
Histórias e cosmopolíticas indígenas de resistência. Narrativas históricas dos Kiriri

Daniel Ayala Contreras¹

Resumo: O artigo discute sobre concepções indígenas da história e explora a relação entre as versões ameríndias do passado e a cosmopolítica. Na primeira parte, apresenta e comenta três narrativas históricas dos Kiriri, através das quais é possível conhecer elementos essenciais nas reconstruções kiriri da história. Em seguida, recupera reflexões formuladas recentemente por pesquisadores interessados na questão, assim como narrativas de outros povos indígenas registradas por eles, que resultam pertinentes para a compreensão e a análise das narrativas históricas dos Kiriri. Por último, o texto comenta a relevância da noção de resistência nos modos ameríndios de contar e conceber a história.

Palavras-chave: histórias indígenas; cosmopolítica; resistência.

Historias y cosmopolíticas indígenas de resistencia. Narrativas históricas de los Kiriri

Resumen: el artículo discute sobre concepciones indígenas de la historia y explora la relación entre las versiones ameríndias del pasado y la cosmopolítica. En la primera parte, presenta y comenta tres narrativas históricas de los Kiriri, a través de las cuales es posible conocer elementos esenciales en las reconstrucciones kiriri de la historia. En seguida, recupera reflexiones formuladas recientemente por investigadores interesados en esta cuestión, así como narrativas de otros pueblos indígenas registradas por ellos, que resultan pertinentes para la comprensión y el análisis de las narrativas históricas de los Kiriri. Por último, el texto comenta

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social- PPGAS, Universidade de São Paulo-USP. Bolsista do Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação-PEC-PG-CAPES/CNPq-Brasil

la relevancia de la noción de resistencia en los modos amerindios de contar y concebir la historia.

Palabras clave: historias indígenas; cosmopolítica; resistencia.

.....

O estudo de concepções indígenas da história tem suscitado múltiplas reflexões entre antropólogos e historiadores, na medida em que povos ameríndios vêm tomando a decisão de mobilizar sua versão do passado em espaços não-indígenas (AZOLA, 2021). Ao mesmo tempo, existe um renovado interesse pelas versões indígenas do passado, provocado pelo que alguns autores consideram como uma crise das concepções ocidentais da história (NAVARRETE LINARES, 2020).

Na espera de contribuir para a compreensão dos modos ameríndios de contar e conceber a história, este artigo recupera três narrativas históricas dos Kiriri, um povo indígena do Nordeste do Brasil. As narrativas procedem de textos publicados, de registros feitos por antropólogos que recentemente conduziram pesquisas junto a eles, e de outros espaços e meios utilizados pelos Kiriri para contar sua história. A seleção responde ao fato de tratar-se de alguns dos poucos registros públicos da versão kiriri do passado, pela possibilidade de entendê-las enquanto discursos dirigidos tanto a interlocutores indígenas como não-indígenas e pelas conexões que permitem estabelecer com as observações de outros pesquisadores que abordam as concepções indígenas da história e do tempo.

Assim, o artigo retoma também observações de outros autores interessados na questão: Navarrete Linares (2004; 2016a; 2016b; 2020; 2021), que, considerando principalmente a realidade do México, propôs nos últimos anos a perspectiva da cosmo-história; Gallois (1994), cuja longa estância entre os Waïãpi do Amapá lhe permitiu realizar um interessante exercício de organização, tradução e apresentação de uma série de narrativas desse povo; e Azola (2021), que em uma pesquisa recente junto aos Krenak identificou o que cataloga como uma contra-história. Finalmente, são realizados alguns comentários a respeito da cosmopolítica, levando em consideração aspectos presentes nas narrativas recuperadas.

De território, resistência e resgate. Três narrativas kiriri

Os Kiriri são um grupo indígena que habita na zona rural do estado da Bahia. Sua população, de acordo com suas próprias estimativas, é de aproximadamente quatro mil pessoas (CARDOSO, 2018), distribuídas na Terra Indígena Kiriri, formada por 13 aldeias. A Terra Indígena Kiriri, demarcada em 1981 e homologada em 1990, é produto de uma longa luta que deu lugar à retomada do território reivindicado como tradicional: 12.320 hectares que seus antepassados receberam do Rei de Portugal em 1702 e que formaram naquela altura o aldeamento jesuíta Saco dos Morcegos.

Na opinião de alguns autores, o processo organizativo dos Kiriri em torno da retomada do território, que ganhou força a partir da década de 1970, representou um “projeto ainda desconhecido no Nordeste” (REESINK, 2020, p. 7), que resultou fundamental na aproximação da antropologia dos povos indígenas da região, que no início da segunda metade do século passado se constituía como aquela com a etnologia menos conhecida das Terras Baixas no Brasil (CARVALHO & REESINK, 2018). Reesink, que passou pelo território kiriri nos momentos em que esse processo tomava força, descreve-o como “um movimento que prefigurou ou, mais do que isso, inaugurou uma nova fase de persistência e recriação” do “ser indígena” no Nordeste (REESINK, 2020, p. 7). No entanto, a relevância do caso kiriri radica não somente em sua ampla visibilidade e repercussão, mas também no fato de que sua trajetória e suas narrativas aportam elementos para discutir sobre os modos ameríndios de conceber a história e, a partir disso, questionar nossa visão da história como processo linear, unidirecional e irreversível.

Os Kiriri são uma coletividade que tem padecido um histórico de violências que inclui o colonialismo, o extermínio físico e a negação da diferença. Como aconteceu com outros povos indígenas do Nordeste brasileiro, os Kiriri tiveram sua alteridade como povo indígena questionada até a década de 1970, quando iniciaram o processo de recuperação de seu território. Não obstante, ao rememorar seu passado, as adversidades enfrentadas não parecem ocupar o lugar principal, apesar de mencionadas e, inclusive, de constituir um contraponto essencial. As seguintes três narrativas apresentam um panorama dos elementos mais relevantes na reconstrução que este povo faz de sua própria história.

