, p. 431),

Chamamos atenção para este aspecto porque ele nos parece útil à compreensão da história dos povos indígenas que viviam e vivem no Nordeste, e que, a partir de uma grande diversidade étnica, lograram se constituir, mediante um prolongado contato com frentes de expansão determinadas, em uma unidade histórica e etnológica tornada possível sob o indelével signo da marginalidade.

Esta ambiguidade pode – e é –, portanto, muitas vezes entendida por seu viés negativo, quando tudo parece ter sentido apenas no processo de identifi-

cação indígena e pela perspectiva de que estas populações vêm perdendo sua cultura tradicional. Neste contexto, parecer com o sertanejo nordestino não é visto como positivo e deslegitima o sujeito índio, apontando para uma baixa contrastividade cultural entre ambos (OLIVEIRA, 1998, pp. 47-77). Muitas vezes estas populações indígenas seguem sendo percebidas pela noção de perda, a qual aponta para uma pretensa falta de autenticidade, elementos percebidos de forma negativa.

Note-se que tal pressuposto, apesar de negado, atinge também a academia e as instituições indigenistas. Para Oliveira “o órgão indigenista, igualmente, sempre manifestou seu incômodo e hesitação em atuar junto aos índios do nordeste, justamente por seu alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais” (1998, p. 53). Da mesma forma, para Athias, “medidas oficiais durante a década de 1980 tentaram, na verdade, reduzir a identidade étnica a uma questão de sangue. A FUNAI propõe, na ocasião, a noção de critérios sanguíneos entre certos grupos indígenas do Nordeste brasileiro, pretendendo com isso identificar a identidade indígena dessas populações” (ATHIAS, 2017, p. 8).

Ademais não foi uma vez que ouvi de algum colega docente e/ou indigenista comentário do tipo “mas eles não têm tanta distintividade cultural” ou de que “eles não são prioridades para a nação”. Vale lembrar que o senso comum expresso por boa parte dos brasileiros, diz que ser índio está ligado à aparência física e à prática de alguns costumes “exóticos”, corroborando as ideias acima apresentadas.

A ambiguidade em tela marca, portanto, uma tensão intrínseca à etnologia produzida sobre o sertão nordestino. Tensão que deve ser problematizada, “tornando-se necessário discutir também as teorias sobre etnicidade e os modelos analíticos utilizados” (OLIVEIRA, 1998, p. 48). Ela pode, inclusive, se deslocarmos o olhar, apontar para modos de ser bastante interessantes, já que as populações indígenas do sertão nordestino se constituem, enquanto humanos, a partir de questões bastante complexas como a migração e a musicalidade, dentre outras. Neste sentido, ser índio é apenas um de seus atributos, enquanto humanos e brasileiros, em um determinado espaço-tempo.

Pode-se pensar ademais que os índios do sertão nordestino, apesar de ou não serem vistos ou serem vistos quase sempre como um bloco homogêneo –

índios do Nordeste – apontando para a escassez de variação cultural – ligada à ideia de exótico, apresentam-se de forma diversa e criativa tanto no espaço, quanto social, política e culturalmente, indicando abundância de humanidade.

O presente texto busca questionar, então, a constituição do campo de estudos em tela: o da etnologia indígena do sertão nordestino¹, e brevemente refletir sobre suas implicações e possibilidades.

Tenta-se, sobretudo, imaginar os impactos e implicações dos recortes – de categorias e conceitos – hegemônicos para se pensar em determinados contingentes populacionais. Em outras palavras, em que medida a reificação de uma perspectiva em determinado espaço-tempo produz um conhecimento enviesado sobre pessoas. Afinal se “o bárbaro é em primeiro lugar o homem que crê na barbárie” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.4), refletimos até que ponto o excessivo foco em um paradigma reforça os mesmos preconceitos que se buscava romper.

Explicando melhor, até que ponto o excessivo uso do conceito de identidade não está justamente questionando-a?

A pergunta que aqui se faz tem como inspiração uma questão com lógica similar que Ramos (1998) elabora acerca de outra tensão que se refere à questão indígena no Brasil. Para ela,

A pergunta que orienta esta minha fala é a seguinte: como se faz e em que consiste essa defesa e proteção dos índios pelo Estado, já que é o próprio Estado (seja ele representado pelo Ministério da Agricultura ou do interior, onde estiveram alojados o SPI e a FUNAI) que incentiva a rapacidade civil contra as populações indígenas ao abrir ou deixar abrir estradas no meio de territórios índios, ao promover ou deixar acontecer a colonização branca em áreas indígenas. O que proponho aqui é falar um pouco sobre algo que geralmente fica relegado aos bastidores do indigenismo, ou seja, o papel da subjetividade como criadora de fatos da política indigenista (RAMOS, 1998, p. 2).

Ressalte-se que a reflexão sobre as subjetividades envolvidas nos processos de produção de conhecimento – como no caso da etnologia – e de políticas públicas – como no caso descrito acima – é essencial para avançar na crítica sobre os temas em questão.

Busca-se então problematizar algumas categorias como escassez, perda, autenticidade e exótico, operacionalizadas quando se pensa nas popu-

lações indígenas da região. Assim como alguns conceitos comumente utilizados nos estudos realizados lá, como identidade étnica e cultura, utilizados para se entender a dinâmica dos grupos indígenas no espaço em tela. Para Ramos, comentando sobre tal perspectiva, comumente “os alvos de crítica e desconstrução têm sido os conceitos de cultura, alteridade, exotismo e essencialismo” (2007, p.12).

O objetivo é, no fundo, o de se fazer pensar sobre a dinâmica de poder na região em questão marcada muitas vezes no processo de colonialidade do saber (LANDER, 2005, pp. 21-53). Para Lander,

as categorias, conceitos e perspectivas [*eurocêtricas*](economia, Estado, sociedade civil, mercado, classes, etc.) se convertem, assim, não apenas em categorias universais para a análise de qualquer realidade, mas também em proposições normativas que definem o dever ser para todos os povos do planeta. Estes conhecimentos convertem-se, assim, nos padrões a partir dos quais se podem analisar e detectar as carências, os atrasos, os freios e impactos perversos que se dão como produto do primitivo ou do tradicional em todas as outras sociedades. (2005, p. 27, grifo meu)

O conceito de identidade e a perspectiva da etnicidade, de alguma forma, podem ter a mesma função, de norma hegemônica, na produção de conhecimento sobre as pessoas da região.

Este texto é, então, uma análise preliminar e transversal da atividade etnográfica situada especialmente no sertão nordestino e trata de uma tensão particular na produção do conhecimento antropológico.

Viagem de ida e de volta

A imagem da escassez é marcante na constituição do campo de estudos em análise. Ela é parte, inclusive, da formação do mesmo.

Desde o início os índios, especialmente os do sertão do Nordeste, passaram a ser questionados em relação à noção de falta. Para Oliveira é apenas “a partir de fatos de natureza política – demandas quanto à terra e assistência formuladas ao órgão indigenista – que os atuais povos indígenas do Nordeste são colocados como objeto de atenção para os antropólogos sediados nas uni-

versidades da região” (1998, p. 51). Assim, “em lugar de definir suas práticas por diálogos teóricos, operam mais com objetos políticos ou ainda com a dimensão política dos conceitos da antropologia” (Ibidem).

É como se os indígenas do sertão nordestino, genericamente chamados de Tapuias, representassem a anti-ideia de índio. Neste sentido, de início eles foram pensados em oposição aos Tupi, que foram os primeiros a surpreender o europeu e serviram de contraste aos outros povos conhecidos (STEWART, 1963, p. 381), atuando como a alteridade marcante frente ao europeu. Neste contexto, os Tapuia foram deslocados e classificados a algo próximo da ideia de bárbaro – ou da falta de civilidade.

Steward (1963), posteriormente, ainda os classifica, enquanto povos marginais ou periféricos. Tal classificação se dá em oposição agora aos povos do tipo “floresta tropical”, na referida classificação, estabelecendo uma escala evolutiva e posicionando-os em situação inferior, indicando a noção de escassez. Galvão (1979 [1957], pp. 225-226 apud OLIVEIRA 1998, p. 48), em seus estudos e na mesma perspectiva, questiona a possibilidade da área cultural XI intitulada Nordeste possuir consistência como as outras áreas analisadas. Segundo ele, “a maior parte vive integrada no meio regional, registrando-se considerável mesclagem e perda dos elementos tradicionais, inclusive a língua” (Ibidem).

De toda forma, sabe-se que as populações que hoje são classificadas como indígenas no sertão nordestino têm origem em populações do período colonial genericamente classificadas enquanto Tapuias (ou às vezes como Cariris).

A primeira fonte para se conhecer os Tapuia está nos cronistas e pintores holandeses, imersos na dinâmica de ocupação de parte do Nordeste brasileiro e conseqüente embate com a dominação portuguesa. Segundo Pompeu Sobrinho,

antes da invasão holandesa, o conhecimento que em geral se tinha dos Tapuias e particularmente dos Cariris era através das suspeitas informações dos índios Tupis, seus inimigos. Entretanto já se haviam verificado alguns contatos de missionários e sobretudo de aventureiros com estes aborígenes (1934, p. 8).

Além destes, para Dantas *et al.*,

Os Dzubukuá-Kariri, habitantes da metade ocidental do arco formado pelo submédio São Francisco, contam com os importantes relatos missionários dos capuchinhos Martinho e Bernardo de Nantes (respectivamente, 1707 e 1709). A leste destes e até a altura da cachoeira de Paulo Afonso, o vale do rio era dominado pelos Proká e Pankararu, enquanto a oeste, nas proximidades das atuais cidades de Juazeiro e Petrolina e da desembocadura do rio Salitre, as fontes apenas referem a presença dos Okren, Sakrakrinha, Tamankin, Koripó, Masakará e Pimenteiras, estes últimos os mesmos que seriam batidos nos sertões do piauí em época posterior. (DANTAS et al., 1998, p. 432)

Há igualmente textos holandeses, jesuíticos e capuchinhos que permaneceram restritos a seus círculos de produção intelectual.

Elias Herckman, holandês, por exemplo, que chegou a ser governador na Capitania da Paraíba, deixou um relato sobre sua busca pelo ouro no ano de 1641, que nos possibilita fazer uma imagem dos Tapuia. Segundo o autor, eram nômades, robustos, altos e andavam inteiramente nus, exceto em festas ou na guerra, quando cobrem o corpo com a plumagem de certas aves, como as araras, papagaios e periquitos (ASSUNÇÃO, 1999, pp. 41-42).

Para Herckman eram indígenas que se deslocavam constantemente e causavam problemas para as populações de origem europeia, apontando novamente para uma noção de falta de convivialidade. Segundo o autor,

Quando esses Tapuyas vêm a estas regiões inferiores do Brazil por ordem do seu rei, trazem consigo, como um signal do mesmo rei, a allabarda ou partasana (bardesaen) que o coronel Artiszeoski lhes deu parte da privilegiada Companhia das Indias Occidentaes. Vêm ordinariamente como amigos ao Rio Grande e a estes districtos; mas, indo-se embora não podem apartar-se sem fazerem mal aos moradores, pelo que se lhes deve dar sempre uma escolta que os conduza até as fronteiras, a fim de que não molestem a pessoa alguma (HERCKMAN, 1886, p. 287).

Funcionário da Companhia das Índias Ocidentais, Joan Nieuhof teve contato com os Tapuia na década de 1640, quando observou que estes dividiam-se em várias nações, sob diversas lideranças, como o rei dos Cariri, Ceriou Keiou ou Janduí, rei dos Tararijou. Para o autor, “diversas nações tapuias, principalmente as que estavam sob a autoridade de Janduí, mantinham boas relações com os holandeses com os quais prestaram bom auxílio em várias ocasiões,

enquanto se não submetessem a estes.” (NIEUHOF, 1942 [1682], p.359)

Todos deviam ser bem altos, segundo Niehouf, e o nomadismo era uma forte característica destes grupos. Ele observou também alguns poucos comportamentos de caráter social, como a total depilação, comum em várias populações indígenas, a forma do cabelo em forma de coroa nos líderes e a forma comprida nas unhas de indivíduos de destaque na comunidade (ASSUNÇÃO, 1999, p. 43).

Em Roloux Baro, percebemos também aspectos da religião e de seus ritos, que utilizavam-se do milho e da farinha, e suas estratégias de relação com portugueses e holandeses. Segundo Pompa, tratando da obra “Relação da viagem ao país dos Tapuia” de Roulox Baro, escrita em 1647,

seu interesse principal, o de tratar questões militares com o “rei” – que ele chama simplesmente “chefe” – Janduí, faz que suas observações (como presumivelmente as de Rabbi antes dele) sejam despojadas de exotismo, monstruosidade ou gosto por citações eruditas. Está clara uma certa simpatia para com os “Tapuia”, que são tratados de igual para igual e de quem são admiradas a força e a habilidade guerreira. O feroz “rei” é definido como “o bom velho Janduí”, que ainda tem força, com mais de cem anos, para “correr a árvore” com os jovens. (POMPA, 2002, p.251).

Em todos os relatos podemos perceber, além do caráter etnocêntrico, certa admiração pela força, pela grande adaptação ao meio e pela capacidade de deslocamento ao longo do território. Ao mesmo tempo ressalta-se a noção de “bárbaro”, apontando para a construção da falta de “civildade”. Tal relação se torna a base de entendimento das populações Tapuia.

A construção imagética sobre eles se dá na mesma perspectiva. O pintor holandês Albert Eckhout retratou os Tapuia entre 1641 e 1643, sempre os classificando como selvagens, bárbaros e guerreiros, em contraste com suas pinturas sobre os Tupi, que apareciam como índios já inseridos na colonização portuguesa e por isso sem a fisionomia guerreira e assustadora. A discussão sobre a antropofagia Tapuia, por exemplo, é recorrente. Em Eckhout e em outros cronistas fica a impressão de que ingeriam somente a carne de seus parentes como forma ritual, em oposição aos Tupi que praticavam o exocanibalismo, ou seja, com membros exteriores de seu grupo.

A própria paisagem onde é retratado o índio Tapuia é mais selvagem, o ambiente não sendo modificado pelo europeu e a fauna sendo constituída de animais peçonhentos e ferozes, sendo assim “sua condição de feroz, cruel e canibal os unia aos holandeses, sendo uma relação baseada em princípios estranhos à dominação europeia sobre os tupis” (RAMINELLI, 1999, p.113).

Ao longo dos séculos seguintes estabeleceu-se um processo de apagamento do indígena nordestino a partir das noções acima explicitadas. As terras foram sendo invadidas a partir de interesses do capital e os indígenas foram sendo aldeados (ver POMPA, 2002; AMOROSO, 2001). O objetivo era o de sua integração na sociedade do entorno – anulando o marcador índio da região.

A partir “do final do século XIX, já não havia mais registros e nem se falava nos povos indígenas naquela região” (CIMI, 2001, p. 159). Para Darcy Ribeiro, em entrevista,

nas tribos do Nordeste sobre as quais se sabe tão pouco, a expansão do gado tirou o índio, em função de uma sucessão ecológica em que, uma nova população, com uma nova forma ecológica de adaptação se instalou destruindo a interação biótica, a interação ecológica e econômica anteriores. (RIBEIRO apud GRUPIONI, GRUPIONI, 1997, p. 191)

Este processo de invisibilidade social começou a mudar por volta da década de 1930, a partir da relação constituída entre os Fulni-ô, a igreja, na figura do padre Alfredo Dâmaso, o SPI – Serviço de Proteção aos Índios – e alguns etnólogos, como Carlos Estevão de Oliveira (1938). Dâmaso foi capelão militar das tropas do Norte. Seu livro publicado em 1931, no Rio de Janeiro, forneceu um dos primeiros documentos aceitos pelo estado brasileiro, reconhecendo a questão dos “remanescentes indígenas” no Nordeste. Note-se que o próprio termo remanescente possui sentido negativo e indica uma relação direta com a noção de escassez. Para Arruti,

o inspetor regional do SPI, Raimundo Dantas Carneiro, frente ao avanço indígena e acompanhando a sugestão presente nos textos de Carlos Estevão de Oliveira, instituiu a performance do Toré como critério básico do reconhecimento da remanescente indígena, tornado então, expressão obrigatória da indianidade no Nordeste (ARRUTI, 1999, p.19)

As primeiras análises etnológicas foram produzidas na mesma década de 1930 e trouxeram novamente os indígenas nordestinos à tona. Estas análises colaboraram já nos primeiros processos de reconhecimento étnico, elegendo o ritual do toré como sinal diacrítico de identificação indígena (POMPEU SOBRINHO, 1934; DÂMASO, 1935; OLIVEIRA, 1938, 1941). Como se vê, a ideia de bloco homogêneo permanece.

Ademais, os estudos sobre estas populações valeram-se do contexto modernista brasileiro, no seio do qual o país preocupava-se em registrar as diversas manifestações culturais nordestinas. Em 1937, Mário de Andrade, então Diretor de Cultura de São Paulo, idealizou e enviou uma missão de pesquisa para as regiões Norte e Nordeste brasileiras, com o objetivo de registrar manifestações culturais. Este trabalho ficou conhecido como Missão de Pesquisas Folclóricas e em março de 1938 chegou à região de Tacaratu, antigo aldeamento de Brejo dos Padres/PE, onde registrou cantos e danças Pankararu.

A perspectiva folclórica passou a ser o instrumento de apreensão e entendimento da população brasileira, produzindo inúmeros trabalhos sobre os rituais praticados na região. Estas análises, porém, entendiam a cultura destas comunidades como blocos estáticos e fragmentários, na qual qualquer transformação ou incorporação cultural era vista como perda. Isto colaborou para a produção do conhecimento do índio “aculturado” e “integrado”, concepção que foi responsável, no século XX, pela ideia – quase nunca problematizada – da eliminação do indígena nordestino na formação da cultura brasileira (CASCU DO, 1967; FERNANDES, 1938).

Esta perspectiva como se nota reproduziu a noção de falta e de escassez, desvalorizando ricos sistemas culturais e deslocando os agenciamentos possíveis para o passado.

Câmara Cascudo, por exemplo, citando Pereira da Costa (CASCU DO, 1979), também mencionou o toré, definindo-o como uma flauta de taquara e uma dança indígena do agreste pernambucano. Ele elaborou uma grande enciclopédia da cultura popular nordestina (1967), arrolando uma gama imensa de elementos constituintes dos eventos populares. Fica claro que para ele a cultura brasileira era composta pela mistura de diversos povos, mas o índio era parte do passado. Gonçalves Fernandes (1938), outro folclorista, escreveu sobre as prá-

ticas mágicas no nordeste brasileiro. Ele identificou alguns elementos e atores sociais fundamentais à eficácia das manifestações populares, como o feitiçeiro e o curador.

No mesmo período, alguns trabalhos etnológicos estudaram as poucas comunidades que eram identificadas como indígenas, como os Pankararu, os Fulni-ô e os Xukuru, todos de Pernambuco (PINTO, 1956; HOENTHAL Jr, 1960). Nestas investigações, o toré continua sendo entendido como marcador de identidade diferenciada, sendo considerada a dança mais praticada entre os chamados caboclos nordestinos e, em certo grau, é o modo pelo qual voltam a afirmar seu caráter étnico e se distanciar da noção de “barbárie”/falta anterior.

Os trabalhos ainda eram em pequeno número e, com exceção dos grupos citados, o resto da população indígena era considerada extinta. O processo de apagamento do marcador indígena seguiu com base no violento processo de colonialidade do saber que se apoiou na percepção de escassez de alteridade. Se não se nota mais grande diferença étnica, os contingentes populacionais são reclassificados em sertanejo, noção pela qual podem mais facilmente ser expropriados de suas terras e explorados como mão de obra barata

Trata-se de um processo de dominação, no qual parte da população busca exercer controle sobre outra. Segundo Carvalho

a dispersão e a miscigenação das populações indígenas das missões, aldeamentos e vilas foram utilizadas como justificativas para decretar a sua extinção, não obstante tenham sido práticas introduzidas, pelo legislador, com os objetivos de tornar mais eficientes o sistema de distribuição da mão de obra e a liberação de terras indígenas. A composição étnica diversificada das antigas aldeias elevadas a vilas ao tempo em que parece ter constituído um bom expediente para a consecução dos dois objetivos, pode lançar luz, hoje, à intensa comunicação e aos empréstimos, linguísticos e rituais que se têm verificado entre determinados povos. Nem sempre é possível, contudo, com relativa precisão, determinar-se a procedência e a composição dos contingentes originalmente reunidos (1996, p.2).

