

Articulação da categoria cultura no processo de retomada territorial do povo Kiriri

Vanessa Moraes¹
Universidade Federal da Bahia

Resumo: Esse artigo busca refletir sobre a apropriação dos Kiriri acerca da categoria cultura no processo de retomada territorial. A partir disso, buscarei evidenciar como essa categoria nativa perpassou as principais estratégias para a obtenção do território Kiriri e como isso influenciou não só nas relações interétnicas, mas principalmente intraétnicas, culminando na expulsão de diversos Kiriri do território e na divisão da etnia em dois grupos.

Palavras-chave: cosmopolítica; retomada territorial; Kiriri; cultura; índios do Nordeste.

¹ Mestranda em Antropologia. Bacharel em Ciências Sociais pela UFBA.

Articulation of the culture category in the process of territorial resumption of the Kiriri people

Abstract: This article seeks to reflect on the category of culture in the process of territorial resumption of the Kiriri people. From this, I will try to show how this native category permeated the main strategies for obtaining Kiriri territory and how it influenced interethnic relations, but mainly intra-ethnic ones, culminating in the expulsion of several Kiriri from the territory and the division of ethnicity into two groups.

Keywords: cosmopolitics; territorial resumption; Kiriri; culture; Northeast Indians.

Articulación de la categoría de cultura en el proceso de reanudación territorial del pueblo Kiriri

Resumen: Este artículo busca reflexionar sobre la categoría de cultura en el proceso de reanudación territorial del pueblo Kiriri. A partir de esto, intentaré mostrar cómo esta categoría nativa impregnó las principales estrategias para la obtención del territorio Kiriri y cómo influyó en las relaciones interétnicas, pero principalmente intraétnicas, culminando con la expulsión de varios Kiriri del territorio y la división de la etnia en dos grupos.

Palabras clave: cosmopolítica; reanudación territorial; Kiriri; cultura; indios del noreste.

O presente artigo é fruto de uma dissertação sobre o povo Kiriri, a qual teve ênfase no processo linguístico desse grupo. Um dos aspectos da dissertação que faltou ser melhor comentada foi o processo de retomada territorial, sobretudo, no que diz respeito a articulação da categoria cultura, buscando dar maior visibilidade ao tema, esse texto é sobre como os Kiriri construíram a noção de cultura entre eles no processo de retomada territorial. Esse trabalho foi feito com base em uma ontografia (HOLBRAAD, 2003), que foi desenvolvida com revisão bibliográfica e idas alternadas a aldeia Kiriri entre 2017 e 2019. Nesse tempo estive na casa de algumas lideranças, frequentei muito as escolas e o ritual do toré, o qual explicarei logo mais.

Para que o artigo fique mais bem descrito dividirei em algumas partes. Primeiro farei uma breve contextualização sobre a história do povo Kiriri. Depois buscarei trazer uma reflexão sobre o processo de rearticulação identitária desse grupo e sua cosmopolítica. Em seguida mostrarei na prática como eles afirmaram sua identidade nesse processo. Após isso mostrarei como esse processo envolveu o uso do termo cultura. Depois descreverei como essa palavra foi articulada no processo de divisão dessa etnia em dois cacicados. A seguir farei uma reflexão a partir de Manuela Carneiro da Cunha (2009) e por fim, concluirei a partir do que foi exposto o que é uma retomada territorial indígena e seu processo de re-existência na relação com o termo cultura.

Contextualizando o povo Kiriri e sua história

O povo Kiriri é uma etnia indígena do Nordeste brasileiro, residem no município de Banaê, ao Norte da Bahia, no sertão. Possuem um território demarcado de 12.320 hectares, no qual constam 13 aldeias habitadas por aproximadamente 4 mil indígenas, segundo meus interlocutores.

Os primeiros registros desse grupo datam do século XVII, quando estavam dispersos em alguns aldeamentos missionários. Dentre esses o que perdurou por mais tempo foi o Aldeamento Missionário Saco dos Morcegos, onde hoje é o atual território Kiriri. Diante de vários conflitos entre sesmeiros e jesuítas o rei de Portugal decretou que todas as aldeias indígenas que tivessem mais de cem casas indígenas teriam uma légua em quadra de terras, tendo um raio 6.600 m indo do centro até uma das direções dos pontos cardeais e colaterais. Em 1702 o padre João Pereira diz que os tapuias da aldeia Saco dos Morcegos passam de setecentos índios e, por isso, deveriam ter seu território delimitado (BANDEIRA, 1972: 11-31).

No século XVIII, o Marquês de Pombal assume e implementa o Diretório dos Índios, uma lei que regulariza a situação dos povos indígenas na colônia, decretando o fim dos aldeamentos missionários. Os Kiriri como tantos outros grupos perdem gradativamente seu território (CARVALHO et al., 1998). Essa situação piora no século XIX com a guerra de Canudos, na qual parte dessa etnia acompanha Antônio Conselheiro. De acordo com meus interlocutores, os últimos pajés foram para Canudos, fazendo com que esse povo perdesse grandes lideranças espirituais e políticas (VELDEN, 2003).