A história de Mirandela

A primeira narrativa retomada neste trabalho, desenvolvida no âmbito da Rádio Kiriri FM — instalada em 2012 na aldeia Mirandela, um dos locais de maior importância material e simbólica na Terra Indígena Kiriri — aporta alguns dos principais elementos constitutivos da versão kiriri do passado. O seguinte trecho foi extraído de uma emissão de 2015 do programa *Kiriri tem voz*, e tem como propósito contar a história da aldeia:

“Kiriri, vocábulo indígena que significa “povo calado”, expressão de um povo que tem na resistência e no resguardo da sua tradição o significado da sua existência. O território indígena Kiriri está localizado na região norte da Bahia entre os municípios de Ribeira do Pombal e Banzaê. Os primeiros registros oficiais do povo kiriri datam do século XVIII, período que os portugueses através de uma carta de doação delimitaram o território que deveria ser ocupado pelos índios. Naquele tempo, os Kiriris passavam por um intenso processo de catequização promovido pelos jesuítas, e os conflitos com posseiros e sesmeiros da região eram constantes. Essa situação perdurou por muito tempo. Apenas em meados do século XX, as terras doadas pelo rei de Portugal seriam efetivamente reclamadas pelos Kiriris, resultando na delimitação de Terra Indígena em 1981. O reconhecimento da terra foi o estopim para que os Kiriris iniciassem um movimento de retomada do seu território. Nove anos depois, já em 1990, a Terra Indígena Kiriri tem a sua demarcação administrativa finalmente homologada, e os índios começam a retirar da área demarcada todos os não índios. Foi um período de conflitos fundiários, mas, sobretudo, de resgate e reconhecimento da identidade e cultura Kiriri [...].

De lá para cá, muita coisa mudou. O reconhecimento e a retomada do território favoreceram o resgate das tradições e cultura dos Kiriris. Novos elementos e tecnologias foram incorporados no modo de viver dos índios, que passaram a contar com computadores, internet e desde 2012 com uma rádio livre, instalada na aldeia Mirandela. Atualmente, cerca de quatro mil índios kiriris ocupam o território demarcado na região norte da Bahia. Sobrevivem basicamente de pequenas plantações e criação de animais, além da produção e venda de artesanatos. O povo kiriri representa um grande exemplo de luta para outros povos indígenas do país, com organização, união e resistência, fizeram valer o seu direito sobre a terra, expulsaram os não-índios e hoje caminham para a retomada e resgate de sua história e cultura” (<https://radioamnesia.org/kiriri/ouca-a-radio/>, acesso em: 04/05/2022).

Neste relato histórico, uma série de eventos acontecidos entre o século XVIII e meados do XX, aparecem resumidos na menção a conflitos relacionados com a terra. Mesmo ocupando um lugar fundamental, esses conflitos não são detalhados e, após sua menção, a ênfase é colocada em outros aspectos, que podemos denominar como positivos: a resistência do povo Kiriri, a demarcação e homologação de seu território, o reconhecimento de sua alteridade e o resguardo e resgate de sua tradição. Como será visto, todas essas questões aparecem de maneira recorrente nos distintos espaços nos quais o passado é rememorado.

Chama a atenção, também, o fato de mencionar junto ao resgate das tradições e da cultura kiriri as transformações no seu modo de viver. Por outra parte, o relato tem como ouvintes principais os próprios Kiriri, pois a rádio se trata de uma iniciativa de índole local. Contudo, é possível escutar parte de suas produções através do seu site de internet (<https://radiokiriri.wordpress.com/>), de sorte que esta reconstrução da história de Mirandela tem como potenciais ouvintes tanto indígenas como não-indígenas de outras regiões e latitudes.

Quem somos

A próxima narrativa foi elaborada sob outra perspectiva, como parte do livro *Nosso Povo, Leituras Kiriri: Educação Diferenciada na visão do Povo Kiriri*, produzido no âmbito de um edital do governo da Bahia. Como assinala Costa (2017), que dedicou um estudo a seus conteúdos, as narrativas do livro, produzidas coletivamente por professores Kiriri e uma rede colaborativa, foram elaboradas para o uso nas escolas kiriri. A autora reproduz um fragmento de uma delas, que leva por título “Quem somos”:

“Somos o povo Kiriri, descendente da grande nação Kariri que aqui já vivia muitos séculos antes da conquista e colonização portuguesa. É dessa grande nação que foi formado o nosso povo. Nossa história está marcada por muitas guerras com os brancos que foram invadindo nossas terras. Essa é uma história muito lamentável! Daí é que ser Kiriri significa quatro séculos de resistência e luta.

Por causa das constantes invasões de nossas terras pelos curraleiros, em 1700, recebemos do Rei de Portugal, através de Alvará Régio, uma área de “uma légua em quadra”, que foi destinada à Missão dos padres

jesuítas de nome Nosso Senhor da Ascensão do Saco dos Morcegos, tendo como centro a igreja de Mirandela” (COSTA, 2017, p. 38).

Apesar de curto, este trecho inclui alguns elementos fundamentais. Como pode ser observado, novamente o território aparece como um ponto central. Pode-se constatar, desse modo, que a Terra Indígena Kiriri aparece nas primeiras narrativas históricas impressas às que as crianças e os jovens kiriri têm acesso. De fato, a ilustração da capa do livro é um octógono que representa os limites do território kiriri (COSTA, 2017, p. 30). Vale destacar, também, que ele é caracterizado de uma forma específica: nesta narrativa, a existência do povo e a ocupação do espaço são claramente situados como fatos muito antigos, anteriores ao contato com o mundo ocidental. Assim, a menção à doação régia das terras ocupadas por eles a partir do século XVIII faz referência, mais do que a um momento inaugural, à ratificação de uma condição existente.

Antes da retomada

A ênfase nesse caráter ancestral aparece também como o contraponto de um período da história do povo que as reconstruções kiriri do passado não deixam de apontar, como pode ser constatado no relato a seguir. O canal de Youtube da Rádio Kiriri FM alberga um vídeo filmado em 09 de abril de 2019, durante a comemoração do Dia do Índio. Nele, Marcelo Kiriri, um dos caciques kiriri, aporta algumas palavras a respeito da época anterior à recuperação do território:

“Quando nós não tinha ainda retomado o território, voltando atrás acho que [...] fica melhor explicado, aí nós não tinha assim esse direito, ou seja, nós não podia ser...assim nós utilizar...fazer nossas...usar o artesanato, fazer o artesanato, nós não podia utilizar a nossa dança, tudo que fazia parte do índio mesmo os não-índio não queriam, não aceitavam isso, eles não queriam que a gente fosse índio, eles não tinham a gente como índio, então a gente era muito...como muito já se sabe na história né? A cada vez mais eles querem apagar a imagem da gente sabe? Apagar... eles não querem que a gente tenha um registro, e esse registro para nós é o que? É a nossa cultura [...] é nós utilizar o que é nosso, é sempre nós ter nossa cultura forte, nossa tradição né?” (<https://www.youtube.com/watch?v=4CXJ5f1A7TQ>, acesso em: 14/05/2022).

Nesse depoimento, a Terra Indígena aparece mais uma vez como o eixo em torno do qual se articulam outros aspectos relevantes para os Kiriri. Não é por acaso que o território apareça ocupando esse lugar, em particular por tratar-se de uma narrativa enunciada durante uma data comemorativa, durante a qual os povos indígenas do Brasil mobilizam diversas reivindicações, aproveitando a presença de visitantes não-indígenas nas aldeias. Na fala do cacique Marcelo, a retomada é mencionada para contrastar com a situação que a precedeu, caracterizada por um apagamento forçado.

