
MEMÓRIAS INDÍGENAS: NOVOS VALORES PARA UMA EDUCAÇÃO ETNICORRACIAL

Hildonice de Souza Batista¹

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano
Universidade Federal da Bahia
hildonice@gmail.com

RESUMO

Esse artigo analisa a memória de professores(as) indígenas, realizando um contraponto entre a memória oficial e a memória ancestral indígena. A partir dos discursos memorialistas de professores(as) indígenas, pretende-se compreender o percurso da história contemporânea da educação indígena na Bahia e no Brasil de modo a inserir novos valores no espaço escolar, principalmente no que diz respeito à educação etnicorracial. Adotou-se a abordagem fenomenológica, a partir de estudos e pesquisas desenvolvidas na reserva indígena Kiriri em Saco dos Morcegos, Mirandela/Bahia/Brasil. Analisa-se também a situação atual da comunidade indígena Tupinambá, almejando a possibilidade da compreensão da existência de diferentes grupos humanos, de diferentes valores e culturas na sociedade brasileira.

Palavras-chave: Memória indígena. Educação. Cultura. Escola. Valores.

ABSTRACT

This article analyzes the memory of teachers indigenous, making a contrast between the official memory and indigenous ancestral memory. The speeches from the memoirs of teachers Indian, seeks to understand the course of contemporary history of indigenous education in Bahia and Brazil in order to enter new values in schools, especially regarding education racial and ethnic. We adopted a phenomenological approach, based on studies and surveys conducted on the Indian reservation Kiriri in Saco dos Morcegos, Mirandela / Bahia / Brazil. It also analyzes the current situation of the indigenous community Tupinambá, aiming to understand the possibility of the existence of various groups of people from different cultures and values in Brazilian society.

Keywords: Memory indigenous. Education. Culture. School. Values.

1. INTRODUÇÃO

¹Coordenadora Institucional do PIBID do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano – IF Baiano, Doutoranda em Educação (UFBA), com o título da tese *Memórias Indígenas*, Mestre em Educação (UFBA) com título da dissertação: *BEDZÉ WÒ HIBATÊDÊ - Conhecimentos Ressonantes: Diálogos entre a educação transdisciplinar e a práxis indígena Kiriri*, Especialista em Educação Transdisciplinar e Desenvolvimento Humano (UFBA); Licenciada em Letras/Espanhol (UFBA), Professora de Metodologia da Pesquisa Científica e Didática do IF Baiano, Colaboradora da Pró-Reitoria de Ensino do IF Baiano. Pesquisadora da temática indígena desde 2000.



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

Homi K. Bhabha

Neste artigo, pretende-se analisar a questão da memória indígena contemporânea, a partir do cotidiano da prática docente indígena nas relações das atividades escolares, através de registros orais, que compõem a memória docente indígena, pois esta, a memória, representa um desdobramento contínuo e singular que expressa os diferentes traços identitários dos sujeitos envolvidos.

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

Faz-se necessário dialogar mais com os valores de diferentes grupos humanos e realizar mais leituras no campo da educação indígena, de modo a percebermos a variedade de saberes que podem emergir no campo da práxis pedagógica indígena. É preciso ler dentro e fora da escola, é preciso ler a história “contada” por seus “praticantes” em seu cotidiano, para que possamos entender o “currículo real” das escolas indígenas e o traçado do “currículo oficial” ou “currículo oculto” (GIROUX, 1986).

Ler os não-ditos, ler as entrelinhas ler os gestos, ler as hesitações, ler cada presença, ler cada palavra como uma ponte dialógica entre “o outro e eu” e “eu e o outro”, “o nós” (BAKHTIN, 2002; SILVA, 2007). De modo a que possamos reconhecer valores outros

e concepções de mundo, aceitando as diferentes formas em que cada saber se realiza e os diferentes modos de dizer e de *ser-no-mundo-com*. Essa expressão, para Heidegger (2002), não se refere a uma referência geográfica; o *ser-no-mundo* significa *ex-istir* e *co-existir*, o *estar presente em relação* com os diferentes níveis de realidade, é o *ser no mundo em estado permanente de cuidado*. Nesse sentido, os processos memorativos estão diretamente vinculados a campos de significação na vida de cada sujeito que recorda (BOSI, 1993).

