



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA

HÉLDER FERREIRA DE SOUSA



EXISTÊNCIAS RESISTÊNCIAS, “AÍ É APOSTADO, TII!!”:

Reconhecimentos e identificações indígenas Tapuias e Tabajaras em Piripiri - Piauí

Recife

2020

HÉLDER FERREIRA DE SOUSA

EXISTÊNCIAS RESISTÊNCIAS, “AÍ É APOSTADO, TII!!”:

Reconhecimentos e identificações indígenas Tapuias e Tabajaras em Piripiri - Piauí

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE - para a obtenção do grau de Doutor em Antropologia

Área de concentração: Etnologia Indígena

Orientador: Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink

Recife

2020

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

S725e Sousa, Hélder Ferreira de.
 Existências resistências, aí é apostado, TIII!! : reconhecimentos e identificações
 indígenas Tapuias e Tabajaras em Piripiri - Piauí / Hélder Ferreira de Sousa. – 2019.
 253 f. : il. ; 30 cm.

 Orientador: Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink.
 Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
 Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2019.
 Inclui referências e anexos.

 1. Antropologia. 2. Indígenas – Identidade étnica. 3. Etnicidade. 4. Piauí. I.
 Reesink, Edwin Boudewijn (Orientador). II. Título..

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2020-244)

HÉLDER FERREIRA DE SOUSA

EXISTÊNCIAS RESISTÊNCIAS, “AÍ É APOSTADO, TII!!”:

Reconhecimentos e identificações indígenas Tapuias e Tabajaras em Piripiri - Piauí

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Antropologia

Aprovada em 20/10/2020

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Edwin Boudewijn Reesink
(Orientador – PPGA / UFPE)

Professora Doutora Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza
(Examinador interno – PPGA / UFPE)

Professor Doutor Renato Athias
(Examinador Interno – PPGA / UFPE)

Professor Doutor Sandro Guimarães de Salles
(Examinador Externo – CAA / UFPE)

Professor Doutor Estêvão Martins Palitot
(Examinador externo – DCS / UFPB)

Aos povos indígenas do Meio-Norte e outros sertões dos Brasis, à bravura de suas existências
resistências no passado e no presente. Às suas presenças antes e no futuro.
À minha companheira Maria dos Remédios e nossas filhas Joana e Maria Ester,
Às minhas famílias, representadas em Adalgisa e Hélio (*In memoriam*). Aos nossos
Encantados de Luz.

Dedico

AGRADECIMENTOS

Um trabalho de tese requer um sem número de interações sociais nos mais diversos âmbitos, pois seus alcances graduais são partes de um processo em forma espiral de conhecer, de aproximação entre dados coletados em campo e fora dele nos processos de idas e vindas, entre pessoas mesmo e o pesquisador implicado tentando propor um modelo de compreensão de organização tão complexa. Assim, nomear pessoas pode equivaler a cometer injustiças que poderiam não ser facilmente desfeitas. Algumas pessoas estiveram mais próximas, a ponto de que compreendo que sem estas o trabalho seria muito mais árduo. Esta é uma produção coletiva e agradeço a todas e todos que de uma forma ou outra colaboraram para sua feitura, particularmente;

Agradeço e se faz questão imperiosa ressaltar a importância da orientação sempre equilibrada, fundamentada e reveladora do Prof. Edwin Reesink, que aceitou os pesados encargos de acompanhar-me nas sendas nem sempre acessíveis destes universos de conhecimentos;

Gostaria de agradecer a todo o corpo docente do Programa Pós-Graduação em Antropologia – PPGA da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE pela acolhida nos períodos iniciais e durante o curso de Doutorado, assim como a colaboração sempre preciosa do corpo técnico do mesmo Programa. Agradeço em particular a Banca Examinadora formada pela Professora Doutora Vânia Fialho e Professores Doutores Renato Athias, Sandro Guimarães e Estêvão Palitot e aos suplentes, Professor Doutor Peter Schröder e Professor Doutor Sérgio Dantas;

Aos colegas antropólogos e de outras regiões do conhecimento que estiveram comigo nas bancadas da vida acadêmica, pelas inúmeras vezes em que me instaram, às vezes sem perceber, a pensar melhor sobre o trabalho que ora devolvo à comunidade de acadêmicos e à sociedade, considerando mesmo a complexidade desse termo. Guardarei suas sábias reflexões compartilhadas comigo. Desta forma, agradeço a todos os alunos de mestrado e doutorado da turma de 2014, em nome das demais turmas do PPGA / UFPE e dos colegas professores da Universidade Federal do Piauí;

Oportunamente, agradeço às famílias que juntas estiveram no objetivo de construir a Associação Itacoatiara desde sua fundação. Em particular às famílias do Beiju: A Francisca e o Francisco, e seus finados D. Vicença, Lourival, pajé Helvídio “Bodó” Beiju e D. Maria da Luz, que moram agora no mundo dos Encantados, e a Seu Chico Pereira, primeiro vice-

presidente de uma organização indígena no Piauí e família, à Francisca Beiju e toda sua família, ao “baiano” Francisco Silva, o Beiju.

Agradeço à família dos Colher de Pau, ao “Véi” Paulo, Seu Antônio, D. Graça e filhos; À Maria, Índia artesã e toda sua família de indígenas lutadores, seus filhos e netos; à D. Raimunda, Seu Chico, Socorro e família, todas e todos com os quais aprendi muito sobre nós mesmos;

Ao compadre e cacique Zé Guilherme, o primeiro do Piauí, Dona dos Anjos e todos de sua casa, meu afilhado Darlessandro, ao Denílson, comadre Antonilda, Raimunda e Carmosina, Antônio José e suas famílias, que sempre colaboraram comigo quando foi possível e às vezes quando impossível. Aos finados Osmar e ao velho Oscar, índios Tabajaras em Piripiri, da família dos Guilherme. Ao Antônio Guilherme, o mais velho, e sua família sempre prestimosa e receptiva;

Ao Pajé Chicão Tabajara, Dona Adriana e filhos, uma das famílias de indígenas reidentificados em Piripiri, cuja disponibilidade para acolher, ensinar e aprender muitas vezes me serviu de preciosa motivação;

À D. Raimunda Cacica e às famílias do povo dos Tucuns, pelo respeito que sempre procuro manter em nosso diálogo e que recebo na mesma medida;

À Francisca Cariri e sua família e às demais, da comunidade indígena de Queimada Nova pela amizade;

Às amigas e amigos de sempre;

Às minhas queridas irmãs Heloísa e Helisa, e aos meus irmãos, Hécio e Hélio Filho, sobrinhos e sobrinhas, tias e tios paternos e maternos dos troncos velhos de Aprígio e Bento, de Tamboril, Ceará, e Siana, de Piracuruca e Piripiri, no Piauí;

Aos meus pais Adalgisa Alves e Hélio Ferreira (*1933 - †2015), sempre acolhedores e disponíveis sob qualquer circunstância. Ele, um Jucá velho e encantador; Ela, nosso amor mais maduro e em comum;

Agradeço à minha mais que especial e companheira Maria dos Remédios, a todas e todos os parentes da rede de casas, no Piauí e fora dele, de todo coração, em sentido terno, solidário e profundo;

À Joana e Maria Ester, minhas filhas, pela compreensão, companhia, diferenças, atividades, carinhos e abraços;

Aos encantados antigos: Bruemque, Mandu Ladino, João Marcellino e Severino de Sousa, todos parentes. Ao povo da Itacoatiara de Piripiri, onde meu cordão umbilical está enterrado, à memória dos nossos ancestrais, à força de todos os nossos Encantados de luz.

In order to explain the rise of these several forms of the family and of marriage, it will be necessary to present the substance of the system of consanguinity and affinity which pertains to each
(MORGAN, 1877, p. 38).

Sie führt zu einer Gemeinschaft natürlich überhaupt nur dann, wenn sie subjektiv als gemeinsames Merkmal empfunden wird, und dies geschieht nur, wenn örtliche Nachbarschaft oder Verbundenheit Rassenverschiedener zu einem (meist: politischen) gemeinsamen Handeln oder umgekehrt: irgendwelche gemeinsame Schicksale der rassenmäßig Gleichartigen mit irgendeiner Gegensätzlichkeit der Gleichgearteten gegen auffällig Andersgeartete verbunden ist
(WEBER, 1980, pp. 234-235).

Sin embargo, para el análisis de la identidad social en su expresión étnica, la comprensión de los mecanismos de identificación parece ser de fundamental importancia. Fundamental, porque esos mecanismos reflejan la identidad en proceso: tal como la asumen los individuos y los grupos en diversas situaciones concretas
(CARDOSO DE OLIVEIRA, 2007, p. 53).

Cada sociedade indígena, por sua vez, faz uma imagem da sociedade civilizada e atua segundo esta imagem
(MELATTI, 1993, p. 193).

Finalizamos, afirmando que estamos dispostos a lutar por nossos direitos e que desejamos contar com a parceria do Governo do Estado do Piauí, da Secretaria de Estado da Cultura do Piauí por meio do Museu do Piauí - Casa de Odilon Nunes, do Ministério Público Federal, da Fundação Nacional do Índio, da Secretaria de Saúde Indígena, da Universidade Estadual do Piauí e Universidade Federal do Piauí nesta difícil empreitada
(Carta dos Povos Indígenas Kariri e Tabajara do Piauí, PIAUÍ, 2015).

RESUMO

A Constituição Brasileira de 1988, a Cidadã, trouxe mudanças nas relações entre sociedades indígenas e não indígenas no Brasil, pelo menos do ponto de vista da lei. Dentro deste quadro as organizações indígenas surgiram como destaques coletivos no processo de discussão sobre direitos dos indígenas e trouxeram maior visibilidade para a questão, em movimentações que envolveram apoiadores da causa, entre eles alguns Constituintes, intelectuais de várias áreas e contou com o protagonismo dos próprios indígenas em atuação junto aos constituintes, nas articulações que permitiram mudanças progressivas, em sentido amplo. A busca que motiva este trabalho é refletir sobre a constituição de uma associação de caráter indígena, a Associação Itacoatiara, organizada por famílias indígenas moradoras na cidade de Piripiri, norte do estado do Piauí, no ano de 2005 e os processos de etnização de parte dos membros dos grupos das famílias de indígenas que participaram da organização em seu estabelecimento. Minha posição naquele momento era a de quem esteve junto e em articulação com as demais famílias, como indígena e antropólogo, além de colaborador na eclosão da Associação Itacoatiara de Remanescentes Indígenas de Piripiri, a primeira organização indígena que se tem notícia a partir do início do século XXI, no Piauí.

Palavras-chaves: Etnicidade. Identidades étnicas. Reidentificações étnicas.

ABSTRACT

The 1988 Brazilian Constitution, the Citizen, brought about changes in the relations between indigenous and non-indigenous societies in Brazil, at least from the point of view of the law. Within this framework, indigenous organizations emerged as collective highlights in the process of discussing indigenous rights and brought greater visibility to the issue, in movements that involved supporters of the cause, among them some Constituents, intellectuals from various areas and counted on the protagonism of themselves, indigenous people working with constituents, in the articulations that allowed progressive changes, in a broad sense. The search that motivates this work is to reflect on the constitution of an association of indigenous character, the Associação Itacoatiara (Itacoatiara Association), organized by indigenous families living in the city of Piripiri, in the north of the state of Piauí, in 2005 and the ethnization processes of part of the members of indigenous family groups who participated in the organization at their establishment. My position at that time was that of those who were together in articulation with the other families, as an indigenous and anthropologist, as well as a collaborator in the outbreak of the Itacoatiara Association of Piripiri Indigenous Remnants, the first indigenous organization that has been known since the beginning of the century XXI, in Piauí.

Keywords: Ethnicity. Ethnic identities. Ethnic reidentifications.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Inscrições rupestres Parque Nacional de Sete Cidades, criado em 09/06/1961.	64
Figura 2 – Desenho dos naturalistas alemães Spix & Martius, retratando o Piauí, (1817).	100
Figura 3 – Extrato Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú.	105
Figura 4 – Pedra do Mercado de Piripiri na década de 1950.	111
Figura 5 – Carteira funcional da RFFSA de João Gabaia de Sousa.	143
Quadro 1 – Famílias indígenas em Piripiri: referências étnicas e localidades	171
Figura 6 – Deslocamentos famílias indígenas entre Ceará e Piauí.	172
Figura 7 – Localização das famílias indígenas em Piripiri, Piauí.	173

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ATL	Acampamento Terra Livre
APA	Área de Proteção Ambiental
APEMA	Associação de Proteção ao Meio Ambiente
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APOINME	Associação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
CASAI	Casa de Saúde Indígena
<i>Càpéj</i>	Organização de indígenas da etnia Krahô
CAPOIB	Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil
CCHL	Centro de Ciências Humanas e Letras
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CF	Constituição Federal
CNE	Conselho Nacional de Educação
CNUC	Cadastro Nacional de Unidades de Conservação
CTL	Coordenação Técnica Local
DNOCS	Departamento Nacional de Obras Contra as Secas
EFCP	Estrada de Ferro Central do Piauí
FDDI	Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
FUNDHAM	Fundação Museu do Homem Americano
GERI	Grupo de Estudos em Relações Interétnicas
GEDURT	Gerência de Desenvolvimento Urbano
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICMBio	Instituto Chico Mendes da Biodiversidade
INFOCS	Inspetoria Federal de Obras Contra as Secas
INTERPI	Instituto de Terras do Piauí
LAGERI	Laboratório e Grupo de Estudos em Relações Interétnicas
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PN	Parque Nacional