Como contraponto ao pano de fundo da escassez de alteridade, a etnologia passou então a analisar os processos políticos associados à formação dos grupos étnicos, o que se dá em relação aos mesmos e em relação ao Estado brasileiro. Eles têm como base o campo da etnicidade que passou por grande

desenvolvimento na década de 1960 e tem como referência Barth (1969) e os conceitos de relação interétnica e identidade, os quais passaram a guiar os estudos posteriores. Segundo Oliveira “a etnologia das perdas deixou de possuir um apelo descritivo ou interpretativo e a potencialidade da área do ponto de vista teórico passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural” (1998, p.53).

Barth partiu de uma perspectiva interacionista e processualista, se diferenciando das análises que tomavam o conceito de identidade de maneira essencialista. Ele procurou de-construir o conceito de aculturação, que previa o fim de minorias étnicas, a partir de uma concepção estática de cultura, na qual o isolamento era parte fundamental para a manutenção cultural e o contato o elemento desagregador. No Brasil, a obra de Roberto Cardoso de Oliveira pode ser classificada como aparentada à de Barth. Um trabalho, entre tantos outros, que evidencia isso é a dissertação que Cardoso de Oliveira orientou, no Museu Nacional, intitulada, “Índios Camponeses: Os Potiguara da Baía da Traição” (AMORIM, 1971).

Neste contexto, para Athias,

o debate sobre a Identidade Étnica é o principal tema que interessa praticamente a todas as disciplinas das Ciências Sociais. A identidade tem sido o centro de interesse dos etnólogos que estudam um determinado grupo social na região dos Estados do Nordeste do Brasil. Esta temática também está situada no campo disciplinar da História (ATHIAS, 2017, p. 24).

Para o mesmo autor, as pesquisas “centraram-se no debate da identidade étnica no contexto das emergências de identidades indígenas nestes últimos vinte anos em Pernambuco e em outros Estados do Nordeste” (Ibidem).

Destaque-se, na década de 1970, o PINEB – Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro – lotado na UFBA – Universidade Federal da Bahia e cuja atuação foi precursora e inovadora no sentido de se debruçar especialmente sobre as populações indígenas na Bahia, as quais eram consideradas extintas, produzindo análises por meio da noção de fricção interétnica e etnicidade, refletindo sobre a situação social das referidas populações.

A perspectiva etnológica fortaleceu então sua presença no sertão nordestino, desenvolvendo análises, constantes e relevantes, a partir de conceitos

como identidade ou, posteriormente, etnicidade e territorialização. Estes trabalhos contribuíram especialmente na década de 1990 para o fortalecimento da abordagem que veio a ser denominada como processo de etnogênese, que diz respeito ao modo pelo qual os sertanejos são re-reclassificados em índios a partir de alguns elementos culturais “reaprendidos” ou “reacessados” (OLIVEIRA, 1995, 1998, 1999, 2000; ARRUTI, 1999; FOTI, 2000), especialmente o complexo ritual do toré.

Neste contexto, o trabalho de Oliveira (1995, 1998, 1999, 2000) problematiza e rompe com as noções de aculturação e integração e supera Barth (1969), se aprofundando na relação entre o território e a etnicidade.

Nesse sentido, a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 1998, p 55).

Estas análises contribuíram diretamente para o reconhecimento de dezenas de outros povos indígenas antes desconhecidos e para inserir a questão indígena nordestina novamente nas discussões políticas nacionais. Isto passou a ser fundamental para garantir-lhes a reivindicação de certos direitos previstos por lei, especialmente a territorialização. Hoje, se dezenas de comunidades nordestinas estão reconhecidas oficialmente como indígenas, ainda é claro que os estudos produzidos sobre a região privilegiavam a análise da relação índios/não-índios, deixando de lado o rico universo simbólico sertanejo e indígena.

Nesse cenário, observa-se que o campo em questão tem como base as relações decorrentes das noções de escassez, falta, perda, cultura e identidade e alguns autores são privilegiados nas análises acima mencionadas, guiando o olhar dos etnólogos. Podem-se destacar, por exemplo, Victor Turner e Stanley Tambiah, no que se refere à análise ritual e da performance, assim como Barth e Pacheco de Oliveira, no que se refere à etnicidade e territorialização. Simultaneamente, a complexidade da situação é vista principalmente a partir do viés disciplinar da identidade étnica – categoria central do campo de estudos em referência.

Pode-se dizer, portanto, que neste panorama etnográfico a “supervalorização da identidade, produziu a necessidade de estabelecer descontinuidade com a selvageria, com os índios brabos, não dotados de direitos”, como diz Vieira (2010, p.26) entre os Potiguara. Assim, se estes estudos são bastante relevantes para o entendimento da fundamentação política dos grupos, em relação ao exterior, ainda deixam de lado um universo repleto de elementos simbólicos e dinâmicas ontológicas (GRUNEWALD, 2004; PEREIRA, 2004; RIBEIRO, 1992; OLIVEIRA JÚNIOR, 1998) que apontam para outras categorias, como as de humano e pessoa.

Alguns novos estudos (GRUNEWALD, 2004; PEREIRA, 2004; RIBEIRO, 1992; OLIVEIRA JÚNIOR, 1998; HERBETTA, 2011; VIEIRA, 2010) buscam, entretanto, tratar diretamente ou não, o toré, em relação a outros temas, como o da percepção de mundo das populações, do mito, da cosmopolítica e das emoções. Dá-se mais importância ao sujeito, agente do processo, buscando seu ponto de vista sobre tudo isso. Toma-se atenção a ontologias e epistemologias particulares.

Deslocamentos no olhar²

As etnografias realizadas a partir de 2000 apontam para uma gama significativa de abordagens possíveis, elaborando nexos entre diversos temas como a identidade, o mito, o xamanismo, a política, as relações de gênero e alguns temas decorrentes do contato como a educação e a saúde. E mesmo entre vários destes temas simultaneamente.

Busco abaixo apenas apontar alguns destes nexos ainda de forma parcial, baseado em uma leitura até o momento insuficiente para conclusões mais consistentes. Apesar da superficialidade, penso que seja relevante visualizar concretamente o leque de possibilidades experimentadas nas etnografias em tela. E conseqüentemente imaginar deslocamentos nas relações mencionadas entre escassez e identidade. Desta forma, pode-se começar a pensar nas possibilidades e implicações do conhecimento antropológico a partir do que ele poderá se tornar.

Estas novas etnografias afirmam algo distinto da imagem que se tem dos

índios do nordeste. A partir delas pode-se ver que eles são múltiplos e que o toré vai muito além da identidade. Note-se que se o tema da identidade é marcante de início, ele vai sendo superado ou mesmo revisto. As possibilidades de análise são muitas.

Pedro Agostinho (1978), fundador do PINEB, por exemplo, já notava de forma interessante a variação possível entre estas populações. Segundo ele, “A variedade, ecológica, histórica e interétnica, que subjaz à presença geral de grupos indígenas numa posição estrutural do mesmo tipo, pode servir à construção pormenorizada de um modelo capaz de dar conta dessa heterogênea homogeneidade” (p.139).

Esta possível heterogeneidade fica clara, por exemplo, na obra organizada por Grünewald (2005), que percebe o toré como uma prática multi-semântica, a qual compreende e se articula em várias esferas da vida social do índio nordestino constituindo um regime de vida – o “regime do toré”. Grünewald toma o toré como um fato social total, no sentido de Mauss – percebido pelas relações que o compõe, dando ênfase à multi-composição do fenômeno social, além de sua complexidade cultural e histórica.

Ele chama a atenção para aspectos ainda inexplorados pelos pesquisadores – com destaque para estética do toré, percebida tanto nas apresentações públicas quanto nas particulares – a partir da dança e da música. O toré também não representa uma volta a tradições passadas, ele indica uma relação atual, contemporânea, uma tradição construída no presente, baseada em elementos ancestrais que podem legitimar a origem indígena, além de constituírem outras tantas relações.

Estes novos estudos abrangem ainda perspectivas distintas como a presente em Albuquerque (2011) que busca entender o espaço do ritual como sistema de comunicação entre uma população Pankararu migrante, que vive na favela de Real Parque em São Paulo e os não indígenas. Note-se que emergem portanto situações inusuais e complexas como a relação entre os Pankararu da aldeia e os da periferia urbana da megalópole. Neste sentido, a construção dos significados articulados às imagens é central. A questão imagética é muito bem tratada igualmente em Amorim (2010) que busca analisar os processos de resistência e ressurgência étnica no alto sertão alagoano, dentre outras coisas, pela

produção da imagem

A dimensão historiográfica merece ser comentada. Tanto no que se refere ao tema da memória como ao viés dos documentos, como se observa na tese de Silva (2008) com os Xucuru da Serra do Ororubá e Lopes (2005) que trata do Diretório Pombalino no século XVIII (há tantas outras). Percebe-se então que há em determinado plano uma continuidade presente de categorias e situações comuns na vida destas populações ao longo do tempo. E que é importante problematizá-las para uma atualização no conhecimento produzido no presente.

Muitos estudos dedicaram-se a novas abordagens, preocupando-se com a organização social destas populações – principalmente com o faccionalismo – e com seu universo simbólico e ritual, como em Mura (2012), que analisa de maneira bastante aprofundada a relação entre rito, formação de grupos políticos e conhecimento entre os Pankararu/PE. A dinâmica de formação dos grupos aparece igualmente por meio da performance.

Barbosa (2003) também analisa um processo de faccionalismo. Na análise, os ritos do toré e do Praiá assumem valores distintos entre os Kambiwá, principalmente entre algumas famílias cuja divisão social já vinha desde a época da chegada à região. Glebson Vieira (2010), na mesma direção, estuda a política faccional dos Potiguara da Paraíba a partir de categorias êmicas de entendimento do mundo indígena. Neste sentido aponta para interessantes horizontes ontológicos, evidenciando claramente as agencialidades indígenas constituintes de seus processos de produção de mundo e conhecimento.

Alguns temas decorrentes do contato ganharam destaque, como em Moab Duarte (2002) que estuda processos de abuso do álcool entre os Pankararu/PE; Grünewald (1999) que trata do turismo em áreas indígenas nordestinas; Fávares (2011) que trata da questão nutricional entre os Xukuru de Ororubá; Kelly Oliveira (2010) que trabalha com o Movimento Indígena, especialmente com a APOINME – Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do NE, MG e ES e Dantas (2002) que estuda a educação escolar Fulni-ô.

A questão da educação, bastante relevante atualmente, pois diz respeito a um debate epistemológico e político, no qual os indígenas assumem a posição de protagonistas na produção de conhecimento sobre si e sobre o mundo foi

abordada igualmente por Barcelos (2005) junto aos Potiguara da Paraíba; Nascimento (2009) em relação aos Tapeba e Barbalho (2012) com os Pankará/PE.

O tema da música, marcadamente presente no toré e em ritos afins, se torna centro privilegiado de algumas análises. Em Herbetta (2011), identifica-se, por exemplo, referências musicais comuns às outras regiões pesquisadas, como: as estruturas coreográfica-composicionais, as estruturas musicais e as análises do centro tonal e do contorno melódico. Por fim, percebe-se o complexo músico-ritual Kalankó como um sistema que elabora uma rede supra-local entre os povos indígenas do alto sertão alagoano. Cunha (1999) estuda a música dos Pankararu de Pernambuco. O autor busca os aspectos particulares a esta musicalidade, os quais podem ser articulados à organização social do grupo. Além de entendê-la como sinal diacrítico em relação à sociedade nacional. Ele identifica, então, algumas características musicais, como a estrutura melódica e rítmica, as escalas e os intervalos, e as articula à organização social da comunidade, que está conectada ao mundo encantado, base espiritual do grupo.

Pereira (2004) trabalha com a música Kapinawá/PE, entendendo-a como marcador étnico do grupo, além de meio de comunicação com outros espaços sociais sertanejos, com outras paisagens sonoras, outras tecnologias e com novos públicos receptores. A partir daí, investiga, entre outros temas, a influência desta música indígena na música popular da região, apostando na hibridez dos gêneros musicais. Ele identifica três gêneros musicais: os benditos, os toantes e o samba de coco. Os dois últimos evidenciando a grande importância atribuída ao som do maracá, que funciona como uma pulsação intermitente e irregular, sendo responsável por todo o desenvolvimento musical.

Neste cenário a mistura parece emergir como grande tema de interesse etnológico. Segundo Glebson Vieira a mistura passa a ser bem trabalhada no campo de estudos em questão (2010, p.100). Para o autor

ao tematizar as teorias nativas sobre a mistura e o processo civilizatório, operadas mediante a flexibilização de categorias de autoatribuição, abre-se a possibilidade para pensar na centralidade do parentesco, da comensalidade e do contar histórias na produção da memória e da história. Além disso, a apreensão do processo de tornar-se civilizado se faz através da compreensão da concepção nativa de pessoas, lugares e coisas dentro de um sistema temporal de transformação (VIEIRA, 2010, p.99).

Na mesma direção, Oliveira já afirmara que

cada grupo étnico repensa a “mistura” e afirma-se como uma coletividade precisamente quando se apropria dela segundo os interesses e crenças priorizados. A ideia da mistura está presente também entre os próprios índios, sendo acionada muitas vezes para reforçar clivagens faccionais (OLIVEIRA, 1998, p. 60).

Estamos, pois, face a um significativo corpus de estudos produzidos em distintos programas de pós-graduação, especialmente (mas não apenas) da área da antropologia, dos mais antigos e referenciais nacional e internacionalmente aos departamentos mais novos, que surgiram e se consolidaram na região Nordeste, indicando interessante capilaridade institucional que merece análise aprofundada em outro texto. Nesse contexto surgem igualmente uma série de núcleos de pesquisa, importantes para a etnologia da região, como por exemplo, o grupo ligado ao Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB) e o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE) criado em 1996, dentre outros.

Este conjunto de estudos abre espaço para investigações comparativas entre os grupos de uma mesma região, de áreas diferentes, e das Terras Baixas da América do Sul como um todo. Percebe-se também o aprofundamento em temas interessantes que abrem a possibilidade de entendimento mais complexo das populações indígenas da região.

Toré e torés...

Neste cenário, o toré que era entendido como chave para a questão da indianidade, reforçando muitas vezes a noção de escassez, é evidentemente um espaço de abundância de convivialidade e humanidade, como etnografias mais recentes demonstram. Ele que, a princípio, era visto, sobretudo, como expressão de uma “nova” indianidade, a partir da qual, grupos referenciais poderiam ensinar grupos emergentes, como aparece em Arruti (1999), agora pode ser percebido como um espaço fértil para o acesso à dimensão simbólica, ontológica e epistemológica.

O toré é praticado por muitos povos indígenas da região nordeste, como Kalankó/AL, Pankararu/PE, Jiripankó/AL, Karuazú/AL, Katokinn/AL, Xukuru/AL, Fulniô/AL, Pipipã/AL, Kambiwá/PE, Tremembé/CE, Kiriri/BA, Tuxá/BA, Pankararé/BA, Tumbalalá/BA, Truká/PE, Kambiwá/PE dentre tantos outros. Isto evidencia a amplitude e popularidade do rito que é mais do que um marcador diacrítico que aponta para um pertencimento indígena e garante a possibilidade de se aceder a alguns direitos previstos em lei. É a proposição de um outro mundo (HERBETTA, 2017).

Os Kalankó do alto sertão alagoano, por exemplo, declaram de uma forma muito veemente que o toré, um dos ritos da comunidade, é um espaço muito especial (para o toré Kalankó, ver HERBETTA, 2015). Eles falam: “nascemo no toré”... “é uma cultura que a gente já nascemo”... “dançando o toré me entendi de gente”. Todas as afirmações apóiam-se no verbo nascer ou entender para referirem-se a este ritual complexo e popular na região.

Para Carvalho

Assim é que, entre os Tuxá, famílias provenientes de um local fora da área indígena, cujos membros são majoritariamente negros, têm a sua indianidade sistematicamente negada por parte dos residentes na Terra Indígena, que os denominam “negro de pé duro” numa clara alusão à sua inabilidade para dançar o Toré (1996, p. 13).

Neves (2004), por sua vez, investiga nas performances do toré, as emoções e sentimentos responsáveis pelo comportamento individual dos Xukuru de Pesqueira/PE, buscando recompor a delimitação de fronteiras culturais interiores ao grupo e a atribuição de papéis sociais específicos aos indivíduos. A autora evidencia a complexa dinâmica presente na constituição destes grupos.

Não existe, inclusive, um toré generalizado e homogêneo, e sim diversos torés, cada qual formado a partir das especificidades históricas de cada grupo e estruturado de acordo com o contexto cultural de cada um. Segundo o cacique Paulo Kalankó, os torés são distintos entre os grupos mais próximos, por região e parentesco. Assim há o toré Kalankó, próximo dos Pankararu, o toré Kariri-Xocó que se articula a grupos afins e assim sucessivamente, cada região compartilhando um repertório musical. As comunidades que partilham da mesma linguagem musical possuem também os mesmos cantos.

O toré se mostra assim igualmente importante na produção de relações sociais. É o espaço de recebimento do não índio assim como de indígenas de outros povos exercendo papel relevante como elemento constituidor das relações sociais entre os grupos indígenas sertanejos, que se percebem inclusive como parentes, constituindo uma grande família, por possuírem um determinado repertório musical comum.

Segundo Tonho Preto, o pajé Kalankó, esta lógica da hospitalidade, ou de produção de boas relações sociais, está relacionada à percepção do que chama vida sossegada, a qual aponta para um estilo peculiar de viver, baseada entre outras coisas na constituição de alianças entre os sujeitos e na evitação de conflitos. A vida sossegada tem a ver também com sensações corporais. Para Culezinha Kalankó, cantamos juntos diversos torés para esquentar. O termo esquentar aponta aqui para a intensificação da energia encantada, relacionada aos encantados, entidades que atuam para a proteção indígena (HERBETTA, 2015), no corpo do sujeito, que desta forma passa do frio para o quente, tendo então mais energia para agir e mais saúde.

Para Maia Andrade, entre os Tumbalalá, do extremo norte do sertão baiano,

A rigor, os rituais do toré e da mesa de toré (considerando-se as devidas distinções performáticas e de ordem estrutural) consistem na manutenção dos vínculos com esses seres, o que imediatamente produz a necessidade do sancionamento de ações coletivamente válidas nos planos moral e político (ANDRADE, 2002, p.81).

O toré é então um operador de pertencimento, estabelece relações sociais entre pessoas, grupos e entidades, e promove transformações. Segundo o cacique Paulo Kalankó, se o toré pode curar – transformando o corpo, pode também transformar a situação do grupo. A transformação objetivada é tanto a da territorialização, quanto a da saúde e da produção de alegria. Evidencia-se aí, portanto, um rico universo de relações e motivos para os grupos, os quais estruturam a vida social dos sujeitos e constituem espaço central de convivialidade.

O ritual acontece por meio da prática de movimentos coreográficos específicos e cantos que são constantemente repetidos. As letras pertencentes a estes cantos indicam temas e relações fundantes do universo cultural em questão e

apontam para noções de humano e não humano. As letras de toré se aproximam potencialmente de algumas narrativas míticas e podem ser pensados como uma codificação inconsciente e estruturante do cotidiano dos sujeitos. Neste sentido, podem ser entendidas como versões representativas de um discurso maior, relacionado à mitocosmologia, relevantes para o entendimento de uma forma de codificação da realidade social (HERBETTA, 2017).

No campo da etnologia do sertão nordestino, os torés relacionam-se a muitos dos temas particulares sul-americanos, como a onomástica, quando é um repositório de nomes ou termos fundamentais ao entendimento do mundo nativo; ao contato cultural, pois alguns dos cantos são criados a partir do momento em que afirmam uma identidade indígena e marcam determinados eventos importantes para este processo, à cosmopolítica quando apontam outras dinâmicas relacionais e princípios de organização do mundo, dentre outros.