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

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

Deve-se, portanto, analisar os professores e as professoras na história da escola, na sua história de vida. Para esses autores, coadunando com Queiroz (1988), há no relato do(a) narrador(a) a história de sua existência através do tempo e do espaço, reconstruindo-se uma trajetória de acontecimentos, de fatos vivenciados em que se instaura uma relação com membros de seu grupo, de sua profissão, de modo a buscar uma ação de entender e de dar sentido a uma dada comunidade, envolvendo processos cognitivo-afetivos, pois, tanto o conhecimento quanto o sentimento estão presentes na elaboração de processos de construção simbólica em que a base é a realidade social. Nesse sentido, os/as professores/as indígenas da Escola Tupinambá estão inscritos em uma dada situação política, cultural, social que necessita ser auscultada.

Sabe-se que a cultura hegemônica, por meio de uma historiografia tradicional e por meio de constantes ataques, procurou de inúmeras formas denegar a importância da diversidade étnica e o reconhecimento das identidades indígenas, negando os processos

conscientes de pertencimento e reconhecimento da existência e da resistência desses povos no Brasil (ABREU, 1957), pouco conhecemos sobre a história da educação indígena na Bahia, sobre os seus saberes e modos de vida.

2. ENTRE A MEMÓRIA OFICIAL E A MEMÓRIA ANCESTRAL: OUTRAS HISTÓRIAS

“Fomos brutalmente espancados e nossos direitos estão ameaçados, a Cacique Valdelice do Amaral continua presa, e não posso visitá-la.”
Cacique Alcício Tupinambá, Formatura de professores indígenas.
Salvador, sexta-feira, 20 de maio de 2011.

Esse diálogo tem sua continuidade na luta contra a denegação do direito de diferentes grupos humanos existirem, as palavras do Cacique Alcício, da aldeia indígena Tupinambá, situada em Olivença, Ilhéus/BA, a 462 Km de Salvador, estão diretamente relacionadas com o uso que a historiografia tradicional calcada em bases eurocêntricas

A relação entre memória(as) e história(as) deve ser sempre analisada e questionada no espaço acadêmico/escolar. Na contemporaneidade, os estudos dessas temáticas ampliaram-se das perspectivas cognitivas e didáticas para as perspectivas identitárias e culturais, permitindo-se compreender a relação entre a construção de subjetividade de jovens, mulheres e homens brasileiros(as) a partir dos marcos históricos.

Conforme assevera Maria Carretero et al, na obra *Ensino da história e memória coletiva*, há que se realizar um diálogo inter e transdisciplinar para “captar as transformações que o presente impõe sobre as formas de representar o passado” (CARRETERO, 2007). É preciso, portanto, conhecer os registros do passado, através da história/memória e ir além das formas instituídas de saber. Significa ir ao encontro de nossa memória ancestral, e indagar o que quer dizer isso mesmo? Memória ancestral para cada brasileiro(a) é tudo aquilo que nos foi denegado/perdido desde o processo civilizatório instaurado a partir da expropriação/exploração europeia. Portanto, é preciso tensionar

nossos conhecimentos a partir das primeiras histórias que ouvimos em nossa infância e que estão cravadas na *memória oficial*.

A *memória oficial* também tem sua origem, como anteriormente exposto, por meio de uma cultura hegemônica que se transubstancia em práticas, concepções e modos de existência – pois não podemos esquecer dos períodos de ditaduras, da manipulação dos veículos de comunicação de massa, do inculcamento religioso, dentre outros fatores. Essa ação/prática se fortaleceu/fortalece por intermédio da cultura escolar/acadêmica que faz/fez uso de ato de controle, de ações disciplinadoras. Esse controle, apropriando-se dos pensamentos de Michel Foucault (1987), possui metas de produtividade com grande eficiência em seus resultados: o gerenciamento de hábitos humanos, o adestramento de suas mentes/memória, de seus corpos, o aumento de sua docilidade e subserviência política, enfim, a neutralização das relações de contra-poder.

