



## MEMÓRIAS INDÍGENAS: NOVOS VALORES PARA UMA EDUCAÇÃO ETNICORRACIAL

Hildonice de Souza Batista  
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano  
Universidade Federal da Bahia  
[hildonice@gmail.com](mailto:hildonice@gmail.com)

### 1. INTRODUÇÃO

O “direito” de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizado não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contradição que presidem sobre as vidas dos que estão na “minoría”

Homi K. Bhabha

Neste artigo, pretende-se analisar o cotidiano da prática docente indígena nas relações das atividades escolares, através de registros orais, que compõem a memória docente, pois esta, a memória, representa um desdobramento contínuo e singular que expressa os diferentes traços identitários dos sujeitos envolvidos (LINS, 1999, p. 61).

Os relatos memorialísticos de professores, de professoras, de estudantes indígenas quando entrecruzados com a formação de valores podem revelar marcas ideológicas, pistas de intencionalidades, dentre outras questões que possibilitarão uma melhor compreensão da história da educação indígena contemporânea na Bahia, não só na perspectiva escolar, mas na educação **na** e com a **vida** indígena. Pretende-se, portanto, compreender como essa comunidade escolar, a partir das experiências vivenciadas e descritas em suas memórias, em suas vozes, podem descrever uma cosmovisão indígena que nos aproxime mais do educar para as relações etnicorraciais na Bahia e no Brasil, que nos aproxime mais da infância indígena, da escola indígena, dos/as professores/as, da cultura e ancestralidade, da história e da literatura, dos saberes desse povo.

Necessitamos dialogar mais com os valores de diferentes grupos humanos e realizar mais leituras no campo da educação indígena, de modo a percebermos a variedade de saberes que podem emergir no campo da práxis pedagógica indígena. É



preciso ler dentro e fora da escola, é preciso ler a história “contada” por seus “praticantes” em seu cotidiano (EZPELETA, ROCKWELL, 1986), para que possamos entender o “currículo real” das escolas indígenas e o traçado do “currículo oficial” ou “currículo oculto” (GIROUX, 1986).

Ler os não-ditos, ler as entrelinhas ler os gestos, ler as hesitações, ler cada presença, ler cada palavra como uma ponte dialógica entre “o outro e eu” e “eu e o outro”, “o nós” (BAKHTIN, 2002; SILVA, 2007). De modo a que possamos reconhecer valores outros e concepções de mundo, aceitando as diferentes formas em que cada saber se realiza e os diferentes modos de dizer e de *ser-no-mundo-com*. Essa expressão, para Heidegger (2002), não se refere a uma referência geográfica; o *ser-no-mundo significa ex-istir e co-existir, o estar presente em relação* com os diferentes níveis de realidade, é o *ser no mundo em estado permanente de cuidado*. Nesse sentido, os processos memorativos estão diretamente vinculados a campos de significação na vida de cada sujeito que recorda (BOSI, 1993).

Colla (1998) nos revela que a subjetividade docente se constrói a partir de traços transversalizantes imanentes a todo o ser humano: estéticos, éticos, políticos, econômicos, culturais etc.

Nóvoa (1994) defende que trazer os seres humanos, os autores da educação – famílias, crianças, adolescentes, professores/as etc. – para o retrato histórico, possibilita que os atores sociais reencontrem suas experiências. Esse autor preconiza que é de suma importância o trabalho com as memórias de professores. Para Nóvoa, a ausculta da memória do sujeito não significa uma visão idealista, mas, sim, a afirmação da subjetividade do conhecimento.

Escolano e Magalhães (1999) também afirmam que deve-se analisar os professores e as professoras na história da escola, na sua história de vida. Para esses autores, coadunando com Queiroz (1988), há no relato do/a narrador/a a história de sua existência através do tempo e do espaço, reconstruindo-se uma trajetória de acontecimentos, de fatos vivenciados em que se instaura uma relação com membros de seu grupo, de sua profissão, de modo a buscar uma ação de entender e de dar sentido a



uma dada comunidade, envolvendo processos cognitivo-afetivos, pois, tanto o conhecimento quanto o sentimento estão presentes na elaboração de processos de construção simbólica em que a base é a realidade social. Nesse sentido, os/as professores/as indígenas da Escola Tupinambá estão inscritos em uma dada situação política, cultural, social que necessita ser auscultada.