Percebe-se, hoje, também, que o toré pode ter influenciado a formação de outros gêneros musicais característicos da região, como o coco, por exemplo. Tal tema é assunto polêmico. Para Gallet (1934), não há nenhuma relação entre o toré e outros gêneros musicais nordestinos. Tal afirmação, entretanto, é questionada desde Siqueira (1951). Segundo este autor, a música nordestina prima pela criatividade e a música indígena é uma de suas bases de criação. A análise de Siqueira (1951) fundamenta a discussão entre permutações musicais da música indígena e da música brasileira. Para ele, a música sertaneja nordestina constitui “uma estética nova” que é admirável (SIQUEIRA, 1951, p. 85) e que possui grande quantidade de procedimentos melódicos.

Pode-se perceber, então, que há outro toré. Há torés. Neles observam-se novos agentes como entidades, pássaros, poeira, maracá; novas relações, sejam elas espaciais, espirituais e temporais; novas categorias como o humano, a pessoa, o corpo; novos movimentos circulares, do alto e baixo e o multidimensional.

Assim, em vez de escassez podemos pensá-los a partir da noção de abundância.

Estes outros torés ou, em outras palavras, este outro olhar para o sertão que permite outros diálogos teóricos, como por exemplo, entre Oliveira e

Lévi-Strauss, entre o Nordeste e a Amazônia; entre a indianidade e o humano, aponta para a complexidade da realidade contemporânea destas populações e evita qualquer reducionismo.

Conclusão

Para concluir este breve exercício de teoria antropológica, o qual busca tratar de uma tensão intrigante, decorrente da análise das subjetividades envolvidas na produção do conhecimento antropológico no sertão nordestino, podem-se pensar que as etnografias produzidas em populações indígenas desta região tomam como base recorrente alguns eixos, tais como a identidade étnica, as relações interétnicas e a territorialização; os quais podem apontar e reforçar a ideia da escassez: de água, de biodiversidade, de alteridade e de diversidade cultural, reproduzindo a naturalização da falta. Esse é o risco.

Na mesma direção Marisol de la Cadena em seu estudo sobre a antropologia produzida sobre os Andes evidencia

como os cientistas sociais peruanos contribuíram para a hegemonia do conhecimento universal em um centro periférico (Lima) ao desqualificar as tentativas de Arguedas (visionárias nos anos 1960) de redirecionar a mestiçagem para a interculturalidade e promover a diversidade que os intelectuais indígenas atualmente defendem. (de la CADENA, 2005, p. 14, tradução nossa)

Neste sentido, ainda, Wallerstein critica a disciplinaridade do conhecimento. Para o autor “as disciplinas como organizações, em grande parte controlam os recursos, conferem prestígio e governam o avanço dentro da hierarquia da carreira acadêmica” (2004, p. 31), determinando e enviesando o conhecimento construído sobre humanos e não humanos.

Vale lembrar então da questão central deste texto: em que medida algumas reificações e reduções presentes em conceitos e categorias podem, em determinado plano, reforçar estereótipos e violências. E, do mesmo modo, servir para deslegitimar e reduzir a agencialidade dos sujeitos, deslocando-os do tempo presente e liberando-os para serem mão de obra barata.

A hipótese aqui brevemente tratada é a de que a supervalorização do con-

ceito de identidade étnica, em determinado período, referente ao campo disciplinar da antropologia (mas não apenas), se dá em grande medida em resposta ao pano de fundo da noção de escassez, categoria esta falsamente imposta desde o período colonial em relação ao conhecimento sobre indígenas no sertão nordestino e cujo objetivo era o de desmobilizar os potentes agenciamentos decorrentes das populações que lá se estabeleceram.

Na mesma direção a perspectiva mencionada acaba por formatar um campo de estudos particular que segundo de la Cadena consiste em um conhecimento que busca “o cumprimento da razão, da ciência e das hierarquias sócio-acadêmicas que estruturaram” (2005, p. 25, tradução nossa). Cria-se assim um círculo vicioso que, por fim, sustenta a própria reprodução da violência epistêmica que busca apagar ou calar outras populações em uma sociedade marcada pela colonialidade do saber.

Segundo Dietz e Mateus,

o reconhecimento do caráter colonial das sociedades latino-americanas nos leva a intuir o caráter igualmente colonial de seus sistemas de conhecimento, de seu conhecimento. Essas continuidades e seu impacto em nossas percepções e autoimagens levantam a necessidade de uma “reconstituição epistemológica”. (DIETZ, MATEUS, 2011, p. 59, tradução nossa)

Neste cenário, elege-se como grande problema a questão das identidades. Se como pano de fundo há uma escassez de alteridade, para a antropologia parece pertinente e adequado se debruçar sobre os processos de identificação étnica. Conforme Ramos, defender o direito de ser diferente significava defender a virtude de certos conceitos antropológicos criados precisamente para enfatizar o valor da diversidade humana (RAMOS, 2007, p. 11).

Neste processo, o toré, ritual polissêmico e marca de alteridade (e, quem sabe, de exotismo?!) é eleito o marcador diacrítico chave e acaba por definir, para muitas pessoas e instituições, a indianidade. A indianidade, entretanto, nunca deveria estar em questão!

Neste sentido, para Ramos

ao clamar por “relevância” e dar as costas às margens, os antropólogos acabam por aumentar o gosto pelo exótico. Estudar apenas o que é “relevante” – e os povos nas margens do mundo ocidental quase por definição não entram nesse clube – é forçosamente confirmar o exotismo dos “primitivos” que abastece o complexo de superioridade do ocidente. Não é abandonando a prática da etnografia local, básica com povos nativos, que os antropólogos aliviam o peso do exotismo que derreia esses povos. Tal atitude só faz abrir mais ainda o apetite pelo exótico, pois o Outro distante continua anedótico e irrisório na medida em que a sua lógica cultural interna segue sendo ininteligível ao mundo que sempre o exotizou (RAMOS, 2007, p.13).

A situação é similar à que Goldman (2014) descreve sobre o estudo da noção de afroindígena. Em outras palavras, reforçar excessivamente o uso de um ou outro conceito pertencente a uma disciplina acaba por fazer com que se reduza o valor do conhecimento produzido pela população estudada, que aparece sempre enquadrada nos cânones de uma área de estudos. Para o autor, no caso em questão, devemos romper definitivamente com

um certo clichê que ainda domina o pensamento antropológico, mas que parece cada vez mais difícil de ser sustentado: a certeza de que não temos nada de importante a aprender com as pessoas com quem convivemos durante nossas pesquisas. E isso seja porque elas realmente não seriam capazes de nos ensinar nada, seja porque aquilo que eventualmente nos ensinam é de curto alcance, limitado ao contexto paroquial em que vivem. (GOLDMAN, 2014, p. 213)

Ressalte-se que a produção antropológica, para além da tensão aqui tratada, que aponta para uma reprodução da escassez, que impacta diretamente as agencialidades presentes, é responsável pela importante tarefa de trazer à tona os temas em tela e para finalmente colaborar com a conquista de direitos, como a territorialização. Até o momento, entretanto, poucas terras indígenas foram demarcadas na região. A melhora no acesso à saúde e educação diferenciadas ainda é longe de condições mais adequadas. E o manejo do território se dá claramente a partir da perspectiva neoliberal, que ignora outros princípios e relações com o meio ambiente.

Note-se ademais que as populações indígenas igualmente se apropriam dos referenciais teóricos mencionados e o operacionalizam de maneira legítima e inteligente em suas mobilizações de resistência. E que a etnologia do sertão

nordestino, como demonstrado, especialmente a partir da década de 2000, vem produzindo avanços notáveis em relação ao exposto. Alguns temas em especial rompem com a noção de falta e apontam para cosmologias ricas e diversas que evidenciam outros sistemas de pensamento. A abundância parece se tornar a marca das mesmas. Ser índio é apenas um dos atributos da pessoa.

Mais do que isso, estes estudos apontam para a possibilidade de que o mundo seja compreendido e reproduzido a partir de outras epistemologias. Há sertões diversos.

Deste ponto de vista, se este novo olhar tem como objetivo aprofundar o estudo das identificações sociais no alto sertão alagoano e reposicionar a etnologia produzida lá no campo de estudos da etnologia indígena, e se a questão da identificação social é importante para pensar esta realidade, pensemos do ponto de vista dos sujeitos que, em certa medida, se classificam indígenas. Pensemos para além da disciplina que os estuda. Pensemos conjuntamente.

Por fim, o que se propõe, por um lado, é então similar à afirmação de Goldman. Para o autor “o que se visa é o mapeamento das premissas epistemológicas, ontológicas, cosmopolíticas imanentes aos discursos nativos, o que, de imediato, revela que não há nenhuma razão para confinar o procedimento a uma área etnográfica ou a um tipo de sociedade” (GOLDMAN, 2014, p.217).

Por outro lado, especialmente, concorda-se com Ramos. Para a autora

tudo indica que começa uma nova era em que os povos indígenas no Brasil (e alhures), depois de se apropriarem do papel de atores políticos, estão no processo de se apropriar também do principal produto dos etnógrafos, ou seja, as etnografias. Daqui em diante, os antropólogos poderão, cada vez mais, observar os primeiros resultados dos programas de educação intercultural que muitos ajudaram a criar e, com eles, o interesse crescente dos indígenas na escrita de auto-etnografias. (RAMOS, 2007, p.17)

Seguindo a autora, num exercício de desprendimento, podem-se reposicionar as populações indígenas do sertão nordestino, abrindo não só uma gama imensa de possibilidades no campo disciplinar da antropologia, mas também contribuir para que o conhecimento do mundo produzido a partir de complexos processos históricos e sociais seja operacionalizado, de maneira transdisci-

plinar, via outros modos de pensar.

Desta forma, a perspectiva não é mais a da escassez – de alteridade – mas a da abundância de possibilidades de entendimento do fenômeno humano. Se o valor desta perspectiva está no respeito à humanidade, às subjetividades e suas multiplicidades, então o limite dela está no próprio humano e suas ambiguidades.

Este texto busca, portanto, apenas contribuir para a reflexão sobre algo tênue e aberto. E propor um desafio. Onde estão as etnografias e antropologias (de) indígenas do sertão nordestino?

Aqui, parte-se do pressuposto de que as subjetividades exercem um papel ambíguo na construção do conhecimento antropológico. E que o avanço do campo em questão tem a ver diretamente com a capacidade de autorreflexão dos agentes envolvidos nesta seara, ligada ao universo político. Para Ramos “porém, longe de ser uma abdicação ao compromisso, esse desprendimento implica um tipo de liberação de manias de grandeza que têm turvado a vista dos etnógrafos para o vigor da vontade indígena por conquistar sua agencialidade plena” (2007, p. 12).

Dessa forma, a questão posta, ainda sem resposta, não é mais da ordem das identificações, mas do devir.

Deve-se dizer então que ser índio no sertão nordestino, ou mesmo em algumas outras partes do país, está relacionado a uma forma de classificação social, elaborada pela sociedade nacional e utilizada pelo Estado-nação, que toma a prática de alguns marcadores culturais específicos como critério distintivo. Esta classificação, entre outras coisas, é responsável por conceder ou limitar direitos a alguns contingentes populacionais. Limita igualmente o conhecimento sobre o mundo!

No Nordeste, por exemplo, ela exprime a oposição: índio/não índio, na qual a maior parte do contingente populacional é classificada na segunda opção, eximindo o Estado de suas responsabilidades sociais, principalmente de garantia da terra. Ser ou não índio na região é apenas, portanto, parte de outra questão – dos humanos.

Assim, em vez de olharmos a questão indígena nordestina a partir de um

viés baseado na ideia de escassez de alteridade, podemos enxergar a abundância de humanidade que perpassa os diversos grupos populacionais que lá vivem. E lembrar que a cultura está intimamente ligada ao universo político, neste sentido não se podendo deixar de levar em conta seu papel na emergência e organização dos grupos étnicos, o que Carneiro da Cunha (1986) pioneiramente postulou.

Desta forma, a problemática de um grupo ser X ou não, deve antes ser equacionada em termos processuais, ou de ele devir X ou não, percebendo que os humanos na região têm tanto do indígena quanto do sertanejo e do brasileiro.

Ainda mais, conseguimos imaginar que todos poderão devir índios (MENEZES BASTOS, 2002; HERBETTA, 2015). Inclusive a antropologia.

Notas

1 Note-se que se o texto aqui apresentado foca no que se conhece por sertão nordestino, ele dialoga concretamente com outras regiões nordestinas com ocupação indígena. Em nenhum momento se propõe aqui reificar pretensas fronteiras geográficas.

2 Atualmente há uma grande quantidade de estudos realizados na região do sertão nordestino. Estes são bastante relevantes e têm como origem áreas e departamentos diversos, com destaque para a antropologia, a história e a educação, mas há também trabalhos da saúde pública e de outras disciplinas. Estes estudos são também procedentes de universidades distintas e possuem vários temas e perspectivas. No sítio <http://indiosnonordeste.com.br/downloads-2/> é possível ter acesso a um grande repertório deles.

Referências

ACIOLI, Moab Duarte. *O processo de alcoolização entre os Pankararu – um estudo em etnoepidemiologia*. Tese. Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, UNICAMP, 2002.

AGOSTINHO, Pedro. *Uma experiência na Universidade da Bahia*. Comunicação apresentada na XI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (Recife, Pe., 1978). Mesa Redonda sobre Ensino, Teoria e Pesquisa na Pós-Graduação, organizada por Roberto Cardoso de Oliveira.

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre. *O Regime Imagético Pankararu – tradução inter-*

cultural na cidade de São Paulo. Tese. PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil, 2011

AMORIM, Siloé Soares. *Os Kalankó, Karuaçu, Koiupanká e Katokinn: resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão alagoano*. Tese. PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 2010.

AMORIM, Paulo Marques Pires. *Índios Camponeses: Os Potiguara da Baía da Traição*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional, 1971.

AMOROSO, Marta Rosa. Mudança de hábito, Catequese e Educação para índios nos aldeamentos Capuchinhos. Em: LOPES DA SILVA, Aracy; FERREIRA, Mariana K. *Antropologia, História e Educação. A questão indígena e a escola*. São Paulo: FAPESP/MARI-USP, 2001,

ANDRADE, Ugo Maia. Um grande atrator: toré e articulação (inter)étnica entre os Tumbalalá do sertão baiano. *Cadernos de Campo*. USP, nº 10, 2002.

ARRUTI, José Andios. A árvore Pankararu. Em: Oliveira, João Pacheco de (org). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

ASSUNÇÃO, Luiz carvalho de. *O reino dos encantados, caminhos, tradição e religiosidade no sertão nordestino*. Tese. Programa de pós-Graduação em Ciências sociais da PUC. Doutorado em Antropologia. São Paulo, 1999.

ATHIAS, Renato. Antropologia Política em Pernambuco: Povos Indígenas, Processos Identitários e Etnicidade. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas (RELA)*. PPGA-UFPE, Volume Especial I e II, 2017.

BARBALHO, José Ivamilson. *Discurso como prática de transformação social: o político e o pedagógico na educação intercultural Pankará*. Tese. Programa de Pós-graduação em Educação. Universidade Federal de Pernambuco., 2012.

BARBOSA, Wallace de Deus. *Pedra do Encanto – dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambivá e os Pipipã*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2003.

BARCELOS. Lusival Antonio. *Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba*. Tese. Programa de Pós-graduação. em Educação. Centro de Ciências Sociais Aplicadas – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2005.

BARO, Roulox; Moreau, Pierre. *História das últimas lutas no Brasil entre Holandeses e Portu-*

gueses e Relação da Viagem ao País dos Tapuias. São Paulo: Editora da USP, 1979 [1647].

BARTH, Fredrick. *Ethnic groups and boundaries – the social organization of culture difference*. London, Allen & Unwin, 1969.

BENTO, Rodolpho Claret; BERTOLIN Gabriel Garcêz; DANAGA Amanda; LIMA Clarissa Martins; SOUZA, Fabiano José Alves de. Entrevista com Maria Rosário Gonçalves de Carvalho. *Revista de @ntropologia da UFSCar R@U*, 8 (2), jul./dez. 2016: 131-154.

CADENA, Marisol de la. The production of other knowledges and its tensions: from andeanist anthropology to interculturalidad? *The journal of world anthropology network*. 2005 (1), pp. 13:33.

CARVALHO, Maria Rosário de. De Índios ‘misturados’ a Índios ‘regimados’ Texto originalmente apresentado no GT Relações raciais no Brasil e o desenvolvimento da identidade étnica entre negros, índios e descendentes de imigrantes, *XIX Reunião Brasileira de Antropologia*. <http://www.pineb.ffch.ufba.br/downloads/1245096338CARVALHO,%20Maria%20do%20R%20-%20De%20%5C'indios%20misturados%5C'%20a%20%5C'Indios%20Regimados%5C'.pdf>. Acesso em 24 de julho de 2018.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Folclore do Brasil (pesquisas e notas)*. Editora Fondo de Cultura, 1967.

CASCUDO, Luis da Câmara. “toré” (verbete). Em: *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Melhoramentos, 1979.

CIMI. *Outros 500 – construindo uma nova história*. São Paulo: Editora Salesiana, 2001.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. RJ: Editora da UFRJ, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil – mito, história, etnicidade*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

CUNHA, Maximiliano Carneiro. *A música encantada Pankararu – toantes, torés, ritos e festas na cultura dos índios Pankararu*. Dissertação. Mestrado em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco., 1999

DÂMASO, Pe. Alfredo Pinto. O Serviço de Proteção aos Índios e sua Obra. Em: *O Índio Brasileiro*. Rio de Janeiro: Casa Mattos, 1935, pp. 188-192.

DANTAS, Sérgio Neves. *Sou Fulni-ô, meu branco*. Tese. Programa de Estudos Pós-Gra-

duados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, 2002.

DIETZ, Gunther; MATEOS CORTÉS, Laura Selene. *Interculturalidad y educación intercultural en México. Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*. México: Secretaria de Educación Pública (SEP), 2011.

FÁVARO, Thatiana Regina. *Perfil nutricional da população indígena Xukuru de Ororubá, Pernambuco, Brasil*. Tese. Doutorado em Ciências na área de Saúde Pública. FIOCRUZ. 2011.

FERNANDES, Gonçalves. *O Folclore Mágico do Nordeste – usos, costumes, crenças & ofícios mágicos das populações nordestinas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

FOTI, Miguel. Uma etnografia para um caso de resistência – o ético e o étnico. Em: Santo, Marco Antônio do Espírito (org.). *Política Indigenista – Leste e Nordeste Brasileiros*. Brasília: FUNAI, 2000.

GOLDMAN, Marcio. A relação afroindígena. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23, p. 1-381, 2014.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Toré – regime encantado dos Índios do Nordeste*. Pernambuco: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2004.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Os Índios do Descobrimento: Tradição e Turismo*. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro Museu Nacional Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1999.

GRUPIONI, Luis D; GRUPIONI, Maria D. Entrevista com Darcy Ribeiro. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 158-200, nov. 1997.

HERBETTA, Alexandre. Cultura viva – modos de descolonizar a caatinga a partir da relação entre flores e pássaros. *Revista Tellus*. Ano 17. n. 34, set/dez 2017.

HERBETTA, Alexandre. *Peles braiadas – modos de ser Kalankó*. Recife: Massangana, 2015.

HERCKMAN, Elias. Descrição geral da Capitania da Parahyba. *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*, tomo V, n. 31, p. 239-288. Recife: Typographia Industrial, 1886.

HOENTHAL Junior, William D. “Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil. Em: *Revista do Museu Paulista*, v.VIII. São Paulo. 1960.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*.

Buenos Aires, Argentina: CLACSO, set. 2005. Colección Sur Sur, p. 21-53.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976

LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade; as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório pombalino no século XVIII*. Tese. Programa de Pós-graduação em História, UFPE, 2005.

MONTE, Edmundo; SILVA, Edson. *Índios no Nordeste: informações sobre os povos indígenas*. 2012. <<http://www.indiosnonordeste.com.br>>. [Acesso em: 27/abril/2018].

NASCIMENTO, Rita Gomes. *Rituais de resistência – experiências pedagógicas Tapeba*. Tese. Programa de Pós-Graduação em Educação, UFRN., 2009

NEVES, Rita de Cássia M. Identidade, Rito e Performance no toré Xukuru. Em: Grunewald, Rodrigo de Azeredo. *Toré – regime encantado dos Índios do Nordeste*. Pernambuco: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2004.

NIEUHOF, Joan. *Memorável Viagem Marítima e Terrestre ao Brasil – confronto com a edição holandesa de 1682*. São Paulo: Martins, 1942 [1682].