Esses aspectos produzidos no espaço escolar/acadêmico permitiram e ainda permitem a sujeição social, na qual o indivíduo está imbricado em um processo de subjugação, de denegação de si mesmo, não se reconhecendo enquanto indivíduo potencializador de ações instituintes, dominado por um poder simbólico instituído, porquanto, acreditando-se pertencer ao *status* do instituído de forma “igualitária, fraterna e libertária” aos moldes do pensamento iluminista. Sem, contudo, produzir um pensamento crítico² “próprio e apropriado”³, uma análise filosófica de si e das redes de relações que se instauram no mundo, para que assim possa desenvolver um pensar pautado nas especificidades étnicas/raciais, culturais, econômicas, políticas, sociais e históricas, ou seja, pautado na memória ancestral do contexto latino-americano, em particular, brasileiro.

² Compreender o posicionamento crítico a partir de um reconhecimento do indivíduo enquanto agente social, enquanto ser que analisa as diversas realidades complexas da sociedade na qual está inserido, reconhecendo os processos de manipulação e sujeição por meio das bases econômicas, políticas, sociais e culturais que engendram a constituição de relações de poder e contra-poder. Num movimento cambiante que permite a constituição de forças instituintes por meio de modificações humanas e conseqüentemente transformações sócio-políticas, culturais e econômicas.

³ Expressão utilizada por Galeffi (2003) para revelar o retorno do indivíduo a si mesmo, e a partir de si, buscar questionar, perquirir, indagar e posicionar-se enquanto indivíduo-ser-no-mundo-com. Indivíduo que não mais se revela no espelhamento natural das coisas, mas um indivíduo que busca outras lógicas que não a instituída, numa dimensão poliológica, transocial, transcultural, transdisciplinar.

Nesse sentido, a pergunta primordial que se deve fazer é: qual a qualidade crítica de nossa memória coletiva moderna que tem seus marcos primevos no século XVI? Como esta está constituída, a partir da denegação de episódios históricos e culturais da diversidade etnorracial do Brasil? Quais efeitos essa denegação tem, na contemporaneidade, sobre a nossa forma de ser, pensar e agir? Em nome da sobrevivência do mercado financeiro, do interesse de grupos corruptos e da manutenção do “status quo”, quais serão os próximos esquecimentos da memória coletiva?

É preciso, então, lembrar as palavras do Cacique Alício Tupinambá e recordar os fatos... Terça-feira, 3 de fevereiro de 2011, foi presa a cacique Maria Valdelice Amaral de Jesus – Jamopoty, liderança do povo Tupinambá de Olivença, sul da Bahia. Aproximadamente, neste mesmo período, no ano de 2010, havia uma luta intensa para libertar outros indígenas Tupinambá, Cacique Babau e seus irmãos Givaldo e Glicélia.

A cacique Valdelice do Amaral é acusada dos crimes de apropriação ilegal de terras, que nos termos da lei, denomina-se de esbulho possessório, enquadrada no Código Penal - CP, art. 161 §2º, II; acusada também de formação de quadrilha ou bando, art. 288 do CP e exercício arbitrário das próprias razões, art. 345 do CP. A leitura do comentário da professora Tupinambá Mboesara (pensadora, agente do fazer) revela a indignação de toda a comunidade:

Diante dos últimos acontecimentos críticos de extração de alguém muito importante para a comunidade, uma cacique, que de forma brutal foi retirada da comunidade deixando esta despida de seus maiores e melhores valores. Uma mulher indefesa e em defesa do seu povo, colhida ao abandono, presa por todas as circunstâncias ar, espaço, alimento, povo, liberdade de tudo, inclusive de expressão. Como índia professora Tupinambá, repudio a ação injusta de deterem a cacique Valdelice que é incapaz de agir contra a lei imposta pelos dirigentes desta nação. Ser cacique neste país é sinônimo de líder de quadrilha, nós indígenas não temos o direito a organização, querem que fiquemos quietos sem direito a reação a tantas injustiças. Deveriam tem respeito pelos caciques, pois o único defeito dessas pessoas é representar de alma limpa um grupo sofrido. Espero resposta urgente do governo Dilma, resposta a uma mulher cacique ansiosa pela liberdade de ir e vir de seu povo. Demarcação Já.

Quem conhece a Cacique Jamopoty (Florescer) percebe de pronto seu caráter e seu compromisso com a luta indígena. Não é por exercício arbitrário, por diletantismo que as comunidades indígenas lutam, desde o século XVI, para recompor seu povo e para ter direito a demarcação territorial. Para os povos indígenas a luta pela terra e pelo direito à vida significa, na maioria das vezes, a morte de seu povo.