Como mencionado acima, durante boa parte do século XX os Kiriri tiveram sua alteridade enquanto grupo indígena questionada pela sociedade circundante. Inclusive, no final da década de 1960, quando Bandeira (1972) realizou a pesquisa pioneira junto a eles, a etnologia nordestina “somente previa o ocaso das culturas indígenas, aculturação e até assimilação” (REESINK, 2020, p. 5). A obra de Bandeira, intitulada *Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado*, registrou o que seriam, dessa ótica, os últimos resquícios de uma pretensa autêntica cultura indígena. Os Kiriri, que tinham interrompido o uso de sua língua e se encontravam espalhados, eram considerados como uma espécie de índios “aculturados”.

Assim, naquela época eram identificados como “caboclos”, denominação que designava alguém “que nem é índio, porque perde suas principais características num processo de desindianização, mas tem costumes e traços que também não permitem sua total integração ao grupo dos brancos” (JÚNIOR, 2019, p. 57). Na opinião de Júnior (2019), assumir-se como caboclo foi uma estratégia de sobrevivência dos Kiriri e de outras comunidades da região durante um extenso período com poucas possibilidades de sobrepor-se à morte (JÚNIOR, 2019, p. 57), que podemos situar entre os meados do século XVIII, quando o Diretório Geral dos Índios foi estabelecido, até os meados do XX, quando tomaram força processos reivindicatórios².

² O *Directório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão*, melhor conhecido como o *Directório dos Índios*, foi assinado por Francisco Xavier de Mendonça e Furtado, Marquês de Pombal, em 3 de maio de 1757, e estendido a todo o território do Brasil colonial em 17 de agosto de 1758. Em resumo, seguindo Coelho (2007), o *Directório* “introduz uma importante inflexão na política indigenista: estabelece um plano de civilização dos índios, pautado em princípios laicos, como o trabalho, o aprendizado da língua portuguesa, a participação política e a miscigenação” (COELHO, 2007, p. 30). Ele foi a terceira e última de um conjunto de leis sancionadas em um curto período de tempo: a Lei de Liberdades, de 6 de junho de 1755, que concedia liberdade aos índios e tornava ilegal as iniciativas que visavam sua escravização; a Lei de 7 de junho do mesmo ano, que dava fim a autoridade temporal dos missionários sobre as populações indígenas; e o *Directório*, de 1757. De acordo com Coelho, as três leis expressam as projeções da metrópole, cujo interesse principal em matéria de política indigenista naquele momento era a “transformação do ameríndio em um novo elemento: o colono” (COELHO, 2007, p. 34).

Apesar de partir de abordagens muito diferentes, ao considerar os pontos de vista tanto de Bandeira como de Júnior, deparamo-nos frente às noções dos Kiriri como um povo indígena que perdeu traços importantes de sua tradição, de um lado, ou que aparentou integrar-se como estratégia de sobrevivência, do outro. Porém, as palavras do cacique Marcelo apresentam uma perspectiva kiriri desse período: antes da recuperação do território, os não-índios não queriam que os Kiriri fossem índios. Dessa perspectiva, os Kiriri não deixaram de ser índios, nem aparentaram deixar de sê-lo, senão que foram coagidos a abandonar seu modo de existência, vítimas de um apagamento forçado.

Portanto, essas três narrativas kiriri evidenciam importantes divergências nas formas em que eles concebem seu passado, quando comparadas com as versões de pesquisadores e outros setores da sociedade. Sobressai o fato delas apresentarem recorrências no conteúdo e no tom, apesar de dirigidas a públicos distintos. O contraste do cotidiano após a retomada com a situação prevalecente antes dela, assim como o destaque do resguardo e do resgate da tradição, são questões importantes tanto nas narrativas históricas que circulam dentro das aldeias kiriri como nas narrativas enunciadas na ocasião de eventos públicos que contam com a presença de visitantes e de agentes do Estado.

Por outro lado, esses relatos parecem refletir não somente versões distintas sobre determinados aspectos ou momentos do passado, mas também concepções diferentes da história. Com isso em mente, o próximo apartado retoma reflexões surgidas recentemente no âmbito da antropologia e da história sobre essa questão, que podem ser úteis na abordagem das narrativas históricas dos Kiriri.

Etno-historiografia, contra-história e cosmo-história. Modos de entender as histórias indígenas

Navarrete Linares tem dedicado sua trajetória a estudar as concepções indígenas do tempo e da história e, a partir delas, formulou recentemente a proposta da cosmo-história, uma forma de entender e abordar as histórias ameríndias. De acordo com ele, alguns dos pressupostos históricos ocidentais entraram em crise nas últimas décadas, como a natureza linear do tempo e a separação absoluta entre o passado e o presente, situação que abre a possibilidade de dialogar com tradições históricas silenciadas até agora (NAVARRETE LINARES, 2020).

Esse diálogo, como assinalado pelo autor, implica aproximar-se de outros modos de produzir e entender a história, que partem de configurações do tempo e do espaço diferente à ocidental, assim como de definições distintas dos agentes históricos e do devir no tempo (NAVARRETE LINARES, 2020). Nas palavras dele, a proposta é chamada de cosmo-história “porque sua premissa é que a história do mundo não é única, senão que é a soma sempre em mudança das histórias dos múltiplos mundos socionaturais construídos pelos humanos em cada continente. Por isso, tenta explicar a interação entre estes mundos sem reduzi-los à verdade de uma história única ou de uma só realidade” (NAVARRETE LINARES, 2016b, p. 14, tradução própria).

O autor propõe reconhecer a existência de “diversas historicidades”, observá-las da sua própria perspectiva sem o afã de impor nossa noção da verdade histórica e, pelo contrário, permitir que elas questionem nossa realidade. Para isso, aponta, “devemos estar dispostos a sair de nossa visão linear do tempo, construída a partir de sucessões de anos que somam séculos, sustentadas por grandes narrativas de progresso ou evolução e povoadas de eventos irreversíveis que dividem épocas de maneira categórica” (NAVARRETE LINARES, 2016b, p. 18, tradução própria).

Em sua crítica aos modos tradicionais em que as histórias indígenas têm sido incorporadas nas histórias ocidentais, Navarrete Linares tem em mente o caso do México principalmente, onde o Estado-nação moderno se apresenta a si mesmo como sucessor e herdeiro de um passado pré-colombiano remoto (NAVARRETE LINARES, 2016b, p. 20). No contexto mexicano, onde as histórias dos povos indígenas têm sido sistematicamente subsumidas em uma grande narrativa nacional, uma proposta como a da cosmo-história comporta grande relevância e atualidade. Entretanto, convém notar que o estudo das versões ameríndias do passado é uma tarefa à que antropólogos e outros pesquisadores têm dedicado importantes esforços desde as últimas décadas do século XX.