Sabe-se que a cultura hegemônica, por meio de uma historiografia tradicional e por meio de constantes ataques, procurou de inúmeras formas denegar a importância da diversidade étnica e o reconhecimento das identidades indígenas, negando os processos conscientes de pertencimento e reconhecimento da existência e da resistência desses povos no Brasil (ABREU, 1957), pouco conhecemos sobre a história da educação indígena na Bahia, sobre os seus saberes e modos de vida.

## 2 NARRATIVAS INDÍGENAS: NOVOS VALORES NA ESCOLA

O processo da memória no homem faz intervir não só na ordenação dos vestígios, mas também na releitura desses vestígios.”

*Jacques Le Goff, “História e memória”*

O interesse pelo estudo sobre as narrativas, leituras e histórias de vida dos/as professores/indígenas na Bahia, nasce também por conta da representatividade da comunidade Kiriri em torno dos grupos indígenas que lutaram por sua “emergência étnica”. Esses povos se destacam no campo das mobilizações sociais, das articulações políticas e das disputas por direito à terra e a uma educação diferenciada junto a órgãos públicos e à sociedade civil.

Nesse contexto, apresentam-se questões cruciais: quais categorias de análise podem estar presentes nas narrativas e discursos dos sujeitos envolvidos na educação escolar indígena? No cotidiano escolar indígena, conforme nos ensina Orlandi (2003), o quê, de quem, para quem estariam voltadas a(s) leitura(s) e os textos produzidos na proliferação dos discursos memorialistas dos/as professores/as indígenas? Como se comporta a infância indígena nesse espaço de trocas culturais? Quando a comunidade indígena passa a ter conhecimento dos instrumentos da educação indígena e não



indígena, o que acontece? Como a escola indígena poderá dialogar com a escola não indígena na luta por um (re)educar baseado no educar voltado aos valores humanísticos, a aceitação da diversidade, na perspectiva de liberdade e do respeito mútuo, do desprendimento e da emancipação dos jovens que compõem o nosso estado, o nosso país?

Parte-se, nessa perspectiva, do pressuposto de que cada vez mais a Universidade deve assumir o seu posicionamento político frente à luta dos povos indígenas, bem como esta deve também dar continuidade à sua responsabilidade social como representante das políticas públicas, sentindo-se diretamente comprometida com as transformações dos valores da Escola Contemporânea. Pois, a escola atual, modifica-se e revê o seu significado na sociedade baiana, nacional e mundial a partir de ações e mobilizações de grupos étnicos não instituídos, a exemplo das matrizes indígenas e africanas. Essas mobilizações expressam seus resultados no âmbito escolar não mais como possibilidade, mas sim como obrigatoriedade a partir da Lei 11.645, de 10 de março 2008, que inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Portanto, esse acontecimento induz a Universidade e a cada pesquisador a pensar nas modificações epistemológicas e ontológicas do educar de nossa sociedade a partir de experiências que não giram em torno dos dogmas da educação dominante. Sabe-se que ao se adquirir novos valores no espaço escolar professores e professoras não indígenas podem aprender a partir dos povos indígenas, e vice-versa.

A educação indígena pode evidenciar um educar de valores outros e que tenta encontrar a origem das coisas, significando que a escola baiana e brasileira poderá realizar uma (re)leitura dos fatos que automaticamente estarão conectados com a visão do presente, com a vida vivida de cada povo indígena da Bahia, a saber: os Tuxá (município de Rodelas/ sub-médio do São Francisco semi-árido/Ibotirama); os Tumbalála, os Tupinambá (Oliveira-Ihéus), os Xucurú-Kariri (Paulo Afonso/Glória - Povoado Quixabá), os Kariri-Xocó, os Fulniô, os Pankararu, os Pataxó, os Pataxó-Hãhãhã (município de Porto Seguro/Itaju da Colônia), os Kaimbé, os Kantaruré (Nova Glória - margem do Lago Itaparica/submédio São Francisco), Pankararé e Tupan (Paulo



Afonso/Glória – Brejo do Burgo), Atikum (Barreiras (Vale do Rio Grande) e os Kiriri, bem como as demais populações indígenas do Brasil.