Todo esse processo tem como principal consequência o fato dos Kiriri no século XX serem o segmento social mais pobre e discriminado na região. É importante dizer que após séculos boa parte desse grupo continuava morando na região

que foi o seu antigo aldeamento missionário. Infelizmente, eles vivem nesse espaço com muitos não indígenas, os quais lhes discriminavam, roubavam suas roças e lhes davam árduos trabalhos pagando pouco (BANDEIRA, 1972).

Devido a situação de pobreza e discriminação os Kiriri na década de 1970, se cansaram desse processo histórico que os inferiorizava de modo político, econômico e social. Passaram a buscar meios e modos de se organizar para reverter tal situação e reaver seus direitos, sobretudo, direito ao seu território (BRASILEIRO, 1996).

Toré e a cosmopolítica Kiriri

O processo de retomada territorial foi marcado por um conjunto de estratégias que rearticulam sua identidade, relação com não indígenas, relacionamento com seus antepassados e seu modo político próprio de atuar.

O início do processo se deu quando Lázaro junto com alguns indígenas começaram a se organizar, ir na casa das pessoas e fazer reuniões, para poderem reivindicar por seus direitos. Naquela época eles se diferenciavam por serem conhecidos como caboclos de Mirandela². Ao pesquisarem sobre a história do seu povo, descobriram que eram descendentes do povo Kiriri, em que pese, muitos deles admitem que são descendentes de diversas etnias. O principal fato que os unifica enquanto povo Kiriri é de que eles estão exatamente onde era o Aldeamento Missionário Saco dos Morcegos, locais que viviam muitos indígenas desse grupo. Assim, eles passaram a se organizar para reivindicar esse território.

Logo no início eles encontraram um grande desafio, que foi marcar sua identidade³, pois ela era sistematicamente negada. Eles precisavam mostrar que eram indígenas e, portanto, detentores de direitos que esses grupos possuem. O problema dos Kiriri era de que existe um ideal de indígena no imaginário nacional, o qual é muito estereotipado. Devido aos livros de história, novelas, cartões-postais, jornais, etc. criou-se a imagem de que indígenas são aqueles que vivem em ocas, são povos caçadores, coletores ou agrícolas, sempre estão com poucas roupas e muito grafismo, etc. Tal imagem não comporta a compreensão de que esses povos mudaram e muitos deles como os Kiriri internalizaram diversas características da nossa sociedade e por isso possuem um modo de ser que embora tenha um conjunto de aspectos que lhes distinguem também tem um conjunto de aspectos que lhes assemelham aos não indígenas da sua região. Embora muitos grupos sejam parecidos com outros ou que ao longo da história tornaram-se muito semelhantes a outros, isso não invalida sua identidade e nem tão pouco anula os traços distintivos que definem quem são (GIMÉNEZ, 2007; MORAES, 2020).

Ao mesmo tempo que eles buscaram demarcar sua identidade, eles também procuraram se articular com o Estado e com a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) para poderem reaver suas terras. Uma das principais lideranças Kiriri, que fazia uma ponte entre agentes estatais e o seu grupo era Lázaro, o qual tornou-se o primeiro cacique. Para auxiliá-lo existiam outras pessoas, as quais eram chamados de conselheiros. Eles agiam como se fossem o porta-voz do cacique em cada comunidade, organizando os indígenas de maneira local, eram responsáveis por mobilizar as pessoas politicamente, fazendo-as comparecer nas atividades da

² Nome do local que fica no centro do território.

³ Entendo que a identidade enquanto um processo de configuração dos conjuntos de características que definem um indivíduo ou um grupo. A articulação entre essas características molda a distinção que existe entre pessoas e sociedades (GIMÉNEZ, 2007).

comunidade e nas reuniões. Para ajudá-los, tinham os ajudantes, que eram aqueles que substituíam os conselheiros quando não podiam estar presentes e sempre se colocavam a disposição para ajudá-lo no que fosse necessário (BRASILEIRO, 1996).

Uma das principais decisões que tomaram logo no início foi aprender um ritual que demarcasse sua identidade indígena e que ao mesmo tempo lhes possibilitassem entrar em contato com seus antepassados, dialogando com práticas e saberes já existente entre eles. Os Kiriri faziam rituais denominados “defesas”⁴ nos quais consistiam em diferentes práticas que lhes conectavam com seus antepassados, os encantados, garantindo a proteção de alguns espaços e do corpo.