Como apontado por Gallois (2002), a antropologia das terras baixas sul-americanas vem estudando desde a década de 1990 as reações e adaptações de grupos indígenas nos contextos de contato interétnico, particularmente as transformações na consciência histórica e política que essas situações acarretam. Essas pesquisas configuram um campo de estudo rotulado no Brasil como “história indígena”, de orientações teóricas e metodológicas variadas (GALLOIS, 2002, p. 5). Inserida nesse campo, Gallois conduziu a partir da década de 1980

uma série de pesquisas junto aos Waiãpi, povo falante de uma língua Tupi-Guarani que habita em ambos lados da fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa. Em *Mairi Revisitada* (GALLOIS, 1994), traduz, organiza e comenta uma coletânea de narrativas que tratam de Mairi, fortaleza construída pelo herói lanejar para abrigar a verdadeira humanidade de acordo com os Waiápi, e que é identificada pelos brancos como a fortaleza São João de Macapá, construída no século XVIII.

A antropóloga explica que, na seleção e organização das narrativas, procurou “deixar de lado a perspectiva externa de nossa historiografia para privilegiar os critérios que fundam a *etno-história* ou *etno-historiografia waiãpi*”, investigando “as modalidades de manipulação de eventos históricos utilizadas por esta sociedade para administrar, ideologicamente, seu contato com nossa história” (GALLOIS, 1994, p. 12, ênfase no original).

Gallois recupera narrativas míticas e relatos históricos, que longe de opor-se radicalmente, mantêm correlações entre si. A autora também salienta que os discursos dos Waiãpi dificilmente podem ser classificados em gêneros distintos em concordância com a aceção da maioria dos estudiosos da tradição oral, pois a distinção entre “conto” e “mito”, “mito” e “relato histórico”, ou “relato” e “discurso político”, não corresponde ao uso que eles fazem de sua palavra. “Todos os discursos”, aponta, “são modalidades de *iane ayvu* [...], uma designação ampla que os Waiãpi traduzem como ‘nossa palavra’, ‘nossa língua’, ‘nossa história’” (GALLOIS, 1994, p. 21). Três das narrativas apresentadas por Gallois podem ilustrar essas questões:

“*lanejar* fez primeiro os antigos Waiãpi, fez os brasileiros e os franceses. Era muita gente, como as árvores na floresta. Não podiam nem andar, não havia mais lugar no chão. Depois, como tinha muita gente, cada um foi procurar um lugar para morar. Os brasileiros vão embora, os franceses também. Somente os Waiãpi ficam no lugar deles. *lanejar* disse, então: “você são muitos... vou queimar a terra, porque você são muitos”. E *lanejar* provocou o fogo, Não chovia, era verão, verão, verão...” (Siro *apud* GALLOIS, 1994, p. 30, ênfases no original).

“...Todos olharam e viram a terra incandescente. Enxergava-se longe, até o final da terra. “Ah! Nos vamos queimar, vamos acabar!”. Todos se reuniram para decidir o que fazer — “O fogo está chegando no nosso rumo” dizia um, “o que vamos fazer? será que vamos fugir?” — “não, não vamos fugir” respondia outro. Outro disse “vamos fazer uma casa de barro, vamos fazer nossa casa, uma casa de barro para não queimar-

mos, senão o fogo nos atingirá enquanto estivermos fugindo”. Todos pensaram e aprovaram... Todos, todos os índios se reuniram para trabalhar, eram de todas as aldeias, não era apenas de uma aldeia, eram de todas. Trabalharam, trabalharam, trabalharam. Eram muito numerosos, os Waiãpi, e continuavam chegando, muitos. Formaram uma multidão. Haviam quase terminado e olharam de novo: o fogo estava bem perto, quando terminaram. “Cuidado, está chegando!” Entraram e trancaram. Não havia assentos. “Não vamos amarrar as redes”. Instalavam-se como podiam, estava lotada, de tão numerosos os nossos antepassados (*taimiwer*). Olharam de novo: o fogo estava ali. “O que vamos comer?” Alguns correm buscar comida na aldeia: beiju, farinha, banana. Outros olham: “porque não voltam, porque foram até as roças, será que vão chegar?” Olham novamente: é o fim. “Entrem, venham, venham!” Entram e pronto, se protegem”” (Waiwai *apud* GALLOIS, 1994, p. 32, ênfases no original).

As duas narrativas anteriores relatam o ciclo de recriações da humanidade e a construção de Mairi, respectivamente. Já a seguinte dá conta da posse da fortaleza pelos brancos:

“(Os brancos) chegaram quando nossos ancestrais estavam aqui. Vieram para pegar nossa moradia. Desejavam este lugar, queriam se apossar da fortaleza. “Vamos tirar esse lugar deles. É tão bonito” diziam eles. É isso que fizeram, porque queriam tomar o lugar. Não foram eles que construíram esse lugar. Era tal, acho que o filho de *lanejar*. Os brasileiros chegaram aqui, fizeram amizade com os índios, adularam-nos. Quem estava aqui era um tipo de *lanejar*, um deles, ou o filho, aquele que era chamado *Mõ’pe*. Foi quando os Waiãpi surgiram e ele, foi ele eu acho, que disse aos índios de construir a fortaleza. E então, os índios construíram a fortaleza. Mas aí os brasileiros chegaram de navio, conheceram o lugar e exclamaram: “como é bonito, como os *índios* construíram bem essa casa, vamos tomá-la!”. E assim começaram a matar, matar, matar. Nos exterminaram com as suas doenças. Então, eles voltaram e se apossaram de nossas terras: “eu pego esse pedaço, eu aqui, eu por ali” e acabaram com a floresta. Vieram para tomar posse, para ficar. Mas não foram os brancos que fizeram este lugar. Antes, não havia brancos por aqui, é isso que contavam nossos antigos. Eles vieram depois, chegavam de navio, vinham de muito longe, diziam nossos antepassados. Mas vieram para tomar posse. Foi assim que eles tomaram o lugar, transformaram a fortaleza numa posse deles. Fizeram dela sua moradia, como está até hoje. Porque vi recipientes de cerâmica feitos pelos *índios*, onde mesmo? —No museu — Pois é, no museu. Eu os vi, feitos pelos índios. Desenterraram, com trator. Porque nos exterminaram, por isso. Antigamente bebia-se caxiri por aqui, existiam habitações, muitas. Antes do cimento, era outra coisa, eram casas como as nossas, como as de nossos antepassados. Fugiram na direção do rio Inipuku,