A mudança de valores no espaço escolar pretende provocar um debate que envolva questões de grande importância para a escola baiana, brasileira e mundial que é a questão do convívio com as diferenças culturais, étnicas, religiosas, políticas, tendo como mote diversidade étnica indígena.

Promover uma maior compreensão sobre o conhecimento e a sabedoria ancestral dos diferentes grupos humanos, significa conceber novos valores no processo educativo, pois não se pode deixar de reconhecer que muitos avanços já foram conquistados pelas comunidades indígenas no que diz respeito ao processo de escolarização diferenciada, mas essas conquistas ainda são tênues diante das necessidades prementes dessa população. Essas conquistas sociais podem ser evidenciadas através dos dados do Censo Escolar do ano de 2006, fornecidos pelo INEP - Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa que evidencia que nos últimos quatro anos houve o crescimento de 47% no que diz respeito à oferta de escolas indígenas.

Esse instituto informa que no ano de 2002, em 24 estados da Federação, apenas 117.171 estudantes frequentavam escolas indígenas de Educação Básica, em 2006 esse número passou para 172.256 aprendizes.

No período de 2002 a 2006, foram construídas e entraram em funcionamento 709 escolas indígenas, que, se estiverem cadastradas, recebem investimentos do FUNDEF - Fundo de Manutenção e Desenvolvimento do Ensino Fundamental e de Valorização do Magistério e do FUNDEB - Fundo da Educação Básica, bem como a partir do ano de 2007, essas escolas passaram a receber investimentos do FNDE – Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação.

Segundo dados apresentados, em 2006, pela Secretaria de Educação do Estado da Bahia – SEC-BA, o estado registra 6.127 estudantes matriculados em escolas municipais e estaduais.



Apesar de muitas conquistas no estado da Bahia, que diferenciam as escolas indígenas, no que diz respeito, aos aspectos político-administrativos e pedagógicos das escolas não indígenas, prevalece ainda a forte resistência por parte de políticas públicas contínuas no que diz respeito à questão dos processos identitários indígenas, da autonomia de seus currículos, da formação continuada de professores, principalmente, no que tange às questões culturais dessas comunidades, cabe-nos tecer fios sobre essa realidade a partir das vozes dos atores sociais desse processo: os indígenas. Urge, nesse contexto, a necessidade de uma maior atuação de cada agente social desse país, para implementar um educar voltado aos valores humanísticos e mais fecundo no que diz respeito à questão da diversidade étnica e cultural no Brasil.

Mészáros (2005, p. 59) clama que os espaços escolares, não tenham um único modelo, mas diferentes modos de vida, pois para esse pesquisador questionador da cultura escolar, os processos educativos devem fomentar a “contra-interiorização, a contraconsciência”, porque não se pode permitir mais que a escola e sua cultura escolar secular continuem exercendo “suas funções metabólicas de ampla reprodução” de estruturas não condizentes com os diversos grupos humanos.

A capacidade de compreensão das dinâmicas culturais e sociais demanda na atualidade novas formas de pensar a diferença para que se amplie a percepção sobre as tradições e inovações da cultura e educação indígena, fatos revelam que o espaço escolar assume seu posicionamento político frente à luta dos povos indígenas, bem como a Escola assume sua responsabilidade social, sentindo-se diretamente comprometida com as transformações sociais e com a diversidade étnica. Essas modificações que estão acontecendo no espaço escolar contemporâneo expressam ações concretas que não deveriam mais serem compreendidas no campo das possibilidades, mas sim no campo do compromisso com o outro.

### **3. VALORES INDÍGENAS: VOZES VIVAS**



...uma palavra pode proteger ou destruir uma pessoa; o poder de uma palavra na boca é o mesmo de uma flexa no arco.

Kaká Werá Jecupé - Terra dos mil povos

A princípio adotou-se a abordagem metodológica qualitativa e de caráter fenomenológico, tendo como método a história de oral, pois esta estuda os sujeitos implicados em seus contextos socioculturais e políticos.

Thopson (1992, p. 32) revela que a história oral não depende de gravadores, embora esses possam favorecer a essa atividade. “A lição importante é aprender a estar atento àquilo que não está sendo dito, e a considerar o que significam os silêncios.” Os sentidos mais simples, segundo esse autor, são possivelmente os mais convincentes.