Esse episódio, ocorrido na Bahia do século XXI, conduz a recordação dos fatos relatados na clássica obra literária, de Eduardo Galeano, “As veias abertas da América Latina”, no recorte textual em que o indígena Inca, Tupac Amaru, condenado à morte, responde com desprezo ao seu algoz: “Aqui não há mais cúmplice que tu e eu; tu por opressor, e eu por libertador, merecemos a morte.” (GALEANO, 2008, p. 66)

Estariam as 15 etnias indígenas da Bahia, a saber: Kiriri, Pankararé, Tumbalalá, Tupã (composta pelas famílias Truká, Pankararu e Fulni-ô), Pankaru, Pataxó Hã Hã Hães, Tuxá, Tupinambá, Fulni-ô (Kraô), Kariri-Xocó, Pataxó, Kaimbé, Atikum, Kantaruré e Xucuru-Kariri condenadas ao sofrimento de Tupac? É relevante conhecer o destino de Tupac Amaru:

Tupac foi submetido a suplícios, junto com sua esposa, seus filhos e principais partidários, na praça de Wacaypata, em Cuzco. Cortaram-lhe a língua. Amarraram seus braços e pernas em quatro cavalos, para esquartejá-lo, mas o corpo não se partiu. Decapitaram-no ao pé da forca. Enviaram a sua cabeça para Tinta. Um dos seus braços foi para Tungasuca e o outro para Carabaya. Mandaram uma perna para Santa Rosa e outra para Livitaca. Queimaram-lhe o tronco e jogaram as cinzas no rio Watanay. Recomendou-se que fosse extinta toda a sua descendência até o quarto grau. (GALEANO, 2008, p.66)

Defende-se que essa condição histórica inicial seja reconhecida como uma das maiores violações da dignidade humana, e que não mais se permita tamanho aviltamento de vidas no século XXI. Pensar sobre memória e história no que se refere ao tratamento dado à questão indígena nas escolas baianas e brasileiras, exige um rememorar de temas, conceitos, imagens, símbolos e fatos que caracterizam a história nacional. Deve-se, por conseguinte, desvelar, desdobrar, perquerir a literatura fantástica da gênese do etnocídio brasileiro. Expressões como “descobrimento”, “navegadores heroicos” estão presentes em nossa memória coletiva, quer queiramos, quer não.

Na obra “Visão do Paraíso”, de Chico Buarque de Holanda, há incontáveis cartas jesuíticas, nas quais podemos ler “... se houvera paraíso na Terra, o Paraíso seria aqui...”. Tais ideias são recorrentes também na Carta de Pero Vaz de Caminha, certidão de nascimento das imagens de “descoberta” que perpassam a memória coletiva de todo(a) brasileiro(a).

O extrupo/posse de mulheres indígenas pelo branco invasor resultou na expressão criada por Darcy Ribeiro “protocélula do povo brasileiro”, que representa um ser híbrido que jamais poderá conhecer a sua genealogia, pois não terá mãe ou pai para lhe servir de esteio ou modelo identitário.

Foram construídos no solo brasileiro, por intermédio da História e do Tempo, alguns arquétipos humanos. Conforme enfatiza Gambini (2000, 24), “um arquétipo é uma predisposição para agir, conceber, imaginar ou sentir que antecede, na mente humana, a cultura e o aprendizado”. Um achaque à psique humana, à memória material indígena, aos valores culturais, às diversas línguas dos povos foi realizado no percurso histórico do país.

Os relatos de viagem do cronista francês Jean de Léry descrevem pensamentos e afirmações dos jesuítas sobre a incapacidade de concepção de divindade por parte dos povos indígenas, por isso estes preferiam Tupã ao Deus cristão.

A memória ancestral indígena foi e é sistematicamente atacada, recharçada porque não é atributo de valor, porque desde sempre é um impedimento, uma “pedra no sapato” dos interesses de exploradores europeus, de imobiliários e de latifundiários. A carne indígena não é bem cotada no mercado brasileiro e mundial.