Outro motivo para eles fazerem esse ritual era o fato de que há uma prática na FUNAI de que para reconhecer um grupo como indígena etnicamente diferenciado, uma das características que devem ser observadas é a existência de um ritual. Por isso, no Nordeste observamos com frequência muitos grupos realizarem rituais na frente dos agentes da FUNAI, mostrando sua indianidade (NASCIMENTO, 1994). Devemos estar atentos que não é isso que define a escolha desse ritual. Sua escolha está também muito ligada a uma epistemologia própria que eles desenvolvem na relação com seus antepassados, bem como, modos e meios de interpretar as ações desses. Por conta disso, eles pediram ajuda aos Tuxá⁵ para fazer o ritual do toré, o qual Nascimento (1994) descreve da seguinte forma:

Visto de cima, o conjunto busca, em fila indiana, performar um círculo, homens a frente, girando no sentido anti-horário, de forma que os primeiros, puxados pelo pajé, logo alcancem os últimos, necessariamente mais lentos, ultrapassando-os ora por dentro do círculo, ora por fora, de modo a formar uma espiral que se contrai ao máximo, quando uma inversão súbita de sentido, por parte daquele que puxa os demais, desfaz completamente a espiral, repetindo-se indefinidamente essa coreografia, que somente se altera no momento em que chegam os encantos. Juntamente com o canto e o som produzido pela maracá, [...].O ritmo tem sua frequência acelerada à medida em que se aproxima o clímax, quando os encantos baixam ou enramam, dando-se aí um grande intervalo para a consulta aos encantados e a ingestão das bebidas rituais [...] com as mestras já em estado de transe, os encantados são conduzidos [...] para aconselhamento, proteção e cura de diversos tipos de doenças. (NASCIMENTO, 1996: 23-2)

De acordo com Tambiah (2018) um ritual é um “sistema de comunicação simbólica construída culturalmente[...] por sequências de palavras e de atos padronizadas e ordenadas” (TAMBIAH, 2018: 139). De acordo com o autor, todo ritual está contextualizado com o modo de ser de um grupo e necessariamente comunica algo sobre esse modo de ser, unificando o grupo em torno de um conjunto de ações e discursos organizados que são expressos de modo repetitivo e performativo no ritual. Ao longo do toré percebemos que ele comunica a identidade indígena Kiriri.

Em diálogo com alguns interlocutores, eles me contaram que quando os não indígenas da região viram eles realizarem o toré passaram a acreditar que eles eram de fato indígenas, em que pese muitos ainda não estavam convencidos sobre o direito ao território. É importante percebermos assim que esse ritual comunica algo.

⁴ As “defesas” tinham como finalidade ter bênçãos e proteções dos encantos Segundo Bandeira (1972): “a defesa da casa, da roça ou do corpo, é uma prática cabocla que permite manter afastada a punição ou a provação dos encantados. É propiciatória quando feita nas ocasiões de preceito e neutralizadora quando feita para debelar o mal, ou os castigos já executados” (BANDEIRA, 1972: 88-102).

⁵ Nessa época, Lázaro organizou um grupo de mais ou menos cem índios para ir à aldeia dos Tuxá que fica em Rodelas-BA. Sua aldeia é na cidade e tem cerca de 50 hectares, são aproximadamente 1703 indígenas, segundo dados da SESAI de 2014, eles ficaram bastante conhecidos por ensinarem o toré a diversas etnias do Nordeste, auxiliando muitos grupos em processos de demarcação territorial

Além de demarcar seu modo de ser diferenciado para os não indígenas, também demarca de modo intraétnico todo um modo de ser e agir no processo da retomada, pois através do toré eles dialogam com os encantados⁶, os quais lhes dão orientações políticas e conselhos sobre como tomar suas decisões para retomar o território Kiriri.

Tudo isso revela uma cosmopolítica Kiriri. Dentre os principais aspectos que perpassam os debates sobre esse conceito, interessa-nos aqui a compreensão de que a política não está dada apenas dentro da correlação de forças de uma democracia, ela pode ser efetivada incluindo múltiplas vozes e seres que habitam o mundo e podem contribuir com importantes processos envolvendo a tomada de decisões coletivas, imbricando diferentes trajetórias composta por variados seres que se inter-relacionam nas relações de poder (STENGERS, 2018). No caso dos Kiriri percebemos que é muito importante as orientações dos encantados nesse processo. Além disso, todas as lideranças possuem um conhecimento sobre como se relacionar com esses seres acima da média. Por isso, os pajés também são lideranças políticas (NASCIMENTO, 1994).

A partir do exposto podemos perceber que o toré não só rearticula a política Kiriri interna como também demonstra a sua indianidade e os une enquanto um coletivo em torno de um ritual que lhes conecta com seus antepassados.

A articulação Kiriri em torno da categoria nativa de cultura

Todo o processo descrito rearticula a cultura Kiriri. É importante dizer que não estou usando a palavra cultura como categoria antropológica, até porque isso contrasta com minha proposta de realizar uma ontografia (HOLBRAAD, 2003). Usarei aqui a palavra cultura enquanto uma categoria nativa Kiriri, a qual foi intensamente utilizada por eles nesse período, sobretudo, para afirmar que eram índios de cultura ou dizer que estavam na cultura do índio. Tentarei nesse tópico explicar o que é cultura e resgate cultural para os Kiriri, para que no tópico seguinte, possa explicar como isso reverberou no processo de retomada territorial.

Certa vez as filhas do cacique Agricio estavam desenhando na areia e eu perguntei o que elas mais gostavam de desenhar e elas responderam “a cultura” quando perguntei a uma delas que parte da cultura ela gostava de desenhar mais ela disse “o toré” e sua mãe comentou que as vezes elas ficavam a noite toda dançando o toré e não paravam.