Nessa pesquisa, optou-se pela história oral de vida, que para Meihy (1996, p 13-15), representa um retrato oficial do depoente em que a verdade é oferecida pelo narrador que é autônomo para desvelar ou ocultar casos, situações e/ou pessoas. Nessa modalidade, o colaborador/entrevistado fornece espontaneamente de acordo com suas memórias uma descrição de sua vida ou parte dela com riquezas de detalhes.

Através do estudo da educação indígena na Bahia, poder-se-á revelar uma ação transformadora na dinâmica do espaço escolar na contemporaneidade, principalmente no que diz respeito à diversidade étnica e cultural.

Portanto, desenvolver valores em torno da escuta sensível, será meta para que possamos conviver e dialogar com a diversidade de valores e culturas humanas.

#### **4. ENTRE MEMÓRIAS INDÍGENAS E VALORES: DIÁLOGOS COM A DIFERENÇA**

É...a sobrevivência aqui é uma sobrevivência precária. É que o nosso sertão é um sertão de agreste; é um sertão de miséria. Quando chove é bom, quando não chove é ruim e aí a gente vive da agricultura e agricultura só dá quando chove.

Cacique Lázaro Kiriri



Partindo de Salvador, são cerca de 5 horas de viagem em meio ao sertão baiano para se chegar à reserva Kiriri. Após passar as localidades de Inhambupe e Cipó, deixa-se o asfalto e adentra-se em uma estrada de barro que conduz o viajante até a aldeia.

Pode-se retomar a história dessa localidade, a partir de 08 de maio de 1758, quando uma Carta Régia assinada pelo vice-rei D. Marcos de Noronha e Brito, 6º Conde dos Arcos, parente próximo de Marquês de Pombal, extinguiu todos os aldeamentos e funda a Vila de Canabrava de Santa Tereza de Jesus dos Kiriri, que mais tarde seria denominada de Vila de Pombal e, posteriormente, em 31/12/1943, através do Decreto Lei nº 143, passaria a ser nomeada de Ribeira do Pombal. Essa carta Régia queria por fim aos conflitos entre os Jesuítas, indígenas e a Coroa Portuguesa, destituindo-os de seu solo.

A aldeia Kiriri viverá a partir desses anos intensa luta e guerra pelo direito ao seu solo no sertão baiano, e o reconhecimento a esse direito só acontecerá após anos de conflitos e lutas com fazendeiros e posseiros. Somente no ano de 1990, é que é assinado um decreto presidencial que promulga a homologação do Octógono Kiriri, mas a retomada das terras pelo povo Kiriri, de fato, só iria acontecer no ano de 1997.

A população Kiriri em estudo<sup>1</sup> está sob a liderança do cacique Lázaro Gonzaga e fica situada no município de Banzaê<sup>2</sup> e Quijingue, cerca de 340 Km de Salvador. Essa região fica ao norte do estado da Bahia, estando mais precisamente na Reserva de Saco dos Morcegos (povoado de Mirandela a 24 Km a noroeste do mais importante centro econômico da região: a cidade de Ribeira do Pombal). Essa área possui uma extensão territorial demarcada<sup>3</sup> de 12.299 ha, conforme dados da Associação Nacional de Ação Indigenista – ANAI (2006).

Ao se aproximar da reserva indígena Kiriri, em Mirandela, pode-se perceber a energia ancestral de luta e resistência desse povo, o clima semi-árido, a zona de “boca

---

<sup>1</sup> Vale lembrar que há também outra aldeia Kiriri nessa mesma região, liderada pelo Cacique Manoel.

<sup>2</sup> Cerca de 95% das terras Kiriri nessa região estão localizadas em Banzaê, apenas 5% dessas terras localizam-se em Quijingue.

<sup>3</sup> Demarcação: refere-se às terras com demarcação física implantada, conforme determinação de Portaria do Ministério da Justiça.



da caatinga”<sup>4</sup> com morros tabulares e encostas cobertas por extensas planícies demonstram o relevo irregular que, muitas vezes, protegeu e escondeu essa população em seus embates na disputa da posse da terra. Uma região que possui grandes períodos de seca, pois os cursos d’água são intermitentes, obrigando, a cada período de estiagem, que os indígenas Kiriri busquem meios alternativos para sobreviver.