MMA	Ministério do Meio Ambiente
MPF / PRP	Ministério Público Federal / Procuradoria da República no Piauí
NEPE	Núcleo de Pesquisa em Etnicidade
PCPR	Programa de Combate à Pobreza Rural
RFSA	Rede Ferroviária Federal Sociedade Anônima
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
TI	Terra Indígena
UESPI	Universidade Estadual do Piauí
UFPE	Universidade Federal do Pernambuco
UFPI	Universidade Federal do Piauí
UnB	Universidade de Brasília
UNI	União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	16
1.1	PROLEGÔMENOS À PESQUISA.....	16
1.2	POR QUE ESTUDAR ÍNDIOS NO PIAUÍ.....	19
1.3	QUESTÕES CENTRAIS SOBRE INDÍGENAS NO MEIO-NORTE.....	20
1.4	PLANOS DE CAPÍTULOS DESTE TRABALHO	26
2	A PROPÓSITO DE CATEGORIAS DE ANÁLISE E METODOLOGIAS	28
2.1	ESFORÇO TEÓRICO SOBRE ETNICIDADE, IDENTIDADES E REIDENTIFICAÇÕES.....	28
2.2	A ESCOLHA TEÓRICA.....	33
2.3	TEMPOS DA AÇÃO	37
2.3.1	Indígenas nas zonas urbanas de Piripiri.....	39
2.4	ANTROPOLOGIA COMO INSTRUMENTO PARA REFLEXÃO SOBRE A AÇÃO	42
2.4.1	Primeiro período de campo (2005 – 2009)	42
2.4.2	Segundo período de campo (2009 – 2015).....	47
2.4.3	Terceiro período de campo (2015 – Atualidade)	50
3	CARREANDO MEMÓRIAS INDÍGENAS	53
3.1	PESQUISA DE ENCONTROS	53
3.1.1	Itacoatiara, um “lugar de pedras pintadas”	60
3.2	O PIAUÍ EM UM NORDESTE DE GEOGRAFIAS INDÍGENAS.....	61
3.2.1	Dos parâmetros sobre identificações indígenas	64
3.3	AS NARRATIVAS SOBRE O LUGAR.....	67
3.4	A GUERRA DOS BÁRBAROS	72
3.5	O DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS.....	77
3.6	A GUERRA CONTRA MANDU, O LADINO: INDÍGENAS NA RESISTÊNCIA.....	80
3.7.	OS INDÍGENAS DO PIAUÍ E A RELIGIÃO OFICIAL: DISTINTIVIDADES E OPOSIÇÕES.....	84
3.8	TAPUIAS E TABAJARAS	89
3.9	O DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS.....	92
3.10	O CASO DO PIAUÍ.....	99
3.11	MERCADO DE MEMÓRIAS.....	105
3.11.1	A Pedra do Mercado Central.....	108
3.12	MEMÓRIAS DE ÍNDIOS	120
3.13	O “RECONHECIMENTO” FORMAL	124
3.14	A ENTRADA DA FUNAI NA CENA DO PIAUÍ: O ESTADO TUTELAR	128

4	MIGRAÇÕES INDÍGENAS EM FLUXOGRAMAS FAMILIARES.....	131
4.1	OS SIANA E BENTO/APRÍGIO	138
4.2	OS GUILHERME	146
4.3	OS COLHER DE PAU.....	156
4.4	OS BEIJU	165
5	A ASSOCIAÇÃO ITACOATIARA E SUA ORGANIZAÇÃO	174
5.1	MOVIMENTO E ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS NO BRASIL E NO PIAUÍ	174
5.2	O PROCESSO DE SURGIMENTO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS	178
5.3	A DINÂMICA DO PROCESSO ORGANIZATIVO REGIONAL E NACIONAL	179
5.4	AS POLÍTICAS DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS.....	182
5.5	OS PRIMÓRDIOS DA ASSOCIAÇÃO ITACOATIARA.....	187
5.6	OS ÍNDIOS DO PIAUÍ ESTÃO “DE VOLTA”	195
5.7	O SNHIS E SUA ORGANIZAÇÃO.....	198
5.7.1	Terra indígena, casas indígenas.....	198
5.7.2	A Associação Itacoatiara e a reunião na GEDURT	204
5.8	O PCPR E AS REIVINDICAÇÕES DOS INDÍGENAS.....	207
6	A APOSTA NAS IDENTIFICAÇÕES: ATUALIZANDO O JOGO NO TORÉ..	210
6.1	COM A FORÇA DO TORÉ.....	210
6.2	A DINÂMICA PRODUZINDO DIFERENÇAS E RECOMPOSIÇÕES.....	217
6.2.1	Religiosidades de pajé	218
6.3	BREVE DIGRESSÃO SOBRE A CONFLUÊNCIA POLÍTICA E RELIGIÃO	224
6.4	PROTAGONISMOS INDÍGENAS NO PIAUÍ	227
	REFERÊNCIAS	229
	ANEXO A – Mapa das reidentificações étnicas no Piauí contemporâneo.	242
	ANEXO B – Os irmãos José Antônio Guilherme e as esposas Maria dos dos Anjos e Francisca, os netos, e o autor, em 2005, na casa do cacique, primeira sede da Associação Itacoatiara.	243
	ANEXO C – Ata fundação Associação Itacoatiara, fevereiro de 2005.	244
	ANEXO D – Oficinas de preparação Prêmio Culturas Indígenas Edição Xicão Xucuru, em 2008.....	245
	ANEXO E – Oficinas de preparação Prêmio Culturas Indígenas Edição Xicão Xucuru, em 2008.....	246
	ANEXO F – Cacique Zé Guilherme no II Encontro Estadual da Igualdade Racial, em Teresina, Piauí, junho de 2009.	247
	ANEXO G – Pajé Helvídio “Bodó” Beiju e sua irmã, Vicença Beiju	248
	ANEXO H – Oca da Floresta, no terreno adquirido com o Prêmio Culturas Indígenas, no bairro Floresta, em Piripiri.	249
	ANEXO I – Antônio Colher de Pau e a esposa D. Graça. Abaixo, D. Raimunda Colher de Pau, no período de fundação da Associação Itacoatiara, em 2006. ...	250

ANEXO J – Capa Termo de Declarações ao MPF/PI notificando a presença indígena no Piauí, em 2009.....	251
ANEXO L – Carta dos Povos Indígenas Kariri e Tabajara do Piauí.....	252

1 INTRODUÇÃO

Este objetivo exige que se apresente, antes de mais nada, um levantamento geral de todos os fenômenos e não um mero inventário das coisas singulares e sensacionais muito menos ainda daquilo que parece original e engraçado. Foi-se o tempo em que se aceitavam relatos nos quais o nativo aparecia como uma caricatura infantil do ser humano.

B. Malinowski, Os argonautas do Pacífico ocidental

1.1 PROLEGÔMENOS À PESQUISA

No município de Piripiri – Piauí, a partir do mês de fevereiro de 2005, deu-se início um processo de mobilização sócio-político cuja consequência foi a constituição de uma organização formada por grupos de famílias indígenas, sem etnias definidas a princípio, e posteriormente, por famílias de indígenas que se auto reconheceram como pertencentes às etnias Tabajara, Tapuia e Tacariju, dado ao fato de àquele momento não se afirmassem a partir destes etnônimos, mas sob a identidade genérica de índios. Articulada entre membros de famílias indígenas, com a assessoria de um antropólogo indígena, membro de uma das famílias implicadas no processo, a primeira sede da Associação funcionou na residência de seu primeiro presidente, o cacique Zé Guilherme.

Compreendo que pesquisas relacionadas com a etnicidade, em particular a pesquisa antropológica social, inspiradas direta ou indiretamente em *Grupos Étnicos e suas fronteiras* (2000) de Barth, concentrem-se no processo interno de identificação do grupo, à custa de categorizações. Busco, no entanto, reconhecer o papel necessário da categorização na construção social da identificação étnica, mas importa também reconhecer tanto a importância do poder e das relações de autoridade (dominação) nesse processo, vista aqui como uma distinção entre as dimensões nominal e virtual das identidades étnicas e outras identidades sociais. Ou ainda, como se construíram fronteiras e como estão arranjadas além de como se projeta o estabelecimento e restabelecimento da organização social das diferenças culturais indígenas e não indígenas.

Desta maneira, tendo o caso da Associação Itacoatiara como origem de parte significativa dos dados presentes neste trabalho, julgo ser válido focalizar o processo pelo

qual um conjunto de famílias, residentes em alguns bairros da sede do município de Piripiri, dentro de um quadro bastante heterogêneo de grupos e subgrupos familiares diversos, ocupando lugares sociais e econômicos bem diversificados, gradativamente passa a serem percebidos e a se perceberem como coletivo político indígena, seus conhecimentos e auto reconhecimentos, inicialmente de um genérico “remanescentes indígenas”¹ e posteriormente, Tapuias e Tabajaras, acréscimos adscricionais recentes.

A partir de fevereiro de 2005 a Associação Itacoatiara de Remanescentes Indígenas de Piripiri ou a “Associação” como era e é comumente chamada, surge como a primeira organização dos indígenas em terras piauienses no século XXI e sobre este fato é necessário refletir. Presumo que o sentido de identificações étnicas a ser utilizado nesta incursão seja um conceito importante para compreender o processo de aquisição de diferenças étnicas em um grupo organizado de indígenas, dado ao fato de estarmos pensando em processos de identificações a partir de um grupo de pessoas que se reconhecem “índios” e coletivamente assumem uma existência étnica diferente dos grupos ao seu redor. A eclosão da organização recolocou não somente a presença “de fato e direito” dos indígenas piauienses a partir daquele momento, como também colocou as famílias que participaram de uma forma de levante, como protagonistas de processos de diferenciação étnica, passando a se constituírem identitariamente indígenas e estabelecerem, formalmente, uma distinção entre grupos.

É importante salientar que a resistência dos grupos indígenas contra a invasão de seus territórios na região do atual estado do Piauí, desde o período dos primeiros contatos entre sociedades indígenas e sociedades não indígenas, foi compreendida pelas sociedades invasoras como revoltas que deveriam ser combatidas, embora que os que chegaram aqui estivessem “levados pelo sonho das minas de ouro” e neste afã desconhecem a tudo e a todos (LIMA SOBRINHO, 1946, p. 8)².

A resistência dos indígenas à invasão de seus territórios foi compreendida não como direito à defesa, mas como violência contra a propriedade privada que gradativamente vai se estabelecer sobre os territórios indígenas. Para a sociedade invasora, esta reação dos grupos para preservar sua própria existência de direito era necessário combater. Durante algum tempo das relações entre sociedades não indígenas e indígenas, esses foram tomados inicialmente como meio para a obtenção das riquezas da terra e posteriormente como mão de obra escrava,

¹ Ver ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, Oct. 1997. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200001&lng=en&nrm=iso>. access on 06 July 2020. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000200001>.

² LIMA SOBRINHO, Barbosa. **O devassamento do Piauí**. Companhia Editora Nacional, Brasileira, Biblioteca Pedagógica, Série 5ª, Vol. 255, 1946.

que precisava ser combatida, pacificada e posteriormente invisibilizada para que se completassem as seculares tentativas de desterritorialização dos povos indígenas na região meio-norte, cuja presença constante através dos tempos imemoriais e até o presente, era necessário elidir. Sobre a situação dos indígenas no Nordeste, Reesink (2015, p. 127) ³ afirma que “No Nordeste, as frentes de expansão atingiram desde o início da colonização os índios da região. No interior se expandiu a frente pastoril que, ou exterminou os índios, ou incorporou os sobreviventes dos ataques e doenças como mão de obra”.

Assim é que o eclodir do movimento coletivo indígena, na contemporaneidade, pressupunha um tipo de aposta no jogo da produção de identidades e processos de etnização de uma comunidade de famílias indígenas, posto que esta ação colocava-se desde aquele momento, em sentido contrário ao discurso hegemônico prevalecente, ou seja, ao da inexistência de indígenas em terras piauienses. O título deste trabalho, “Aí é apostado, Tii!” foi retirado de uma expressão muito usada – utilizada até o presente momento por nós – pelo finado Oscar Guilherme, o segundo do grupo de irmãos do cacique Zé Guilherme, durante o árduo trabalho de carretagem, para tratar de qualquer objeto, negociação de valores, informações, eventos ou acertos que envolvesse ganhos e perdas, não somente econômicas, mas também significa prestígio, valor, moral, ordem, complexidade, além de outros significados, nas muitas interações face a face, no cotidiano da “Pedra” do Mercado Municipal de Piripiri.

Neste sentido e de início, é que a formação da Associação, em certo grau, performa um tipo de aposta nas identificações e reidentificações das famílias como se estas fossem partes de um jogo de eventos, de negociações entre identidades que envolvem vários aspectos, nas relações entre os grupos de famílias, e estes e outros agentes públicos, privados, locais, estaduais e nacionais com os quais se confrontam.

Para ilustrar partes destas negociações, uso minhas memórias sociais particulares, remontando lugares de construção coletiva, minhas e do grupo de famílias, em memórias que remontam meados da década de 1970 quando, mais uma vez, foram plantadas as sementes do ideário que deu base ao processo de recriação de compreensões sobre realidade social experienciada pelos indígenas desta região, construída a partir da distintividade entre “nós” e “outros”. As memórias estarão cruzadas aos fatos posteriores, conformam contextos e fatos aqui descritos e analisados. O surgimento desta organização no século XXI certamente colaborou para o surgimento de outras organizações do mesmo tipo, com os mesmo objetivos.

³ REESINK, Edwin B. Identificações: um esboço interpretativo sobre uma antropologia de processos identitários. Departamento de Antropologia e Museologia e PPGA/UFPE, 2015.

1.2 POR QUE ESTUDAR ÍNDIOS NO PIAUÍ

É necessário deixar pressuposto que nós indígenas, nunca estivemos fora do processo de construção do que passou a representar e compreender como sociedade piauiense. Sob os mais variados sentidos e identidades, estivemos sempre em meio às categorias sociais desde o momento de fundação de um estado: negros da terra, indígenas, escravos, vaqueiros, pardos, caboclos, trabalhadores autônomos, misturados entre si, sempre presentes, embora sob qualquer uma destas identidades sofrêssemos sanções da forte pressão social da sociedade não indígena no sentido de que, se os indígenas sempre representaram formas étnicas de um existir racialmente “misturados”, tais reidentificações surgiram a partir de contextos sociais e políticos específicos, larga medida entre os piauienses, não distinguimos se tal pré-existência nos orgulha ou nos avilta, ou mesmo se fazem parte da mistura de visões sobre o passado indígena. O surgimento de uma organização indígena de algum modo coloca estas representações em desequilíbrio.