MURA Cláudia Mura. *“Todo mistério tem dono!”: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu*. Tese. Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, 2012.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Fronteiras étnicas e identidades emergentes. Em: *Povos Indígenas no Brasil – 91-95*, 1995.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *MANA*. 4 (1)1998, pp. 47-77.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. (Org.) *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. RJ: Contracapa, 1999.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Três teses equivocadas sobre o indigenismo (em especial sobre os índios do Nordeste). Em: Santo, Marco Antônio do Espírito (org.) *Política Indigenista – Leste e Nordeste Brasileiros*. Brasília: FUNAI, 2000.

OLIVEIRA, Carlos Estevão de. O Ossuário da “Gruta-do-Padre”, em Itaparica, e algumas Notícias sobre Remanescentes Indígenas do Nordeste. Em: *Boletim do Museu Nacional – Vol. XIV-XVII*. Rio de Janeiro, 1938, pp. 155 -183.

OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto de. *Torém: brincadeira dos índios velhos*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1998.

OLIVEIRA, Kelly Emanuelle. *Estratégias sociais no movimento indígena: representações e rede na experiência da APOINME*. Tese. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFPE, 2010.

PEREIRA, Edmundo. Benditos, Toantes e Samba de Coco – notas para uma antropologia da música entre os Kapinawá de Mina Grande. Em: Grunewald, Rodrigo de Azevedo. *Toré – regime encantado dos Índios do Nordeste*. Pernambuco: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2004.

PINTO, Estevão. *Etnologia Brasileira (Fulni-ô – Os Últimos Tapuias)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956

POMPA, Cristina. *Religião como Tradução – missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. São Paulo: Edusc, Anpocs, 2002

POMPEU SOBRINHO. Os Tapuias do Nordeste e a Monografia de Elias Herckman. Em: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, Ano XLVIII, Tomo XLVIII, Fortaleza, Brasil, 1934 pp. 7/28.

RAMINELLI, Ronald. Habitus Canibal – Os índios de Albert Eckhout. In: HERKENHOFF, Paulo (org.). *O Brasil e os holandeses 1630-1654*. Rio de Janeiro: Sextante Artes, 1999

RAMOS, Alcida Rita. *Do engajamento ao desprendimento*. Campos 8 (1). 2007, pp. 11:32.

RAMOS, Alcida Rita. *UMA CRÍTICA DA DESRAZÃO INDIGENISTA*. Série Antropologia. 243. Brasília, UnB, 1998

RIBEIRO, Rosemary Machado. *O mundo encantado Pankararu*. Pernambuco: Dissertação de Mestrado, PPGAS/Antropologia Social, UFPE, 1992.

SILVA, Edson Hely. *Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988*. Tese. Programa de Pós-graduação em História, Campinas, UNICAMP, 2008.

STEWART, Julian H. (editor). *Handbook of Southamerican Indians*. Vol.1. The Marginal Tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Washingtons. New York:-Coopersquare publishers, inc, 1963.

VIEIRA, José Glebson. *Amigos e competidores: política faccional nos Potiguara da Paraíba*. Tese. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. 2010.

Alexandre Ferraz Herbetta

WALLERSTEIN, Imanuel. *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa, 2004.

Scarcity, abundance and becoming: considerations on indigenous ethnology of the Northeastern sertão.

Abstract

This text seeks to reflect on one very important question in the field of studies of indigenous ethnology in the northeastern “sertão”. The question is to what extent does the overvaluation of anthropological concepts and categories, such as ethnic identity, produce a skewed and reduced knowledge on complex human populations. In this way, some basic notions for the formation of this field of study are problematized, such as the idea that these people lack something, the culture, for instance, and the alleged cultural homogeneity between indigenous and non-indigenous people. Both notions are related to the coloniality of knowledge, which in this case, acts to delegitimize people by exempting the nation-state from their responsibilities and freeing territory for capitalist exploitation. Finally, it is proposed to think about the implications of the anthropology answers to the scenario that can be observed in the region and, in a brief theoretical exercise, the possibility of other anthropologies, among them an indigenous anthropology of the sertão is imagined.

Keywords: Ethnology; Sertão; Identity; Become; Complexity.

Escasez, abundancia y devenir: consideraciones sobre la etnología indígena em el sertão nordestino.

Resumen

Este texto busca reflexionar sobre una cuestión muy importante en el campo de estudios de la etnología indígena del sertão nordestino, cuál sea: en qué medida la sobrevalorización de conceptos y categorías antropológicas, como identidad étnica, por ejemplo, produce un conocimiento sesgado y reducido sobre las poblaciones humanas complejas. De esta manera, se problematizan algunas nociones básicas para la formación de este campo de estudios, como la idea de que falta algo a estas personas, en el caso alteridad, y la pretendida homogeneidad cultural entre indígenas y no indígenas. Ambas nociones están relacionadas con la colonialidad del saber, que en el caso, actúa para deslegitimar a las personas eximiendo el estado-nación de sus responsabilidades y liberando el territorio para la explotación capitalista. Por último, se propone pensar sobre las implicaciones de las respuestas de la disciplina antropológica al escenario que se puede observar en la región y, en un breve ejercicio teórico, se imagina la posibilidad de otras antropologías, entre ellas una antropología indígena del sertón.

Palabras clave: Etnología indígena; Sertão; Identidad; Devenir; Complejidad.

Recebido em 12 de maio de 2018

Aceito em 11 de julho de 2018

A constituição social da categoria *caranguejeiro* entre os Potiguara da aldeia Jaraguá de Monte-Mór, PB

Marianna de Queiroz Araújo

Mestre em Antropologia (PPGA/UFPB)
Universidade Federal do Rio Grande Grande
mariannaqueirozaraujo@gmail.com

RESUMO

Entre os Potiguara da aldeia Jaraguá, *caranguejeiro* é assim conhecido o indivíduo que coleta caranguejo no mangue. Os *caranguejeiros* detêm o conhecimento da técnica de captura do crustáceo e conhecem o território, assim como o funcionamento das marés, consideram que sua identidade não é definida apenas pela prática da coleta, ou seja, não são meros critérios econômicos, para além deles estão os saberes, fazeres e moralidades, que dizem respeito às maneiras de se comportar no *ambiente*. Esse conjunto de elementos que constituem a categoria *caranguejeiro* se relaciona ao campo da transação de conhecimentos, transmitida de pai para filho enquanto elementos compartilhados e construídos socialmente.

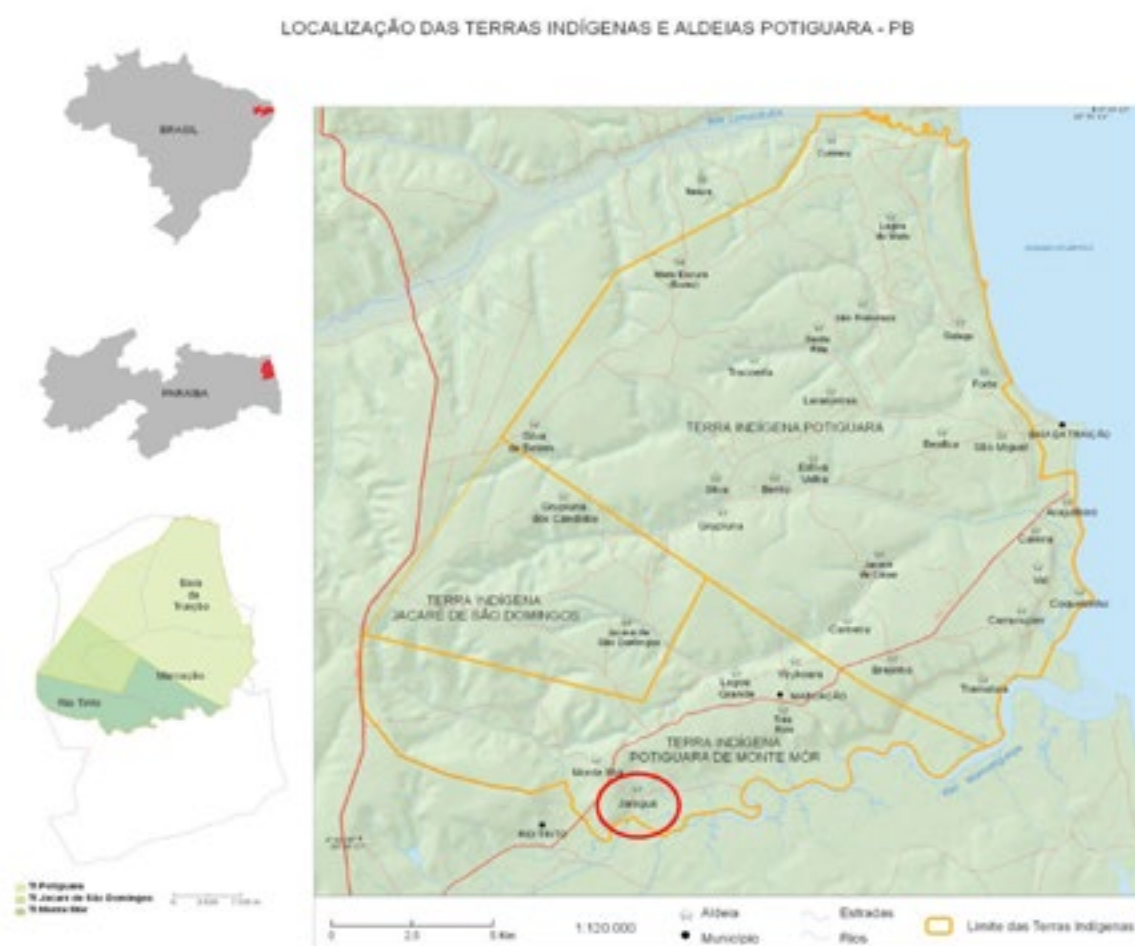
Palavras-chave: *Caranguejeiro*; Etnologia Indígena; Identidade; Indígenas Potiguara; Território.

Introdução

O presente artigo busca analisar o significado da categoria de *caranguejeiro* entre os Potiguara da aldeia Jaraguá, que pertence à terra indígena de Monte-Mór, procurando definir critérios e competências voltadas a esta categoria, principalmente numa perspectiva que podemos definir como ecológica. Significa dizer que se busca compreender as habilidades com as quais os *caranguejeiros* lidam com as características ambientais.

As questões desenvolvidas neste trabalho fazem parte de um conjunto de situações e circunstâncias ocorridas ao longo de minha trajetória acadêmica.

Meu trabalho de campo na aldeia Jaraguá se iniciou no ano de 2012, durante a graduação em Antropologia. Partindo dessa circunstância, e considerando a quantidade de informações obtidas na monografia de graduação, senti a necessidade de dar continuidade a esses estudos também no mestrado, direcionando o meu foco de análise na relação existente entre os Potiguara e os diversos *ambientes*. É diante desse contexto de pesquisa que o trabalho se insere enquanto recorte da minha dissertação defendida no âmbito do Programa de Pós Graduação em Antropologia em Agosto de 2017.



Mapa 1: Localização das terras indígenas e aldeias Potiguara. Fonte: CARDOSO e GUIMARÃES, 2012.

Os Potiguara ocupam o litoral atlântico do estado da Paraíba, inserido na foz do rio Camaratuba e foz do rio Mamanguape, tendo como limite norte o município de Mataraca e ao sul o de Rio Tinto.

O território de aproximadamente 33.757, 7329 hectares¹ apresenta resquícios de mata atlântica, tabuleiros costeiros, com solo argiloso-arenoso, de coloração escura e relevo suavemente ondulado.

A presença dos Potiguara se dá distribuída em 32 aldeias, pertencentes a três terras indígenas contíguas² localizadas nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto. Há ainda aqueles que vivem em outras cidades como Mamanguape e João Pessoa, ou em estados como Rio Grande do Norte e até mesmo no Rio de Janeiro e São Paulo.

Tomarei como referência empírica a dinâmica dos *caranguejeiros* da aldeia potiguara Jaraguá que pertence ao município de Rio Tinto. Esta aldeia está imersa em uma área de várzea, que apresenta uma vasta extensão de manguezal, com pequenos resquícios de mata atlântica. Devido a uma grande abundância de água doce e salgada na região, a pesca e a coleta de crustáceos se torna a principal atividade econômica. É certamente devido a isso que os *caranguejeiros* têm um conhecimento tão grande e rico em relação a essa prática e ao ambiente em que ela é desenvolvida.

Os *caranguejeiros* são os trabalhadores que coletam caranguejos, podendo ser homens e mulheres adultos e até mesmo crianças. Muitos *caranguejeiros* são também indígenas potiguara. Essa categoria se expressa nas representações e está relacionada com a percepção dos indivíduos quando estes se autodefinem enquanto detentores de um saber que possui um significado para a vida social.

Essa categoria identitária é acionada conforme o contexto, o que confirma algumas das colocações de Fredrik Barth (2000). Neste seu trabalho, fundamental para a análise das relações entre indivíduos e grupos, na conformação de suas identidades, Barth afirma que os grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras que organizam a interação entre as pessoas.

Cada grupo étnico pode variar tanto o seu modo de organização social quanto as formas de articulação interétnica, dependendo do contexto em que se encontram. Por essa razão é preciso entender o grupo não na sua origem,

mas no processo, como nos indica Fredrik Barth (*op. cit.*), através de sinais como memória, organização política que são consequências elaboradas no tempo e no espaço.

Os catadores de caranguejo, autodefinidos *caranguejeiros*, realizam suas atividades ao longo de todo o ano no mangue, região entre o rio e o mar que está sujeita aos regimes das marés. Essa atividade é desenvolvida em um *ambiente* específico e por essa razão se relaciona a diversos níveis de mobilidade.

Antes de darmos continuidade a esta discussão, precisamos apresentar o conceito de *ambiente*. A noção de *ambiente* não leva em conta apenas as características ecológicas que definem e distingue um *ambiente* de outro. Esta categoria, muito relevante em minha argumentação será entendida de uma forma mais abrangente; adotaremos, portanto, o sentido defendido por Alexandra Barbosa da Silva, que parte do

sentido socioecológico, compreendendo uma infraestrutura material (as instalações físicas: construções, caminhos, cercas, árvores, pastagens, ruas, praças etc.) específica, pondo à disposição dos sujeitos determinados recursos e permitindo o desenvolvimento de determinadas atividades, as quais, embora características, podem não ser exclusivas. Assim, o ambiente é um espaço físico de relações, unidade constituinte de um território” (SILVA, 2009, p.88).

Para a autora, *ambiente* não é apenas um espaço físico, inclui como componente a relação com o território, ou seja, a área onde os grupos vivem e se relacionam. Nesses termos, o grupo que pertence a um território, portanto, o é justamente porque se desenvolve em interação com seu ambiente.

A reflexão que orienta este trabalho pode ser melhor compreendida se tomarmos de início, que a atividade de coleta do caranguejo é possibilitada, em última análise, pelo conhecimento que os *caranguejeiros* constroem sobre o *ambiente* em suas rotinas diárias. Neste sentido, busco identificar e compreender as implicações desta relação, sobretudo no que se refere ao cotidiano, que se manifesta sob a forma de compartilhamento do saber entre homens, mulheres e crianças.

A cata do caranguejo enquanto atividade de provimento econômico e identitário

Os *caranguejeiros* coletam os crustáceos no manguezal, um ecossistema costeiro que ocorre na transição entre a terra e o mar em regiões tropicais e subtropicais, ocupando *ambientes* inundados por marés, tais como: estuários, lagoas costeiras, baías e deltas. Viver do mangue/maré significa estabelecer comportamentos e rotinas diárias entrelaçadas com este *ambiente* (ARAÚJO, 2017).

O mangue é um “meio de vida”, é o *ambiente* no qual se realiza a principal atividade produtiva local: a coleta de peixes, crustáceos e moluscos, sendo o espaço do qual uma parcela dos moradores da aldeia dependem para gerar recursos. Os *caranguejeiros* possuem um conhecimento muito apurado desse *ambiente*, por essa razão são capazes de localizar os animais e desenvolver técnicas eficientes para capturá-los. O manguezal não deve ser visto exclusivamente como mero espaço físico, é um espaço social que envolve diferentes ordens, visto que implica em relações fruto da interação entre seres humanos e não humanos, e elementos físicos e químicos.

Tomando as afirmações de um de meus interlocutores que se autodefine *caranguejeiro*, tem-se o seguinte significado: “*Caranguejeiro* é quem cata caranguejo. É quem sabe catar com a mão, o verdadeiro *caranguejeiro* não usa luva” (Silvinha. Entrevista concedida em Fevereiro de 2013).

Os critérios de competência e saber aparecem como explicação para essa categoria. Os atores sociais que se autodefinem *caranguejeiros* são aqueles que detêm o conhecimento da técnica de captura do crustáceo e que conhecem o território e os ciclos da maré. Para qualquer tipo de pesca é preciso saber o movimento da maré, nesse sentido, a percepção que os *caranguejeiros* possuem das regularidades cíclicas se torna crucial para o sucesso das coletas.

Os *caranguejeiros* percebem a variação das marés ao longo de um ciclo mensal e diário, compreendendo que esta variação se dá em relação à força da lua. As luas são denominadas de nova, crescente, cheia e minguante. Estas fases da lua estão associadas aos fenômenos cíclicos mensais da maré, denominados de *maré grande*, quando a lua é nova ou cheia; e *maré morta*, quando a lua está na fase crescente ou minguante.

Durante o dia observam-se as fases da maré, assim denominadas: *cheia*, quando em seu ponto máximo de altura; *vazante*, em processo de diminuição; *vazia*, quando no ponto máximo de seca; e *enchente*, em processo de crescimento. O movimento das marés corresponde a dois processos. O primeiro e mais longo deles se refere às alternâncias cíclicas semanais, enquanto o segundo se refere às alternâncias num período de um dia e noite. No período de *maré grande*, o volume de água é aumentado e diminuído em toda a sua capacidade. Em períodos de *maré morta*, não há muita variação, a maré não enche e nem vaza totalmente, não alagando completamente o mangue.

No caso referido à realidade observável no presente artigo, o conhecimento não é somente no campo das técnicas de coleta do caranguejo, é também no campo do conhecimento do *ambiente*. Esse processo de acumulação do conhecimento através das gerações é transacionado no seio dos *grupos domésticos*⁴. Os saberes e fazeres adquiridos sobre o mangue são transmitidos de pai para filho. A partir do nascimento, a criança é inserida num contexto doméstico que se torna responsável pelos seus cuidados físicos, emocional, moral e cultural. Nesses termos, a autodefinição *caranguejeiro* é compreendida a partir de um saber construído socialmente e pressupõe um conhecimento específico do território, os *caranguejeiros* conhecem o mangue e não precisam usar GPS para localização.

O mangue é constituído por *lugares* ou *setores*, designados de acordo com suas características físicas e acontecimentos, há o *mangue mandioca mole*, o *mangue pé cortado*, o *mangue monte caído*, entre outros: “É bem assim, onde trabalhou fulano? Trabalhei o zé Lopes, já nasci escutando esses nomes (...) E tem as garças, camurinzinho, costela. E assim a gente sabe pra onde ir e também não se perde, quem já conhece, né?” (Silvinha. Entrevista concedida em Dezembro de 2016).

Foi possível identificar que os *caranguejeiros* conhecem muitos *setores* do mangue, de dia ou de noite eles conheciam as áreas de coleta, demonstrando um conhecimento que foi aprendido, e que de certa maneira acaba sendo um critério importante para a constituição da categoria de *caranguejeiro*. Realizam as atividades individualmente ou em parceria, geralmente com um parente próximo, como pai e filho, ou irmãos, e a produção é dividida em partes iguais. Os caranguejos são vendidos na própria aldeia, ou na feira local quando a produção

é maior.

O caranguejo *uçá* (*Ucides cordatus*) (ou *sal*, como comumente chamam) assim como o *goiamum* (*Cardisoma guanhumí*) são capturados no mangue durante o ano todo. No entanto, na época de *andada* (janeiro, fevereiro e março) período reprodutivo em que os caranguejos machos e fêmeas saem de suas tocas para o acasalamento e andam pelo manguezal, a frequência deles é maior em razão da reprodução principalmente do caranguejo *uçá*. No discurso de Silvinha (entrevista concedida em Abril de 2012),

Silvinha: O caranguejo anda, ele anda uns quatro dias, a *andada* é grande... qualquer um pode pegar.