foi por ali que fugiram. Foi assim que chegamos ali, que nos instalamos por ali. Foi quando fomos quase exterminados, por causa dos brancos, de suas doenças. Nós nos instalamos nas cabeceiras dos rios, fugindo dos brancos. É por isso que moramos na região das cabeceiras. Nós fugimos porque os brancos iam nos exterminar. São muito perigosos, como ensinaram nossos antepassados. Antigamente não, nossos antepassados moravam na beira do paraná [...]. Tudo era floresta aqui, mas depois os brancos acabaram com tudo... A fortaleza não é nova não! A fortaleza foi construída depois que a terra foi criada: primeiro surgiu a terra, depois a fortaleza. Quando a terra era nova ainda. São os índios que fizeram a terra. É chamada assim pelos brancos, não é? Para nós, os índios, é *Mairi*, provavelmente é aquela que nos chamamos *Mairi*. Foi foi o que nos ensinou *tamo Kuresisi*. Ele a viu, ele veio aqui, quando os brasileiros já estavam aqui. Ele viu tudo, o oceano, o baixo Oiapoque. Ele viajou muito longe, até o final da terra [...]. Depois voltou e contou. Disse aos Waiãpi do rio Karapanãty: “eu vi a casa de pedra (*takuru oka*), vi a fortaleza, eu a vi, foi aquela mesma que nossos antepassados construíram, é onde nossos antepassados viviam!”. Porque não soubemos isso antes, porque não reconhecemos isso antes! *Mairi* ainda existe, não foi destruída!” (Waiwai *apud* GALLOIS, 1994, p. 44-45, ênfases no original).

Como é possível perceber, ao contar sua versão do passado, os Waiãpi entrelaçam eventos correspondentes a tempos de distinta ordem. Gallois aponta que em sua periodização de eventos acontecidos desde a criação do mundo até o presente, este povo identifica uma

“diferença básica entre o “tempo dos *tamoko*” — que pode ser traduzido como tempo dos “avós” ou tempo dos “antigos”, ancestrais nomeados e cuja relação genealógica mantém-se conhecida — e o “tempo dos *taimiwer*” — o tempo dos “antepassados” genéricos, de quem não se conhece nem o nome nem qualquer situação que permita situá-los historicamente” (GALLOIS, 1994, p. 23)

Nas narrativas citadas, é possível observar o entrelaçamento de feitos situados no tempo histórico dos antigos com feitos de ordem atemporal, protagonizados pelos antepassados: o tempo histórico e o tempo mítico “fornecem argumentos complementares para a interpretação da realidade” (GALLOIS, 1994, p. 24). Desse modo, a autora observa que em um mesmo discurso os Waiãpi podem manipular diferentes concepções de temporalidade.

O anterior não se encaixa no que se acostuma entender como história do ponto de vista ocidental. Com efeito, as concepções históricas indígenas operam de acordo com outras lógicas. Nas narrativas dos Kiriri citadas no começo deste artigo, um aspecto que destaca é a forma particular em que relacionam os eventos do passado com os do presente. Como visto acima, ao contar sua história, os Kiriri passam da menção de fatos do século XVIII, quando se estabeleceram os limites do território ocupado por eles em diante, à menção de eventos acontecidos nos meados do século XX, quando iniciou o reclamo efetivo desse território, invadido na altura, e que culminaria com a demarcação e homologação da Terra Indígena Kiriri.

Esses saltos também estão presentes nos modos em que outros povos indígenas contam sua história. Em uma pesquisa recente, Azola (2021) chamou a atenção sobre a maneira particular em que os Krenak encadeiam os eventos ao rememorar o passado. Azola retoma as narrativas históricas mobilizadas pelos Krenak em diversos espaços, em particular no âmbito de discussões sobre anistia e políticas de reparação a vítimas da ditadura militar brasileira. Essas narrativas têm como uma de suas intenções principais chegar aos ouvidos não somente dos agentes e representantes das instituições do Estado, mas dos não-indígenas em geral. No seio da Comissão Nacional da Verdade - CNV, o Grupo de Trabalho responsável por levantar dados sobre crimes de Estado cometidos contra povos indígenas e do campo entre 1946 e 1988 — o intervalo entre as duas últimas constituições republicanas — recorreu para esse propósito aos Krenak.

Azola aponta que nos relatos krenak os eventos, características e recortes temporais diferem radicalmente daqueles operados na “história dos brancos”. Os investigadores do Grupo de Trabalho indígena enfatizaram estar mais interessados nos eventos transcorridos no marco desse recorte imposto pela CNV, de 1946 a 1988. Não obstante, no primeiro depoimento prestado por Douglas Krenak, jovem jornalista e liderança da Terra Indígena Krenak – Minas Gerais, o relato se remonta muito tempo atrás. Vale a pena reproduzir um dos trechos citados por Azola:

“Douglas: Desde a época da colonização nosso povo sofre com esse esquema militar. Na época que D. João VI decretou guerra ao nosso povo em 1808, de lá pra cá nosso povo sofre repressão... eterna...”

Marcelo Zelic: Mas você acha que hoje essa é uma época calma?

Douglas: Se você for olhar para a questão da violência, mas o que nosso povo sofre hoje é resquício de tudo isso... a gente sofre da negação da identidade, negação de direitos sobre a terra...

Maria Rita Kehl: Mesmo essa reserva aqui?

Douglas: Sim, porque esta reserva aqui foi imposta, nosso povo não morava só aqui...Então tem parte do nosso território que tá de fora... E esse território aqui foi um território doado... Nosso povo rodava por tudo isso aqui... Nosso povo era imenso... Com essa história o povo indígena diminuiu em todo lugar, e aqui do mesmo jeito... Com o decreto da guerra de 1808 de D. João VI nosso povo sofreu demais, porque se você matava um índio Botocudo você estava fazendo um favor para o governo, pelo “progresso”... Com o passar dos anos essa guerra foi feita... Foi muito tempo de guerra... por terra e por riquezas. [...] Com a ditadura militar a coisa já vinha se arrastando, mas aí a coisa se agravou nessa época... mas nosso povo já sofria... nosso povo sofre há mais de 200 anos” (Douglas Krenak *apud* AZOLA, 2021, p. 28-29).

Partindo deste relato, o autor aponta que ao contarem o que chamam de “nossa história”, praticamente todos seus interlocutores krenak se remetem à declaração de 1808 de Guerra Justa contra os Botocudos, que identificam como seus ancestrais, como o evento fundador da violenta relação com a sociedade envolvente. Assim, eles encadeiam eventos passados com eventos muito recentes da relação de seu povo com o mundo dos brancos, descrevendo os acontecimentos de violência estatal enquanto um processo contínuo. Dessa perspectiva, a qualificação como obstáculo para os projetos estatais é vista pelos Krenak como um modo de relação constante do Estado brasileiro com eles. Em palavras do autor, trata-se de “‘Um Eterno Retorno do Encontro’ de sucessivas guerras declaradas pelo Estado contra seu povo, atualizado de diferentes formas e em diferentes momentos, mas com certas características de longa duração” (AZOLA, 2021, p. 19). O período da ditadura militar não é concebido, então, como uma exceção, mas como parte desse processo contínuo.