Nesse sentido, pode-se traçar/relembrar o percurso histórico das populações indígenas na Bahia, a partir da seguinte descrição: contato aguerrido com o colonizador português, ocasionando genocídio e etnocídio em massa; experiências de aldeamento em missões de cunho religioso; término das missões; expulsão dos aldeamentos; invasão e grilagem dos territórios tradicionalmente ocupados; desterritorialização das populações indígenas; denegação identitária; lutas violentas e negociação longas para obter direitos a uma existência digna e para garantir a demarcação de terras; emergência identitária de

povos indígenas (etnogênese); ressignificação de rituais culturais e da memória oral; crescimento populacional; direito a educação diferenciada e a plano de carreira docente indígena na rede estadual de ensino, por meio da Lei 12 046, de 04 de janeiro de 2011.

Diante do exposto, os relatos orais, a memória indígena de professores, de professoras, de estudantes e de membros das comunidades quando entrecruzados com os documentos históricos oficiais podem revelar marcas ideológicas, pistas de intencionalidades, dentre outras questões que possibilitarão uma melhor compreensão da história da educação indígena contemporânea na Bahia, não só na perspectiva escolar, mas sobre a **vida** indígena. Conhecer as vozes dessas populações, suas diferentes narrativas, seus diferentes modos de vida, significa instaura um diálogo intercultural que permitirá conhecer a memória ancestral de cada brasileiro(a).

3. NARRATIVAS INDÍGENAS: NOVOS VALORES NA ESCOLA

O processo da memória no homem faz intervir não só na ordenação dos vestígios, mas também na releitura desses vestígios.”
Jacques Le Goff, “História e memória”

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

Nesse contexto, apresentam-se questões cruciais: quais categorias de análise podem estar presentes nas narrativas e discursos dos sujeitos envolvidos na educação escolar indígena? No cotidiano escolar indígena, conforme nos ensina Orlandi (2002), o quê, de quem, para quem estariam voltadas a(s) leitura(s) e os textos produzidos na proliferação dos discursos memorialistas dos/as professores/as indígenas? Como se comporta a infância indígena nesse espaço de trocas culturais? Quando a comunidade indígena passa a ter

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

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

A educação indígena pode evidenciar um educar de valores outros e que tenta encontrar a origem das coisas, significando que a escola baiana e brasileira poderá realizar uma (re)leitura dos fatos que automaticamente estarão conectados com a visão do presente, com a vida vivida de cada povo indígena da Bahia e do Brasil.

A mudança de valores no espaço escolar pretende provocar um debate que envolva questões de grande importância para a história da educação nacional, para a escola baiana, brasileira e também mundial, pois trata-se da questão do convívio com as diferenças

culturais, étnicas, religiosas, políticas, de gênero etc., tendo como mote diversidade étnica indígena.

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

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

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

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

Apesar de muitas conquistas no estado da Bahia, que diferenciam as escolas indígenas, no que diz respeito, aos aspectos político-administrativos e pedagógicos das escolas não indígenas, prevalece ainda a forte resistência por parte de políticas públicas contínuas no que diz respeito à questão dos processos identitários indígenas, da autonomia de seus currículos, da formação continuada de professores, principalmente, no que tange às

questões culturais dessas comunidades, cabe-nos tecer fios sobre essa realidade a partir das vozes dos atores sociais desse processo: os indígenas. Urge, nesse contexto, a necessidade de uma maior atuação de cada agente social desse país, para implementar um educar voltado aos valores humanísticos e mais fecundo no que diz respeito à questão da diversidade étnica e cultural no Brasil.

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

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

4. VALORES INDÍGENAS: VOZES VIVAS

...uma palavra pode proteger ou destruir uma pessoa; o poder de
uma palavra na boca é o mesmo de uma flexa no arco.
Kaká Werá Jecupé - Terra dos mil povos

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

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

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

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

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

5. ENTRE MEMÓRIAS INDÍGENAS E VALORES: DIÁLOGOS COM A DIFERENÇA

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

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

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

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

A população Kiriri em estudo⁴ está sob a liderança do cacique Lázaro Gonzaga e fica situada no município de Banzaê⁵ e Quijingue, cerca de 340 Km de Salvador. Essa região fica ao norte do estado da Bahia, estando mais precisamente na Reserva de Saco dos Morcegos (povoado de Mirandela a 24 Km a noroeste do mais importante centro econômico da região: a cidade de Ribeira do Pombal). Essa área possui uma extensão territorial demarcada⁶ de 12.299 ha, conforme dados da Associação Nacional de Ação Indigenista – ANAI (2006).