M.: Como vocês sabem que é época de *andada*?

Silvinha: A gente sabe mesmo quando chega o tempo do caranguejo andar, desde de menino a gente na maré a gente sabe. Tem três *andada*, janeiro, fevereiro e março. Ele já andou uma em Janeiro... a de fevereiro é a mais forte, é essa agora que o caranguejo vai lavar as ovas... que eles anda por cima da croa (banco de areia) pra o caranguejo lavar as ova, ela vai lavar pra produzir, essa última *andada* não deu muito não, porque não foi de produção, foi só pra emprenhar ela pro caranguejo cruzar com ela, essa *andada* já é pra desova que ele pega agora é pro outro ano já fica dentro dela... a que não lavar agora na outra lava, a outra *andada* ninguém pega muito, é fraca, é *andada* escondida.

Como pude observar no momento da captura, os *caranguejeiros* pegavam os caranguejos pelas costas, assim as pinças não alcançam a mão. Os *caranguejeiros* não realizam esse trabalho apenas com sua força física, mas sobretudo a partir das técnicas corporais que demandam baixa mobilização de força motriz e que permite ter o corpo como principal instrumento de trabalho, seja ao se baixar para pegar o caranguejo na croa ou caso esteja escondido nos buracos na lama. Os *caranguejeiros* enfiam a mão no buraco procurando as raízes, eles sabem que o caranguejo se posiciona de lado, e assim vão apalpando até encontrar suas costas puxando-os pelas patas traseiras. O caranguejo quando está no buraco tem seus movimentos comprometidos o que torna mais difícil a sua defesa.

Também existe a técnica do *tapado* que consiste em tampar com lama o buraco do caranguejo, depois de algum tempo, os crustáceos começam a subir

e a pessoa pode colocar o braço e puxá-lo:

O *caranguejeiro* pega de mão ou tampando o caranguejo, desce aquela lama lá pra baixo, aí tampa, pisa no buraco, aí ele fica sem fôlego, aí vem furando a lama quando chega em cima é a hora que você vai arrancando o caranguejo, o braço vai buscar ele. Mas na maré grande bota a redinha, na maré morta que enxuga o mangue que se usa o tampado. (Silvinha. Entrevista concedida em Dezembro de 2016)

A coleta de caranguejo é feita com as mãos principalmente na época de *andada*, em razão da grande incidência dos crustáceos, os *caranguejeiros* costumam dizer que os caranguejos ficam bêbados, tornando mais fácil a coleta. A captura do caranguejo no período de *andada* é fiscalizada pelo IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis), pois a cata indiscriminada produz impactos ambientais, é proibida a cata das fêmeas, os *caranguejeiros* ditos tradicionais, aqueles que vivem do manguezal há gerações, são conscientes e concordam com a necessidade de impor limites à coleta. Só assim podem garantir a manutenção do recurso de que dependem.

Entre as armadilhas utilizadas tem-se a *redinha*, a qual é proibida pelo IBAMA, pois causa impacto à população de caranguejos. A técnica funciona da seguinte forma: coloca-se a *redinha* na toca do caranguejo que ao sair, prende-se à armadilha. Já para capturar o caranguejo *goiamum*, que é o mais apreciado, e que tem maior valor comercial, se usa a *ratoeira*, que é feita de garrafa PET, coloca-se a isca, que pode ser pedaço de abacaxi ou cebola, algo que tenha o cheiro forte, quando o *goiamum* entra na *ratoeira* atraído pela isca, o gatilho é disparado e o prende, esse processo pode levar horas, então, o mais usual é que se armem as *ratoeiras* em um dia para no outro ir coletá-las. Em média, uma pessoa distribui entre dez e vinte *ratoeiras* por dia. Silvinha falou sobre as técnicas de captura do caranguejo:

Um cara chamado Coronel é quem ainda pega tampando, mas na maré grande ele bota a redinha, na maré morta que enxuga o mangue ela tampa, porque pra redinha tem que ter água porque se tiver seca o caranguejo não se enrola não. Na redinha, o cabra bota a redinha dentro da água, bota dois caninho pra segurar no buraco do caranguejo, empurra dentro do buraco só um pouquinho,

quando ele vem subindo se enrola nos fiapos, ele se enrola dá uns nó, e quando vai tirar ele tem que cortar. Só que eu não concordo eles usar e deixar lá, chega fica aquele gormeiro branco, eu mesmo tiro quando eu vejo, e queimo todo o lixo, porque se deixar vai contaminando. (Silvinha. Entrevista concedida em Março de 2017)

Tem-se o discurso de que a qualidade do trabalho melhorou com introdução das *redinhas*, sendo possível coletar uma maior quantidade de crustáceos em uma menor quantidade de tempo, não sendo preciso ficar à procura dos crustáceos enterrados na lama, já que se distribuem as *redinhas* para depois coletá-las. Além disso, os acidentes de trabalho a exemplo de cortes e machucados com as raízes onde se incrustam ostras também diminuem. Na fala a seguir, o senhor Zé Boto explica as diferenças de captura:

Antes o catador de caranguejo andava tudo pelado, eles iam com os shorts feito de saco de açúcar, era aquele magote (amontoado) de canoa, eu vou ficar aqui, cada um no seu canto, o creme que eles usavam era óleo de comida com querosene, aquilo queima a pele rapaz! Botava no vidro de perfume, quando tirava a roupa passava, o mosquito ali não encostava por conta do cheiro do querosene, dali por diante botava a mão no buraco do caranguejo, hoje diminuiu, hoje é a tal de *redinha*, o *goiamum* não cai na *redinha* ele corta todinha, porque as pinças é tudo cheia das serrinhas, e o caranguejo *sal* é liso, aí pega (Seu Zé Boto, Entrevista concedida em Dezembro de 2016)

Com o passar do tempo houve uma alta incidência de coleta de caranguejo *uçá* com as *redinhas*, essa inovação técnica não é de tipo industrial, as “*redinhas*” não são confeccionadas para venda, sem falar que não são onerosas, essas armadilhas são confeccionadas com sacos de ráfia desfiados e trançados, material de fácil acesso, se tornando mais eficientes em termos técnicos do que a cata com as mãos.

Avaliar se é mais oportuno capturar o crustáceo *de mão* ou produzir uma armadilha. Esse tipo de escolha técnica será sempre movido pela busca de uma maior *eficácia*. Nesse sentido, a tomada de decisão quanto ao uso da *redinha* se constitui em uma *tendência técnica*, nos termos elaborados por Leroi-Gourhan (1993). Segundo o autor francês, a *tendência técnica* seria um conceito abstrato voltado a entender efeitos causais de ação do homem sobre a matéria, em ter-

mos de *eficácia*; ela teria um caráter inevitável e seria previsível e retilínea. Nesses termos, a *tendência técnica* indicaria como, a partir da aquisição de conhecimentos matemáticos, químicos e físicos adequados, tende-se progressivamente ao aumento da *eficácia* da ação técnica desejada.

Em um artigo intitulado de “De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia”, publicado na revista Horizontes Antropológicos, o antropólogo Fabio Mura faz um levantamento bastante pertinente na questão tocante a nossa análise. Neste texto o antropólogo nos apresenta o que entende por processo técnico:

(...) será o resultado da concatenação causal das Performances de sujeitos diversificados (considerando tanto a posição social que ocupam, quanto a competência que manifestam), que interagem entre si, permitindo a configuração de sistemas sociotécnicos. Esses sistemas revelam-se, portanto, construídos e não predefinidos; não são expressão de totalidades tais como etnias, tecnologias ou uma visão simbólica. Eles são o resultado de um jogo de forças exercidas por interesses diversificados de sujeitos que podem pertencer a famílias, grupos sociais e étnicos diferentes, manifestando visões de mundo, competências e objetivos técnicos diversificados e, às vezes, divergentes. Nesse entender, os sistemas sociotécnicos estão em contínua transformação, sendo abertos e apresentando certo grau de desordem, como já apontava Barth (2000) ao analisar a estrutura da ação social (MURA, 2011, p.114).

O comportamento operatório (LEROI-GOURHAN, *op.cit*) segue a mesma perspectiva, ou seja, é resultante de um certo aprendizado proveniente da experiência. Assim, deve ser interpretado de maneira dinâmica e intimamente correlacionado a fatores que se orientam por conhecimentos específicos, mecânicos, físicos e químicos permitindo que os seres vivos desenvolvam sequências de ações em *cadeias operatórias*, onde reagem ao meio (luz, frio, calor), por meio de ações mecânicas que exigem certa adaptação, que articula os elementos materiais com as formas de ação humana.

A relação entre a circulação dos conhecimentos, as experiências geradas e o território, que toma em conta a interação dos *caranguejeiros* e suas escolhas técnicas, depende de uma situação territorial ampla que nos leva a considerar a *disponibilidade* de materiais que o território oferece e sua *acessibilidade* (MURA, 2000).

De acordo com Mura

Temos que considerar as condições que se dão para a formação de conjunturas que permitam uma dialética entre disponibilidade/acessibilidade e as decisões tomadas pelos interessados no processo tecnológico. A tomada destas decisões depende muito dos valores atribuídos pelos atores sociais à moradia, ao mundo material e ao tempo. (...) A disponibilidade de materiais e sua acessibilidade no território influenciam tanto as condições do mesmo território quanto as possibilidades de tomadas de decisão do ator social que pode, em diferentes níveis, participar deste processo. Neste sentido, a interação do cenário –enquanto fins, planos e expectativas–, com o binômio disponibilidade/acessibilidade, determinará o que definiremos como um repertório de possibilidades. (MURA, op.cit., p. 66)

Nesse sentido, além da *tendência técnica* se faz necessário buscar o sentido das concatenações técnicas a partir de contextos específicos construídos a partir de múltiplas causas, buscando-se apreender a complexidade e a heterogeneidade que esses referidos contextos manifestam, devendo existir uma combinação apropriada de *disponibilidade* e de *acessibilidade*.

A *redinha*, embora bastante utilizada na aldeia Jaraguá, vem sendo contestada. Existe um discurso moral por parte de alguns Potiguara e de órgãos fiscalizadores de que o uso desta armadilha está ameaçando o mangue e levando à escassez dos crustáceos. Na maioria das vezes, após o uso da *redinha*, restos de plástico ficam no mangue; como o material utilizado para a feitura é de difícil deterioração, esse fato ocasiona a poluição do ambiente. O impacto é sentido pelos moradores, que destacam a diminuição dos caranguejos e acionam o IBAMA, ressaltando a importância das fiscalizações. Como, por exemplo na fala da liderança de uma aldeia Jaraguá:

A maioria da minha família é de *caranguejeiro*, aí vamos fazer uma reunião pra parar com a *redinha*, por uma parte é bom, agora por outra, né? Como agora vão pegar de mão, que é mais trabalhoso. A *redinha* prejudica o mangue, porque vamos dizer assim eles botam umas seiscentas redinhas, eles não tiram seiscentas, tiram quatrocentas, e as outras *redinhas* ficam pra lá, o plástico das redinhas fica pra lá no mangue, eles não tiram tudo por causa da maré, tem vez que não dá tempo não, porque quando chega a maré está seca, né? Aí tem que botar, aí quando a maré vem enchendo, aí quando vão colher não dá tempo de pegar tudo não. E se deixar lá pra pegar outro dia, o Guaxinim come o caranguejo

deixa só os peito. A *redinha* veio ser usada de uns tempos pra cá, no começo não era com *redinha* não, aí tinha mais caranguejo. Quem trouxe pra cá foi um cabra que veio lá de Natal aqui pra Porto Novo (área de pesca) aí começou a mostrar aos meninos, pronto. (Entrevista concedida em Janeiro de 2017)

De acordo com Lemonnier (1993), a *escolha técnica* é a análise do processo de seleção de um recurso técnico, elaborado localmente ou adquirido de fora, mediante sua ação sobre a matéria. No decorrer desses processos de seleção, novos objetos técnicos são inseridos como processos sociais no sentido amplo. Em nossa abordagem, evidenciamos a incorporação da *redinha* enquanto uma *escolha técnica* que repercutiu mudanças nos modos como os *caranguejeiros* lidam com os *ambientes*, alterando um conjunto de relações. Pretendemos com isso entender as prerrogativas de uma maior *eficiência técnica*, de como o *caranguejeiro* deve agir enquanto tal. O uso das técnicas de coleta, o respeito ao órgão fiscalizador, o respeito ao Pai do Mangue, entre outras, somam um conjunto de ações próprias de uma moralidade do *caranguejeiro*.

As atividades de cata do caranguejo podem ocorrer o ano inteiro, mas isso não acontece totalmente, pois o regime de trabalho não é de dedicação exclusiva. Silvinha, por exemplo, além da cata do caranguejo, realiza a pesca com redes e planta na horta do seu *grupo doméstico*. Portanto, há um revezamento da atividade de coleta do caranguejo com outras atividades econômicas que complementam a renda familiar, como a pesca, a agricultura, construção (trabalho como pedreiro), dentre outros *bicos*, como eles chamam.

As oportunidades ocupacionais são poucas no município de Rio Tinto, as pessoas têm como opções a prefeitura, Estado e estabelecimentos comerciais, mas para a grande maioria desses empregos é exigido escolaridade. Assim, aqueles que não tiveram oportunidade de estudar contam com poucas ocupações para garantia de recursos, a exemplo do trabalho no corte da cana-de-açúcar e no mangue. Portanto, se autodefinir *caranguejeiro* não implica necessariamente em somente saber catar caranguejo.

Mesmo aqueles indivíduos que trabalham para as usinas canavieiras no corte da cana-de-açúcar cessam o trabalho quando termina o período de moagem, tendo que recorrer ao trabalho no manguezal. O trabalho nas usinas nesse sentido é sazonal, pois ocorre em algumas épocas do ano; isso faz com que haja

um revezamento entre as atividades voltadas ao interior do grupo e ao trabalho nas usinas.

Trabalhar no mangue em alguns momentos aparece como alternativa em relação à falta de oportunidades de emprego. No entanto, é preciso ressaltar que a atividade de cata de caranguejo não é meramente econômica, esses crustáceos não são apenas vendidos eles também podem ser doados a vizinhos, amigos e a parentes. O que indica uma rede de reciprocidade. Se não houver a doação, as pessoas passam a ser mal vistas por seus familiares e vizinhos, portanto, se trata de uma moralidade, uma obrigação.

O trabalho no mangue é visto como difícil, é sofrido, viver da maré/mangue é uma tarefa muito trabalhosa. Antigos *caranguejeiros* contaram que por causa da vida no mangue adquiriram problemas de saúde, principalmente problemas na coluna. Entre os riscos do trabalho encontram-se, sobretudo, a ameaça de animais como cobras e o incômodo dos mosquitos existentes no mangue; para afugentá-los, os indivíduos usam o repelente no corpo ou acendem o fogo, pois a fumaça afasta os mosquitos. Além disso, cortes, escoriações e dermatoses são comuns pela atividade em meio às raízes e em consequência do contato com as pinças dos caranguejos. No entanto, mesmo alguns *caranguejeiros* que não se dedicam mais à coleta afirmam sentir saudade do mangue.

Embora o sofrimento não seja critério constitutivo desta designação, acaba sendo um elemento que perpassa a vida daqueles que assim se consideram *caranguejeiros*, a relação estabelecida é simultaneamente de gratidão e de sofrimento. Apesar das lamúrias, os *caranguejeiros* agradecem por terem o mangue, pois é através deste *ambiente* que podem sustentar a família.

A denominação de legitimidade verdadeiro caranguejeiro

Pode-se dizer que a categoria de *caranguejeiro* vem sendo acionada pelos Potiguara por ser uma atividade de provimento econômico do *grupo doméstico*, que ao mesmo tempo é utilizada como referência de identidade étnica. A este propósito, entre os Fur e os Baggara, justamente Barth (2000) havia observado como as atividades de comércio desenvolvidas pelos *nômades* Baggara era tomada como definidora de uma etnicidade, na relação que desenvolviam com os

agricultores Fur.

De acordo com o trabalho de Palitot (2005, p. 56) o significado da categoria *caboco caranguejeiro*:

Associa o recorte étnico a uma ocupação e a um determinado modo de utilização dos recursos naturais que combinava pesca com a agricultura familiar e o assalariamento complementar (reserva de mão-de-obra para um mercado local). Tudo isso dentro de uma relação que envolvia a disputa pelo controle do acesso à terra e a arregimentação de trabalhadores determinados por instâncias sociais e jurídicas herdeiras das antigas formas de organização dos aldeamentos e diretorias de índios.

Nesses termos a designação *verdadeiro caranguejeiro* surge como um fator de legitimidade em relação àqueles indivíduos que não dominam a técnica de captura nem os conhecimentos sobre o território. Portanto, essa expressão se relaciona ao indivíduo que realmente se dedica à cata de caranguejo, enquanto que o falso *caranguejeiro* seria aquele indivíduo que vai para o mangue (local de uso comum) somente na época de grande incidência do crustáceo, que é justamente o período de reprodução (a *andada*), período em aparecem pessoas de vários lugares para a cata do caranguejo, seja para a venda ou para consumo. Deste modo, essa atividade exige mobilidades específicas e o desempenho de um conjunto de aptidões em que múltiplos fatores são levados em conta. Como o exemplo do conhecimento da técnica e do *ambiente*, além da preservação e respeito aos recursos naturais, o *verdadeiro caranguejeiro* evita capturar as fêmeas, pois se preocupam com o futuro e temem a extinção dos animais o que acarretaria um grande prejuízo para o ecossistema, enquanto que aqueles que não são *caranguejeiros* não selecionam os animais nem pelo tamanho nem pelo sexo, ou seja, não se preocupam em preservar e cuidar do *ambiente*.

Caranguejeiro é aquele que conhece o mangue e sabe respeitar esse *ambiente*, bem como o *Pai do Mangue* que, como o próprio nome diz é quem reina no mangue. De acordo com os relatos de alguns de meus interlocutores, o Pai do Mangue é um homem de pele escura que fuma um cachimbo, navega e pesca em sua canoa. Algumas pessoas da aldeia Jaraguá têm devoção por esse ser, e fazem oferendas com cachaça, fumo, mel, entre outros, para que, dessa maneira, toda atividade que for realizada naquele *ambiente* seja protegida e por consequên-

cia bem sucedida. A crença e o modo como as pessoas interagem com esse ser interferem diretamente nas atividades realizadas de forma positiva ou negativa; para que a primeira forma seja almejada as pessoas devem sempre respeitar esse ser que habita o mangue, sob pena de castigo ou até mesmo morte. Isso cria, conseqüentemente, certos comportamentos morais que devem ser estimados e seguidos, provenientes de diferentes fluxos informacionais que atravessam esse universo de referência múltiplo e complexo que possuem os habitantes da aldeia Potiguara Jaraguá.

Portanto, as atividades realizadas pelos *caranguejeiros* estão intimamente relacionadas com o *ambiente*, não apenas no que diz respeito à produção, mas também a quadros morais de referência, onde se encontram questões relativas ao modo de se comportar, bem como de utilizar os recursos disponíveis. A dimensão moral que conduz essa relação é aprimorada pelos castigos e punições físicas aplicados, a que estão sujeitos aqueles que não cumprem as exigências demandadas pelos “donos” dos *ambientes*, sejam exigências que vão desde “não chamar palavrão no mangue e na mata”, ao respeito à pesca, à caça e aos elementos que compõem o meio ambiente como um todo. Desta maneira, é importante manter uma relação de proximidade e troca com os seres, o que demanda afinidade e respeito para garantir boas pescarias, caças e não se perder:

Isso é o Pai do Mangue que atrapalha qualquer um. Já ouviu falar de um tar de “Pai do Mangue? Esse é que atrapalha qualquer um. Se ele quer atrapalhar, ele atrapalha o cara, que o cara vai (...) que ele bota o cara onde ele quiser (...). O mangue de repente ficou estranho na vista da gente e não era aquele mangue que a gente tava mais, é outro. E a gente fica sem conhecer, não conhece mais nada. (Seu Zé Boto. Entrevista concedida em julho de 2013)

Assim, durante uma pescaria, não se deve perder a calma em respeito ao Pai do Mangue, caso contrário haverá punição, comprometendo a pescaria. Burlar este ser é muito perigoso; como fica evidente, esses seres podem ser benéficos ou maléficos para com os indivíduos, dependendo da estratégia de relacionamento adotada, mas também, e de modo marcante, da postura moral apresentada:

É isso tudo na maré, ôi. Na maré a gente nunca deve, se vê alguma coisa fique quieto, fique quentinho (...) Ôi meu compadre aí, meu compadre aí, ele foi pescar de rede, né? Aí disse que deu uma crise, meu Jesus, que só Deus acudia, aí ele disse que botou o pano de rede embaixo do braço... aí quando chegou lá

(...) Tava um cara sentado, disse: é melhor você ir pra casa, vá simhora vá, não trabalhe hoje não.