Ocorre que a tranquila inexistência indígena produzia e produz um tipo de deflexão do olhar, a partir da possibilidade de um grupo de pessoas com uma origem mais ou menos comum, não considerarem existências étnicas diversas, mesmo que estas sejam realidades presentes e consideradas válidas no senso comum dos que se declaram piauienses. Esta visão encontra eco, por exemplo, nas repetidas histórias de famílias cuja avó tinha sido pega “a casco de cavalo e dente de cachorro”, na maioria das vezes por um “português” ou descendente deste, quando a depender da situação na qual é proferida, mistura às vezes orgulho de quem constrói a narrativa, noutras vezes, a ideia de ser este um assunto sobre um passado fugidio, com o qual apenas mantemos vínculos de um parentesco difuso, ou com a qual guardamos quase nenhum apego⁴.

Mesmo assim, de modo geral, a percepção da sociedade piauiense sobre sociedades indígenas presentes na sua formação repousa sob a perspectiva da invisibilidade atribuída a esta existência, o que significou e significa certo modo, uma espécie de desconhecimento sobre suas origens étnicas, e a substituição por certa representação de indígenas, a partir de uma perspectiva comum à maioria dos não indígenas, produzida e reproduzida através de estórias memoriais familiares, como aquelas ligadas ao rapto de uma mulher, ou mulheres, quando um ancestral ou parente mais idoso, em determinado momento passa a considerar a

⁴ Sobre estas narrativas na região do Seridó, no Rio Grande do Norte, ver MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. Desvendando o passado índio do sertão: memórias de mulheres do Seridó sobre as caboclas-brabas. **Revista Vivência**, UFRN, CCHLA, n.28, 2005, p. 145 -157. Recordo que Piauí e Rio Grande do Norte são os últimos estados da região nordeste a apresentarem reivindicações étnicas, contemporaneamente.

probabilidade de parentesco entre a “índia bisavó ou tataravó” ancestral e um membro estrangeiro, mais das vezes português, que teria dado início ao grupo familiar que elabora a narrativa.

É importante salientar que através de vários meios a sociedade não indígena do Piauí construiu para si e para outras o discurso de aparente superioridade em relação à indígena. Compreendo que, se esta construção é fruto de um espírito do tempo, também as identificações e reidentificações como produtos históricos, dinâmicos e flexíveis, continuamente reelaborados pelos grupos étnicos, são plausíveis e realidades concretas para os quais não faz mais sentido fechar os olhos e a compreensão.

É factível o deliberado racional dos povos indígenas no Piauí de encobrir suas origens indígenas, a fim de que se legitimassem os propósitos e objetivos da invasão de suas terras e culturas desde os primeiros momentos do contato intersocietário: de início, transformados em escravos, tendo a violência privada e estatal como um dos panos de fundo do processo de relações. Posteriormente a utilização outros meios em seu desfavor, como a interpretação das leis ao sabor dos não indígenas em diversos períodos históricos. Este fato tem vinculação com a própria visão construída sobre indígenas, com o objetivo de que alguns grupos pudessem exercer poder econômico, político e social⁵.

1.3 QUESTÕES CENTRAIS SOBRE INDÍGENAS NO MEIO-NORTE

Uma das buscas neste trabalho, portanto, é examinar a luz do conceito de identificações étnicas, definido e utilizado aqui como um exemplo de identidade social em geral, em que processos de categorização social, externamente localizados são extremamente influentes na produção e reprodução das identidades sociais. Em que medida a eclosão da organização indígena pode propulsionar e servir de local para processos de identificação e reidentificação de grupos de indígenas? De que modo trajetórias sociais das famílias e de seus membros são incorporadas no jogo das identidades, para si e para outros?

Um dos dispositivos de desidentificação, a perpetuação da ideia de suposta inexistência indígena, parte dela está ancorada na possibilidade de que o genocídio tenha obtido sucesso total, narrado enquanto uma saga de “heróis coloniais” como Domingos Afonso Mafrense e Domingos Afonso Sertão. Tal narrativa possibilitou a hegemonia pós-

⁵ Em 2008, em conversa informal com D. Raimunda, do grupo familiar Colher de Pau, em sua casa no bairro Petecas, em Piripiri, esta me disse que uma das razões pelas quais encobria sua indianidade, era o medo de ser morta. Mesmo distanciada no tempo da violência física, esta memória persiste e ainda cala as identidades.

colonial de determinados grupos familiares, geralmente proprietárias de terra, instalados na administração e burocracia do estado⁶.

Mas não é esta a situação de parte considerável das populações apeadas do processo de surgimento da sociedade pós-colonial. No interior deste quadro é que minhas memórias coletivas são resultantes de parte de recordações de minhas fases de criança e adolescente, e se conectam no decurso das experiências ao lado das famílias, e de outros grupos que foram surgindo ao longo de minha trajetória como indígena e profissional em antropologia, algo com o que lido até este momento. Trata-se de mais uma peça no jogo sobre identidades no Piauí, cuja tendência é pela sua unificação. Daí talvez provenha mais uma das emergências deste trabalho.

Assim é que, em determinado momento, quando eu, indígena nascido em Piripiri, Piauí, depois de haver me dado conta, através de processos informais e formais de educação, sobre a suposta inexistência de indígenas na região do estado onde nasci passo paulatinamente atentar para as instabilidades da afirmação, segundo a qual não se verificava a presença de povos indígenas na porção geográfica que equivale ao atual território do estado, apesar das inúmeras evidências em contrário.

Um exemplo ao qual sempre recorro quando me reporto sobre nossas origens indígenas de Piripiri e do Piauí é a toponímia do lugar de onde sou nativo: o nome de minha cidade de nascimento, Piripiri, provém de língua de raiz tupi⁷ e se refere a um tipo de capim (*Cyperus giganteus*) existente às margens do Rio dos Matos, cuja jusante está localizada a leste da cidade, e é o curso d'água de maior volume e de maior extensão geográfica a cruzar o município. Mesmo considerando as mudanças terminológicas nas línguas nativas na região, através das presenças da língua geral, tropas indígenas e não indígenas, missionários, etc., e faz com que muitos nomes são em Tupi mesmo quando não havia Tupi, que não é caso de Piripiri, onde os tupis da Serra da Ibiapaba e poderia ter se originado daí. Outro aspecto é que pode evidenciar determinadas ascendências de grupos sobre outros, em determinados momentos da história. Apesar disto possuem nomenclaturas que ressoam a matriz indígena.

⁶ Sobre isto ver BRANDÃO, Thânya. Maria P. **A elite colonial piauiense: família e poder**. 2ª. ed., Recife: Editora Universitária da UFPE, 2012. 397p.

⁷ Coincide com a definição encontrada em dicionários de Tupi antigo, como exemplo, no Dicionário Tupi (antigo)-Português e significa “junco com que se faz jangada”, de Moacyr Ribeiro de Carvalho. **Dicionário Tupi (antigo)-Português**, Salvador, Empresa Gráfica da Bahia, 1987, p. 255, considerando aqui as questões atinentes ao conhecimento sobre línguas indígenas no Brasil.

Outro toponímico que considero importante é a existência da primeira fazenda que se tem notícia no local e nome de um dos maiores açudes urbanos, cujo nome é Anajás.⁸ Como seria possível que nomes indígenas – inclusive em língua indígena que não possui mais falantes – pudessem ser evocados, sem que a presença dos povos que viveram e vivem na região fosse trazida à memória, mesmo considerando que é possível que haja povos extintos e línguas mortas, não sendo este o caso? Embora considerando que sua presença estivesse no passado da região, como explicar que vivêssemos na mesma região destes falantes no passado, sem guardarmos nenhuma ligação de parentesco com estes grupos? Estas questões me acompanharam parte da vida e gradativamente puderam ser razoavelmente respondidas. Mesmo frente à presença dos povos indígenas nesta região, mesmo assim, a existência indígena, no entanto, não era referida.

As personagens locais que deram nome aos logradouros públicos e ruas da cidade – duques, majores, capitães e figuras ditas de expressão nos cenários políticos locais e nacionais – nenhum deles faz referência a grupos indígenas ou à memória dos povos indígenas⁹. Mesmo o Parque Nacional de Sete Cidades, cujo território parte já esteve dentro dos limites do município até bem recentemente, não era referenciado como “indígena” e mais exaltado como suposto lugar de presença viking¹⁰, ideia de século anterior, cujo interesse era criar história mais respeitável: se se estava convencido que os índios primitivos ou Incas não eram presentes, então incluir fenícios e vikings, certo modo, europeizava o contato e almejava reportar-se a um passado mais glorioso. Trata-se de ficção, com vistas à implantação de nova visão sobre as populações nativas. Os livros utilizados nas escolas públicas dos municípios ao redor do parque também fazem poucas, quase nenhuma referência à existência de indígenas em sua região¹¹.

⁸ Sobre a língua e o grupo indígenas Anajás ver BATISTA, Karina Nunes; NOGUEIRA, Antônia Fernanda de Souza. Povos indígenas do Marajó: os Anajás. **ANAIS do III Colóquio de Letras da FALE/CUMB**, Universidade Federal do Pará, Breves, 18, 10 e 20 fevereiro 2016. ISSN 2358-1131.

⁹ Além de topônimos já existentes como o açude Anajás citado aqui, apenas bem recentemente, um antigo cemitério localizado na zona urbana e que foi praça da cidade até a década de 80, a Praça das Almas, posteriormente funcionou como um pequeno zoológico com animais da fauna local, e possui vários usos: bar, restaurante, discoteca, centro de comercialização de artesanato, espaço para comercialização de produtos do campo, sob cargo da união de produtores, entre outros até vários destes usos ao mesmo tempo. Ganhou o nome de Parque Curumim.

¹⁰ “Em 1928, o naturalista austríaco Ludwig Schwennhagen viajou para as redondezas da cidade de Piripiri, no Piauí, e saiu de lá dizendo que tinha encontrado indícios da presença fenícia no Brasil. Schwennhagen se referia às estranhas ruínas urbanas que são conhecidas pelo nome de Sete Cidades. Segundo ele, o estilo das construções é característico dessa grande civilização de navegadores do Mediterrâneo. Ou seja, eles teriam aportado no Brasil três milênios antes de Cabral. Já o francês Jacques Mabieau não teve dúvidas de que as ruínas são obra de vikings escandinavos”. Ruínas extraterrestres, **Revista Superinteressante**, n. 170, out/2001.

¹¹ Sobre isto ver GRUPIONI, Luís Donizete. Livros didáticos e fontes de informações sobre as sociedades indígenas no Brasil. In: GRUPIONI, Luís Donizete; SILVA, Aracy Lopes da (org.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995.

Por outro lado, é para a região de Piripiri, inclusive Sete Cidades, localizada nas fronteiras da região da Serra da Ibiapaba, nos limites entre Piauí e Ceará, que parte das populações indígenas ou não, forçadas a abandonar seus territórios no vizinho estado, fluiu no passado e no presente, em determinados momentos de sua história coletiva e específica, como é o caso dos períodos de seca. Foi na cidade de Piripiri que encontraram outras famílias com histórias mais ou menos similares e juntas fundaram uma organização indígena. Esta região à qual me refiro, tem marcada presença indígena, desde a Ibiapaba.

Como escreveu Aires de Casal (1817)¹²:

A Serra de Ibiapaba, longe de ser um cordão singelo, é formada de vários, que sucedem uns aos outros, em partes escalvados, ou de penedia; mas na maior porção cobertos de soberbo arvoredos, nutrido em terrenos fecundos e substanciosos. **Os índios tabajarás possuíam a maior parte dela** (CASAL, 1817, p. 284, grifo nosso).

Dentro deste quadro é que pretendo apontar que, desde a segunda metade do século XX, a história contada pelos indígenas piauienses tem vivido alterações significativas, com o surgimento de reivindicações de direitos específicos feitos por organizações indígenas junto ao Ministério Público Federal, como exemplo a reivindicação da Associação Indígena Itacoatiara de Piripiri e a reafirmação de grupos étnicos indígenas na zona campestre do mesmo município, como movimento dos Tabajaras Y-py, na localidade Canto da Várzea, a dos Tabajaras-Tapuias da localidade Nazaré, município de Lagoa de São Francisco, a leste de Piripiri, ou ainda com Guaranis, em Floriano, sudoeste do Piauí, além de povos Gamela, na região sul do estado. Ainda em território piauiense, na região sudeste, na Serra Grande, região do campo do município de Queimada Nova¹³, nos limites entre Piauí e Pernambuco, o povo Cariri revive suas lutas e reivindica seus direitos constitucionais.

Desta forma, embora haja expressivas evidências da presença física e histórica, no passado e no presente, de sociedades indígenas em todo o território do Piauí, como os da etnia dos Tremembés em zonas litorâneas do estado, cujos sítios foram pesquisados por

¹² CASAL, Manuel Aires de. **Corografia Brasília ou Relação Historico-Geografica do Reino do Brazil composta e dedicada a sua Magestade Fidelissima por hum presbitero secular do Gram Priorado do Crato**. Rio de Janeiro. Imprensa Régia, 1817.

¹³ Sobre a reivindicação dos grupos indígena do município de Queimada Nova, região sudoeste do estado, ver KÓS, C. V. N. M. Etnias, fluxos e fronteiras: processo de emergência étnica dos Kariri no Piauí. In: 29ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 2014, Natal, **Anais** da 29ª RBA, Natal: ABA, 2014. Nos anexos deste trabalho, traço um quadro das reivindicações étnicas no Piauí, nesse momento. De acordo com o governo do estado do Piauí, é a primeira comunidade de indígenas a ter terras regularizadas, em 2020.

historiadores e arqueólogos, como fez Borges (2007) ¹⁴, da quantidade considerável de registros de inscrições rupestres nas formações rochosas desde o norte litorâneo, atravessando o centro do estado até o extremo sul, mesmo assim, a presença indígena no Piauí viveu um silenciamento forçado, ou a ela foi atribuída uma natureza, cuja ideia principal era renegá-la.