Nesse sentido. Azola destaca que as narrativas krenak “transbordam e deslocam os marcos temporais” (AZOLA, 2021, p. 11). que orientam as cronologias que dão base às discussões sobre anistia e políticas de reparação a vítimas da ditadura militar brasileira. Identifica, nas falas das lideranças krenak, uma ênfase “em explicitar um regime de temporalidade de relação contínua entre seu povo e esse ‘esquema militar’”, que começa com a Carta Régia de D. João VI e se atualiza a partir de novas “tecnologias de violência” (AZOLA, 2021, p. 38). Assim, o

antropólogo observa na versão do passado dos Krenak uma contra-história, que questiona as concepções da história e do tempo de historiadores profissionais, de representantes do Estado e dos brancos em geral, e que dota aos eventos e seu encadeamento de uma significação que aponta em sentido contrário à significação imperante na história nacional brasileira.

Em consequência, a proposta de Azola é *alargar e deslocar* os modos como a história costuma ser pensada no Ocidente (AZOLA, 2021, p. 22). Prestar atenção às continuidades e discontinuidades presentes nos modos indígenas de contar a história, que não obedecem a uma lógica linear e progressiva do tempo como aquela imperante no Ocidente, representa um esforço nessa direção. Outra questão importante nesse alargamento é analisar o reflexo na produção de histórias das interações cosmopolíticas, que, como será comentado no próximo apartado, nas histórias indígenas adquirem um matiz particular.

A continuidade da resistência. Histórias indígenas e negociações cosmopolíticas

Nas narrativas kiriri citadas opera um encadeamento similar ao observado por Azola. Nesses relatos é notável o salto do começo do século XVIII aos meados do XX e, portanto, a ausência de todo o século XIX. Destaca também a caracterização dos conflitos por terra com setores das sociedades colonial e nacional — os curraleiros e os chamados posseiros respectivamente — como uma mesma problemática, que perdurou desde os tempos das catequeses até a retomada do território. Ao identificar como um único assunto sujeitos e problemas de períodos que acostumamos conceber como diferentes, essas narrativas ultrapassam a temporalidade própria das narrativas históricas do Estado-nação.

No entanto, junto à discontinuidade causada pelo salto temporal entre séculos, é possível observar o destaque da continuidade não só de problemáticas que remetem a um certo tipo de relação com a sociedade circundante, mas sobretudo das formas em que os Kiriri têm encarado as dificuldades que essa relação implica: a resistência, o resgate e o resguardo da tradição. Pode estabelecer-se, a partir dessa questão, um diálogo com um dos pontos levantados por Navarrete Linares em sua proposta de cosmo-história.

Na opinião do autor, a noção de resistência constitui mais um dos modos em que tradicionalmente têm sido explicadas as interações entre os povos in-

dígenas e o mundo ocidental. Ele argumenta que essas relações são mais complexas pois, como as obras históricas indígenas mostram, depois da colonização as sociedades ameríndias não se debateram única e irremediavelmente entre a oposição irreduzível e a dominação absoluta, senão que em muitas ocasiões lançaram mão das negociações. Desse modo, observa:

“se as sociedades indígenas têm sido capazes de manter-se com vida nas realidades radicalmente distintas que se inauguraram com a colonização europeia, é porque têm sabido aprender e mudar, tanto como manter suas culturas; porque se cristianizaram, misturaram-se; adaptaram-se e inventaram-se de novo. Muitos povos sobreviveram colaborando estreitamente com seus colonizadores, não enfrentando-os” (NAVARRETE LINARES, 2016b, p. 12, tradução própria).

A perspectiva cosmo-histórica que propõe é correlata a reflexões contemporâneas no âmbito das ciências sociais sobre as interações cosmopolíticas (STENGERS, 2018; DE LA CADENA, 2019; DE LA CADENA & BLASER, 2018; MARTÍNEZ RAMÍREZ & NEURATH, 2021). Particularmente, Navarrete Linares retoma aspectos colocados por Stengers (2018), quem de certa forma inaugurou essas discussões. Em uma passagem muito citada, a filósofa aporta algumas características das noções de cosmos e de política que tem em mente:

“O cosmos, aqui, deve portanto ser distinguido de todo cosmos particular, ou de todo mundo particular, tal como pode pensar uma tradição particular. E ele não designa um projeto que visaria a englobá-los todos, pois é sempre uma má ideia designar um englobante para aqueles que se recusam a ser englobados por qualquer coisa. O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos” (STENGERS, 2018, p. 446-447).

Como ele mesmo aponta, Navarrete Linares segue essa “definição chave” ao fazer referência à cosmopolítica, que concebe como “uma relação política que não dá por fixa e prévia a definição da realidade, isto é, de um mundo único e real, mas constrói seus próprios mundos, sempre plurais, no próprio processo político” (NAVARRETE LINARES, 2016a, p. 94). Recupera também a observação

de De la Cadena (2019), segundo a qual as distintas realidades socionaturais dos seres humanos estão sempre em contato, pelo que vivemos em mais de um mundo, mas não em mundos separados (DE LA CADENA, 2019). Assim, aponta o autor, “nossos mundos não podem ser completamente diferentes porque se formaram e se modificaram ao longo de séculos por meio da fricção e o contato entre si” (NAVARRETE LINARES, 2016b, p. 28, tradução própria).

Nesse sentido, o cosmos da cosmo-história remete a realidades e mundos plurais, que se acham em permanente definição por meio de negociações complexas, as quais têm sido necessariamente desiguais, particularmente nos contextos de povos que foram colonizados, mas não por isso inexistentes nem estéreis. Implica, além disso, o trânsito entre concepções da história e do tempo de mundos históricos distintos (NAVARRETE LINARES, 2021). Ao contornar a ideia de uma oposição absoluta, o anterior contrasta com a visão da resistência indígena que Navarrete Linares pretende problematizar: aquela que destaca o impacto brutal da colonização europeia mas, ao mesmo tempo, a continuidade das sociedades indígenas e suas formas de vida desde tempos pré-colombianos, no intuito de demonstrar que estes povos “têm sido os verdadeiros protagonistas da história da América” (NAVARRETE LINARES, 2016b, p. 11, tradução própria)³. Pelo contrário, o cosmos da cosmo-história remete ao estabelecimento de verdades compartilhadas, que ao invés de ser definitivas são sempre parciais (NAVARRETE LINARES, 2016b).