É importante percebermos aqui como uma criança internalizou a palavra cultura, a qual, obviamente, não foi apreendida de modo aleatória. Como nos mostram os estudos da antropologia da criança (COHN, 2005), elas têm um modo próprio de expressar seus conhecimentos sobre o mundo, os quais foram entendidos a partir do acúmulo de experiência no seu contexto. Percebemos aqui, que as filhas do cacique expressavam o que aprenderam sobre o que é cultura através de um desenho na areia sobre um ritual que não só elas praticavam e gostavam como também de modo mais amplo é central para a identidade do seu grupo. Geralmente a palavra cultura para esse povo está associada aos aspectos marcantes da sua identidade, saberes tradicionais e práticas oriundas dos seus antepassados, ou seja, um conjunto de elementos que de modo direto ou indireto perpassam o ritual.

⁶ São os antepassados Kiriri, que ainda hoje habitam seu território. No momento daquilo que chamamos de morte, eles não passa por tal experiência, ele se encantam, tornando-se seres que continuam no território, porém com outras possibilidades de agir no mundo (NASCIMENTO, 1994).

Podemos perceber isso no universo escolar. Nos colégios Kiriri, hoje em dia, existem muitas atividades que tem o nome cultura em algum momento, pois nelas se aprende algo marcante para sua identidade.

Isso ficou claro para mim no dia dos estudantes no Colégio Estadual Indígena Kiriri Florentino Domingues de Andrade, houve um momento em que os professores discursavam fazendo homenagens aos alunos, Laecio, professor de história e filho do pajé Adonias, falou para os estudantes o “fortalecimento de uma cultura depende de vocês”. Através da fala de Laecio é importante notar que a cultura é algo que tem uma continuidade entre gerações, onde os mais velhos incentivam os jovens a “fortalecerem a cultura”. É interessante perceber que a cultura, também é algo a ser fortalecido, não porque é fraco, mas porque pode os tornar mais forte, é muito comum na escola utilizar a expressão “fortalecimento cultural” para falar de atividades que expressam algo importante para sua identidade.

A ideia de fortalecer, me parece que vem do toré. Barão, ex-professor de língua indígena, sempre me falou sobre a necessidade de fortalecer os cantos. Torná-los forte corresponde a intensificar o potencial benéfico dos seus rituais. Por isso, a cultura precisa ser fortalecida, para que através dela, possam alcançar de modo mais eficaz seu objetivo, que na época era a retomada territorial, que não estava implicada apenas em ter suas terras, mas também poder ter um espaço para vivenciar sua cultura que só poderia ser através do território onde viveram seus antepassados.

Essa noção de cultura vem associada a ideia de resgate cultural. É importante chamar atenção para o fato de que apesar deles falarem em resgate cultural, não se trata de algo que foi perdido, mas de algo que precisa ser fortalecido. Isso é bem semelhante a noção de *reclaim*, a qual perpassa a compreensão de que determinados processos em relações de poder envolvem de modo empírico e pragmático um “ligação entre magia e espiritualidade e transformação social e política” (SZTUTMAN, 2018: 341). Isso perpassa uma cosmopolítica que pode ser observada em processos de retomada territorial, onde alguns indígenas efetivam uma relação com seus antepassados, trazendo seus ensinamentos e práticas através da sua religião para ensejar transformações sociais e políticas. É importante dizer que isso não é sinônimo de nostalgia ou busca pela reprodução de valores e ações do passado. Trata-se mais de uma atualização sobre um modo de se relacionar com o passado do seu povo.

Isso ficou muito claro para mim em uma conversa com o pajé Gentinha. Certa vez ele me disse que a cultura Kiriri estava embaixo da terra e que ele tinha que ir cavando com cuidado, pois muitas coisas vieram para encobrir sua história. Ainda hoje não tenho certeza se ele falou em um sentido literal ou metafórico, pois os Kiriri desenvolvem diversos conhecimentos na relação com a terra, sobretudo a partir de saberes que são passados pelos encantados. O que posso concluir da fala de Gentinha é que seus saberes foram parcialmente perdidos e ofuscados devido a um processo colonial, mas ele está buscando o resgate da sua cultura e isso implica em modos de se relacionar que fazem com que ele amplie os saberes oriundos dos seus rituais.

Em outro diálogo ele me explicou que o que é do Kiriri não se perde, fica no seu território e pode ser resgatado. Entendo que existe um conjunto de possibilidades de articular relações que viabilizem a ampliação de conhecimentos muito importantes para esse grupo. Existe aqui uma relação estreita e contínua entre passado, presente e futuro que se inter cruzam na relação com a terra e a dimensão cosmológica do seu território.

A noção de cultura, de resgate cultural e o compromisso com as práticas e saberes rituais foram centrais em todo o processo de retomada territorial e isso além de marcar sua identidade indígena, reverberou em uma rearticulação de todo processo cosmopolítico, ensejando novas práticas nas relações de poder com não indígenas e entre indígenas, como mostrarei no tópico a seguir.