Ao se aproximar da reserva indígena Kiriri, em Mirandela, pode-se perceber a energia ancestral de luta e resistência desse povo, o clima semi-árido, a zona de “boca da caatinga”⁷ com morros tabulares e encostas cobertas por extensas planícies demonstram o relevo irregular que, muitas vezes, protegeu e escondeu essa população em seus embates na disputa da posse da terra. Uma região que possui grandes períodos de seca, pois os cursos

⁴ Vale lembrar que há também outra aldeia Kiriri nessa mesma região, liderada pelo Cacique Manoel.

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

⁶ Demarcação: refere-se às terras com demarcação física implantada, conforme determinação de Portaria do Ministério da Justiça.

⁷ Boca da caatinga: zona de transição entre a caatinga e o agreste.

d'água são intermitentes, obrigando, a cada período de estiagem, que os indígenas Kiriri busquem meios alternativos para sobreviver.

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

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

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

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

A reserva Kiriri de Saco dos Morcegos/ Mirandela causa estranhamento para os visitantes que vão com esse imaginário, pois as características físicas da maior parte das moradias da reserva são como qualquer interior do sertão nordestino baiano e brasileiro –

há um bar, uma padaria, uma praça central com árvores, rodeada de casas antigas construídas de adobe com janelas de madeira de tintas desbotadas e com propagandas políticas apregoadas em suas fachadas, pássaros de variadas espécies, encantam essa paisagem. Existem algumas cabanas construídas de palha de ouricuri, mas o elemento diferenciador dessa localidade está mesmo em seus moradores e no silêncio, quase sagrado, desse povo. Os Kiriri são cautelosos, não há gritos ou agressões físicas para com as crianças que correm livremente na praça central, é algo notório, conversam, muitas vezes, sem o uso de palavras, apenas com o olhar.

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

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

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

A cura por plantas medicinais é transmitida oralmente, não há livros ou manuais. Esse aspecto nos faz pensar que a cultura oral não permite o apagamento da memória de um povo, há valores expressos na reserva Kiriri que ultrapassam qualquer processo de tentativa de apagamento cultural. A história Kiriri é recontada a partir de uma literatura de

memória que expressa valores que permanecem intactos para o desenvolvimento cultural desse povo. Esses valores são vitais e são extremamente importantes pelo significado de seus desempenhos, representando desejos e aspirações da comunidade Kiriri. O imaginário coletivo, a sabedoria popular, as idealizações, os sonhos, os mitos, as cantigas são valores simbólicos que caracterizam a riqueza do patrimônio imaterial Kiriri.

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

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

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

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

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

“hora da morte não morreram, mas se encantaram”⁸. São os encantados que após serem “batizados”, amansados com defumação e tabaco, revelam os segredos dos cantos sagrados Kiriri e ensinam as cantigas para os Kiriri nesse ritual mágico que materializa o processo de construção identitária e cultural através da música e da interligação com a natureza. Sobre a importância da Jurema no fenômeno do Toré, pode-se perceber que esta tem uma função ideológica e ao mesmo tempo ritualística/mágica para a afirmação étnica e cultural do povo Kiriri.

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

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

Em dias de festa, a exemplo do dia da retomada de Mirandela – 11 de novembro de 1995, todos os Kiriri usam lindos colares feitos de sementes, roupas feitas de folhas

⁸ Explicação do indígena Ademar, genro do Cacique Lázaro.

verdes de ouricuri trançadas que produzem saiotas, tiaras, sutiãs. Também fazem uso de uma fibra chamada caroá para produzir uma bolsa bege utilizada pelos homens que levam arco, flexa e o maracá⁹.

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

Portanto, a história do povo Kiriri está aliada à história dos demais povos indígenas. A ação colonizatória que ocorreu por volta do final do século XVI, por meio da missão catequética jesuítica, incentivou o processo de glotocídio¹⁰ da língua materna Kiriri, o Kipeá, bem como, no decurso tempo, o afastamento dos rituais da tradição Kiriri. O processo de ressignificação e reestruturação da tradição e cultura Kiriri têm sido a luta constante desse povo nos últimos anos.