Como já indiquei acima, mesmo em face destas fortes evidências, aos indígenas, através de processos, desde os concretos como a violência extrema à sutileza de argumentos usados pela sociedade não indígena, se tentou silenciar até recentemente sua existência. Esta situação contou com a anuência dos vários grupos e setores componentes da população, como parte de uma elaboração social, que buscava se completar através de trazer à consciência dos próprios indígenas seu aniquilamento e posterior desaparecimento. A despeito da força desta ideologia através do propalado extermínio, o quadro de desaparecimento e inexistência reverteu gradativamente.

Os sinais iniciais mais fortes da interrupção na lógica social da invisibilidade se apresentam em vários aspectos: as pesquisas arqueológicas feitas pela Fundação Museu do Homem Americano – FUNDHAM em São Raimundo Nonato, região sudeste do estado, de algum modo apontam para o inequívoco papel de ocupação dos territórios desta região pelas antigas mais antigas sociedades indígenas que se tem notícia em território nacional, passando pelo período onde sofreram a invasão de suas terras ancestrais no período colonial até suas mais recentes reuniões em organizações indígenas, depois do início do século XXI¹⁵.

Se a ocupação da área que hoje corresponde ao Piauí é uma das mais antigas do continente, este fato tendeu a ser desconsiderado pelo senso comum, e a herança ancestral pouco ou quase nunca trazida ao palco social, ou maioria das vezes associada a populações antigas e com poucas referências a povos indígenas. Gradativamente esta percepção, a de que não havia sociedades indígenas nestes territórios, ou que elas haviam sido dizimadas, ganhou outras nuances e esta inexistência soçobrou diante da concretude do real.

A pesquisa sobre populações indígenas no Nordeste produz e reproduz os limites deste estado da arte em relação aos povos indígenas do Piauí. A escassez de trabalhos que se reportem à presença atual destas populações, por exemplo, torna mais evidente e necessária a tentativa de compreender as razões, meios e processos que permitiram aos indígenas desta região, tanto a abrir mão, ao menos durante alguns períodos, de seus pertencimentos étnicos

¹⁴ BORGES, Jóina Freitas. Documentos, cacos cerâmicos e fragmentos de memória: os Tremembés descalços sobre mosaicos de suas histórias. In: Simpósio Nacional de História, 24, 2007, São Leopoldo, RS (**Anais do XXIV Simpósio Nacional de História** - CD-ROM).

¹⁵ Após o surgimento da Associação Itacoatiara, outras comunidades como a Tabajara Y-Py e a comunidade Kariri de Queimada Nova, formaram suas próprias organizações.

quanto reivindicar para si o reconhecimento das diferenças que se apoiam em discurso étnico e que guardam relação direta com direitos sociais conquistados bem recentemente.

Em meio aos discursos que ainda trafegam em direção oposta, a instituição de um dos marcos importantes na reconfiguração das relações entre sociedades nacionais e indígenas como a organização dos indígenas em associações, chama a atenção para a importância dos direitos coletivos como terra, saúde e educação, ou seja, a reivindicação de direitos específicos onde antes apenas havia a certeza da inexistência. Este tema é, ao menos a meu ver, um dos campos de interesse da pesquisa etnológica no Piauí.

Outro aspecto a ser considerado é que esta pesquisa e nossa ação concreta no sentido de agir com outras famílias indígenas no sentido de evidenciar estes conhecimentos e reconhecimentos, conduziram à compreensão deste que etnografa de aspectos múltiplos, na questão da identificação: ao conhecer a própria identidade de nosso grupo familiar, que une grupos de Jucás, vindos do Ceará para o Piauí, e indígenas Tacarijus e/ou Anajás, estabelecidos nesta região desde tempos imemoriais, compreendo melhor as maneiras particulares de se identificarem de cada um dos membros de nosso grupo familiar, e das famílias que a nós se ligaram através da associação Itacoatiara, a maioria delas identificadas como Tabajaras. Como compreende Maria Sylvia Porto Alegre (1992, pág.213) ¹⁶:

Um novo grupo de questões relativas à proposta de critérios mais adequados para se “pensar o índio”, acompanha o debate em tomo da “identidade étnica” e da “etnicidade” (Oliveira 1976; Cunha 1979, 1985, 1986). Um dos elementos centrais dessa discussão diz respeito à substância da etnicidade e à noção de que indagar sobre identidade étnica implica em vê-la como forma de organização política, na qual se invocam uma origem e uma cultura comuns, através do princípio da “irredutibilidade da cultura” (CUNHA 1979).

E importante realçar que o discurso colonial homogeneizou, excluiu e subordinou populações nativas (ou mestiças) como “índios”. Também foi utilizado na construção da ideia de nação, depois de ter servido principalmente como narrativa da domesticação dos espaços de circulação ancestrais, durante as guerras durante o período colonial, utilizando classificações: desde os primeiros contatos foram negros da terra “libertados”, indígenas (domesticados ou em processo de domesticação) e mestiços (OLIVEIRA, 2012, p. 49) ¹⁷.

¹⁶ PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. CULTURA E HISTÓRIA: sobre o desaparecimento dos povos indígenas. In: **Rev. de C. Sociais**, Fortaleza, V. XXIII/XXIV, N^o (1/2) : 213-225, 1992/1993.

¹⁷ OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “Pacificação”, Regime Tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

Em sentido prático, durante o final do século XIX, o império deflagrou o projeto de apossar-se das riquezas dos povos indígenas ainda não estavam completamente derrotados. Tal programa, estruturado em políticas de Estado, estava sentado no *Programa de Catequese e Civilização dos Índios*, instituído por decreto do D. Pedro II, imperador do Brasil, e consistia basicamente no aldeamento de populações indígenas. Tal programa visava dois escopos principais: de um lado, intentava integrar as populações indígenas como trabalhadores rurais, à nação brasileira em surgimento. De outro, deixava livres as terras ancestrais, um dos maiores patrimônios dos grupos indígenas, dispondo-as para imigrantes europeus, que àquele período começavam a chegar às colônias do país. No Piauí também não foi diferente.

Uma das questões importantes também é pensar qual o lugar dos povos indígenas do Piauí no quadro social do estado, a partir das reidentificações étnicas, posto que se não estivessem presentes durante alguns momentos pelos efeitos de suas quase desidentificações e processos de silenciamento forçado, qual é seu lugar neste instante? Qual o papel dos povos indígenas para a percepção que possuem os piauienses, de forma geral, dos povos originários desta região? Qual visão os povos indígenas possuem de si mesmos e como elaboram as diferenças entre si e os outros grupos étnicos?

Antes de seguir na busca, é necessário esboçar um plano para especificar de que modo foram perseguidos nossos objetivos e de que forma pleiteamos alcançá-los para os fins desta pesquisa.

1.4 PLANOS DE CAPÍTULOS DESTE TRABALHO

Este trabalho é pensado para reunir duas partes. A primeira inclui uma introdução aos temas de interesse para o objetivo que é localizar os fundamentos teóricos e metodológicos para sua execução. À posterior, a etnografia e síntese da tese, com as justificativas pessoais, acadêmicas e sociais. Em seguida pretendo acercar-me da questão central que motiva e motivou minhas pesquisas teóricas e no campo. Encerro esta primeira parte resumindo os objetivos de cada capítulo do trabalho, quando explico, de maneira breve, o conteúdo de cada um deles. Na segunda parte, meu objetivo é fundamentar o esforço teórico-metodológico, a partir de uma discussão teórica e posterior, sobre as metodologias empregadas em sua feitura.

A utilização de uma cartografia tem o objetivo de retratar de que maneira foi se conformando a área geográfica do estado Piauí e de como estas mudanças guardam relação

com sua a constituição física de suas atuais fronteiras com outros estados, como o Ceará. Fica claro que a ocupação antiga desta área é indígena, e conformou geografias e toponímias. Como escrevem Chamboleyron e Melo (2013), a guerra contra os povos indígenas conformou a geografia e “o espaço ocupado pelas sesmarias e a forma como ele é referido são marcados pelos conflitos contra os índios e a territorialidade que a guerra ensejava, inclusive na própria toponímia” (CHAMBOLEYRON & MELO, 2013, p. 193). Para além deste fato, os povos indígenas nomearam todo o espaço, o exploraram e ocuparam sem interrupções, até o presente momento.

2 A PROPÓSITO DE CATEGORIAS DE ANÁLISE E METODOLOGIAS

Assim sendo, procurarei indicar que, enquanto no Olhar e no Ouvir “disciplinados” – a saber, disciplinados pela disciplina – se realiza nossa “percepção”, será no Escrever que o nosso “pensamento” se exercitará da forma mais cabal, como produtor de um discurso que seja tão criativo quanto próprio das ciências voltadas à construção da teoria social.

R. Cardoso de Oliveira, O Trabalho do Antropólogo

2.1 ESFORÇO TEÓRICO SOBRE ETNICIDADE, IDENTIDADES E REIDENTIFICAÇÕES

Dessa maneira, refaço aqui, e utilizo como instrumento de reflexão sobre os fatos que observei em Piripiri, o conceito de etnia e seus desdobramentos. Sobre o conceito de etnia – e seus derivados, como “étnico” ou “étnica” – considero que este foi frequentemente utilizado de maneira mais ou menos precisa, junto a outros conceitos como o de povo, raça e nação. Entre os autores clássicos, sobressai-se a abordagem da questão feita por Max Weber, que propôs um tratamento específico enquanto conceito de valor sociológico. Apesar de Weber (1922)¹⁸ ter investigado aspectos fundamentais das relações e ações etnicamente motivadas – a etnia, concretamente, não é “algo dado a priori”, pois possui funções, sobretudo políticas – uma identidade étnica se constrói pela consciência da diferença entre grupos e expressa, sobremaneira, certo conteúdo etnocêntrico. A concepção de etnia que vai predominar durante muito tempo é a de uma unidade homogênea e discreta, com uma cultura, uma língua e uma psicologia específica (TAYLOR, 1992)¹⁹.

A partir deste período outros conceitos derivados como o de “unidade étnica” passarão a ser problematizados entre os anos 1950 e 1960, como noções que resultam da passagem do “não dito conceitual” a uma “frenética busca de definições” (GOSSIAUX, 1997, p. 30)²⁰. É neste período que também começa a se desenvolver um entendimento gradual da existência de variações intraculturais, e de que estrutura comunal, identidade individual e

¹⁸ WEBER, Max. “Relações Comunitárias Étnicas”. In: **Economia e Sociedade** (Vol.1). Brasília, Ed. UnB, 1991.

¹⁹ TAYLOR, Charles. **Multiculturalisme: différence et démocratie**. França, Aubier, 1994.

²⁰ GOUSSIAUX, Jean-François. “Ethnicité, nationalité, nation”. In: Marc Abélès: **Anthropologie du politique**. Paris, Colin, 27– 40, 1997.

aceitação de normas culturais nem sempre coincidem (ZENNER, 1996) ²¹. O conceito de etnicidade surge em meados dos anos 1950, no domínio africano da antropologia social britânica, na sociologia e ciência política norte-americana (POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 1998) ²². Nesse contexto de pós-guerra e descolonização do continente africano, se inicia o que Jean Copans (1981) ²³ qualifica de “crítica política da antropologia”. Trata-se de debate que vai adquirir proporções internacionais e atravessar os anos de 1960, sobre a utilização do saber antropológico, além de colocar em discussão responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos.

Um dos marcos de referência neste debate foi o artigo de Michel Leiris (1950) ²⁴ *L’ethnologue devant le colonialisme*, por refletir a renovação de perspectiva introduzida por Max Gluckman e Georges Balandier em relação às teorias funcionalistas e ahistóricas até então predominantes. O grande desenvolvimento de estudos sobre etnicidade, principalmente a partir de 1970, estaria ligado a determinados tipo de conflito e de reivindicações qualificadas como “étnicas” que tomam corpo nas sociedades industriais e nas do Terceiro Mundo, e à influência exercida por Fredrik Barth (POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 1998). Barth (1998) ²⁵ aborda os grupos étnicos enquanto uma forma de organização social, sendo o traço fundamental destes a auto atribuição ou a imputação por outros a uma categoria étnica.

Para explorar processos que envolvam a geração e a manutenção do que passou a serem considerados *grupos étnicos*, Barth (1998) propõe a mudança de foco da história e da constituição interna dos grupos para a delimitação social que os separa. Nestas fronteiras sociais é onde estariam presentes os limites da relação nós/eles, e onde se localizam os critérios de pertença, ou seja, tanto aquilo que define quem é ou não membro como o conjunto de regras que organiza a interação social nos contatos interétnicos.

Pressuponho que há o atual entendimento de que o fenômeno da etnicidade trata de “fenômenos diferentes” como de “diferentes manifestações do fenômeno”, mas uma base de aquisições produziu o que pode ser denominado de domínio da etnicidade. Inicialmente a atribuição categorial na dialética provocada pela correlação entre exógeno/endógeno,

²¹ ZENNER, Walter P. & GMELCH, George. **Urban life**: Readings in the Anthropology of the City. (4th.edition) pp. 179 – 185. Long Grove. IL, Waveland Press, 1996.

²² POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Joceline. **Teorias da Etnicidade**. Seguindo de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. Tradução Élcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

²³ COPANS, Jean. “Críticas e Políticas da Antropologia”. In: **Coleção Perspectivas do Homem**, Edições 70, 1981.

²⁴ LEIRIS, Michel. “L’ethnologue devant le colonialisme”. In: **Revue Les Temps modernes**, no 58, août, 1950, pp 357-374.

²⁵ BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Joceline. **Teorias da Etnicidade**. Seguindo de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. Tradução Élcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998, p. 187–227.

constituidora do poder de nomear, pela qual os atores se identificam e são identificados pelos outros e, posteriormente, as fronteiras do nós/eles, produzidas e reproduzidas pelos atores que as manipulam no decorrer das interações sociais, mais ou menos estáveis, cuja manutenção não depende da permanência de suas culturas.