Aí, ele ficou com o pedaço de pano de rede no braço, pensando a crise que tava, sem nada coitado, né? E o cara chega pra trabalhar (...) Pra comprar um pão pros filhos, e o cara diz, é melhor você ir pra casa. E ele obedeceu, ele obedeceu e veio embora. Quis nem saber. Ele disse, que o cara moreno, né? (...) Tinha boa altura, né? Estava lá, né? ele disse que o cara normal que nem outro homem qualquer, ele disse que não conheceu quem era a pessoa (...) mas o cara logo de cara falou isso pra ele: melhor que ele viesse pra casa, deixasse pra ir amanhã. Agora coisa boa não podia acontecer com ele, né? (...) No outro dia ele voltou, também esse homem não viu mais, e conseguiu bastante, né? E conseguiu bastante porque ele respeitou, né? Era o pai do mangue. (Seu Zé Boto. Entrevista concedida em Julho de 2013)

(...) não são todos que respeita, tem gente que maltratada os animais sem vê pra quê. Então, esses pescador não respeita, o pai do mangue não gosta, que ele protege o mangue e defende os animais. Se você cuida bem do mangue e dos animais, você vai ter boa pescaria, ele ajuda até você a pegar. Se você vai maltratar olhe, ele se vinga de você, já vi tanto do pescador se perder no mangue, pra onde ia o lugar mais esquisito. (Silvinha. Entrevista concedida em Março de 2012)

Os indivíduos estabelecem relações com ecossistemas que são dominados por seres que podem ser perigosos. A relação com eles reveste-se de cuidados e intimidade, medo e gratidão, respeito e jocosidade. Esses seres podem *flechar* as pessoas, *botar olhado*, causando doenças, fazê-las ficar perdidas, surrá-las e até mesmo matar, levando o espírito da vítima para o seu *Reinado*. Contudo, também podem ser generosos e benéficos entregando as caças e os peixes nas mãos de seus parceiros prediletos (VIEIRA, 2012). Pessoas que com eles sabem se relacionar, lhes oferecendo aquilo que gostam: fumo, mel, perfumes. Portanto, se trata de experiências concretas, a existência desses seres não está em causa, eles fazem parte da vida cotidiana e devem ser levados em conta pelas pessoas que acessam seus domínios.

Considerações finais

Este artigo permitiu avançar na compreensão do significado da categoria *caranguejeiro* e dos conhecimentos que se voltam à cata do caranguejo, assim como possibilitou perceber a dinâmica e as relações com o mangue, que envolve

competências e usos específicos.

Ser *caranguejeiro* não é apenas realizar uma atividade econômica, é preciso um conhecimento territorial que passa por moralidades e maneiras de se comportar no mangue, que é tido como meio de vida, *ambiente* que contempla a dinâmica das marés e que demanda conhecimentos apropriados. É também o local onde reina o *Pai do Mangue*, ou seja, a interação não está associada apenas ao fazer, ao trabalho, mas resulta também da interação com seres invisíveis. Todas essas experiências que envolvem o cosmos e os ensinamentos que são transmitidos a partir dos eventos, das crenças, dos fluxos culturais, das atividades tecno-econômicas e dos quadros morais, provêm de visões de mundo peculiares.

Nesse sentido, a coleta do caranguejo se configura, acima de tudo, como um modo de existência caracterizado por ricas e complexas relações entre os homens, seres invisíveis e o meio aquático. Nesse emaranhado ocorrem os processos de produção e transação de conhecimentos, a organização espacial, os sistemas de classificação e seus processos técnicos.

Os elementos levantados ao longo do trabalho permitem concluir que a interação dos *caranguejeiros* se dá por meio dos conhecimentos procedentes não apenas da experiência produtiva na busca por recursos, mas de um cuidado que gera uma relação de responsabilidade que acaba por ser um critério de legitimidade da categoria de *caranguejeiro*.

Notas

1. Informação obtida a partir de dados do Distrito Sanitário Especial Indígena, o DSEI Potiguara do Ministério da Saúde.

2. O conjunto das aldeias constituem três Terras Indígenas (TIs) contíguas, perfazendo um total de 33.757 hectares. A TI Potiguara (população de 8.109 pessoas), a TI Jacaré de São Domingos (população de 449 pessoas) e a TI Potiguara de Monte Mór (população de 4.447 pessoas), cf. Cardoso et al (2012. p. 15).

3. Pode-se afirmar que estes são sempre formados por três ou quatro gerações, que mantêm entre si uma relação de cooperação (WILK et al, 1984).

4. Áreas do mangue onde há uma concentração de areia e serve como área de pesca (ARAÚJO, 2015).

Referências

ARAÚJO, Marianna de Queiroz. *Entre terreiros, roçados e marés: Um estudo sobre a organização doméstica entre os Potiguara do Litoral Norte da Paraíba*. Monografia (Graduação em Antropologia) – Centro de Ciências Aplicadas e Educação, Universidade Federal da Paraíba, Rio Tinto, 2015.

_____, Marianna de Queiroz. *Ecologia doméstica e transação de conhecimento entre grupos domésticos potiguara da aldeia Jaraguá de Monte-Mór, PB*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In LASK, Tomke (Org.), *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, pp. 25-68.

CARDOSO, Thiago Mota.; GUIMARÃES, Gabriella Casimiro. (Orgs.). *Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba*. Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012. (Série Experiências Indígenas, n. 2)

INGOLD, Tim. Culture, nature, environment: steps to an ecology of life. In Ingold, Tim. (org.) *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge, 2000, pp. 13-26.

LEMONNIER, Pierre. *Technological choices: transformation in material cultures since the Neolithic*. London: Routledge, 1993.

LEROI-GOURHAN, Andre. *Evolução e técnicas I: O homem e a matéria*. Lisboa: Edições, 1984.

_____. *L' uomo e la matéria*. Milano: Jaca Book, 1993.

MURA, Fabio. *Habitações Kaiowá: Formas, propriedades técnicas e organização social*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS do Museu Nacional-UFRJ. Rio de Janeiro, 2000.

_____. De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de Antropologia da técnica e da tecnologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n.36, jul/dez. pp. 95-125, 2011.

PALITOT, Estevão Martins. *Os Potiguara da Baía da Traição e Mont-Mor: his-*

tória, etnicidade e cultura. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2005.

SILVA, Alexandra Barbosa da. Entre a aldeia, a fazenda e a cidade: ocupação e uso do território entre os Guaraní de Mato Grosso do Sul. *Tellus*, Campo Grande, ano 9, n.16, jan/jun, 2009, pp.81-104.

WILK, Richard; NETTING, Robert; ARNOLD, Eric. Introduction. In R. McC. Netting; R. R. Wilk; E. J. Arnold (editors), *Households. Comparative and historical studies of the domestic group*. Berkeley: University of California Press, 1., 1984, pp.13-38

VIEIRA, José Glebson. *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba*. Tese. São Paulo: USP, 2012.

Social formation of *caranguejeiro* category among the Potiguara of Jaraguá village in Monte-Mór, PB

Abstract

Among the Potiguara of the village Jaraguá, *caranguejeiro* is thus known the individual who collects crab in the mangrove. The *caranguejeiro* have the knowledge of the technique of catching the crustacean and know the territory as well as the operation of the tides, they consider that their identity is not defined only by the practice of collection, that is, they are not mere economic criteria, besides they are the knowledges, doings and morals, which relate to the ways of behaving in the environment. This set of elements that constitute the category *caranguejeiro* relates to the field of the transaction of knowledge, transmitted from father to son as elements shared and constructed socially.

Keywords: *Caranguejeiro*; Indigenous Ethnology; Identity; Indigenous Potiguara; Territory.

La constitución social de la categoría caranguejeiro entre los Potiguara de la aldea Jaraguá en Monte-Mór, PB

Resumen

Entre los Potiguara de la aldea Jaraguá, *caranguejeiro* es así conocido el individuo que recoge cangrejo en el manglar. Los *cangrejos* poseen el conocimiento de la técnica de captura del crustáceo y conocen el territorio así como el funcionamiento de las mareas, consideran que su identidad no es definida sólo por la práctica de la recolección, o sea, no son meros criterios económicos, los saberes, las cosas y las moralidades, que se refieren a las maneras de comportarse en el ambiente. Este conjunto de elementos que constituyen la categoría *cangrejo* se relaciona al campo de la transacción de conocimientos, transmitida de padre a hijo como elementos compartidos y construidos socialmente.

Palabras clave: *Cangrejo*; Etnología Indígena; La Identidad; Indígenas Potiguara; Territorio.

Recebido em 22 de abril de 2018

Aceito em 11 de julho de 2018

Dossiê: Etnologia Indígena do Nordeste

DISPERSÃO, COALESCÊNCIA E ETNICIDADE: trajetórias e territorialidades de um grupo timbira.

Luiz Augusto Sousa Nascimento

Doutor em Antropologia Social
Universidade Federal de São Carlos (PPGAS/UFSCar)
augustowohoty@gmail.com

RESUMO

A pesquisa buscou interpretar os processos conduzidos pelos Krenyê na busca pelo (re)conhecimento étnico, que se inicia a partir do ano de 2002, quando lideranças do grupo procuram mediadores (antropólogos, ativistas dos direitos humanos, ONGs) para conduzir ou auxiliar o grupo nos procedimentos burocráticos para resolver os equívocos cometidos pela etnologia brasileira referente à “indianidade” krenyé e pelos procedimentos que levaram o órgão indigenista oficial (SPI) a considerar o grupo como extinto.

Palavras-chave: Etnologia Indígena; Etnicidade; Krenyé.

Introdução

Em junho de 2009 fui convidado para participar do primeiro “Encontro do Povo Krenyé”¹, realizado na aldeia Pedra Branca, Terra Indígena Rodeador, na cidade de Barra do Corda no Estado do Maranhão, onde os Krenyé vivenciavam uma situação tensa com grupos Tenetehara/Guajajara. Desse encontro, os Krenyé elaboraram um plano de ação, cuja meta principal estava centrada na retomada de um território que eles consideram “tradicional” e constituir-se enquanto grupo etnicamente autônomo, sendo reconhecidos pelos demais grupos indígenas da região, como um povo indígena que apesar de ser dado por extinto pelo órgão indigenista oficial, vivem como grupos politicamente organizados, com rituais próprios e uma organização social e política autônoma. Nesse contexto vieram à tona os primeiros *insights* para pensar a situação dos Krenyé na busca pelo território e a coalescência do grupo.

Os dados apresentados no corpo desse artigo são de natureza diacrônica e sincrônica, no entanto, apontamos como parâmetro central de análise, os processos conduzidos pelos Krenyé, na busca de legitimidade política perante o Estado, que iniciou ano de 2002, quando o grupo procurou mediadores para conduzir ou auxiliar nos procedimentos burocráticos para resolver problemas de sua indianidade². De acordo com Viveiros de Castro (2008) a indianidade é um projeto de futuro, não de uma memória do passado e, dessa maneira, os dados produzidos na aldeia Pedra Branca em junho de 2009 foram fundamentais para pensar as trilhas que os Krenyé projetam para mudar a sua condição de extintos e se firmar em seu próprio território ou como o enfatiza o cacique Valdemar Akro: “Precisamos sair da sobra de outros povos e viver abaixo da nossas próprias árvores cujas raízes são nossas origens”.

Assim, o artigo tratará das estratégias que os Krenyé vêm aplicando para sair das condições que lhes foram impostas, por exemplo, de serem considerados pelo Estado como integrados à sociedade nacional para o protagonismo de um grupo etnicamente constituído dentro de uma unidade da federação-Paraná - onde a maioria dos povos indígenas localizados no território paranaense não precisou utilizar mecanismos “performáticos”, culturais e “emergentes étnicos” para garantir seus respectivos territórios e se diferenciar do conjunto maior da sociedade nacional. Todavia, os Krenyé não estão passando por um processo de “etnogênese” (OLIVEIRA, 2004), mas trilhando caminhos para a coalescência da sua identidade, pois esse grupo timbira já é reconhecido por outros grupos étnicos. Essa prerrogativa converge à concepção de Barth (1988) sobre grupos étnicos e suas fronteiras quando o autor enfatiza a importância do autorreconhecimento e seu pertencimento. A “situação histórica” dos Krenyé favoreceu a dispersão do grupo para sobreviver fisicamente, criando outros conjuntos identitários, seja no constructo com os sertanejos, seja com os Tenetehara, com os Ka’apor ou Tembé como veremos adiante.

Para compor esse enfoque, percorri pela literatura etnográfica e pelos relatos coloniais para localizar os Krenyé no espaço territorial e no espaço temporal, analisando o processo de dispersão, da perda do domínio territorial, contextualizando a situação histórica dentro de um campo amplo das relações intersocietárias. Para subsidiar as reflexões referentes ao campo da etnicidade,

recorro aos fundamentos teóricos de Barth (1998; 1995). Recorro a Hannerz (1997) para analisar as fronteiras, fluidez e limites. As reflexões e análises de Oliveira (2002; 2004) são fundamentais para subsidiar as discussões sobre processo de territorialização. Finalizo com uma análise situacional dos Krenyé, quando o grupo passou a elaborar processos de (re)construção de uma etnicidade na busca por um território politicamente autônomo³.

Localização dos territórios timbira no Maranhão e Tocantins

Os povos classificados como Timbira (NIMUENDAJU, 1946, MEL-LATI, 1978), durante a dinâmica das relações intersocietárias e da expansão das frentes agropastoris iniciadas no início do século XIX na região central do Brasil (PAULA RIBEIRO, 2002), passaram a habitar pequenas porções de terras descontínuas no norte do estado do Tocantins e centro-oeste e sul do Estado do Maranhão. O aglomerado da população Timbira atualmente gira em torno de oito mil e quinhentas pessoas, morando em quarenta e oito aldeias politicamente autônomas. Todas as terras dos Timbira estão demarcadas e homologadas, exceto a terra dos Krenyé que atualmente estão em processo de retomada de um território que o grupo considera como de “ocupação tradicional”. Portanto, eles estão reivindicando do Estado brasileiro que demarque e homologue esse território como Terra Indígena Krenyé, garantindo-lhes a possibilidade da sobrevivência física e cultural como reza a Constituição federal brasileira. De acordo com o levantamento censitário realizado por mim no curso da pesquisa de campo em 2009, a população dos Krenyé era formada por 104 pessoas, sendo 43 do gênero masculino; 61 do gênero feminino. A predominância é de crianças entre 0 a 12 anos.



Os Krenyê a literatura etnográfica

Os primeiros registros referentes aos Kreniê-Timbira ou Krenyé⁴ datam do início do século XIX, quando o comandante Francisco de Paula Ribeiro, chefe da milícia expedicionária oficial da província do Maranhão, que tinha como função entre outras abrir fronteiras para a expansão agropastoril nos sertões maranhenses, encontrou os Krenyé, numa região hoje conhecida como Bacabal, na região central do Maranhão. Paula Ribeiro (2002) elaborou uma série de relatórios⁵ minuciosos e detalhados referentes às questões geográficas, geológicas e ambientais da região centro-sul do Maranhão, sobretudo, elaborou relatórios específicos para narrar o encontro de sua expedição com os “gentis” que habitavam a região dos sertões maranhenses, principalmente, os grupos indígenas que hoje a literatura etnográfica apresenta como Timbira. Os Timbira foram classificados pelo comandante Paula Ribeiro na época, como pertencentes a uma unidade linguística e cultural comum, quando ele passa a classificá-los e nominá-los como grupos de

uma grande nação de “gentis”, que impediam o avanço da expedição colonial, guerreavam entre si, mas ao mesmo tempo se entendiam. O expedicionário português ressalta ainda que os Timbira eram anárquicos, comparando-os como uma grande família esfacelada, sem o poder de um chefe supremo.

Outras fontes, porém, bem mais refinadas e de caráter etnográfico sobre os Krenyé aparecem dispersas nas etnografias produzidas no início do século XX, quando os primeiros etnógrafos começaram a realizar expedições no território maranhense à procura de “nativos” e de artefatos indígenas para compor exposições de museus na Europa. Entre eles destacam Gustavo Dodt, que elaborou um mapa dos principais rios do Maranhão onde se encontravam boa parte dos Timbira e o alemão Curt Nimuendaju, que elaborou o clássico “The Eastern Timbira”, uma etnografia de sua permanência entre os Rankokamekra-Canela, grupo que segundo os registros de etnógrafo alemão, mantiveram durante o século XIX, alianças com os Krenyé.

Portanto, os dados étnico-históricos e etnográficos referentes aos Krenyé abordados nesse artigo, têm como alicerce principal, os relatórios de Paula Ribeiro (2002) e as etnografias de Nimuendaju (1946), complementados pela oralidade dos Krenyé. Os registros e pesquisas sobre os Krenyé não tiveram muitos destaques após o grupo ser dado por extinto pelo SPI, no entanto, recentemente uma dissertação em 2015 e uma tese em 2017 foram defendidas em universidades maranhenses, todavia, procuro manter e demonstrar a conjuntura da época em que foi realizada a pesquisa, no final de 2009 quando ocorreu um conflito interno onde meus principais interlocutores foram assassinados, como exemplo, o velho Gonçalo com quem tive longas conversas.

Os registros de Paula Ribeiro (2002) sinalizam que os Krenyé em 1815, habitavam a região central do vale do Mearim junto com os grupos kukoikat-eyê⁶ e possivelmente, os Pobzé⁷. Segundo Nimuendaju (1946), esses três grupos permaneceram nessa região por um longo período por não apresentar resistência às investidas coloniais e mostraram-se pacíficos diante dos primeiros colonizadores que erguiam as primeiras vilas na localidade. Em meados do século XIX, os registros de Nimuendaju (1946) revelam que os Krenyé foram atingidos por uma febre epidêmica, que resultou na morte da metade dos membros do grupo. Esse fato é relatado na narrativa contada por Gonçalo Krenyé:

Quando eu era menino, eu escutava os mais velhos contar que nosso povo se acabou quase tudo quando a gente morava na aldeia da Mangueira perto da Pedra do Salgado. Lá, meus parentes morreram quase tudo, porque teve sarampo em quase todos nós. Ele [meu avô] contou que era muito trabalhoso. Era triste nossa situação, porque vendo os nossos parentes morrerem sem poder fazer nada. Enterrava um, quando voltava, já tinha outro pra enterrar. Era trabalho muito pra homem cavar cova. Então eles ficaram com medo, procuram mudar de aldeia, mas os brancos já haviam ocupado a terra, mas nós mesmos éramos tolos, não brigava com branco com medo, saímos da terra. Índio naquela época era como bicho bruto, bastava os brancos atçar o mato, que os índios ganhavam o mato se escondendo dos brancos. (Gonçalo Krenyé, aldeia Pedra Branca 12 de junho de 2009)

Os registros coletados por Nimuendaju revelam que a população Krenyé no final do século XIX era composta de 87 indivíduos, sendo a grande maioria mulheres. Nesse período, os Krenyé estavam confinados e foram atraídos para o contorno da Vila Santa Leopoldina – hoje a cidade de Bacabal. De acordo com Nimuendaju (Idem) em 1919, os Krenyé estavam habitando a localidade de Cajueiro, com uma população bastante reduzida de 43 pessoas, ainda predominantemente de mulheres.

Em 1946, quando Curt Nimuendaju escrevia sua clássica monografia sobre os Rankokamekra, os Krenyé migram para a margem direita do baixo Grajaú; quando boa parte do grupo se juntou aos Kukoikateyê e outra parte aos sertanejos regionais. A partir de então, os dados referentes aos Krenyé raramente aparecem nos relatórios oficiais, quando o Estado brasileiro passa a considerá-los como grupo extinto.