O Cacique Lázaro Kiriri comenta: “A vida em Saco dos Morcegos é boa, a gente tem nossa terra pra plantar e tirar nosso próprio sustento, mas quando não há chuva, a vida fica mais difícil e nós temos que usar da arte indígena pra nos alimentar.”

Os indígenas Kiriri na luta pela preservação de sua vida desenvolveram a tecnologia do artesanato através do aproveitamento das sementes das árvores, de penas das aves (quando ocorre o processo de troca de penas das aves naturalmente). A venda de artesanatos em Salvador e nas feiras de vários municípios baianos tem ajudado a comunidade indígena Kiriri a se alimentar.

Cobrindo toda a margem da estrada, há uma vegetação rasteira com poucos arbustos de jurema amarelados, que permite perceber uma longa extensão de mata. É em homenagem à jurema que se prepara o “Chá da Jurema”, feito à base de milho e de maracujá, utilizado no Toré.

Deve-se fazer algumas considerações, antes de se comentar sobre as características físicas da reserva Kiriri na liderança do Cacique Lázaro. É comum que os membros não indígenas percebam o espaço habitado pelos indígenas por meio de uma visão imaginária generalista de que todos povos indígenas vivem nus, em ocas e adaptações ecológicas perfeitas. Parece que ocorre uma anulação do conhecimento do processo colonizatório e de seus efeitos nefastos. Atualmente, aproximadamente dois mil indígenas Kiriri vivem em habitações convencionais que pertenciam aos antigos posseiros. São crianças, homens, mulheres, jovens e anciãos fortes, a maioria de olhos repuxados expressivos, cabelos lisos e negros, que no caso de grande parte das mulheres, são longos, indo até a cintura. Há também a presença de indígenas denominados por estes de caboclos, ou seja, mestiços de traços afrodescendentes e indígenas.

---

<sup>4</sup> Boca da caatinga: zona de transição entre a caatinga e o agreste.



A reserva Kiriri de Saco dos Morcegos/ Mirandela causa estranhamento para os visitantes que vão com esse imaginário, pois as características físicas da maior parte das moradias da reserva são como qualquer interior do sertão nordestino baiano e brasileiro – há um bar, uma padaria, uma praça central com árvores, rodeada de casas antigas construídas de adobe com janelas de madeira de tintas desbotadas e com propagandas políticas apregoadas em suas fachadas, pássaros de variadas espécies, encantam essa paisagem. Existem algumas cabanas construídas de palha de ouricuri, mas o elemento diferenciador dessa localidade está mesmo em seus moradores e no silêncio, quase sagrado, desse povo. Os Kiriri são cautelosos, não há gritos ou agressões físicas para com as crianças que correm livremente na praça central, é algo notório, conversam, muitas vezes, sem o uso de palavras, apenas com o olhar.

Esse silêncio revela o estado de cumplicidade instaurado entre eles e seus elementos culturais, todas as marcas deixadas por grandes e longas batalhas pela terra e pela vida Kiriri podem ser percebidas através de seus olhares, revelando a articulação entre mito, sociedade, ritual, história, filosofia própria, categorias de pensamento, modo singular de concepção de tempo, espaço, pessoa humana, cosmo e a cultura da vida. Surgem teias simbólicas que expressam o diálogo existente entre os diferentes modos de se viver em nosso país.

Uma das possibilidades de religação com a natureza aparece através da fitoterapia utilizada na reserva Kiriri. A flora regional de Mirandela é considerada muito rica pelo manancial existente e explorado a muitos anos pela Medicina Popular. Algumas ervas medicinais utilizadas pelos Kiriri podem ser descritas através do depoimento da índia Maria de Jesus, de 57 anos, professora, nascida em Mirandela e que aprendeu com seus pais a manipular as plantas medicinais:

“ Tem a Erva de preá: o sumo cozido serve para curar feridas e banho de limpeza; a Saruê (raiz): qualquer tipo de dor no corpo; a arruda: Cólica menstrual; o capim santo: desintéria, dor de cabeça; a Romã: dor de garganta e ouvido; o pinhão manso: banho de limpeza (..)”