Conceber e formular a história a partir das negociações parece ser um fato muito difundido entre os povos ameríndios. Voltando ao caso dos Kiriri, note-se que ao fazer referência ao território — que, como foi visto, constitui o ponto de partida ou a questão em torno da qual giram as narrativas citadas — eles não deixam de assinalar que este foi doado por meio de um Alvará Régio. Porém, o sentido dado a este território pelo poder colonial e pelo Estado nacional não é o mesmo que lhe é dado pelos Kiriri.

Ao longo dos últimos anos, Cardoso (2018; 2021) passou diversas temporadas em território kiriri, das quais resultaram duas importantes etnografias (CARDOSO, 2018; 2021). Uma de suas observações é que os discursos que justificam o vínculo histórico e essencial entre os Kiriri e seu território, que é concebido também como morada ancestral dos antigos, vivos e presentes atualmente na

³ Neste ponto, Navarrete está considerando particularmente as perspectivas de Guillermo Bonfil Batalla (2019) e Alberto Flores Galindo (1993).

forma de *encantados*, são retirados dos campos ritual e xamanístico (CARDOSO, 2021, p. 21). Vale a pena citar em extenso o comentário do autor a esse respeito:

“são os *encantados* que dão permissão e direito ao usufruto da terra ao Kiriri, e são os mesmos *encantados* que dão as ferramentas, que remetem aos “*antigos*”, na luta do povo pelo seu reconhecimento. Ou seja, mesmo tendo uma concepção de território fixo influenciada historicamente pelo contexto dos aldeamentos missionários, com uma certa imposição de rearticulação das relações socioespaciais nesses povos, por parte das missões, essa concepção é reelaborada e produzida sob a ótica do campo ritual e xamanístico, que justifica uma relação de vínculo dos Kiriri com aquele território. Um vínculo que antecede à própria presença missionária, dado serem os *antigos*, hoje presentes no território como *encantados*, ascendentes indígenas dos Kiriri, muito mais antigos que a presença dos primeiros *brancos* naquela região” (CARDOSO, 2021, p. 28, ênfases no original)

Este assunto bem poderia entender-se como uma negociação cosmopolítica, que ao mesmo tempo que se apoia nos marcos e categorias inauguradas com a colonização, encontra sua ancoragem fundamental em vínculos mais antigos, existentes entre os Kiriri antes de que eles se relacionassem com os colonizadores e com os agentes do Estado-nação. Ora, estes vínculos também envolvem seres distintos aos considerados como sujeitos históricos e políticos do ponto de vista ocidental. Isto relembra as verdades compartilhadas destacadas por Navarrete Linares, verdades que, além de ser parciais, não são idênticas para todas as partes envolvidas.

Não obstante, emitidas em situações especialmente desfavoráveis, as versões surgidas desses arranjos históricos adquirem um viés particular. Na proposta de cosmo-história de Navarrete Linares, abordar as relações entre os povos ameríndios e o mundo ocidental da perspectiva das negociações cosmopolíticas constitui uma alternativa às interpretações que pressupõem uma dicotomia categórica entre a dominação e a resistência. Certamente, uma abordagem como essa pode abrir caminhos inovadores de estudo e produzir grandes aprendizados. Contudo, uma revisão das narrativas históricas recuperadas neste artigo leva a constatar que, para alguns dos povos indígenas que habitam no Brasil, a noção de resistência é um componente fundamental de sua consciência histórica.

De fato, Azola aponta como uma de suas interlocutoras caracterizou a história da relação dos Krenak com os brancos como “uma história de resistência frente

a ondas de violência do Estado português e brasileiro” contra seu povo (AZOLA, 2021, p. 19). Esta interpretação é recorrente nas reconstruções krenak do passado. Por sua parte, Gallois explica que na abordagem que colocou em prática em Mairi Revisitada tentou dar conta não só das temáticas dos discursos mítico-históricos dos Waiãpi, mas também das condições de produção dos mesmos (GALLOIS, 1994, p. 15). No caso, os Waiãpi, que no passado tiveram que empreender migrações pela ameaça dos brancos, encontravam-se em um processo de defesa de seu território, que seria homologado e demarcado em 1996.

A modo de conclusão

Em um contexto como o encarado pelos povos indígenas do Brasil, que em algumas regiões chegaram inclusive a ser declarados extintos desde muito cedo⁴, não é surpresa deparar-se com narrativas históricas que enfatizam a longa luta em prol de seus direitos. Não é por acaso, então, que a retomada do território constitui um dos pontos centrais na versão do passado mobilizada pelos Kiriri. O assunto é de vital importância, na medida em que o vínculo com esse território garante e representa também o vínculo com os *invisíveis*, os *antigos*. Na visão deles, esses vínculos persistem graças a quatro séculos de resistência e luta continuada, expressada no resguardo da tradição.

Ao assinalar uma crise das concepções ocidentais da história, Navarrete Linares se baseia, entre outros autores, em Mudrovic (2013), que propõe a existência de regimes de historiografia, formas específicas de escrever a história que expressam o regime de historicidade dominante no qual se inscrevem. Um regime de historicidade, de acordo com Hartog (2013), dá conta das formas de relacionar-se com o tempo, ou seja, das articulações entre passado, presente e futuro, e pode ser entendido de duas maneiras: “em uma acepção restrita, como uma sociedade trata seu passado e trata do seu passado” e “em uma acepção

4 Manuela Carneiro da Cunha aponta que a Lei das Terras de 18/09/1850 inaugurou uma política agressiva em relação às terras de aldeias indígenas, favorecendo um processo de espólio das mesmas: “um mês após sua aprovação, uma decisão do Império manda incorporar aos Próprios Nacionais as terras de aldeias de índios que ‘vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada’” (CUNHA, 1998, p. 145). Nesse contexto, em algumas províncias do Nordeste os índios foram inclusive declarados inexistentes: “o Ceará é a primeira província a negar a existência de índios identificáveis nas aldeias e a querer se apoderar das suas terras (21/10/1850). Durante cerca de quinze anos, extinguem-se vários aldeamentos no Ceará, em Pernambuco, na Paraíba. Extingue-se a própria Diretoria Geral de índios de Sergipe (6/4/1853), por alegada ausência de quaisquer índios, menos de dez anos após ter sido nomeado um diretor geral para todas as aldeias da província (18/3/1844)” (CUNHA, 1998, p. 145).

mais ampla [...] para designar ‘a modalidade de consciência de si de uma comunidade humana’” (HARTOG, 2013, p. 28).