Nimuendaju nos leva a considerar, que uma parte dos Krenyé foram incorporada a partir do século XX pelos Kukoikateyê, outra parte incorporada ao cinturão sertanejo. No início da década de 1940, o SPI fez um censo e registrou algumas pessoas krenyé vivendo na região do vale do Gurupi, convivendo com índios Tenetehara e Ka'apor, ambos falantes de língua tupi. Esses Krenyé hipoteticamente podem ser os que Nimuendaju (1946) classificou como os Krenyé do Cajuapara, que viviam na faixa entre o rio Mearim e o Tocantins. No início do século XX, o próprio etnólogo alemão aponta a existência de duas aldeias próximas à colônia militar de Santa Tereza, hoje cidade de Imperatriz. Ele relatou em sua monografia clássica que visi-

tou os Krenyé do Cajuapara entre 1914-1915 e descreveu que o grupo vivia em uma única aldeia com uma população de aproximadamente cem pessoas.

Darcy Ribeiro quando visitou os Ka'apor⁸ em 1949, encontrou cerca de 20 índios que ele denominou de Timbira do Gurupi vivendo em condições dispersas entre sertanejos, índios Guajajara/Tenetehara e Tembé/Tenetehara. Muitos dos indivíduos desse grupo timbira encontrado por Ribeiro (1996) estavam casados com sertanejos regionais, vivendo prestando serviços em casas de fazendeiros e trabalhando de favor nas cercanias do posto indígena Filipe Camarão:

O que ainda resta de Timbira vai chagando para o posto. São tão poucos que os dez moradores daqui perfazem quase a metade da população timbira do rio Gurupi. Chegaram há dois meses. Um grupo vive ainda na casa do encarregado, a cuja família se servem de empregados. Outros estão hospedados com família de negros, ali construíram uma casa própria. (...) por enquanto, um informante deles [Timbira] me deu uma melancólica lista completa dos Timbira do Gurupi. São 23 pessoas, dez aqui e os demais no Felipe Camarão e na aldeia Sordado, que deve contar com umas vinte almas, se tanto. São todos aparentados ou, pude relacionar todo num só diagrama que exprime seus parentescos principais. Dentre os 23, existem alguns mestiçados e casados com negras. (RIBEIRO, 1996, p. 84-85)

Darcy Ribeiro subsidiado na concepção da aculturação⁹ e na pacificação de “índios selvagens” não deu tanta importância à presença dos Krenyé na região, considerando-os como mestiços aptos para a integração na sociedade majoritária. Darcy Ribeiro como brilhante pensador do órgão indigenista oficial na época, classificou os Krenyé como grupo que passou pelo processo de “transfiguração étnica”, amalgamados na cultura sertaneja cabocla.

Esse posicionamento foi decisivo para colocar os Krenyé numa posição de grupo extinto, por conseguinte, o que é considerado pela literatura etnográfica é que todos Timbira da faixa entre o rio Mearim e o Tocantins se deslocaram ou foram dispersos ou aniquilados, com exceção dos Pyhcop catiji e dos Krikati. Os outros Timbira que conseguiram manter-se como grupos étnicos autônomos e recebendo atenção especial de pesquisadores foram os Rankokamekra, os Apãniekra no lado direito do rio Tocantins e os Krahô e Apinajé no lado esquerdo do Tocantins.

Conforme observado nos registros de Nimuendaju (1946), o nome

Krenyé se aplica a dois grupos. O primeiro vivia nas proximidades da localidade maranhense de Bacabal, no baixo rio Mearim, que são os Krenyé que depois que dispersaram por vários caminhos, encontram-se hoje alocados na Terra Indígena Rodeador. O outro grupo vivia no médio Tocantins e transferiram-se para o rio Gurupi, tendo vivido algum tempo junto a um afluente deste, o Cajuapara.

Conforme os dados apresentados, os Krenyé que estamos considerando nessa pesquisa são os remanescentes do baixo Mearim. Durante a pesquisa etnográfica evidenciou-se que os próprios Krenyé (Gurupi e baixo Mearim) reconhecem que vieram de trocos familiares distintos e se auto reconhecem como Krenyé de três linhas distintas: Krenyé de Aracatiúá, Buriticupu e Pindaré, sendo esse último um braço de Krenyé que estão habitando a Terra Indígena Rodeador. Em 1940, Nimuendaju (1946) faz uma correlação similar à configuração atual entre esses três grupos:

Os Krenyé de Cajuapara, atualmente conhecidos apenas como Timbira pelos moradores regionais, não é de nenhuma maneira um grupo semelhante aqueles de Bacabal, mas um grupo distinto que compartilha a mesma designação. Esta distinção observa-se na fala. Enquanto o dialeto dos povos do Bacabal assemelha-se mais com os Timbira de Araparytiúá, os Krenyé de Cajuapara é mais próximo linguisticamente dos Kre'pu'mkateye e Pukóbye. Os de Cajuapára chamam-se a si mesmos de Krenyé, mas são conhecidos pelos grupos vizinhos como Piha'kamekra (piha' = pássaro tecelão), que os moradores regionais traduziram como Pivocamecrans, Pivócamecrans e Pivocas. Os Amanayé, do tronco Tupi, também os chamavam como Pihó. (NIMUNDAJU, 1946, p. 59-58)

O ponto de partida diaspórico dos Krenyé do baixo Mearim, segundo as narrativas, constam de uma localidade reconhecida pelo grupo como Pedra do Salgado no município maranhense de Vitorino Freire, antigo povoado da cidade de Bacabal. Essa localização foi relatada por Nimuendaju no início da década de 1930. Desde então, conforme demonstrado nas narrativas do grupo, “os Krenyé vem vivendo sobre a sombra de outros povos”:

Durante muito tempo meu povo vem se escondendo na sombra de árvores de outros povos. A gente de tanto se esconder, acabamos sendo esquecidos e não conseguimos plantar uma árvore para podermos ter nossa própria sombra. Todo tempo encostado em coisas alheias. Agora chegou à hora de sairmos da sombra das árvores dos outros e cuidar de plantar a nossa própria árvore. Assim, teremos nossa sombra e teremos nossa própria árvore. Toda árvore tem

nome e agora queremos uma árvore de nome dos Krenyé. (Maria Krenyé, aldeia Pedra Branca, 13 de junho de 2009)

“Vivendo na sombra de outro povo”: tecendo caminhos, percorrendo encruzilhadas

Desde início da década de 1940, os remanescentes dos Krenyé de Bacabal (baixo Mearim) percorreram caminhos distintos, quando iniciou a dispersão do grupo. Apontados pela literatura etnográfica como grupos extintos ou amalgamados na sociedade sertaneja (Ribeiro 1996, p. 51), os Krenyé foram conduzidos a viver “acabocladados” entre regionais para garantir a sobrevivência física, já que haviam perdido a autonomia étnica e territorial.

A diáspora Krenyé começa quando no início na década de 1940, uma epidemia de sarampo aniquilou boa parte do grupo que habitava à antiga aldeia da Mangueira na localidade identificada pelo grupo como Pedra do Salgado. A população Krenyé foi reduzida para pouco menos de 50 pessoas. Alardeados pela epidemia, os que sobreviviam procuravam mudar de aldeia, situação comum entre grupos timbira quando acontecem fatos considerados por eles como de calamidade extrema (mortandade, feitiçaria, guerra etc.).

Confinados pela expansão agropastoril, quando boa parte do território da região central do Maranhão havia sido ocupada pelos colonizadores na metade do século XX, os Krenyé caminhavam ao encontro de outros povos indígenas. Essa situação é evidente na narrativa de Maria Krenyé, uma anciã que beira aos oitenta anos de idade e considerada uma das mais antigas entre os Krenyé.

Vou conversar sobre o tempo da minha avó, que conheci pouco, porque ela morreu por causa do sarampo. Minha avó morreu aí minha mãe falou que nosso povo estava acabando, ficando poucos parentes. Aí meu tio, que era mais velho falou que era para a gente sair, senão ia acabar tudo, era sarampo, era por causa dos fazendeiros que estava tomando todo canto. Então, caminhamos para o lado do Pindaré. A partir de então, não paramos mais de andar. Ficamos pior que macaco, pulando de um galho para outro, mas os macacos têm galhos e árvores, nós não tínhamos nem galho nem árvore. (Maria Krenyé, aldeia Pedra Branca, 13 de junho de 2009)

A partir da saída da Pedra do Salgado, mais precisamente da aldeia da Mangueira no início da década de 1940, o grupo trilhou por vári-

os caminhos, aliaram-se com antigos inimigos, enfrentaram conflitos, desavenças políticas com vários outros grupos, inclusive com moradores regionais que não lhes viam como “índios” e, sobretudo, ficaram desassistidos pela política indigenista oficial. Como ressalta Maria Krenyé, “ficamos acabocladados e sem uma sombra de uma árvore para nos proteger”,

Nosso povo não tinha para onde ir. Éramos um grupo muito pequeno. Tinha pouco homem, então as mulheres foram se acunhando, se juntando com os pretos que trabalhavam como vaqueiro para fazendeiro. Nosso povo foi se misturando, mas meu tio teve a idéia de procurar o povo do Pindaré [Guajajara], porque eles são índios e podiam nos ajudar, porque índio agora não brigava mais com índio, mas com os [caboco] caboclos, com os fazendeiros. Então procuramos o caminho do Pindaré, onde foi o nosso primeiro rancho depois que saímos da Pedra do Salgado. (Maria Krenyé, aldeia Pedra Branca, 13 de junho de 2009)

Essas informações da anciã krenyé têm uma ligação com os relatos de Nimuendaju (1946), que confirma o número reduzido de homens entre o grupo no início da década de 1930. Confrontando as informações de Maria Krenyé com documentações oficiais, evidenciamos uma correlação com os dados de Nimuendajú (Idem), pois ela mantém no seu imaginário, lembranças do encarregado do SPI na época, de nome Xerez, que segundo consta em documento do SPI, esse encarregado esteve à frente da jurisprudência do SPI em São Luís na década de 1940-50, quando seu tio, um Krenyé que persistia na caminhada de ser índio, encontrou o encarregado do SPI pela primeira vez. Ela afirma que seu tio teve contato com Xerez, quando ele propôs aos poucos Krenyé que procurassem emprego nas circunvizinhanças das pequenas cidades para trabalhar como meeiros, vaqueiro já que eles estavam “habitados a vida de caboclo”. Também recomendou para o líder do grupo que procurasse os Krempõcatejê da Geralda, grupo que, segundo o encarregado, poderia ajudar os Krenyé, já que são do “mesmo tronco, da mesma família” ou o grupo poderia conseguir um pedaço de terra na aldeia Januária dos índios Guajajara que são “índios amigos”. O líder krenyé retornou de São Luís disposto a seguir a idéia do encarregado do SPI para procurar os Krempõcatejê. Propôs ao reduzido grupo de Krenyé que seguissem o caminho em direção ao Krempõcatejê, porém poucos ousaram em acompan-

har-lhe e a maioria do grupo permaneceu na aldeia Januária no baixo Pindaré.

Mesmo vivendo em constante instabilidade política entre os Tenetehara/Guajajara do Pindaré e com parte da população regional, os Krenyé foram construindo alianças matrimoniais¹⁰ com Guajajara e com “caboclos” do Pindaré, situacionalizando sua etnicidade. A princípio, apenas o líder do grupo não casou no Pindaré e ousou a percorrer caminhos à procura de melhor estabilidade de vida, não se deixando “acabocla-se” como ele enfatizou. Utilizou várias estratégias para marcar sua diferença cultural em relação a outros índios e aos regionais, porém sua posição era liminar (Turner, 2008, 1957), quando certos grupos indígenas passaram a considerar-lhe como um “caboclo”, por aparentar a pele escura, traços fenotípicos de negro, não falar mais a língua nativa e, sobretudo, por estar vivendo destribalizado, sem aldeia e sem chefe.

No ano de 1964, o líder dos Krenyé Chico Índio, incentivado pelo encarregado do SPI Xerez, percorreu várias aldeias. Primeiro viajou para a região de Barra do Corda, ficando sob a proteção do delegado do SPI, de nome Moreira. O encarregado na perspectiva integracionista propõe a Chico Índio que frequentasse a escola para poder aprender a ler e escrever para conseguir uma vaga na polícia (Polícia Rural Indígena), porém ele não aceitou. Depois dessa estada em Barra do Corda, Chico Índio foi encaminhado pelo encarregado do órgão indigenista oficial para a aldeia do Ponto dos índios Rankokamekra. Entre esse grupo, trabalhou arduamente na roça durante três anos, quando resolveu partir; mesmo com toda a insistência chefe Rankokamekra Pedro Gregório, que ofereceu uma mulher para ele casar, dando-lhe proteção física e política. Chico Índio relata essa situação:

Quando eu chegue à aldeia do Ponto, fiquei no posto do SPI porque eu não conseguia me dá bem com o povo de lá; semente com o chefe Pedro Gregório que foi pessoa muito boa para mim. Eu não consegui comer a comida deles, que era só bolacha, doce etc. eu não conseguia brincar com eles e eu não gostei muito do jeito da mulhezada, que briga muito com o homem. Durante esse tempo que eu morei lá, não vivia na casa de ninguém, ficava boa parte do tempo quando não estava na roça, trancado no posto, escutando a conversa do chefe. (Chico Índio, aldeia Pedra Branca, 12 de junho de 2009)

Essa informação choca com a conjuntura da época em que viv-

iam os Rankokamekra em 1964, pois em 1963 esse grupo foi atacado por fazendeiros em decorrência do “movimento messiânico¹¹” que inspirados nos mandamentos da líder messiânica, quando os Rankokamekra começaram a “furtar” gado dos fazendeiros vizinhos à Terra Indígena, que como respostas aos furtos protagonizados pelos Rankokamekra, os fazendeiros invadiram a aldeia do Ponto, matando uma gama de índios.

O líder krenyé, lembra com clareza quando da sua passagem pela aldeia Sardinha dos índios Guajajara, local para onde os Rankokamekra foram deslocados pelo SPI depois da invasão dos fazendeiros em 1963, porém sua passagem por essa aldeia só acontece no início da década de 1970, quando os Rankokamekra já haviam retornado para a aldeia do Ponto, onde vivem atualmente.

Saindo da aldeia Sardinha em 1972, o líder krenyé vai para a aldeia Cana-Brava dos Tenetehara/Guajajara. Lá, depois de muitas negociações e sob intervenção dos missionários, Chico Índio resolveu se “misturar”, casando com uma Guajajara, filha do chefe da aldeia Cana-Brava, que lhes garantiu segurança, oferecendo depois de prestar dois anos de serviço na roça, uma aldeia de nome Cocalinho na Terra Indígena Cana-Brava. Esse simulacro de autonomia política levou o líder krenyé a pensar que poderia resgatar e juntar seus parentes que estavam dispersos entre grupos indígenas e os que estavam “acabocados” no meio regional. Porém, o simulacro da estabilidade política comum entre os Tenetehara é posto em prática, quando a mulher do líder krenyé morreu, desencadeando uma série de acusações contra ele tais como, práticas de feitiçaria, uso impróprio da terra, índio mestiço etc. desmoronando o projeto de juntar os Krenyé na aldeia Cocalinho em território tenetehara.

Depois da estada entre os Tenetehara da área Cana-Brava, o líder krenyé juntou-se com alguns dos seus parentes que estavam morando na cidade de Barra do Corda e com alguns Krenyé do Pindaré e foram morar junto com os Pyhcop Catiji na aldeia Governador a convite de um dos chefes pyhcop cajtiji - José Martins Aruj. A estada dos Krenyé entre os Pyhcop Catiji foi marcada pelo conflito político e físico: um grupo de Pyhcop Catiji quase assassinou o líder krenyé em uma briga que envolveu grupos faccionais pela disputa de apoio político. Os Pyhcop Catiji segundo Barata (1993), Nascimento (2005) são grupo extremamente faccionais e as facções en-

tre eles ganham um dinamismo extremo e configurações variadas. Após o desfecho do conflito, o pequeno grupo de Krenyé parte em direção à cidade de Barra do Corda, quando passa a fixar residências durante cinco anos.

Passamos por várias aldeias: Guajajara, Pyhcop Catiji (...) a gente vem sofrendo a algum tempo. Na década de 80 houve um conflito entre o povo Krenyé e os Pyhcop catiji na aldeia Governador na região de Amarante no Maranhão. Dessa época começamos a pensar em morar na região da Terra Indígena Dominial Rodeador, que é uma terra dos nossos parentes Krikati. (Ademar Krenyé, cacique da aldeia Pedra Branca, Acampamento Terra Livre, Brasília, abril de 2008)

Incentivados por mediadores, principalmente os agentes do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, os Krenyé em 2003 depois de alianças com alguns Guajajara da Terra Indígena Rodeador, resolveram retornar à vida aldeã. Porém, o retorno para uma Terra Indígena foi conflitante porque não havia uma unidade política entre os Guajajara da T. I. Rodeador que permitissem a autorização para a construção de uma aldeia para os Krenyé. A escolha de ocupar essa Terra passou pelas relações de aliança e pelo contexto histórico da Terra Indígena Rodeador¹². Dessa maneira, uma comitiva de liderança krenyé viajou até a cidade de Brasília para solicitar uma autorização do órgão indigenista oficial e do Ministério Público para que eles pudessem construir uma aldeia nesse território. O processo foi difícil porque um grupo de famílias Guajajara se mostravam resistentes a aceitar os Krenyé como seus vizinhos, por considerá-los “caboclos”, “índios misturados”. Porém, com todos os entraves, eles conseguiram a permissão. Dentro da T. I Rodeador existe uma mina de conflitos, a terra está dividida em lotes entre diversas famílias Guajajara, constituindo-se em sete aldeias guajajara e uma aldeia krenyé. Dessas sete aldeias, os Krenyé são aliados de quatro. Assim, no campo de disputa, existe uma paridade, um equilíbrio quantitativo, porém o cenário conflituoso é dinâmico e situacional e os Krenyé nessa relação de força são abstraídos dos processos de decisão.

Nesse interfluxo diaspórico, os Krenyé foram adquirindo várias categorizações que lhes estimularam a repensar o modo de ser Krenyé. Enquadrados como caboclos (RIBEIRO, 1996) ou “índios misturados” (OLIVEIRA, 2002), os Krenyé ficaram a margem, durante um longo período, de ser atendidos pelas políticas públicas do indigenismo oficial, pelo fato de

que no território maranhense, o processo de territorialização (OLIVEIRA, 2004, NASCIMENTO, 2009) dos grupos indígenas partiu de uma perspectiva de isolar grupos que eram reconhecidos pelo Estado como etnicamente distintos da sociedade nacional e que causavam empecilhos para o progresso do país. A situação dos grupos indígenas do território maranhense é contrária à situação que acontece na grande parte do nordeste brasileiro, quando os grupos étnicos (BARTH, 1988), a partir de cada situação histórica estão reconstruindo etnicidade para que o Estado brasileiro reconheça como grupos étnicos distintos da comunhão nacional. No caso dos indígenas que habitam o território maranhense, estilizou-se o “índio romântico”, “bestializados” e confinados em parques no sentido xinguano. A maioria das terras indígenas no Maranhão foi demarcada a partir da década de 1960.

Dessa maneira, a situação dos Krenyé causou estranhamento para um conjunto societário da população brasileira, sobretudo a maranhense e esse estranhamento se reflete no plano político. Algumas organizações indígenas e indigenistas que atuam no Estado do Maranhão adotam uma perspectiva culturalista, quando propõe critérios para o ingresso em associação, a essencialidade do “índio puro”, do conservantismo Timbira¹³, reforçando a visão romântica do indígena brasileiro, ou seja, o “selvagem cordial”, que mantém seu tradicionalismo.

Esse estigma culturalista alicerçado no modelo da aculturação colocou os Krenyé numa situação de reconstrução de uma etnicidade. Por outro lado, outros fatores de coalescência, facções, disputas políticas com os Tenetehara e, sobretudo a influência de mediadores, conjecturou para que as lideranças krenyé, apoiadas nos princípios constitucionais¹⁴, principalmente no artigo 231, que garante território aos povos originários, a remontar estratégias para a reconstrução de uma etnicidade, visando autonomia política, étnica e territorial para o grupo.