Depois deste período, o que pode ser pensado como a afixação de símbolos identitários, que codificam a crença em uma origem comum, seguida pela questão do “realce”, que abriga o conjunto de processos pelos quais os traços étnicos são destacados na interação social, para então compreender que os grupos étnicos não constituem entidades discretas e homogêneas, e tampouco o processo de modernização condena os vínculos étnicos ao desaparecimento.

No Brasil, já em 1959, Roberto Cardoso de Oliveira inicia a pesquisa *Áreas de fricção interétnica no Brasil*. O projeto publicado em 1962 traz o conceito de “fricção interétnica”, para propor um “deslocamento do foco das relações de equilíbrio e das representações de consenso para as relações de conflito e para as representações de dissenso” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 47) ²⁶, e que se observasse mais sistematicamente a sociedade nacional em sua interação com as várias etnias indígenas, como elemento de determinação da dinâmica do contato interétnico. Inspirado na noção de “situação colonial” de Georges Balandier, Cardoso afirma que tal conceito é correlato ao de identidade étnica. Ao comentar o livro *Ethnicity: Theory and Experience* (1975) ²⁷ sustenta que a despeito da multiplicidade de tópicos abordados nos estudos étnicos em geral, o foco dos mesmos é a etnia, terreno comum da teoria e da pesquisa das relações interétnicas.

Para Cardoso de Oliveira (2000), a temática da obra segue a mesma orientação de tratar as relações interétnicas nas suas mais variadas manifestações enquanto fenômenos de etnicidade associados aos conceitos de “identidade”, “estratégia na competição a recursos”, “caráter cultural” e “etnicidade e classe”. A etnia, o objeto a ser investigado, está identificada naqueles estudos pelo termo “etnicidade”, neologismo que carrega com razoável precisão aquela realidade que o autor vem procurando desvendar em sua dupla dimensão, a de estrutura social e de identidade. Ao nível da estrutura social, os grupos de identidade minoritária possuem organizações próprias, diferenciadas ou não das sociedades nacionais em que se inserem.

²⁶ CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “(Des)caminhos da identidade”. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol.15, n.42, São Paulo, Fevereiro de 2000.

²⁷ GLAZER, Nathan & MOYNIHAN, Daniel P. (eds.). **Ethnicity: Theory and Experience**. Harvard University Press, 1975.

A identidade de caráter minoritário se coloca em oposição a uma identidade majoritária associada a grupos dominantes, geralmente instalados nos aparelhos de Estado, e à identidade desses não se aplicaria a noção de etnia. A etnia, uma representação social, ela mesma uma “relação” – pois só se revela como um dos termos de uma relação cuja marca é a assimetria –, que se concentra na identidade étnica, numa ideologia de caráter etnocêntrico, cujo bojo condensa valores culturais mais expressivos do grupo minoritário, atuais ou históricos.

Para autores nacionais, como Cardoso de Oliveira (1963) ²⁸, o conceito de *etnia* ou *etnicidade*, juntamente com o de *identidade étnica*, permite cobrir uma ampla variedade de um mesmo fenômeno e o sentido de *fricção interétnica* explicado pelo contato entre grupos indígenas e segmentos da sociedade brasileira, que se caracteriza através de seus aspectos competitivos e, parte considerável das vezes, conflituais, assumindo esse contato proporções “totais”, isto é, que envolve toda a conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 46).

Em outra perspectiva Manuela Carneiro da Cunha (2009) ²⁹ considera improdutivo a compreensão da etnicidade enquanto uma ideologia, porque em seu sentido lato isto se aplicaria a qualquer conjunto de ideias. Ao analisar implicações usuais da noção de ideologia, a etnóloga demonstra que a ela estão associadas ideias de legitimação, de questionamento da autenticidade, de ilusório e de uma falsa consciência de classe. O argumento principal é que a etnicidade é linguagem e forma de organização política. Enquanto linguagem, nela o irreduzível é a cultura, mas não como algo dado, posto, e assim dilapidável, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados. A etnicidade é linguagem, tanto no sentido de remeter a algo fora dela como naquele de permitir a comunicação, pois enquanto forma de organização política só existe em um meio mais amplo, e é esse meio que dá os quadros e as categorias dessa linguagem.

Se a etnicidade pode ser mais bem entendida como forma de organização política, essa perspectiva também implica que a etnicidade não difere substancialmente de outras formas de definição de grupos do ponto de vista organizatório. Tal distinção seria proveniente da ordem da retórica empregada para se demarcar enquanto grupo, invocando uma origem e uma cultura comuns em relação a uma assunção de fé ou de genealogias compartilhadas pelos

²⁸ CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Aculturação e ‘fricção interétnica’”. In: **América Latina**, v. 6, n. 3, p. 33-46, 1963.

²⁹ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível”. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo, Cosac & Naify, 2009.

grupos religiosos e de parentesco. Da mesma maneira que tais grupos, etnicidade não seria categoria analítica, mas uma categoria “nativa”, isto é, usada por agentes sociais para os quais ela é relevante.

Para João Pacheco de Oliveira Filho (1998)³⁰, ao tratar de fatos sociais que nos últimos quarenta anos vêm se verificando no Nordeste, o da emergência de novas identidades étnicas ou de reinvenção de etnias já reconhecidas, considera que a dimensão territorial é estratégica para a reflexão da incorporação de populações etnicamente distintas em um Estado-nação. Não sendo nova na antropologia, a noção de “territorialização” parece estar dotada da mesma qualidade heurística de “situação colonial” de Georges Balandier (1993)³¹. A noção permite o tratamento dessa situação em que a demanda política por terras, aparece como um elemento de distintividade cultural: a delimitação de um território é o que permite o reconhecimento desses grupos como coletividades diferenciadas.

A imagem da “viagem de volta” que o autor propõe para ilustrar o fenômeno, parece-lhe mais precisa que as decorrentes dos conceitos de “etnogênese” ou “emergência étnica”, “índios emergentes”, “novas etnicidades”, “diáspora”. Nela também está o seu entendimento da etnicidade: os processos políticos que devem ser analisados em circunstâncias específicas e as lealdades primordiais, supondo uma trajetória histórica determinada por múltiplos fatores e uma origem, e que apesar de ser uma experiência individual, está traduzida em saberes e narrativas aos quais os sentidos atribuídos vêm se justapor à sua origem.

Deste modo, o uso político e politização da cultura, política e cultura constituem, portanto, fenômeno ou fenômenos e categorias, analítica e nativa em importância, do ponto de vista da análise. E sendo um ou outro ou os dois concomitantemente, eles podem ser identidade, ideologia, estrutura social, interação social, organização política, linguagem, resíduo cultural, forma de reivindicação cultural, forma importante de protestos eminentemente políticos, trajetória e territorialidade destacando que:

enquanto o percurso dos antropólogos foi o de desmitificar a noção de “raça” e desconstruir a de “etnia”, os membros de um grupo étnico encaminham-se frequentemente, na direção oposta, reafirmando a sua unidade e situando as conexões com a origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora (OLIVEIRA, 1998, p. 65).

³⁰ OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, 1998, vol.4, n.1.

³¹ BALANDIER, Georges. “A Noção de Situação Colonial”. In: **Cadernos De Campo**, São Paulo, 1991, 3(3), 107-131.

Nesta mesma vertente, remete à necessidade de “mostrar como ocorreu a formação do objeto de investigação e reflexão intitulado “índios do Nordeste”, chamando atenção para os “fatos da chamada ‘emergência’ de novas identidades” visando, em última instância, a um debate reflexivo “sobre as perspectivas para o estudo de populações tidas como de pouca distintividade cultural (ou seja, culturalmente ‘misturadas’) (OLIVEIRA, 1998, p. 48).

2.2 A ESCOLHA TEÓRICA

O tema das etnicidades tem se mostrado bastante prolífico, particularmente no que diz respeito ao âmbito das ciências humanas e sociais. O reflexo do quadro da extensa produção pode indicar de que maneira, principalmente a partir da década de 1970, quais caminhos têm sido encontrados para abordar o terreno fértil e importante deste lugar de interesse, que tem suscitado tanta reflexão.

Os estudos sobre identidade tornaram-se objeto de uma série de debates, nos últimos tempos, como resultado em parte da globalização e, conseqüentemente, da “crise de identidade”. Atualmente, as identidades culturais começaram a ser postas em cheque como resultado dos contatos interculturais. Todavia, dado a importância que este assunto ocupa nas relações sociais é impreterível buscarmos definir o assunto. A identidade cultural pode ser tida como um complexo de valores, hábitos, crenças e conhecimentos de um grupo, que identifica seus membros como parte desta. Portanto, a identidade tem a ver com o sentimento de pertencimento dos indivíduos enquanto parte de um grupo.

No caso brasileiro, contumaz referência aos temas relativos à etnicidade e identidades étnicas dos povos indígenas dá uma noção de como tem sido tratadas e quais diferenças estão subsumidas às distintas abordagens feitas pelos quadros das ciências sociais, quando isto se refere às identidades étnicas. Uma das tentativas de trazer luz a esta circunstâncias foi feita por Athias (2007) ³², ao traçar um quadro sistemático de como estas noções foram tratadas pelos antropólogos nacionais, propondo uma tipologia que encerra basicamente três correntes de reflexão, consideradas por ele como as mais importantes. Tendo como recorte temporal desde o século XX, a primeira corrente, cuja essência estaria contida na ideia de “tipo étnico” e encabeçada por Roquette-Pinto até os desdobramentos destas reflexões, feitas mais recentemente por Roberto Cardoso de Oliveira.

³² ATHIAS, Renato. **A noção de identidade étnica na antropologia brasileira**: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira. Recife, Editora Universitária / UFPE, 2007.

A primeira corrente considerada na proposição era uma posição crítica aos postulados de Gobineau e Agassiz, a partir da teoria da fusão das raças, vertentes provenientes das perspectivas vindas do século XIX e início do século XX, segundo as quais a mistura de raças era inevitável e levaria a raça humana a graus cada vez maiores de degenerescência física e intelectual. A sociedade brasileira, pela sua miscigenação era inviável, dado à mestiçagem, resultado das misturas raciais, indesejadas e produtoras de híbridos raciais, entre indígenas, negros e brancos. Esta perspectiva preconizava a superioridade da raça branca sobre as demais, o imperialismo e tornava legítima a colonização de países como o Brasil, por exemplo, pela raça branca. Pode-se afirmar que era esta a base de pensamento sobre raça no Brasil daquele período, e estabelecia um tipo de relação entre “raça” e “meio”.

Sem dúvida, um dos maiores expoentes da intelectualidade brasileira a erguer críticas à perspectiva desta primeira corrente seja Gilberto Freyre, através da ideia de fusão das raças, que postulava a mistura das raças em oposição à perspectiva racista, amparada nos ideais de pureza étnica e na supremacia da raça branca. O determinismo racial, através desta crítica é paulatinamente substituído pelos ideais de cultura. Os trabalhos de Freyre, por exemplo, são usadas para expor o grau de desenvolvimento destas teorias em solo nacional e antepor as teorias importadas da Europa dos séculos anteriores.

Nesta perspectiva, a segunda corrente apresentada por Athias (2007) se volta a compreender sobre os estudos de aculturação e mudança social, levados a cabo desde a antropologia feita na América do Norte, principalmente a partir dos anos 30, e que passaram a explicar o contato entre sociedades indígenas no Brasil, tendo a ideia de aculturação como base teórica pela etnologia feita no país. O destaque neste contexto sobressai a teoria sobre aculturação desenvolvida por Eduardo Galvão.

A obra de Gilberto Freyre é analisada, portanto, como uma crítica aos estudos feitos pela antropologia norte-americana. Pautada na ideia de transfiguração étnica, compreendida como o processo através do qual os povos se constroem, se transformam e/ou se desfazem, esta vertente se apresenta através da forma como foi trabalhada na investigação antropológica conduzida por Freyre. Athias destaca que se pode posicionar a teoria da transfiguração étnica como um espaço entre a segunda corrente e a terceira, pelo fato de esta, apesar da crítica, não significou uma ruptura metodológica radical em relação às correntes acima citadas.

Para fins de organização das correntes de pensamento sobre identidade no Brasil, a terceira corrente é apresentada através da análise dos trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira, que propôs uma ruptura conceitual e metodológica com a ideia de aculturação e a substituição do conceito de transfiguração étnica, considerada por ele pouco operacional, pela

de fricção interétnica além de considerar a identidade uma ideologia, a partir de uma abordagem sociológica dos fenômenos relativos aos fenômenos da identidade.

A abordagem considerada na primeira corrente compreende o fenômeno da mestiçagem como solução viável, compatível com valores e ideais presentes na sociedade nacional. Na obra de Gilberto Freyre, tomando como exemplo, a mestiçagem é apresentada como vantagem positiva, que enriquece a sociedade brasileira. Na segunda perspectiva, destaca-se a ideia de assimilação cultural, caracterizada pelo deperecimento de particularidades culturais e da identificação étnica no passado e de processos de incorporação de grupos étnicos.

A terceira corrente chama a atenção para o processo de integração enquanto uma possibilidade para os povos indígenas, que nesta abordagem têm o direito e o poder de decidir seu próprio destino e, sem perder suas particularidades culturais e étnicas, deveriam se integrar paulatinamente à sociedade nacional e vivenciariam a autonomia necessária para constituir suas próprias organizações sociais e políticas.

E como estas perspectivas se aplicam aos povos indígenas e em particular aos povos indígenas do Piauí? É neste sentido que este trabalho de tese se aproxima mais da terceira corrente, considerando a influência recente dos trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira sobre a temática da identidade étnica no Brasil. Sua obra é considerada precursora nas abordagens feitas atualmente nos estudos sobre etnicidades, compreendendo que seus trabalhos assinalam uma reorientação nos estudos sobre aculturação feitos no Brasil, e marcam o início dos trabalhos feitos sobre identidade étnica em território nacional.