Mudrovcic aponta que a história se consolidou na segunda metade do século XIX enquanto uma disciplina profissional enquadrada no regime moderno de historicidade, que supõe a existência de um passado histórico: um passado humano que se define por sua diferença com o presente, que resguarda o historiador de ser parcial pela distância que o separa e que “supõe um tempo irreversível que exclui qualquer repetição, e impede assim que possa ser tomado como exemplo ou guia para o presente ou o futuro” (MUDROVCIC, 2013, p. 75, tradução própria).

Nessa lógica, a história se estabeleceu como uma disciplina dedicada à investigação do passado histórico humano. Na visão da autora, porém, desde os finais do século XX a história se caracteriza por um regime presentista de historiografia: não se escreve mais aquela história predominante no regime moderno, que supõe como condição para sua prática a existência do passado histórico (MUDROVCIC, 2013, p. 69). Na década de 1980 irrompeu a história do tempo presente, uma “historiografia que tem por objeto os acontecimentos ou fenômenos sociais que constituem lembranças de pelo menos uma das gerações que compartilham um mesmo presente histórico” (MUDROVCIC, 2013, p. 81, tradução própria), colocando em dúvida o regime moderno de temporalidade.

Por sua parte, como visto acima, Gallois destaca a mobilização de distintas temporalidades nos discursos dos Waiãpi, que ao reconstruir o passado amalgamam feitos de um passado atemporal com acontecimentos de um passado histórico localizado. Azola observa, por outro lado, que nas narrativas krenak opera um deslocamento dos marcos temporais das instituições do Estado, ao conceber a continuidade de uma relação violenta entre os Krenak e o mundo dos brancos que ultrapassa as cronologias ocidentais. De maneira semelhante, os Kiriri identificam problemáticas de distintos séculos como um mesmo assunto, além de reivindicar uma continuidade nas formas de encará-las.

Por fim, talvez seja pertinente pensar na existência de regimes indígenas de historiografia, os quais, apesar de possuir suas especificidades, apresentam características comuns. A produção de narrativas nas quais o passado e o presente se acham em permanente interrelação, o excesso da temporalidade das narrativas históricas do Estado-nação, o deslocamento entre distintas formas

de conceber e produzir a história e, a partir dele, o estabelecimento de arranjos (cosmo?) históricos, de natureza cosmopolítica, assim como o surgimento de uma consciência histórica de resistência, seriam algumas dessas características. O certo é que, para os Kiriri, e para outros povos indígenas do Brasil e da América, sua história é uma história de resistência.

Bibliografia

AZOLA, Fabiano. **A Guerra dita Justa que nunca acabou**: uma contra-história Krenak. Dissertação (Mestrado), Universidade de São Paulo - USP, São Paulo, SP, 2021.

BANDEIRA, M. de Lourdes. **Os Kariri de Mirandela**: um grupo indígena integrado. Salvador: UFBA, 1972.

BLASER, Mario; DE LA CADENA, Marisol. (Edit.). **A World of Many Worlds**. Durham: Duke University Press, 2018.

BATALLA, Guillermo Bonfil. **México profundo**: uma civilização negada. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019.

CARDOSO, Gabriel Novais. **“Um para você, muitos para gente”**: situação política e distintividade intra-étnica no povo Kiriri. Monografia (Bacharelado), Universidade Federal da Bahia - UFBA, Salvador, BA, 2018.

CARVALHO, Maria Rosário e REESINK, Edwin. Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. **BIB**, n. 87 (3), p. 71-104, 2018.

COELHO, Mauro Cezar. A construção de uma lei: o Diretório dos Índios. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, vol. 168 (437), p. 29-48, 2007.

COSTA, Thaianne Pinheiro. **As narrativas do povo Kiriri**: uma literatura do reconhecimento. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal da Bahia - UFBA, Salvador, BA, 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista do século XIX. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/Secretaria Municipal de Cultura, 1998.

DE LA CADENA, Marisol. Cosmopolítica Indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da “política”. **Maloca. Revista de Estudos Indígenas** vol. 2, p. 1-37, 2019.

GALINDO, Alberto Flores. **Buscando un Inca**. Identidad y utopía en los Andes. Cidade do México: Grijalbo/CNCA, 1993.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Mairi Revisitada**. A Reintegração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiãpi. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1994.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

JUNIOR, José Balbino de Santana. **Kiriri tem Voz!**: tecnologias e mídias livres na retomada étnico-cultural do povo Kiriri através da formação e desenvolvimento da Rádio Kiriri FM. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal da Bahia - UFBA, Salvador, BA, 2019.

MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel e NEURATH, Johannes. (Edit.). **Cosmopolítica y cosmohistoria**: una anti-síntesis. Buenos Aires: Sb editorial, 2021.

MUDROVCIC, María Inés. Cuando la historia se encuentra con el presente o lo que queda del “pasado histórico”. In MUDROVCIC, María Inés e RABOTNIKOF, Nora. (Edit.). **En busca del pasado perdido**. Temporalidad, historia y memoria. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México/Siglo XXI Editores, 2013.

NAVARRETE LINARES, Federico. ¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos. In: GUEDEA, Virginia. (Coord.). **El historiador frente a la historia**: el tiempo em Mesoamérica. Cidade do México: UNAM, 2004.

NAVARRETE LINARES, Federico. Entre a cosmopolítica e a cosmohistória: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas. **Revista de Antropologia**, v. 59, n. 2, p. 86-108, 2016a.

NAVARRETE LINARES, Federico. Las historias de América y las historias del mundo: una propuesta de cosmohistoria. **Nikon Raten Amerika Gakkai (Anales del Instituto Japonés de Estudios Latinoamericanos)**, n. 36, p. 01-35, 2016b.

NAVARRETE LINARES, Federico. Hacia una cosmohistoria. Las historias indígenas más allá de la monohistoria occidental. In: SIMSON, Ingrid, e ZERMEÑO, Guillermo

Padilla. (Edit.). **La historiografía em tiempos globales**. Berlin: Tranvía, 2020.

NAVARRETE LINARES, Federico. La cosmohistoria: cómo construir la historia de mundos plurales. In: MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel, e NEURATH, Johannes. (Edit.). **Cosmopolítica y cosmohistoria: una anti-síntesis**. Buenos Aires: Sb editorial, 2021.

REESINK, Edwin. **As alparcatas do Conselheiro e a maior alegria do mundo**. Ethnohistórias Kaimbé e Kiriri. Tese (Titular), Universidade Federal de Pernambuco - UFBA, Recife, PE, 2020.

STENGERS, Isabelle. 2018. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442-464, 2018.

Fontes de internet

Rádio Kiriri. <<https://radioamnesia.org/kiriri/>>.

Rádio Kiriri (Canal de YouTube). <<https://www.youtube.com/watch?v=4CXJ5f1A7TQ>>.