O fenômeno do coador e o regime indígena Kiriri

Concomitante ao desenvolvimento do toré, os Kiriri também estavam ensejando outras práticas, sobretudo um conjunto de elaborações de estratégias para retomada territorial. Nesse processo observamos como eles impuseram uns aos outros uma participação coletiva ao mesmo tempo que pressionavam cada vez mais políticos, fazendeiros e a FUNAI para acelerar o processo de demarcação territorial.

Havia muitas pessoas no território e isso implicou na dificuldade de discernir quem era Kiriri e quem não era, até porque existiam muitos casamentos interétnicos e relações de compadrio. Era possível saber quem era indígena pelo modo como se autodenominavam e relações de parentescos. Porém, isso não era suficiente para que aquela pessoa pudesse fazer parte do processo de retomada territorial e continuar no território, para isso, era necessário estar na cultura e realizar um conjunto de estratégias para a demarcação territorial (BRASILEIRO, 1996).

Isso se refletiu principalmente na roça geral e local. A princípio só existia a roça geral, a qual era feita na Catuaba e era administrada pelo cacique Lázaro. Depois surgiram as roças locais, uma por aldeia, sendo administradas pelos conselheiros. Uma vez na semana pelo menos um homem de cada família trabalharia na roça local e outro dia na roça geral, esses dias eram dias fixos na semana como, por exemplo, segunda-feira na roça geral e terça-feira na roça local (BRASILEIRO, 1996).

Não ajudar na roça era problemático, havia uma coerção para que toda família tivesse pelo menos um homem ajudando a promovê-la, ficando malvistas aqueles que não participavam. De acordo com Brasileiro (1996), um de seus interlocutores foi “desligado” do seu grupo étnico por causa de uma ausência prolongada que ocorreu devido a uma doença, ele se sentiu injustiçado, mas não pôde fazer nada para reverter essa situação.

Outra prática que passou a ser malvista foram os casamentos interétnicos e alianças com não indígenas. Era como uma traição ajudá-los ou fazer algum tipo de aliança com esses. Além disso, Lázaro instaurou a “lei seca”. Foi proibido ficar bêbado, pois eles eram frequentemente associados a “um bando de bêbados”. Isso causou algumas tensões porque o nível de alcoolismo entre os Kiriri era significativo. O ápice das tensões culminou com acusações de homicídio sob uma liderança o qual foi acusado de matar índios que se recusaram a parar de ficar bêbados. Também existiam reuniões realizadas frequentemente, aqueles que não iam era expulsos do grupo. Outra prática que todos deveriam aderir era o uso de tangas de craoá e pindoba. Era a “farda do índio” e deveriam ser utilizadas cotidianamente.

Nesse processo o toré foi central e havia um constrangimento sobre aqueles que não participavam com frequência do ritual. Correlacionado a isso, foram proibidas outras práticas religiosas entre os indígenas. Existiam duas índias que faziam “trabalhos”, nos quais apareciam os encantados e davam conselhos as pessoas ou ajudavam a curar doenças. O problema é que esses “trabalhos” eram vistos como “coisas de nego”, devido à sua semelhança com práticas do candomblé.

Também havia práticas espíritas, por isso, não condessavam uma noção de unidade étnica e nem tão pouco comunicava a identidade indígena como o toré. (NASCIMENTO, 1994).

Todo esse processo repercutiu em um fenômeno chamado coador, pois eles estavam literalmente coando quem era e quem não era indígena, quem podia e quem não podia ficar no território. O critério principal era estar na cultura, expressando sua identidade através de um conjunto de elementos que expressavam isso em hábitos, práticas e objetos, correlacionado a necessidade de estar associado as estratégias para reconquista do território. Por isso mesmo, muitos indígenas foram expulsos do território e ainda hoje não tem direito de viverem lá, enquanto muitos fugiram por conta das ameaças dos não indígenas e outros saíram por conta de tensões com lideranças.

Isso tudo expressava o regime indígena Kiriri. Entendo a categoria de regime a partir de Carvalho (2011), a qual nos demonstra que em diversos processos de demarcação territorial no Nordeste existia um movimento intraétnico que culminava em uma organização sistemática própria que estava imersa em processos rituais e cosmológicos. Observamos aqui a existência de um regime Kiriri, no qual todos os indígenas deveriam estar “regimados” de acordo com os critérios instituídos para o desenvolvimento de estratégias que visavam a retomada territorial ao mesmo tempo que ampliavam as possibilidades e necessidades de estar na cultura, demarcando sua identidade.

Assim, o conjunto de estratégias coercitivas elaboradas, comunicavam para dentro o que é estar na cultura Kiriri e a relevância de participar das reuniões, da roça, não beber, ir para o toré e se relacionar com os encantados. Tudo isso ganha muita relevância ao mesmo tempo que causa um conjunto de tensões que são parcialmente resolvidas com a expulsão de diversas pessoas.

Divisão do grupo em duas etnias

O regime indígena Kiriri era marcado por tensões que tiveram como principal consequência um conjunto de brigas entre lideranças, os quais estavam apoiados em diferentes grupos de parentesco. O ápice desse conflito se deu com a rearticulação cosmopolítica do grupo, dividindo-o em dois segmentos sociais.