É importante frisar nesta linha, que os trabalhos de Cardosos de Oliveira representam uma alternativa produtiva do ponto de vista teórico e metodológico, para abordar a questão das sociedades indígenas no Brasil, face às constatadas e improdutivas limitações no nível da explicação decorrentes do uso de teorias como as da aculturação, consideradas inapropriadas, ou restritas, para examinar as questões relativas ao contato, no que diz respeito principalmente às identidades étnicas e às complexas relações entre sociedades indígenas e não indígenas, que são afinal, o pano de fundo deste trabalho.

E qual é o sentido de minha escolha teórica e metodológica para este trabalho de tese? É necessário salientar que no decorrer da década de 1960, Cardoso de Oliveira, coordenou pesquisas dentro do projeto denominado *Estudos de áreas de Fricção Interétnica no Brasil*. Em quase todas as pesquisas foram abordadas as mudanças socioculturais experienciadas pelos povos indígenas em território nacional e tinha como base teórica a noção de situação colonial, enunciada por Georges Balandier. Três destes trabalhos de pesquisa O

índio e o mundo dos brancos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964), *Índios e Criadores: a situação dos Krahô na área Pastoril de Tocantins* (MELATTI, 1967) e *Índios e castanheiros* (LARAIA E DA MATTA, 1967) são considerados fundamentais para o estabelecimento desta terceira corrente. Estes estudos, todos coordenados por Cardoso de Oliveira, são fundamentados no exame das relações sociais e grupos segmentares da sociedade nacional.

É neste sentido que, para refletir sobre o contato entre sociedades indígenas e sociedades nacionais, a ideia de fricção interétnica se contrapõe a de aculturação, fundamentada nos ideais de difusão, transmissão e assimilação cultural, e na importância da mudança na análise pautada em conteúdos que enfatizavam o patrimônio cultural para uma abordagem que privilegiava análises centradas nas relações sociais, e a considerar as transformações importantes nas sociedades indígenas como não decorrentes da supremacia de uma cultura sobre outra ou mesmo produto da criação comum, que resulta de fatores postos em interação pelos grupos étnicos.

Desta maneira, o conceito de *fricção interétnica* move a análise da identidade étnica pautada no conceito de cultura deslocado para a análise das relações sociais, definido aqui como

contacto entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, usca nesteconflituais, assumindo esse contacto muitas vezes proporções “totais”, i.e., envolvendo toda a conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela situação de “fricção interétnica” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964, p. 128).

É necessário ainda, segundo o autor, distinguir dois aspectos do problema dos quais deve se ocupar o pesquisador. Um, da “a elucidação dos mecanismos que norteiam a passagem da ordem tribal à ordem nacional em que se transfiguram ou tendem a se transfigurar as populações aborígenes”. Outro,

um estudo da situação, tomada como ‘totalidade sincrética’, ou, em outras palavras, enquanto situação de contacto entre duas populações dialeticamente ‘unificadas’ através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça”. Acrescenta ainda o Autor que ambos os aspectos devem se fundir no exercício da interpretação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964, p. 127-128).

Uma das buscas neste trabalho é enfatizar as relações sociais como palco onde se dão as transformações, capazes de produzir a mudança nos grupos familiares que irão, a partir da

formação da Associação Itacoatiara, estabelecer-se como referência não apenas para os internos aos grupos familiares, mas para todos os grupos ao redor.

Para fins de organização da coleta de dados, trato os resultados do processo dividindo-os em etapas mais ou menos situadas entre 2005 e o presente. Para TRIGGER *and all* (2012)³³ a finalidade é extrair destes momentos reveladores no campo, as possibilidades de compreender de maneira mais profunda aquilo que ficou no passado e que se tornou presente para, compreendendo:

how intense subjective experiences on the part of the ethnographer can be instructive in their import for the results of projects – albeit at times in an initially confusing and ambiguous way. (...) address ethical dimensions of such moments, as well as the personal and professional values they may have. (...) to extract the social significance implicit in the fleeting moments they record (Feldman, 2011: 381) (TRIGGER *and all*, 2012, p. 51).

2.3 TEMPOS DA AÇÃO

Ao tomar a temática da etnicidade e das reidentificações como base teórica para esta pesquisa faz-se necessário tentar esboçar a metodologia empregada na investigação. Por se tratar de um fenômeno social de tempo razoavelmente longo de duração, dividi-o em períodos, considerando que se trata de esforço organizativo para o trabalho, mas partes destas ações ocorreram de forma concomitante, que é o caso dos projetos do PCPR e o projeto das habitações, a partir do SNHIS, que descrevo posteriormente.

Nestes primeiros momentos nos munimos dos mecanismos das reuniões das famílias, que podiam ocorrer sob várias circunstâncias e locais, mas que davam preferência os finais das tardes de domingo e à residência do cacique pela facilidade de acesso. Nestes momentos iniciais, de construção desta etnicidade, podemos dialogar como indígenas com vários grupos sociais do município de Piripiri.

Estas reuniões também envolveram representantes da comunidade de ciganos da cidade, em encontros que eram convocados, primeiro pelos interessados, e depois através da visita do cacique à casa de meus pais em Piripiri. Fizemos também visitas em campo para conhecer e fazer nossa própria avaliação em propriedades privadas, por exemplo, quando ocorreu da Associação pretender adquirir terras através do Programa de Combate à Pobreza

³³ TRIGGER, David, FORSEY, Martin & MEURK, Carla. “Revelatory moments in fieldwork”. In: Qualitative Research, 12(5), 2012, 513-527.

Rural - PCPR, sobre o qual nos debruçaremos adiante, além de visitas de agentes de estado, como os técnicos do PCPR para este fim, em parceria com a Associação.

Para organizar os grupos de famílias nas ocasiões que estas eram chamadas a acompanhar os processos, utilizávamos maioria das vezes, o seguinte procedimento: o cacique deixava mensagens na casa de meus pais, que participaram ativamente nesta mediação, e requisitava ou anunciava os encontros. As mensagens eram repassadas a mim através de telefone, dado que neste período eu tinha residência fixa em Teresina, atuava como professor de ensino superior e geralmente me deslocava para Piripiri aos finais de semana, que é quando geralmente ocorriam as reuniões. Em ocasiões públicas era apresentado pelo cacique como “assessor”. Sobre este papel foi uma escolha minha, pois ao ser designado desta forma diante de outros, o fato de um indígena ter um assessor empoderava o cacique diante das pessoas ou instituições com as quais mantínhamos algum tipo de diálogo.

Como afirmei acima, estes interlocutores podiam ser tanto privados como representantes do estado nacional, organizações não governamentais, ou representantes do governo estadual ³⁴. Para todos os efeitos a Associação tinha como assessor um antropólogo “formado” para auxiliá-lo a tomar decisões, e municiá-la com informações para os embates nos campos de disputa entre esta e vários agentes e agências com os quais nos relacionávamos. Minha relação com as famílias não se dava apenas em nível externo. No privado, fui convidado pelo cacique para ser seu compadre, em 2007, quando seu neto, criado e educado em sua casa, foi batizado na capela de Santa Rosa de Lima, a do bairro onde mora, a poucos metros de sua casa e da sede da primeira sede da Associação Itacoatiara. O neto do cacique e meu afilhado se autoidentifica como indígena, nas redes sociais que acessa.

Este envolvimento com a organização e seus associados me levou a pensar sobre quais pressupostos éticos e antropológicos deve estar ancorada uma pesquisa, cujos apontamentos etnográficos fossem resultantes de minha participação direta envolvida e política, com o objetivo de auxiliar o grupo de famílias a estruturar uma organização indígena, produzindo bases concretas e pressupostos que deram sedimento a Associação Itacoatiara. Sobre isto discorro em seguida. Deste modo, conforme frisei acima, foi este embate entre etnicidades ressurgentes, a realidade social e política de um estado aonde, senso comum, os povos indígenas ou deveriam ter desaparecido ou ainda não deveriam estar presentes na cena

³⁴ No dia 6.11.2006 participamos como indígenas das reuniões de montagem do Programa/Plano Estadual de Inclusão da Promoção da Igualdade Étnico-Racial. Durante o encontro foram discutidas entre outros sobre políticas de reparação e a história da inclusão. O cacique Zé Guilherme se manifestou falando sobre a Associação Itacoatiara e de como ele jamais imaginou que pudesse estar ali, falando sobre sua identidade de indígena e como isto era importante para ele poder conversar sobre o assunto.

social, ou sua memória ser alcançada de modo tênue, difuso e pousada sobre a cena da violência antiga, que se posta este trabalho. É nesta discussão que repousa parte do escopo do que aqui se exporá.

2.3.1 Indígenas nas zonas urbanas de Piripiri

Aspecto importante a ser considerado é que as famílias indígenas em Piripiri e suas posições no quadro do movimento indígena atual produzem e reproduz questão contemporânea de interesse para a antropologia nacional, a dos índios em situação urbana, e justamente por tratar-se desta questão quando me reporto à situação de pesquisa.

No Brasil, de maneira mais recorrente nos últimos vinte anos, é possível verificar um número significativo de pesquisas sobre a temática indígena em diferentes áreas do conhecimento. Estas pesquisas trazem questões e contribuições importantes, pois as discussões e reflexões deste presente procuram não apenas apresentar o protagonismo dos povos indígenas, mas tentam compreender significados e dar sentido aos diversos aspectos da organização dos povos indígenas, além de propiciar diálogo, cujo objetivo é ressignificar e desconstruir ideias de homogeneização, desestimular preconceitos, estereótipos, visões sobre processos de subalternidade e uniformização, muitos deles impostos pela colonialidade, e expressivamente marcados pelas relações entre saber e poder.

Pode-se afirmar que os atuais estudos sobre os povos indígenas em contexto urbano estão postos em um campo temático altamente dinâmico própria, em constante movimento, onde desafios, incertezas são parte da construção acadêmica. Estamos frente a temática complexa, quando não há consenso mesmo em relação a que termo empregar para situar minimamente o problema: indígenas urbanizados, na cidade, da cidade, citadinos, indígenas em áreas urbanas ou mesmo indígenas em contexto urbano, apenas para citar a profusão da terminologia.

Alguns modelos de classificação encontrados em trabalhos acadêmicos para expressar a presença de índios no espaço urbano, ou seja, fora das Terras Indígenas - TI ou que ainda não deram início ao processo formal para este fim, é o de “indígenas desaldeados”. O uso deste conceito para denominar índios na cidade, além de extremamente simplista, não traz elementos suficientes para compreender a grande complexidade da questão. Uma evidência desta situação é o fato de até este momento não haver legislação específica voltada às populações indígenas em contexto urbano, pois o que presenciamos como políticas

públicas para indígenas nas áreas de saúde, moradia e educação estão atreladas ao atendimento das populações que residem nos territórios indígenas e não no perímetro urbano.

Sobre isto, em 2007, depois de nossa aparição nos eventos da Semana do índio promovidos pelo governo do estado do Piauí, que tiveram como palco o Museu do Piauí, em Teresina, fomos chamados para reunião com superintendência regional da Fundação Nacional da Saúde – FUNASA, pois havíamos cobrado durante o evento a participação do órgão em ações que visassem promover a saúde dos povos indígenas no Piauí. Na reunião, foi reiterado pelos funcionários da FUNASA que estes envidariam esforços no sentido de acatar nossa reivindicação.

Dias depois desta reunião em Teresina fomos surpreendidos em Piripiri com a visita de um grupo de técnicos da saúde, segundo eles com o objetivo de fazer uma avaliação da situação dos indígenas. O grupo fez reunião com o prefeito municipal para notificar a existência de povos indígenas no município e alertar sobre a possibilidade da prestação de serviços em saúde específicos para indígenas, a partir desta existência. No mesmo dia e mais tarde, já na casa do cacique, os técnicos foram enfáticos em afirmar que apesar do esforço da Associação e do empenho do órgão, qualquer ação esbarraria no início, em uma questão fundamental: como prestar serviço em saúde, se não havia Terra Indígena? Como instalar serviços, se não havia como localizá-los, dado que as ações em saúde são pensadas para Terras Indígenas e esta não existia no Piauí?

Importante destacar que, no espaço urbano os povos indígenas também seguem em resistência, na luta por território, por respeito às suas culturas, por melhores oportunidades e condições de vida. Além destas dificuldades, ainda persiste o senso comum que reluta em reconhecer como indígenas, se estes estão ou são moradores da cidade, o que reforça pensamento retrógrado “que o congela no tempo e no espaço, colocando-o em oposição à vida urbana e relegando-o ao atraso, à pobreza e à ignorância” (BAINES, 2001) ³⁵.

Desse modo, a inserção de populações indígenas nas cidades brasileiras, parte das vezes, percebidos como morando nas ruas, reproduz processo histórico da exclusão de lutas travadas desde os momentos iniciais da relação entre indígenas e não indígenas neste solo. Não é diferente no Piauí. Devo salientar que apesar da aparente novidade, estamos dentro de um processo, cujos movimentos iniciais se deram a partir da transformação de parte de suas aldeias em cidades.

³⁵ BAINES, Stephen Grant. As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. **Revista Brasil Indígena**. Ano I, nº 7 Brasília/DF - Nov-Dez/ 2001.

A questão das chamadas aldeias urbanas e índios citadinos abrange uma multiplicidade de situações diferentes, com histórias diversas de contato interétnico com as populações regionais, desde situações em que índios foram expulsos das suas terras até outras situações em que índios optaram pela vida na cidade em decorrência da falta de oportunidades de educação e atendimento adequado de saúde nas suas aldeias. A migração indígena para os centros urbanos ocorre de maneiras muito diversas, desde o traslado de grupos familiares para bairros onde já há um contingente grande de índios organizados politicamente até casos de migração de indivíduos para a cidade em busca de empregos, tratamento de saúde, educação ou um novo estilo de vida (BAINES, 2001, p. 2).

Se, de fato, se conhece muito pouco sobre os índios em situação de cidade, este trabalho de tese se volta a compreender, também, como entre idas e voltas de suas terras, uma territorialização de longo prazo, em busca de melhorias de vida e situação, estas famílias vão gradativamente estreitando laços com a cidade, após processos longos de tentativas de se fixarem em condições minimamente aceitáveis de vida.