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

Segundo, Jean Lacrevez (1999), no ano de 1557, milhares de povos indígenas habitavam o litoral nordestino e economicamente realizavam escambo com os viajantes europeus. Em 1583, por conta da grande seca e da fome, 4.000 a 5.000 indígenas, saem do sertão e passam a viver no litoral nordestino. É em 1656 que os jesuítas italianos e portugueses adentram nos sertões baianos e assentam aldeias indígenas, na área denominada de “Caminho do Meio”, percurso de Salvador a Paulo Afonso, nessa área estava a reserva de Saco dos Morcegos.

No ano de 1678, inúmeras batalhas foram travadas entre os portugueses e os indígenas Kiriri, cerca de 180 indígenas morreram em combate. Uma ação judicial movida

⁹ Maracá: instrumento de som que consiste em uma cabeça seca, sem o miolo, com pedras ou sementes, uma espécie de chocalho utilizado nas danças e rituais sagrados indígenas.

¹⁰ Glotocídio: Extermínio de línguas. Apenas os indígenas mais velhos sabem alguns vocábulos do Kipeá.

pelos jesuítas e capuchinhos impediu os portugueses de prenderem e escravizarem as mulheres e os filhos dos indígenas Kiriri.

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

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

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

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

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

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

Três séculos de resistência se passou / de muita luta e suor. / O povo Kiriri sofrendo que nem mocó. / Mas de 80 pra cá, / a coisa ficou melhor. / Vivia passando fome, / sem ter nada pra comer, / porque o posseiro não deixava a gente sobreviver. / A penúria era tão grande, que só pensava em morrer.

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

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

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

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

REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano de. **Caminhos antigos e povoamento no Brasil**. 27 ed. São Paulo: Brasiliense, 1957.

AZEVEDO, Gilda Maria Correa de. **Língua Kiriri: descrição do dialeto kipea**. [Dissertação de Mestrado]. Universidade de Brasília, 1965.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myrian Ávila. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.



BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. São Paulo: HUCITEC, 1997.

BATISTA, Hildonice de Souza. **BEDZÉ WÒ HIBATÈDÈ - Conhecimentos Ressonantes: diálogos entre a educação transdisciplinar e a práxis indígena Kiriri**. Dissertação Mestrado. Faculdade de Educação. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008, 228 f.

BOSI, E. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia da Letras, 1993.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. 25. ed. São Paulo: Saraiva, 2000.

_____. **Lei n. 9.394/96, de 20 de dezembro 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional**. Diário Oficial da União. Brasília, DF, 23 dez. 1996. p. 27894.

CARRETERO, Maria, ROSA, Alberto, GONZALEZ, María Fernanda e colaboradores. **Ensino da História e memória coletiva**. Porto Alegre: Artmed, 2007.

COLLA, Anamaria L. A. **A constituição da subjetividade docente: além de uma lógica dual**. Porto Alegre: PUC/RS, 1988. (Tese de Doutorado em Educação).

CÔRTEZ, Clélia Neri. **A educação é como o vento: os Kiriri por uma educação pluricultural**. Dissertação Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Educação, 1996, 149 f.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE. **Política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas**. Brasília, DF, 2000.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Violência contra índios e comunidades indígenas: Relatório 1995**. Brasília, DF, 1996.

GAMBINI, Roberto. **Espelho índio: a formação da alma brasileira**. 2 ed. São Paulo: Axis Mundi, Terceiro Nome, 2000.

GALEFFI, Dante Augusto. **Filosofar e Educar**. Salvador: Quarteto, 2003.

GIROUX, Henry A. **Os professores como intelectuais: rumo a uma pedagogia crítica da aprendizagem**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Trad. Márcia Sá Cavalcanti Schubach. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, pp. 125-141.

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

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1994.

LACREVEZ, Jean. **História da reconquista de Mirandela: projeto de formação para o magistério indígena na Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1999.

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

MÉSZÁROS, I. **A Educação para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2005.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos orais: do indizível ao dizível. In. SIMSON Olga (Org.). **Experimentos com histórias de vida**. (Brasil/Itália). São Paulo: Vértice, 1988.

NÓVOA, Antônio. (Org.) **Vida de professores**. Portugal: Porto, 1994.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. Campinas: UNICAMP, 2002.

SILVA, Ana Lúcia Gomes da. **Educação carcerária (des)encantos, (des)crenças e os desvelamentos das histórias de leitura no cárcere, entre ditos, silêncios e subentendidos**. 2007. 230 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

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

Recebido: 12/10/2011

Aprovado: 17/10/2011