O final dos anos 70 e começo dos anos 80 foram marcados por um conjunto de ocupações, nas quais os indígenas ficavam um período de tempo e sempre faziam o toré ali. Essa estratégia pressionava o Estado a demarcar aquela aldeia e expulsava os não indígenas. Com isso alguns lugares foram demarcados e passaram para controle dos índios. Isso instaurou uma nova questão, quem iria ocupar aquelas terras e quais seriam seus usos? As primeiras casas e terras foram ocupadas por lideranças e seus parentes mais próximos. Isso acirrava disputas e causava uma sensação de injustiça em outras pessoas.

Ao ver seu poder ameaçado Lázaro propôs que existisse apenas um pajé único e ele seria o cacique associado a esse pajé. Segundo Lázaro, “nós tamo tudo unido nos trabalho da comunidade, menos nesse **trabalho** do Toré (...) quem não aceitar [o pajé único] e quiser balançar seu maracá sozinho, que vá balançar fora da área” (NASCIMENTO, 1994: 228). Naquele período existiam três locais onde eram feitos os torés cada um com seu respectivo pajé. Na Lagoa Grande com Zezão, no Sacão com Maurício e no Canta Galo com Adonias. Todo sábado o toré era em um desses lugares. O que estava por trás de tal decisão era o desejo de Lázaro de que o pajé fosse Zezão, o qual era da sua aldeia e seu fiel aliado. Isso

faria com que o poder se concentrasse cada vez mais na rede que compunha seus aliados (BRASILEIRO, 1996).

Porém o pajé Adonias era o que gozava de maior prestígio, devido sua capacidade curativa. “A decisão do cacique de lançar a ideia de um pajé único, com toda evidência, era uma tentativa de evitar que passasse a existir na área um "terreiro" de toré realmente independente” (NASCIMENTO, 1994: 230). As coisas não saíram como Lázaro queria e as pessoas decidiram que os encantados deveriam escolher o pajé geral. Como solução para tal conflito os encantados começaram a sabatinar os pajés, cada sábado foi à vez de um pajé passar por isso no seu respectivo toré (NASCIMENTO, 1994).

Adonias ao me contar essa história narrou que os encantados perguntavam coisas aos pajés e eles respondiam muito “não tenho”, enquanto ele ficava pensando com ele mesmo que tinha “essas provas”. Ele foi o último e assim como feito com os outros “os encantos pedem as provas do trabalho” (BRASILEIRO, 1996: 134).

Ele me contou que os encantados perguntaram se ele já tinha curado alguém que achavam que não poderia ser curado. Então contou três casos. O primeiro foi sobre uma mulher que não parava de comer. Adonias indicou que ela fosse para o seu toré e lá ele a levou para um local resguardado e me disse que lhe deu três tapas na cabeça, passou fumaça e mandou tomar alguns banhos. Assim ela ficou curada.

A segunda situação foi com Albertino, um homem que já estava dado como “morto”, segundo Adonias ele tinha um tempo desacordado. Ele mandou-o levá-lo para a ciência do índio⁷, onde benzeu Albertino, então ele acorda e pedi comida depois sai andando normalmente.

A terceira situação foi com Chico que em uma brincadeira levou um tiro e passou meses com muita dor, o chefe do Posto quis levá-lo para cortar seu braço, mas antes procuraram Adonias, levaram-no ao toré e ele fez orações, passou fumaça em seu corpo e receitou alguns banhos. Ele contou que um tempo depois “a bala pulou” e Albertino fez um curativo no lugar.

Depois dessas narrativas os encantados escolheram Adonias como pajé único, mas em que pese à legitimidade concedida pelos encantados, isso não foi suficiente para convencer todos os Kiriri, pois os encantados escolheram o pajé que Lázaro tinha tido mais desavenças, por isso: “de imediato, o cacique teria acatado a decisão e se retirado do recinto” (NASCIMENTO, 1994: 237). Depois Adonias solicitou que os outros torés fossem suspensos, o que não foi acatado por todos. Ele propôs que existisse um único toré que seria na serra da Massaranduba. Convocou todos a irem lá para fazer um novo terreiro. Só foram aqueles que já lhe seguiam. Lázaro depois disse que não poderia ir lá, pois deixou uma doença naquele local. Em função desses elementos, tornou-se impossível uma reconciliação entre eles. Como consequência uma parte do grupo passou a seguir Lázaro e o pajé Zezão e outra parte seguiu o novo cacique Manoel e o pajé Adonias.

De acordo com Carvalho (2011) esse processo expressou a radicalização da identidade étnica a qual a afirmação da identidade foi radicalizada no fenômeno do coador, devido aos excessos de expulsões e saída de indígenas do território. Tudo isso teve como consequência a divisão do grupo em dois novos segmentos brigados entre si e que passaram a ter estratégias próprias para retomar o território. Isso também rearticulou a própria dimensão do que é estar na cultura, de

⁷ Nome do local onde se fazem trabalhos de cura, no dia do toré, fica próximo ao ritual.

modo que para aqueles que seguiram Adonias estar na cultura era sinônimo de se orientar de acordo com as recomendações do pajé escolhido pelos encantados. Enquanto do outro lado, estar na cultura era sinônimo de seguir o primeiro cacique, liderança que por conta do seu feito deveria ser respeitada com maior prestígio do que o pajé. Assim, a palavra cultura que antes era usada para afirmar sua diferença frente aos não indígenas passa a ser articulada para demarcar a diferente entre os próprios indígenas.