De acordo com a literatura etnográfica de Melatti (1978), Azanha (1985), Ladeira (1982), um grupo Timbira só é considerado politicamente autônomo¹⁵, quando consegue realizar todos os rituais do calendário sazonal. Todavia, é necessário refletir sobre essa questão, principalmente quando se parte de uma análise processualista, que não vê a cultura como um modelo, um braço engessado, congelado, mas sim como complexos dinâmicos em fluxos¹⁶ e re-

fluxos. Dessa maneira, é interessante considerar os rituais como fenômenos que estão sendo constantemente criados e recriados e até mesmo modificados em conformidade com a situação histórica de cada grupo. No caso dos Krenyé, eles manejam com maestria uma interconexão entre a língua tupi dos Tenetehara e a língua Jê-Timbira; assim também se faz para os rituais, quando os Krenyé passam a elaborar rituais em fluxos (Hannerz, 1997), por exemplo, a festa da mulher moça, presente entre grupos tupi do seu interfluxo cultural e a corrida de tora dos Timbira, dos quais eles consideram pertencer, a fim de marcar uma construção identitária do grupo; dando significado das mesmas no processo de reconstrução de uma identidade krenyé. Barth (1988) sugere que as identidades são produtos da história, portanto, os símbolos são ativos e performáticos, são eventos que têm uma eficácia histórica e, nessa lógica, os Krenyé estão manejando vários componentes da sua organização social. Por exemplo, o grupo incorporou a forma de fazer política no estilo dos “índios do Nordeste”, quando o cacique Valdemar e outras lideranças krenyé viajaram no ano de 2008 para uma aldeia Xucuru do Ororubá em Pernambuco para participar das assembleias desse grupo. Dessa experiência entre os Xucuru, os Krenyé incorporam uma série de elementos, desde organização política, onde o cacique tem assessores, chefes de comitivas, secretária etc. e, sobretudo incorporam a dança do toren e uma indumentária com uma marca Krenyé: as mulheres quando em festas, reuniões e em viagens usam saias brancas feitas com um tecido específico da região. Os homens usam cocares brancos trançados com fibras de algodão. Incorporaram também a disciplina religiosa, quando frequentemente párocos da região vão à aldeia realizar missa e batizar crianças, que conseqüentemente gera uma relação de compadrio muito comum na região.

Barth (1988) aponta para a possibilidade de existir formas diversas de construção identitárias, uma vez que elas seriam sempre situacionais e relacionadas a um contexto específico de interação, quando “pessoas agem e reagem de acordo com sua percepção do mundo, impregnando-o como o resultado de suas próprias construções” (Barth, 1988, p. 113). Criar significados, segundo Barth (1988), requer o ato de conferi-lo em uma relação de ações entre o grupo. Os Krenyé estão se posicionando em vozes uniformes, agregados em elementos culturais polissêmicos, ou seja, discurso e símbo-

los que são padronizados para o modo de “ser Krenyé” que lhes permite focalizar a complexidade e heterogeneidade dos processos sociais e os processos de reelaboração e de redefinição simbólica em que o grupo escolheu para “produzir cultura” ou no argumento de Wagner (2010), inventar cultura.

De acordo com Hannerz (1997), para manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores têm de inventar cultura, refletir sobre ela, recordá-la ou armazená-la de alguma outra maneira, discuti-la e transmiti-la. Nessa lógica, os Krenyé elaboram sinais identitário entre política e cultura e, enquanto atores que estão em interfluxo com várias redes sociais, pois não podemos reduzir o “produzir cultura” ou inventar cultura dos Krenyé apenas centrado na questão de garantia de direitos constitucionais e território. Sabe-se o quanto os líderes indígenas souberam e sabem manipular e criativamente reinterpretar as demandas simbólicas do mundo dos brancos sobre o palco da indianidade. Dessa forma, a modelagem identitária dos Krenyé é constituída tanto por demandas políticas como pelo compartilhamento de valores étnicos e morais.

Portanto, desde a mudança dos Krenyé para a aldeia Pedra Branca e a aproximação com mediadores díspares, o grupo começou a conduzir suas ações pautadas no regimento jurídico e político do Estado brasileiro. O dinamismo Krenyé de “produzir cultura” interconecta, quando se pode pensar que uma parte da vitalidade e criatividade desse constructo cultural tem origem exatamente na dinâmica da mistura; se bem que a exaltação de “produzir cultura”, concordando com Hannerz (1997) e Wagner (2010) “possa ser moderada pelo reconhecimento de que as culturas também são construídas em torno de estruturas de desigualdades”.

Notas

1. Informação obtida a partir de dados do Distrito Sanitário Especial Indígena, o DSEI Potiguara do Ministério da Saúde.

2. O conjunto das aldeias constituem três Terras Indígenas (TIs) contíguas, perfazendo um total de 33.757 hectares. A TI Poti

1. “Nosso objetivo com este encontro é promover o fortalecimento organizativo do povo indígena Krenyé-Timbira, com discussões sobre a revitalização cultural do povo Krenyé e seu reconhecimento do Estado brasileiro e dos demais povos indígenas do Maranhão.” (Ofício No 1, Associação Indígena

Krenyê, Barra do Corda, 2009)

2. Indianidade aqui se refere às concepções de Viveiros de Castro (2008), que considera que não cabe ao antropólogo definir quem é índio, cabe aos antropólogos criar condições teóricas e políticas para permitir que as comunidades indígenas articulem sua indianidade. (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 261)

3. As análises do trabalho são referentes aos dados da pesquisa de campo do ano de 2009, portanto não dialoga com os trabalhos recentes da dissertação de mestrado de João Damasceno Figueiredo Junior (Cartografia Social UEMA) e da tese de Mônica Almeida defendida no ano de 2017 na UFMA.

4. Na definição Krenyê, o nome vem de um pássaro, conhecido pelos não-índios como “periquito jandaia”.

5. Os Relatórios de Francisco de Paula Ribeiro foram transformados em um livro denominado “Memórias dos Sertões maranhenses”, editado pela editora Siciliano no ano de 2002 com o apoio do Governo do Estado do Maranhão.

6. Os Kukoikateyê atualmente são autodenominados como os Timbira da Geralda. Esse grupo não opera com a língua “nativa” e no campo das relações interétnicas estão mais estreitadas como os Tenetehara. Diferentemente do Krenyê, os Kukoikateyê possuem terra demarcada e homologada, porém no conjunto da “unidade timbira” esse grupo é excluído por não manter um padrão do “conservantismo timbira” elencado pelos antropólogos culturalistas. Sobre o “conservantismo timbira” será abordado no corpo do texto.

7. Os Pobjé são autodenominados atualmente como Gavião Pukobjê que habitam em um pequeno território de 45 mil hectares no centro-sul do Maranhão, demarcado e homologado. Sua população é de 580 indivíduos. Durante minha pesquisa de campo, encontrei vários indivíduos se autodenominando pertencentes ao grupo Kukoikateyê, principalmente homens casados com mulheres Pukobjê.

8. Estou referindo “urubu Ka’apor” conforme está escrito em Ribeiro (1996). Chamo a atenção, que quando trabalhei com os Ka’apor em 1998 via CIMI, foi adivinhado que o grupo não gosta de ser chamado de Urubu, mas sim Ka’apor. O argumento é evidente, pois os Ka’apor entre os grupos tupi são os que mais trabalham com plumárias coloridas, não resumindo apenas a pena preta do urubu. Sobre maneira, existe um mito entre o grupo, cujo personagem coadjuvante é um urubu, que luta interminavelmente com o Deus Maira pela conquista do Fogo. Sobre esse mito, ver Wagley & Galvão (1955)

9. As teorias e as categorias de análises da década de 1950 criaram a idéia de índios “aculturados”, contribuindo para o surgimento da categoria “caboclo” para designar os indígenas que estavam em contato sistemático com a sociedade nacional, diferenciando os indígenas considerados como “selvagens” ou “isolados”.

10. A justificativa do grupo para o casamento interétnico é ressaltada por Gonçalves: “Casamos com Guajajara porque não tinha mulher para a rapaziada nova casar. Então o jeito foi misturando com Guajajara, com branco. Porque índios não é bicho brito para ficar casando com parente próprio. (Gonçalves, aldeia Pedra Branca, 13 de junho de 2009).

11. Sobre o movimento messiânico entre os Ramkokamekra, ver Crocker (1994).

12. A T. I. Rodeador foi demarcada na década de 1980 para abrigar os índios Krikati, porém os Krikati reivindicaram outra área mais ao sul do território maranhense.

13. Sobre o conservantismo timbira, ver Crocker (2002), Melatti (1978), Azanha (1985).

14. Oliveira (2004), analisando o contexto intersocietário de grupos étnicos no nordeste brasileiro, propõe que essa interação e o constructo indentitário se processa dentro de um contexto político específico, cujos parâmetros são dados pelo “estado nação”, que pode também ser influenciado por regulamentações internacionais. Um exemplo disso é a convenção 169 estabelecida pela Organização Internacional do Trabalho (OIT), e ratificada pelo governo brasileiro, que atribui às próprias comunidades o direito de auto-definirem suas identidades perante o Estado.

15. Os Krenyê, apoiado pelo CIMI realizou no ano de 2008 na cidade de Barra do Corda, um encontro com grupos Jê (Ramkokamekra, Apãniekra, Pukobjê, Timbira da Geraldo, Krikati) para pedir apoio e reconhecimento com grupo indígena, pois os Krenyê consideram importante a aproximação com esse grupo, ou seja, estar dentro. Essa situação nos remete a enfatiza Barth (1995) que ressaltou que a etnicidade é melhor entendida como uma questão de organização social, e sugeriu que não há uma relação simples entre pertencer a um grupo étnico e a distribuição de itens culturais entre população. Normalmente o pertencimento a um grupo étnico, do ponto de vista da identidade social poderia ser uma coisa ou outra, estar dentro ou estar fora.

16. Fluxo, modalidade, recombinação e emergência tornaram-se temas favoritos à medida que a globalização e a transnacionalidade passaram a fornecer os contextos para reflexão sobre cultura. (Hannerz, 1997: 7-8).

Referências

- AZANHA, Gilberto. *A Forma “Timbira: Estrutura e Resistência*. Dissertação de Mestrado. FFLCL-USP, São Paulo.
- BARATA, Maria Helena. *Antropóloga entre as facções políticas indígenas*. Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém. 1993.
- BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT; STREIFF-FENART (orgs.). *Teorias da etnicidade*, Unesp, São Paulo. 1988.
- BARTH. Frederik. *Other Knowledge and Other of Knowing*. Journal of Anthropological Research. 55: 65-68. 1995.
- CROCKER, William. *Estórias das Épocas de Pré e Pós-pacificação dos Ramkokamekra e Apaniekra-Canela*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém. 1978.
- CROCKER, William. *Some demographic aspects of the Canela Indians of Brazil*. South American Indians Studies, Bennington Vermont. 1994.
- HANNERZ, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos. Palavras-chave da antropologia transnacional*. In Mana, Estudos de antropologia social, 3 (1), pp. 149-155, 1997.

- LADEIRA, Maria E. *Atroca de nomes e a troca de cônjuges. Uma contribuição ao Estudo de parentesco Timbira*. Dissertação de mestrado, FFLCH, USP. São Paulo. 1982.
- MELATTI. J. C. *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática. 1978.
- NASCIMENTO, L. A. S. *Prwncwyj: drama social e resolução de conflitos entre os Apãniekra*. Editora FI, Porto Alegre, 2016.
- NASCIMENTO, L. A. S. Todo dia é dia de índio. In *Dicionário de datas históricas no Brasil*. (Org.) BITENCOURT, Circe, Editora Contexto, São Paulo, 2006.
- NASCIMENTO. L. A. S. Wyty-Catë: associativismo, faccionalismo e novas formas de poder entre os povos Timbira. *Revista Pós-Ciências Sociais*, N° 4, Vol. 1 PPGCS, UFMA, São Luís PP 23-33, 2005.
- NIMUENDAJU, Curt. *The Eastern Timbira*. University of California Press, Berkeley e Los Angeles. 1946.
- OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In *A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena* (Org.) João Pacheco de Oliveira, Contra Capa Livraria/LACED. 2004.
- OLIVEIRA, João Pacheco. Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In *Pacificando o branco. Cosmologia do contato no Norte-Amazônico* (org.) ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita. Editora da Unesp, São Paulo. 2002.
- PAULA RIBEIRO, Francisco de. *Memórias dos Sertões maranhenses*. Siciliano, São Paulo. 2002.
- RIBEIRO, Darcy. *Diários Índios. Os Uru-bu-Ka’apor*. Companhia das Letras, São Paulo. 1996.
- TURNER, Victor. *Dramas, Campos e Metáforas. Ação simbólica na sociedade humana*. EDUFF, Niterói, Rio de Janeiro. 2008.
- TURNER, Victor. *Schism and continuity in african society*. Manchester: Manchester University Press. 1957.
- WAGLEY, Charley & GALVÃO E. *Os Tenetehara: uma cultura em Transição*. Ministério da Educação e Cultura, Rio de Janeiro. 1955.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Cosac & Naif. São Paulo, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Eduardo Viveiros de Castro*.
Org. de Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

Ocupação colonial da Palestina. Setenta anos de resistência à Nakba: o cotidiano de Comunidades beduínas na Cisjordânia



Leonardo Carneiro Ventura¹

Doutorando em História – PPGH/UFPE

leonardocventura@gmail.com

Michelle Julianne Souza Ratto²

Mestranda em Antropologia Social – PPGAS/UFRN

Michelle.jsr@gmail.com

Apresentação

Os palestinos vivem sob ocupação militar israelense há mais de cinquenta anos³. “Ocupação”, em um “dicionário da soberania⁴”, significa violações: transferências forçadas, demolições de moradia, cotidiano militarizado, cidades isoladas e cercadas, população privada de acesso à água, saúde, educação. Quando o esmagamento social se torna uma sombra constante, a manutenção de um mínimo cotidiano é um gesto de resistência. Convivendo por três meses com comunidades beduínas⁵ nos Territórios Ocupados da Palestina [Cisjordânia], tivemos a oportunidade de registrar momentos de angústia e leveza, formando o tecido de uma estranha rotina, uma existência onde cada fala, cada chá, cada ovelha criada, cada bandeira agitada, pode vir a ser a abertura ou o fechamento para novos possíveis.



Mais que uma atividade econômica, uma forma de vida, ameaçado pela tomada de terras palestinas pelo Estado de Israel em prol de colônias ilegais, e pela incursão violenta desses mesmos colonos. Shib Al Butum. Foto: Leonardo Ventura, 2016.



A demolição de moradias é uma das armas mais usadas (além dos armamentos bélicos) pelo Estado de Israel para o que o historiador Illan Pappé recentemente chamou de *a limpeza étnica da Palestina*. Vale do Jordão, Cisjordânia.

Foto: Michelle Julianne, 2015.



Na Palestina, um *dever-criança* transforma em sorrisos pedaços de uma realidade opressora. Aqui, três crianças palestinas brincam de “construir uma casa” – cujo direito lhes foi negado pelo governo israelense – com pedras e garrafas pet. Khan al-Ahmar.

Foto: Michelle Julianne, 2015.



A comunidade de Umm El Kheir vive uma partida diária pela sobrevivência. Lutando contra ordens de demolição constantes por parte da (in)justiça israelense, sofre ainda os ataques físicos e morais do colonato vizinho, instalado ilegalmente. Umm El Kheir. Foto: Leonardo Ventura, 2016.



A voz grave de Abu Tarik atravessa as colinas de Dkaika, South Hebron Hills, como uma bala um dia atravessou sua garganta. Alvejado na nuca, de joelhos, por um militar israelense, ao recusar abandonar sua casa, é uma das muitas histórias de sobrevivência palestina. Dkaika. Foto: Leonardo Ventura, 2016.



A restrição de acesso à água aos palestinos, incluindo o confisco e o bombardeio de reservatórios pelas forças israelenses, soma os riscos de desidratação às condições já insalubres impostas às comunidades beduínas. Imagem tirada na Comunidade de Khan Al Ahmar, Jerusalém ocupada. Khan Al Ahmar .
Foto: Leonardo Ventura, 2016.



A educação é uma preocupação – e um martírio – constante para os refugiados palestinos vivendo em áreas urbanas e rurais. Na foto, uma escola primária construída com restos de contêineres, e, ainda assim, sob ordens de demolição por Israel. Deserto da Judéia.
Foto: Michelle Julianne, 2015.



A escola fundamental para meninas de Abu Hindi - demolida três vezes por Israel - foi construída e reconstruída com pneus e lama, inspirada nas habitações indígenas do Brasil. Comunidade beduína Abu Hindi, Deserto da Judeia, 2015. Foto: Michelle Julianne, 2015.



Para muitas famílias palestinas, proibidas por Israel de construir em terras suas, as cavernas de South Hebron Hills são o último refúgio contra os períodos de calor e frio intensos da região desértica. Shib Al Butum. Foto: Leonardo Ventura, 2016.



Na comunidade Wadi Abu Hindi, uma criança brinca no intervalo das aulas. Ao longe, uma tempestade de areia se aproxima. Mas o vento não perturba seu balanço: há muito ela aprendera a perceber o horizonte onde muitos só enxergam pó. Wadi Abu Hindi. Foto: Michelle Julianne, 2015.



Anoitece em Shib'Al Butum. Trazida por cabos que se prolongam pelo chão da comunidade, a energia elétrica gerada pelas células solares – doadas por organizações humanitárias e muitas vezes confiscadas por Israel – é suficiente para algumas lâmpadas e aparelhos domésticos. Shib'Al Butum.

Foto: Leonardo Ventura, 2016.



Manifestações pela posse de terras são frequentes, assim como o uso da bandeira palestina, uma forma de dizer que a luta não é apenas por seu território, mas por um país descolonizado e independente⁶. Dkaika.
Foto: Leonardo Ventura, 2016.

Técnicas utilizadas para as fotografias:

Leonardo: Este autor utilizou uma câmera de telefone celular, Samsung Galaxy S7 para realizar este ensaio, em 2016.

Michelle: Esta autora utilizou uma câmera digital Canon EOS 1200D para realizar este ensaio, em 2015.

Programa de edição:

Todas as fotos foram tratadas de maneira simples, via celular, através do App Snapseed.

Notas

1. Participou como voluntário no Programa de Acompanhamento Ecumênico na Palestina e Israel (EAPPI-PAEPI), no período de novembro de 2016 a fevereiro de 2017, alocado na cidade de Yatta, no sul da Cisjordânia.
2. Participou como voluntária no Programa de Acompanhamento Ecumênico na Palestina e Israel (EAPPI-PAEPI), no período de julho a outubro de 2015, alocada em Jerusalém Oriental, Cisjordânia.
3. A cronologia do extermínio palestino por Israel é complexa e atravessa o século XX, tendo seus marcos temporais significados diferentes para cada um dos povos. Aqui, tomamos por referência o ano de 1967, quando teve início oficial a ocupação militar israelense da Cisjordânia, com a tomada e cerco da Faixa de Gaza, das Colinas de Golã e de Jerusalém Oriental. Antes, porém, a construção do Estado israelense em 1948 já era conhecida na Palestina como a Nakba, “catástrofe” em árabe, designando o êxodo forçado de mais de 700 mil palestinos expulsos de seus lares. Para uma visão aprofundada, ver PAPPÉ, Illan. *A Limpeza Étnica da Palestina*. São Paulo: Sundermann, 2016.
4. Para uma análise das formas de soberania enquanto projeto de destruição material de corpos humanos, ver MBEMBE, Achille. *Necropoder*. São Paulo: N – 1, 2018.
5. Os beduínos, que hoje vivem majoritariamente na região da Cisjordânia, descendem da família Al Jahalin, antigos habitantes do deserto de Neguev. Com o advento da nakba, em 1948, passaram a sofrer perseguição, sendo expulsos ao custo de demolições, incêndios e assassinatos pelas tropas de Israel. Atualmente, cerca de 26 mil beduínos, na situação de refugiados, vivem sob risco de transferência forçada, tendo ameaçada a sua cultura, estilo de vida e acesso a direitos básicos. Para mais dados: <https://www.aljazeera.com/indepth/interactive/2017/07/bedouin-communities-occupied-west-bank-170703085006794.html>. Acesso em 03 fev. 2018.
6. Apesar da Palestina ser reconhecida por mais de 130 países e ter status de Estado observador não-membro nas Nações Unidas, este é um reconhecimento apenas simbólico. O não estabelecimento de um Estado Palestino dá margens para graves violações de direitos humanos.