A cura por plantas medicinais é transmitida oralmente, não há livros ou manuais. Esse aspecto nos faz pensar que a cultura oral não permite o apagamento da memória de



um povo, há valores expressos na reserva Kiriri que ultrapassam qualquer processo de tentativa de apagamento cultural. A história Kiriri é recontada a partir de uma literatura de memória que expressa valores que permanecem intactos para o desenvolvimento cultural desse povo. Esses valores são vitais e são extremamente importantes pelo significado de seus desempenhos, representando desejos e aspirações da comunidade Kiriri. O imaginário coletivo, a sabedoria popular, as idealizações, os sonhos, os mitos, as cantigas são valores simbólicos que caracterizam a riqueza do patrimônio imaterial Kiriri.

Essa reserva cultural revela o renascimento sociocultural da população Kiriri que ganhou força nas últimas quatro décadas. No passado, os habitantes dessa região viam os indígenas Kiriri como não indígenas, devido ao fato de estes não apresentarem os sinais diacríticos instituídos como língua, indumentária, crenças religiosas etc., elementos identificadores de demarcações étnicas e culturais, a partir da demarcação das terras, os Kiriri iniciaram o processo de ressignificação e reconstrução de suas tradições e crenças, a exemplo do Toré.

O Toré representa um mundo carregado de sentidos, nele expressam-se a força dos rituais Kiriri, seus cantos, seus ornamentos, suas crenças, bem como a forma como os Kiriri concebem seu universo, num sentido latente de união entre o espiritual e o terreno, entre os valores indígenas e não indígenas.

Não se pretende construir um imaginário idílico desse povo, mas apenas descrever o modo como os Kiriri lidam com sua cultura e seus valores em busca de um caminho próprio.

Os Kiriri são o retrato vivo de que se é possível modificar os “detentores dos códigos culturais”, a educação brasileira está se descolonizando. Os educadores Kiriri estão elaborando outras perspectivas teórico-epistemológicas e praxiológicas que assumem o compromisso com o povo brasileiro, evidenciando a saturação das ideologias conservadoras e paternalistas perpetuada durante séculos por grandes sistemas explicativos.

Fumando tabaco, bebendo jurema, os indígenas herdeiros do Kipeá no Toré, cantam e dançam para os encantados que são sábios e valentes indígenas antigos que na



“hora da morte não morreram, mas se encantaram”<sup>5</sup>. São os encantados que após serem “batizados”, amansados com defumação e tabaco, revelam os segredos dos cantos sagrados Kiriri e ensinam as cantigas para os Kiriri nesse ritual mágico que materializa o processo de construção identitária e cultural através da música e da interligação com a natureza. Sobre a importância da Jurema no fenômeno do Toré, pode-se perceber que esta tem uma função ideológica e ao mesmo tempo ritualística/mágica para a afirmação étnica e cultural do povo Kiriri.

Um outro aspecto importante é grafismo, pois cada grafismo tem um nome e significado dentro da tribo. O grafismo pintado no corpo de um Kiriri potencializa a significação de elementos sagrados que instauram uma relação cosmológica entre flora, fauna e divindades. Vale enfatizar a importância do grafismo como elemento/escrita de diálogo entre os povos indígenas e sua história. Vale diferenciar esse tipo de grafismo do grafismo artesanal. Esses grafismos pertencem às artes terrenas e são em forma de círculos, desenhos cruzados, correntes, losangos etc., podem ser percebidos no artesanato Kiriri, ou seja, em cestos, redes, arcos, flexas, maracás, dentre outros, produzidos pela comunidade.

É no Toré, que os kiriri, através da comunicação com os encantados por meio da música, reconstróem sua oratória, sua língua, seus símbolos de indianidade, fazendo uso de vocábulos da língua Kiriri, da mudança de roupas não índias, para vestimentas elaboradas a partir de fibras naturais como as tangas e os cocares. Os indígenas Kiriri buscam no Toré a força do Deus Tupã, pois através das danças, das músicas, dos rituais sagrados, os Kiriri expressam sua cultura, sua resistência, ou seja, a força e a capacidade de lutar constantemente pela Vida. O Toré significa a continuidade da Vida Kiriri, o fortalecimento dos indígenas, o partilhar de esperanças. É um meio de afirmar a alteridade Kiriri, de se fazer saber que são seres humanos inseridos em uma sociedade na qual podem coexistir a dialética e a democracia.