Reflexões sobre cultura e “cultura”

Como pudemos perceber aqui, os Kiriri não mobilizam a categoria cultura de acordo com conceito antropológico. Para analisar essa diferença usarei a reflexão de Carneiro da Cunha (2009: 354-73), a qual percebeu que muitos povos indígenas ao reivindicarem seus direitos, sobretudo, de ordem autoral acerca de determinados saberes utilizam frequentemente o termo cultura. De modo analítico a autora irá pensar tal categoria como “cultura”, diferenciando do modo como os antropólogos pensam suas teorias sobre cultura⁸. Além disso, ela usa esse termo em itálico para expressar que está se referindo apenas a palavra *cultura*, a partir de uma perspectiva linguística e pragmática.

No processo Kiriri acerca da articulação da categoria *cultura*, percebemos que existe uma concepção de cultura e de “cultura”, na qual a palavra *cultura* transita. É importante dizer que o processo de reafirmação identitária dos Kiriri é ensejado pela relação que foi construída com os antropólogos, os quais afirmavam que os indígenas dessa região têm cultura, do mesmo modo que os indígenas afirmaram que eram índios de “cultura”. Desse modo, a palavra *cultura* possuía distintos significados a depender do processo epistemológico daquele que a enunciava.

Em meio a isso existiam os próprios critérios da FUNAI para confirmar se aquele grupo se tratava de uma comunidade indígena ou não. Isso estava ligado ao fato de um determinado grupo poder promover performar um ritual indígena. Vemos isso entre os Kiriri, expresso através do aprendizado do toré na relação com os Tuxá. A partir disso, percebemos que os Kiriri ensejaram um processo de demarcação territorial que implicava em mostrar para o Estado que eles tinham “cultura” e, portanto, direito ao território. Ao mesmo tempo que os antropólogos que trabalhavam com aquele grupo identificaram na “cultura” uma cultura marcada pela identidade indígena.

Isso tinha uma forte relação com o ritual, devido os critérios de distintividade étnica da FUNAI e da necessidade de se relacionar cada vez mais com os encantados que poderiam auxiliar na sua luta. Assim, a “cultura” encontra sua maior expressão nos processos desencadeados pelo toré. A partir daí a “cultura” e a cultura passam por processos de transformações. A primeira ensejando novas práticas que rearticulavam relação interétnicas e intraétnicas e a segunda atualizando conceitos de etnicidade marcada pelas novas práticas indígenas. É nesse processo de obtenção de direitos indígenas que podemos observar como a palavra *cultura* é articulada de modo diferentes por distintos atores, com heterogêneas epistemologias.

Devido a tensões e conflitos internos não demora muito para a “cultura” não só demarcar o direito na relação com o Estado, mas, sobretudo, nas relações entre os próprios Kiriri. A “cultura” desse modo se torna um meio e modo pelo qual são

⁸ Nesse momento do texto ela conceitua cultura de acordo com Lionel Trilling em seu texto “Sincerity and authenticity”.

definidos aspectos como, quem irá ocupar os primeiros locais retomados, quem pode ou não usufruir do território após a demarcação, que tipo de conduta moral um Kiriri deve ter etc. Essas e outras questões demarcam internamente um conjunto de direitos que são decididos de modo intraétnico e por vezes arbitrário. Assim, o direito Kiriri ao território perpassa tanto relações intraétnicas quanto interétnicas e a palavra *cultura* é mobilizada através do modo que ela circula nas relações que perpassam indígenas e não indígenas em torno da demarcação territorial.

Por isso, a palavra *cultura*, que é primeiramente articulada para fora, buscando garantir o direito ao território, logo é articulada para dentro demarcando uma conduta étnica que de ser seguido por todos aqueles que “estão na cultura”. O ápice desse processo se dá com o fato da divisão das etnias em dois grupos diferentes, que operam de acordo com distintos processos “culturais”. Se antes a “cultura” era um meio e modo de demarcar a diferença frente a sociedade não indígena, a partir do momento da divisão passar ser uma forma de demarcar a diferença internamente.

A palavra *cultura*, era elaborada de modo diferentes por antropólogos, não indígenas da região, agentes da FUNAI e essa diferença se dava no campo epistemológico. Após a divisão essa palavra passa a ser utilizada de modo diferente a partir de um mesmo processo epistemológico. A diferença da “cultura” no grupo do pajé Adonias e da “cultura” no grupo do cacique Lázaro se dá por uma questão cosmopolítica.

A partir do exposto, podemos perceber que existem contextos que nos dão possibilidades maiores para pensar esse debate do que no texto da professora Manuela Carneio da Cunha (2009), muitos debates nesse sentido vão na direção das relações interétnicas como exposto pela professora. Chamo atenção aqui, para estarmos atentos como isso também pode variar de acordo com uma dimensão intraétnica. Tal assunto ainda é escasso na bibliografia e pouco discutido, por isso, esse debate não se encerra nesse artigo, o qual é apenas uma contribuição para um tema que certamente ainda há de ser muito discutido na antropologia.