A Constituição de 1988, ao reconhecer o direito dos índios de se representarem juridicamente, teve como desdobramento a criação de dezenas de organizações indígenas e numa mobilização política indígena nunca vista. Como consequência da sua própria mobilização política, um crescente número de lideranças indígenas migra para as cidades maiores para participar do movimento indígena, e muitos jovens indígenas estão migrando para formação escolar, com o objetivo de se prepararem para enfrentar a sociedade nacional. Alguns destes jovens, no caso do Piauí, nascidos na cidade, têm de incorporar desafios a sua situação de indígena vivendo na cidade.

Apesar de algumas conquistas em nível local para aliviar as condições difíceis que a maioria das populações indígenas enfrenta e tentativas por parte de muitas sociedades indígenas de se organizarem dentro das suas terras, as tendências atuais de governo impor políticas neoliberais apontam para um crescente desafio para as sociedades indígenas frente ao agravamento das desigualdades econômicas e sociais.

A migração indígena para os centros urbanos ocorre de diversas maneiras, desde o traslado de grupos familiares para bairros onde já há um contingente grande de índios organizados politicamente até casos de migração de indivíduos para a cidade em busca de empregos, tratamento de saúde, educação ou um novo estilo de vida. Se o índio migra para a cidade abandonando sua aldeia, algum motivo há e o mais conhecido é o da falta de apoio que o governo, por meio da FUNAI, tem deixado de dar-lhes (BAINES, 2001, p. 8).

No caso de Piripiri, sua reunião em organização indígena já encontra os índios na cidade, mas também vivendo situações de populações que experienciam situações de desamparo e abandono pelos diversos níveis de Estado, cuja realidade muito se aproxima das demais realidades indígenas nas periferias do Brasil.

2.4 ANTROPOLOGIA COMO INSTRUMENTO PARA REFLEXÃO SOBRE A AÇÃO

2.4.1 Primeiro período de campo (2005 – 2009)

Conforme coloquei acima, ter observado e observar, ouvir, registrar, refletir e escrever sobre o surgimento da organização indígena Associação Itacoatiara em 2005, os desdobramentos da reivindicação, a maneira como os participantes elaboram suas histórias de vida e pertencimentos requer um tratamento teórico e metodológico que possibilite ao indígena antropólogo ajustar sua observação para a coleta etnográfica e ao mesmo tempo, agir como interessado nos termos de uma assessoria antropológica para que a organização com a qual participava – e participo – como antropólogo indígena, possibilite as melhores decisões, com vistas aos resultados pretendidos pelo coletivo. Assim, realço minha posição, neste aspecto, como a de um intermediário interessado, que visa facilitar o diálogo entre reivindicações das famílias indígenas e ao diversos graus de interação com os quais dialogam.

No primeiro período, o de minha intensa participação junto às famílias indígenas e da ação propriamente dita, ocorrido entre 2005 e 2009, participamos ativamente dos processos nos quais se envolveu a Associação Itacoatiara, em ações englobaram desde reuniões entre lideranças políticas do estado do Piauí, coordenadores e gerentes de instituições ligadas ao governo federal e estadual como os que ocorreram entre o governador Wellington Dias e sua assessoria, membros da Associação Itacoatiara, diretores de organizações não governamentais, de outros grupos étnicos, como o que juntou lideranças indígenas do povo Tenetehara do Maranhão e de Piripiri, com o presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Piripiri, auto identificado quilombola da Comunidade Suçuarana .

Alteridades e identidades são duas faces, uma dupla face, verso e reverso, presentes concomitantemente. Resultem de um processo complexo de definições socioculturais por pelo qual a atribuição de características de semelhanças e diferenças às pessoas se obtém uma classificação de coletividades socioculturais: ou seja, a partir deste dispositivo socialmente relevante e sempre operante, se transforma um conjunto de pessoas em um

grupo, em uma categoria que implica em ter algum grau de sentido de coletividade de si mesmo (REESINK 2015, p. 3).

Naquela situação inicial, refiro-me ao que chamo de primeiro período de participação no campo da ação, representei e estive ao lado de um ou mais dos grupos que disputavam espaços políticos na Associação e fora dela, na busca de dar visibilidade e reconhecimento ao movimento dos indígenas no Piauí. Nossa primeira experiência voltada para os interesses do coletivo, fizemos através do esforço conjunto para participar do processo de aquisição de terras através do Programa de Combate à Pobreza Rural - PCPR.

Se se pode afirmar que parte das organizações indígenas, principalmente depois da década de 1990, surge com vistas ao acesso de recursos estatais e de organizações voltadas a apoiar a causa dos indígenas, se pode também afirmar que estes recursos trouxeram a possibilidade simbólica e concreta de refazer o percurso destes grupos de indígenas no sentido de pretender o retorno à suas terras imemoriais, de direito, enquanto instrumento de luta contra a situação de grandes dificuldades, justamente por não possuir terra e não divisarem obtê-la, de outro modo, que não através da organização indígena. E isto guarda relação com o material etnográfico reunido, construído ao mesmo tempo que agia para transformar a realidade das famílias indígenas.

Saliento que, o material etnográfico que recolhi, ao menos naquele instante, não objetivava a pesquisa acadêmica. Os dados recolhidos durante este período eram anotações de antropólogo em campo e um diário, misturados a anotações gerais. Posteriormente, ao reler o material que eu havia recolhido e das ações das quais havia participado diretamente, me encorajou a transformar estas experiências e das famílias, em lugar para refletir, de forma mais metódica e com vistas a sistematizar os dados que eu portava, a fim de propor uma via de explicação dos fatos coletados por mim, eminentemente sociais em seu extenso e complexo significado.

Neste ponto gostaria de destacar que compreendo certa continuidade entre a pesquisa do período de mestrado, quando me esforcei para compreender a ação das lideranças Krahô, grupo Timbira, no interior de organização indígena, o *Càpej*³⁶, cuja sede se encontra na cidade de Itacajá, Tocantins. Naquele trabalho busquei descrever a associação indígena como um dos meios pelos quais se expressam e tentam reformular suas relações com a sociedade nacional. Ainda apresentei personagens, líderes atuais entre os Krahô, e busquei caracterizá-los a partir de sua atuação na aldeia e fora dela.

³⁶ Pátio bom ou bonito, em língua Kanela-Krahô.

Do ponto de vista etnográfico, pude observar, registrar e comparar formas de existência indígenas diferenciadas e em situação bastante diferente em vários aspectos, quando tomo em consideração a situação dos indígenas do nordeste e povos indígenas em outras regiões do país, como é o caso dos Krahô³⁷. Essa etnia é falante de língua indígena, o Canela-Krahô, vivem em cerca de vinte e três aldeias dentro da Terra Indígena Kraolândia, no Tocantins, entre os municípios de Itacajá e Goiatins, homologada através do Decreto 99.062 de 08/03/1990, com área de 303 mil hectares, com uma população de aproximadamente três mil indígenas, e algumas organizações indígenas, como o *Capéj*³⁸.

Nesta pesquisa que agora enceto, os Tabajaras e nós, os Tapuias³⁹, falamos o português com o sotaque característico desta zona, um dos falares regionais nordestinos, o chamado “dialetto do nordeste setentrional”. Coincidência ou não, este dialeto é próximo do falado em Itacajá, por onde transita parte dos Krahô. Enquanto os *Mehin* (como se auto identificam os Krahô) possuem terra de desde o século passado, os Tabajaras e Tapuias possuem apenas um lote – chamado nesta região de “terreno” – de propriedade coletiva, que é parte do patrimônio da Associação Itacoatiara, adquirido através do prêmio Culturas Indígena, Edição Txicão Xucuru, quando foi premiada a organização e sua iniciativa, intitulada Povo Indígena do município de Piripiri.⁴⁰ Após o anúncio da premiação, a organização do Prêmio Culturas Indígenas produziu um catálogo com as iniciativas premiadas. Naquela ocasião o coletivo ainda não havia decidido sobre qual etnônimo indígena se identificariam parte das famílias:

Segundo a Associação Itacoatiara, sua população é de 300 pessoas. O Povo indígena de Piripiri descende dos povos indígenas da Serra da Ibiapaba, na divisa do Ceará com o Piauí. Hoje, luta para reconstituir sua a sua identidade cultural. Os mais velhos falam de descenderem do povo Tabajara. **Mas a comunidade ainda não se definiu por esta identidade** (PRÊMIO CULTURAS INDÍGENAS, 2008, p. 65, grifo nosso).

³⁷ “Então se encontravam, não em Goiás, mas no Maranhão, situados na região banhada pelo curso inferior do rio Balsas e seus afluentes (como o Neves, o Macapá), que é um dos tributários do Parnaíba”. (MELATTI, 1978, p. 22). Deste modo, a história dos Krahô tem o rio Parnaíba como referência, assim como para parte dos povos indígenas piauienses.

³⁸ Sobre os Krahôs ver MELATTI, Julio Cezar. **Ritos de uma Tribo Timbira**. São Paulo: Ática (Ensaio, 53), 1978, e minha dissertação de mestrado SOUSA, Helder Ferreira de. Os líderes Craôs no limiar do século XXI. Brasília: UnB, 2000. 103 p. (**Dissertação de Mestrado**).

³⁹ Considero para afirmar Tapuias, como etnônimo em oposição a Tupis, assumindo a classificação adotada pelos primeiros autores que descreveram as nações indígenas nesta região. Sobre a relação entre Tupis e Tapuias, ver MONTEIRO, John Manuel. Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo. 2001. 233f. **Tese (livre-docência)** - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281350>>. Acesso em: 4 ago. 2018.

⁴⁰ PRÊMIO CULTURAS INDÍGENAS. São Paulo, SESC SP, 2008, 432 p.

Em minha concepção, se trata de processo de aquisição de diferenças que gradativamente transforma e reforça a diferença de “nós” em relação a “eles”. O cacique Zé Guilherme, por exemplo, antes da Associação não adotava pinturas, hoje faz delas uma forma de emprestar a diversidade entre não indígenas e indígenas, uma diferença evidente. Também a escolha de um etnônimo, Tabajara, para expressar esta diferença.

As famílias da Associação Itacoatiara estavam – continuam – arranjadas em situação urbana, em grupos de casas familiares em sua maioria com ações de parentesco e mutualidades entre vizinhos, em distintos bairros da cidade, como Flor dos Campos, Floresta e São João. Mais recentemente, ao grupo de quatro famílias iniciais, dos Guilherme, Colher de Pau, Beiju e Siana foram acrescentados famílias que vivem em bairros afastados do centro, além de outras famílias moradoras do centro da cidade, todas na zona urbana da cidade de Piripiri e arredores rurubanos ⁴¹.

Outro ponto para o qual chamo a atenção é o fato de ter achado as raízes de uma existência indígena em minha própria família. É a partir deste período que passo a compreender de maneira mais clara que não se tratava apenas de um olhar antropológico informado “de fora” sobre a situação dos indígenas do Piauí, mas de que a partir de uma perspectiva “de dentro”, pois passo a me entender como indígena do Piauí e a me reconhecer enquanto parte do grupo de indígenas.

Sobre o fato de eu ser indígena e embora trouxesse comigo há bastante tempo as sementes das dúvidas que recaem sobre a presença de indígenas na região onde hoje se encontra o estado do Piauí, foi o conhecimento da teoria antropológica, o exercício da prática e da investigação antropológica, que forneceram os elementos que me fazem refletir sobre meu próprio fazer e sobre minha identidade étnica. Se os apontamentos etnográficos são resultantes de minha participação direta envolvida e política, com o objetivo de auxiliar o grupo de famílias a estruturar uma organização indígena, é por razão que serão os dados com os quais refletirei sobre o primeiro período da pesquisa, embora àquele momento, não visasse esta direção: a partir deste movimento passo a apresentar-me como indígena Tacariju e antropólogo, fazendo disto parte do esforço ao lado das outras famílias.

Como diz Gersen Baniwa (2015) ao falar a possibilidade de se pensar o lugar, o papel e os desafios dos indígenas antropólogos e necessariamente pensar o papel destes junto à própria antropologia. Sobre a apropriação dos indígenas do conhecimento antropológico e como este pode ser direcionado “no sentido de como se apropriar adequadamente dos recursos patrimoniais da antropologia, notadamente quanto ao acúmulo de conhecimentos que ela

⁴¹ Ver quadro em anexo.

dispõe e do potencial técnico-político que carregam imprescindíveis na luta pela defesa dos direitos indígenas”.⁴² Para este autor o indígena antropólogo, por ser parte de uma coletividade particular, sua tarefa como profissional ou intelectual é apoiar e reforçar as lutas de suas comunidades. Esta atitude igualitária pode facilitar muito sua atuação e aplicação dos conhecimentos apropriados.

O que de início parecia uma suposição, em virtude de uma possibilidade de pertencimento por várias razões, torna-se gradativamente um achado pessoal, com consequências. Como já abordei anteriormente, a presença dos registros feitos pelas populações mais antigas da região, a inexistência da categoria indígena como parte das categorias sociais à disposição, a história do lugar de onde provinha que não dirimia minhas primeiras dúvidas sobre nossa origem e aliada a ausência de uma explicação menos lacunar sobre esta origem ⁴³. O que se denomina “história de Piripiri” na verdade é uma coletânea de fatos relativos às famílias proprietárias de terra, nome e sobrenome, com posições e cargos nos níveis da justiça, do legislativo e executivo estadual e nacional. A presença de indígenas nesta narrativa fundadora nem sequer é aventada.

Sobre esta modalidade de antropologia, a que é feita por indígenas, frente à problemática que envolve a histórica invisibilidade dos indígenas e os desafios de afirmação no protagonismo dos intelectuais indígenas nas academias, confrontados às políticas de enunciação consolidadas nas práticas universitárias, além da imagética nacional em torno da figura do “índio”, Benites (2016) ⁴⁴ aponta que:

⁴² BANIWA, Gersem. **Novos debates**, vol.2, n.1, janeiro 2015 Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia / Associação Brasileira de Antropologia. Vol.2, n.1, janeiro 2015. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2015, p. 236.