Em dias de festa, a exemplo do dia da retomada de Mirandela – 11 de novembro de 1995, todos os Kiriri usam lindos colares feitos de sementes, roupas feitas de folhas verdes de ouricuri trançadas que produzem saiotes, tiaras, sutiãs. Também fazem uso de

---

<sup>5</sup> Explicação do indígena Ademar, genro do Cacique Lázaro.



uma fibra chamada caroá para produzir uma bolsa bege utilizada pelos homens que levam arco, flexa e o maracá<sup>6</sup>.

Os Kiriri são extremamente cautelosos, não gostam de conversar com quem não conhecem, em especial, os homens Kiriri, que por conta dos séculos e séculos de lutas e mortes, aprenderam a se proteger dos não indígenas que lhes causaram num passado próximo muito sofrimento.

Portanto, a história do povo Kiriri está aliada à história dos demais povos indígenas. A ação colonizatória que ocorreu por volta do final do século XVI, por meio da missão catequética jesuítica, incentivou o processo de glotocídio<sup>7</sup> da língua materna Kiriri, o Kipeá, bem como, no decurso tempo, o afastamento dos rituais da tradição Kiriri. O processo de ressignificação e reestruturação da tradição e cultura Kiriri têm sido a luta constante desse povo nos últimos anos.

Portanto, a história do povo Kiriri está aliada à história dos demais povos indígenas. A ação colonizatória que ocorreu por volta do final do século XVI, por meio da missão catequética jesuítica, incentivou o processo de glotocídio<sup>8</sup> da língua materna Kiriri – Kipeá, bem como, no decurso tempo, o afastamento dos rituais da tradição Kiriri. O processo de ressignificação e reestruturação da tradição e cultura Kiriri têm sido a luta constante desse povo nos últimos anos.

Clélia Cortes (1996) descreve que a reconquista das terras Kiriri no estado da Bahia, em Mirandela, teve seu início a partir do século XVI, quando os portugueses invadiram essa região.

Segundo, Jean Lacrevez (1999), no ano de 1557, milhares de povos indígenas habitavam o litoral nordestino e economicamente realizavam escambo com os viajantes europeus. Em 1583, por conta da grande seca e da fome, 4.000 a 5.000 indígenas, saem do sertão e passam a viver no litoral nordestino. É em 1656 que os jesuítas italianos e portugueses adentram nos sertões baianos e assentam aldeias indígenas, na área

<sup>6</sup> Maracá: instrumento de som que consiste em uma cabeça seca, sem o miolo, com pedras ou sementes, uma espécie de chocalho utilizado nas danças e rituais sagrados indígenas.

<sup>7</sup> Glotocídio: Extermínio de línguas. Apenas os indígenas mais velhos sabem alguns vocábulos do Kipeá.

<sup>8</sup> Glotocídio: Extermínio de línguas. Apenas os indígenas mais velhos sabem alguns vocábulos do Kipeá.



denominada de “Caminho do Meio”, percurso de Salvador a Paulo Afonso, nessa área estava a reserva de Saco dos Morcegos.

No ano de 1678, inúmeras batalhas foram travadas entre os portugueses e os indígenas Kiriri, cerca de 180 indígenas morreram em combate. Uma ação judicial movida pelos jesuítas e capuchinhos impediu os portugueses de prenderem e escravizarem as mulheres e os filhos dos indígenas Kiriri.

No ano de 1700, por meio de um alvará régio do rei de Portugal, é feita a “doação” de 12.300 ha, em forma de octógono, para o povo Kiriri.

Nesse período, com a expulsão dos jesuítas que contribuíram para que os Kiriri deixassem muitos de seus costumes, colonos e posseiros dão início a ocupação de terras do interior do Nordeste brasileiro, dentre estas estão as terras indígenas Kiriri. O processo de conflito entre não indígenas e os Kiriri se intensifica.