Retomada e Re-existência cultural

Em 1995, após muita luta, homicídios e ameaças contra os Kiriri, eles finalmente conseguiram demarcar seu território. Nesse ano saiu a homologação da terra, embora, apenas em 1998 todos os não indígenas foram expulsos da região (BRASILEIRO, 1996).

Diante do que foi exposto é importante notarmos que retomar um território não é jamais um processo que perpassa interesses racionais em busca de um espaço que possibilite a sobrevivência econômica de um povo. É antes um processo de disputas que relaciona um conjunto de práticas e saberes específicos de um grupo, os quais são transformadas ao longo do processo a partir do modo como eles articulam suas estratégias para obtenção dos seus direitos.

Mais do que retomar seus direitos eles buscavam também resistir e reexistir articulando sua identidade, sua “cultura”, seu próprio modo de ser e se relacionar com o mundo. Há aí um modo próprio Kiriri de transformação de sua cosmopolítica, a qual no processo de retomada implicou em uma ampla elaboração de estratégias coletivas e também na participação dos encantados enquanto agentes políticos.

Tudo isso era oriundo da sua necessidade de viver de acordo como seu modo próprio de ser e estar no mundo, sendo “índios de cultura”. Por isso, a retomada

territorial foi um fenômeno que se estendeu para todas as esferas e contextos que perpassam os aspectos mais relevantes do que é ser e de como ser Kiriri. Afinal como vimos aqui, poder participar desse coletivo não é algo inato aos descendentes desse grupo, é necessário antes de mais nada cumprir e afirmar uma série de critérios que lhe garanta reconhecimento social.

O que é bastante expressivo no modo como eles buscaram um “resgate da cultura”, o qual constitui um processo (aparentemente) sempre inacabado que se fortalece na medida em que eles garantem seus direitos que foram e são violados, ao mesmo tempo em que constantemente exaltam sua “cultura” e seguem aquilo que os encantados e anciões lhes orientam, cumprindo as práticas das suas tradições, sempre buscando ampliar as possibilidades de viver sua “cultura” e ampliar a relação e influência dos encantados em diversos processos relativos a saúde e direitos.

Podemos perceber que a retomada é um processo contínuo que talvez só acabe quando uma etnia conquistar todos os seus anseios que são muitos e com o passar do tempo só aumentam. Os índios sempre estão em busca de algo que lhes foi negado, retirado, destruído ou sequestrado. Por mais que atualmente os Kiriri tenham seu território já garantido e assegurado, ainda sim existem muitos elementos que eles desejam para sua comunidade. Tais aspectos têm uma relação direta com algo que lhes foi violado em algum nível.

Diante do apresentado aqui, pode-se concluir que a retomada é um processo implicado em uma re-existência que acontece com múltiplos fenômenos se entrelaçando e se transformando em relação uns aos outros de acordo com as demandas que surgem e nas relações intragrúpicas e nos problemas ocasionados pelo Estado. Na medida em que a retomada vai se desenvolvendo ela se complexifica abarcando diversos aspectos da comunidade que se transformam de acordo com a demanda do povo. É um processo dinâmico sua maior finalidade (reconquista territorial) é um meio para possibilitar que outros aspectos sejam retomados, como a sua “cultura”.

Recebido em 30 de abril de 2021.

Aceito em 30 de agosto de 2021.

Referências

- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Os Kariris de Mirandela: Um grupo indígena integrado*. Salvador: EDUFBA, 1972.
- BRASILEIRO, Sheila. *A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri*. 250f. Dissertação (Mestrado em Antropologia)- Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outras ensaios*. São Paulo: COSACNAIFY, 2009.
- CARVALHO, Maria do Rosário. DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto; Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998. pp. 431-456.
- CARVALHO, M. R. DE; CAVIGNAC, J. “De Índios “misturados” a Índios “regimados”. In: REESINK, E. (org.). *Negros no mundo dos índios imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EdUFRN, 2011. pp. 56-69.
- COHN, Clarice. *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- HOLBRAAD, Martin. Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. *Mana*, 9 (2): 39-77, 2003.
- GIMÉNEZ, Gilberto. *Estudio sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Eco Cult, 2007.
- MORAES, Vanessa. *O que devemos aprender com a ciência do índio? análise das contribuições educacionais, epistemológicas e linguística dos saberes Kiriri*. 2020. 357 f. Dissertação (Mestrado Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.
- NASCIMENTO, Marco. *O tronco da jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso Kiriri*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 1994.
- SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69 (1): 338-360, 2018.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69 (1): 442-464, 2018.
- TAMBIAH, Staney. *Cultura, pensamento e ação social: uma perspectiva antropológica*. São Paulo: Vozes, 2018.
- VELDEN, Felipe. Combates singulares, histórias singulares: sobre a participação indígena no movimento de canudos. *Tellus*, 4 (3): 57-73, 2003.