Os indígenas Kiriri travam inúmeras batalhas com os posseiros e descendentes de posseiros. No ano de 1995, com a morte do índio Adão durante a guerra de ocupação de Mirandela, ocorre a saída dos não indígenas das terras Kiriri por meio da intervenção da Polícia Federal e da Fundação Nacional do Índio - FUNAI.

Nessa região, os indígenas Kiriri estão divididos em dois grupos liderados por caciques diferentes, os Kiriri Canta Galo, liderados pelo Cacique José Manuel e os Kiriri de Mirandela, liderados pelo Cacique Lázaro Gonzaga, há povos indígenas Kiriri também no Muquém do São Francisco, próximos a Ibotirama no interior da Bahia, liderados pelo Cacique Maria Kiriri. O grupo em estudo é liderado pelo Cacique Lázaro Manoel Gonzaga.

O princípio de luta desse povo está demarcado em quatro palavras, citadas pelo Cacique Lázaro: “coragem, paciência, obediência e amor”. O amor à terra, que os alimenta, a bravura e a coragem para a luta e o trabalho, a paciência para realizar suas ações e a obediência aos costumes e valores, bem como para com o respeito e a aceitação da sabedoria e experiência dos indígenas mais velhos.

O Cacique Lázaro expressa bem a necessidade de coragem e paciência por parte dos Kiriri nos versos abaixo:

Três séculos de resistência se passou / de muita luta e suor. / O povo Kiriri  
sofrendo que nem mocó. / Mas de 80 pra cá, / a coisa ficou melhor. / Vivia  
passando fome, / sem ter nada pra comer, / porque o posseiro não deixava a



gente sobreviver. / A penúria era tão grande, que só pensava em morrer. Porque pensava em morrer? Saía da sua casa, deixava a família lá em cima daquela serra, vinha pra feira, quando chegava aqui, trabalhava um dia, e no outro dia quando ia receber o dinheiro, quem pagava, não dava o dinheiro, dava cachaça e vivia nessa situação. A exploração foi muito grande.

Cacique Lázaro Kiriri

A constituição identitária e a histórica do povo Kiriri perpassa ainda por uma luta constante pela terra e pelo direito à vida **na** diferença. Uma vez que, esse povo continua a enfrentar problemas com grileiros, posseiros e fazendeiros que buscam usurpar ilegalmente e por meio da violência direitos conquistados e garantidos pela Constituição Brasileira de 1988 e pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional 9394/96.

É lamentável e vergonhoso perceber que, mesmo após os direitos dos povos indígenas estarem assegurados pela Constituição do Brasil e pela LDB 9394/96 através de obrigações por parte da União e do Estado, a legislação não está sendo cumprida no estado da Bahia e nos demais estados brasileiros. Estes povos continuam sendo ameaçados constantemente por pistoleiros, vivendo em situação de riscos, ameaças e mortes.

Mais do que nunca, cada brasileiro é convocado a rever seus valores, os conceitos, os discursos instaurados em bases etnocêtricas e tidos como verdades absolutas, bem como rever as categorias que dificultam a compreensão da educação escolar no Brasil, para que assim possa-se efetivamente desestabilizar as amarras e obstáculos de base teórico-epistemológica que denegam a característica básica do cotidiano escolar brasileiro: a diversidade étnico cultural.



## REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Gilda Maria Correa de. **Língua Kiriri**: descrição do dialeto kipea. [Dissertação de Mestrado]. Universidade de Brasília, 1965.
- BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo: HUCITEC, 1997.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myrian Ávila. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia da Letras, 1993.
- DARTIGUES, André. **O que é a Fenomenologia?** Trad. Maria José J. G. de Almeida. 9 ed. São Paulo: Cantauro, 2005
- FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE. **Política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas**. Brasília, DF, 2000.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Violência contra índios e comunidades indígenas: Relatório 1995**. Brasília, DF, 1996.
- GIROUX, Henry A. **Os professores como intelectuais**: rumo a uma pedagogia crítica da aprendizagem. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

17

IBGE. **Censo demográfico 2006**. Rio de Janeiro: IBGE, 2006. Disponível em <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em 15.05.2011.

MEIHY, J.C.S.B. **Manual de História Oral**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

THOMPSON, John B. **ideologia e cultura moderna**: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1995.