⁴³ A historiografia local se reporta a fundação da cidade encabeçada por um padre, Domingos de Freitas, sacerdote secular, chegado à região entre 1840 e 1844. O padre teria saído de Parnaíba, norte do estado de onde era natural, em virtude de ter se colocado a favor da Independência do Brasil, e se deslocado para Piracuruca já casado, trazendo filhos e escravos. De Piracuruca teria se deslocado para fazenda Anajás, e depois de adquirir terras na Data Botica, de uma família que já era moradora da região, os Medeiros, “fundou” a cidade. As terras pertenceriam a sesmaria concedida a Antônio Fernandes de Macedo, em 1777. A história, resultado de pesquisa que produziu o livro *Piripiri* da escritora Judith Santana descendente do padre, é considerada a maior referência sobre a história do município. Lembro que li o livro com certa avidez inclusive, ainda na década de 70. Na página 14, o primeiro parágrafo inicia com a frase “Existia a terra, simplesmente. Faltava, porém um braço forte para despertá-la (...) não que faltassem moradores. Isso, não. Velhos troncos dos Medeiros e **outros menos expressivos habitavam a região**”. O testamento do padre, lido em Piracuruca dois dias após seu falecimento, em dezembro de 1868, dispõe sobre os escravos em sua posse, de sobrenome “angola” e “cabra”, alguns que o pertenciam vindos do espólio de sua mãe, em Parnaíba. “Menos expressivos” possivelmente deva ser referir às famílias indígenas, já sem posses ou acesso à terra original e que habitavam o local, antes da chegada destes posteriores. (SANTANA, Judith. **Piripiri**. Companhia Editora do Piauí – COMEPI, Teresina, 1972, pp. 10 – 14, grifo nosso).

⁴⁴ BENITES, Tonico. **Novos Debates**: Fórum de Debates em Antropologia / Associação Brasileira de Antropologia. Vol.2, n.2, junho de 2016. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2016, pp. 245 – 246.

Para desenvolver uma breve análise sobre algumas funções dos antropólogos indígenas no contexto atual, é preciso mencionar que um indígena formado em Antropologia é antropólogo-pesquisador e ao mesmo tempo é membro permanente de um povo indígena, que pode ser participante da rede de movimento e articulação política regional e nacional dos povos indígenas. No contexto histórico contemporâneo, os indígenas após estudarem, pesquisarem e se formarem em Antropologia não podem se desvincular tanto de seu povo pesquisado quanto de estudos antropológicos e do grupo de pesquisadores da área de Antropologia (BENITES, 2016, p. 245 - 246).

O encontro com esta nova identidade me fez perceber, não somente a necessidade de elaborar sobre as identidades indígenas, sua identificação e reidentificação, como me fez refletir sobre a necessidade de prestar, na medida do possível, minha colaboração ao grupo de famílias, em virtude de possuir conhecimentos que poderiam ser colocados a favor dos interesses objetivos do grupo de indígenas, que a partir dali passavam a se relacionar comigo de modo mais formal.

Possivelmente seja este o momento mais voltado para a prática e que organizou alguns limites da ação da Associação Itacoatiara. Reivindicávamos o direito a terra, aos direitos básicos de saúde e educação, e as dificuldades para o acesso eram reforçadas pela novidade, mas este surgimento teve e tem reflexos.

2.4.2 Segundo período de campo (2009 – 2015)

Durante o segundo período da pesquisa ao qual me refiro, entre os anos de 2009 e 2015 estive afastado, embora não distante, da Associação Itacoatiara também em razão de ter sido aprovado para professor da Universidade Federal do Piauí em 2009, que é a mesma em que cursei Ciências Sociais, entre 1994 e 1997, e de onde saí para cursar mestrado em Brasília em 1998. Além disto, já estavam sendo gestados outros interesses, de outros grupos políticos no interior da Associação, além daquele sob “responsabilidade”, como ele mesmo afirma, do cacique Zé Guilherme e das famílias que o apoiaram por ocasião do surgimento da Associação Itacoatiara.

Em face desta circunstância, naquele momento inicial passei a assumir a função de relator e porta voz da Associação Itacoatiara; traduzindo reivindicações e elaborando projetos da organização, que foram submetidos aos órgãos do estado e às organizações das sociedades nacionais e internacionais. Além disso, passei enquanto indígena antropólogo a assumir a função de assessor, consultor, perito e mediador entre governo e instâncias da justiça estadual e federal, sempre tendo como foco os interesses da Associação.

É importante ressaltar que o papel na assessoria visava à necessidade de não destacar o indígena antropólogo, ou mesmo não fazer o papel de protagonista, muitas vezes para não hierarquizar minha posição na estrutura social ou política do grupo, pois isso certamente conduziria para certo esvaziamento das lideranças, um acúmulo de responsabilidades que deveriam ser divididas entre nós, e contra o aumento de instabilidades na relação entre assessor e os outros associados, em virtude da diferença. Desde sempre compreendi que papel do indígena antropólogo é prestar serviço à coletividade, com maior quantidade de responsabilidades e tarefas, mas sem privilégios que o diferenciem hierarquicamente.

Neste lugar fui chamado a fazer explicações e dar depoimentos sobre ações da Associação tanto através de meios de comunicação da cidade quanto da capital, assim como tentei traduzir políticas públicas e programas sociais dos sistemas do Estado brasileiro para as famílias indígenas. Desta forma, como indígena consciente de minha nova identificação e formado em Antropologia iniciei a circular no intermédio de sistemas socioculturais, políticos, portando conhecimentos de um campo específico, a Antropologia, e dentro deste, em etnologia indígena.

Outro objetivo cumprido e de importância para este período da ação, ao menos em meu ponto de vista, diz respeito à discussão local do Piauí sobre a imagem distorcida do “índio genérico” nos livros didáticos e na mídia. Na qualidade de assessor indígena, pude colaborar para discutir o estereótipo de indígena em livros didáticos utilizados nos sistemas da educação brasileira e piauiense, o que ocorreu a partir de ações da organização indígena, dentro de reorientação recente sobre a história dos indígenas nesta região.

Mesmo assim e apesar de contradições em informações contidas em livros didáticos, em 2008, um dos livros de história do Piauí utilizado no 4º e 5º anos do ensino fundamental, passou a reproduzir fala de minha autoria no Capítulo 4º, intitulado “Os primeiros encontros entre indígenas e europeus”, por ocasião das comemorações da Semana do Índio, onde foi divulgada informação sobre as famílias de Tabajaras e Tapuias, vivendo em Piripiri⁴⁵.

Neste ponto penso que tais assuntos deveriam ser rediscutidos amplamente pelos sistemas de educação do Piauí e do Brasil. As imagens negativas dos “índios” nos livros e na mídia, como já descrito anteriormente, geraram-me sempre dúvidas e questionamentos, desde minha infância, pois as formas de representar os povos indígenas estereotipados não condizem

⁴⁵ DELBONI, Henrique; ROTA, Paulo Jorge Storace. **História do Piauí**, 4º ano ou 5º ano - Ensino fundamental. São Paulo, Scipione, 2008. p. 58. Naquele momento houve a criação de uma etnia chamada “Itacoatiaras”, a partir de um equívoco, produzido pela imprensa local.

com as histórias relatadas pelos indígenas e a realidade das diversidades dos povos indígenas no Brasil e, desde aquele período, do Piauí também.

É neste viés e frente aos fatos relatados aqui, que minha posição e participação enquanto indígena antropólogo foi orientado para, entre outros, tentar reconstruir e descolonizar as representações de “índios” idealizados e homogêneos nos livros didáticos e na mídia do Piauí. Tratávamos de rediscutir para desconstruir o ideário local do desaparecimento e da ideia de que os indígenas não estão mais presentes no cenário local e estadual do Piauí. Esta posição parte da premissa que ao rediscutir estas posições no jogo das identidades nesta região, novas gerações de brasileiros e piauienses reproduzirão outras visões e conhecimentos mais aproximados da realidade sobre histórias e situações contemporâneas dos povos indígenas no Piauí e no Brasil.

Outros acontecimentos de importância para o movimento e que acompanhei de próximo, foram as primeiras comemorações da Semana do Índio, celebradas no Piauí pelo governo do estado, com a presença de indígenas piauienses. As comemorações nestes eventos sempre contaram com a presença de membros de outras etnias, como as dos Tenetehara, que usavam as dependências da Casa de Saúde Indígena – CASAI, parte da estrutura de atendimento aos indígenas em busca de recursos em saúde, em Teresina, capital do estado. A partir de 2005 os eventos passaram a contar desde então, com a presença de povos indígenas do Piauí, que aproveitando da oportunidade, puderam apresentar suas demandas, em veículo de comunicação de maior visibilidade no estado.

Como afirma João Pacheco (2016), ao tratar sobre a construção histórica sobre indígenas no Brasil, é necessário avançar na percepção de certa circularidade nesta construção e a necessidade de posicioná-la em um campo de interesses dos povos indígenas, sob o risco de eterno retorno a posições nitidamente imobilizantes:

Sem que se exerça sobre eles uma crítica radical, apontando sua ineficácia como instrumentos descritivos e analíticos, explicitando os pressupostos políticos e ideológicos em que se assenta, torna-se inteiramente inviável pretender compreender a presença dos indígenas na história nacional e na contemporaneidade (OLIVEIRA, 2016, p. 66).

Durante o interregno entre 2009 e 2014, que tomo como o segundo período, recolhi fotos de jornais de sites de notícias, sempre que os membros da Associação Itacoatiara tornavam-se notícia, pois continuaram a reivindicar e ganhar espaço simbólico além de mais visibilidade na cena das representações sobre indígenas no Piauí, embora internamente a Associação estivesse cingida pelos interesses de grupos em conflito iminente.

Algumas vezes, também fui informado pelos populares sobre as participações dos indígenas em eventos na cidade e fora dela, às vezes, sem mesmo diretamente procurar saber sobre estes. Outras, coincidentemente, quando acompanhei os indígenas no dia 7 de setembro de 2012, formando um pelotão que participava do desfile de comemoração da data, em Piripiri. Foi esta única vez que os vi em público, carregando cartazes com o nome da Associação Itacoatiara.

2.4.3 Terceiro período de campo (2015 – Atualidade)

Desde 2015 até os dias de hoje, na condição inicialmente de assessor antropólogo e depois de indígena reconhecido, participei ativamente de diversos eventos locais, regionais, nacionais e internacionais, discutindo e refletindo sobre os povos indígenas do Piauí. Enquanto indígena e antropólogo menciono a participação em congressos, seminários e encontros nos quais pude discutir em ocasiões e para públicos muito distintos, temas relacionados à questão dos indígenas nesta região do Brasil, sobre educação escolar indígena, saúde indígena, políticas públicas entre outros temas de importância para os indígenas do Piauí.

Nestes eventos e assembleias indígenas importantes, elaborei, muitas vezes a pedido das lideranças indígenas, documentos diversos, nos quais constavam decisões e reivindicações das lideranças, assim como seus posicionamentos diante dos fatos e situações que se interpunham ao longo das suas trajetórias políticas. Em face às necessidades, escrevi petições e abaixo-assinados indicando as soluções possíveis do ponto de vista que as lideranças indígenas me expunham e me pediam para que redigisse.

Estes documentos foram enviados às autoridades executivas, judiciárias e legislativas, assim como para universidades, pesquisadores de diferentes áreas e outras lideranças indígenas. Assim é que, como indígena formado em Antropologia, sinto-me constantemente instado a discutir com outros indígenas sobre os caminhos a seguir no movimento, como também buscar e indicar possíveis caminhos que possam minimamente responder a demandas dos povos indígenas do Piauí.

Assim, assumi e assumo tarefas de intermediar mundos diferenciados, uma vez que parte importante das funções de um indígena antropólogo é transcrever e traduzir em documentos escritos os pensamentos, reivindicações e decisões transmitidas de forma oral pelas lideranças indígenas, que por sua vez buscam trazê-las das famílias com as quais

mantêm contato e que as apoiam, aguardando que as reivindicações escritas da tradução e intermediação que faço sejam compreendidas e acatadas pelos sistemas do Estado brasileiro, ciente dos obstáculos que esta função acarreta. Na condição de indígena antropólogo e pesquisador compreendo que também presto serviços importantes ao descrever estas experiências.

É dentro destes momentos histórico-sociais do avanço das organizações indígenas no Brasil, e da criação da primeira organização indígena do Piauí no século XXI, que se dá minha participação efetiva junto ao movimento dos indígenas nesta região, embora minhas memórias me conduzam para um pouco antes, o que já busquei relatar na primeira parte deste trabalho.

A partir daquele momento, instituições como a Fundação Nacional do Índio - FUNAI, por exemplo, passam a conectar diretamente as famílias e o estado nacional. Durante aquele período outras famílias e pessoas que passaram a participar de eventos que envolviam as famílias indígenas e que não haviam estado na fundação da Associação, ingressaram na organização, ampliaram suas participações e passaram a disputar espaços políticos com o primeiro cacique.

O afastamento dos trabalhos junto à organização teve um quê de compulsório, mas por outro lado serviu como um período quando pude tratar à distância as experiências vivenciadas junto ao grupo de famílias e divisar a perspectiva de transformá-las em algo interessante para refletir e transformar minhas inquietações em fazer acadêmico. No período produzi alguns trabalhos e apresentei-os em encontros de antropologia, em salas de aula e cursos que eventualmente ministrei.

Para fins desta pesquisa utilizo como uma das ferramentas conceituais, a noção de *territorialização*, posto que, no caso das famílias indígenas de Piripiri, observamos processos de reformulação de identidades particulares, a partir da instituição de mecanismos de tomada de decisão e de representação: a constituição da Associação Itacoatiara nos serve de exemplo aqui. Ainda neste processo pode-se observar a reestruturação de formas culturais, inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso: a decisão do cacique pela nomeação de um pajé, logo no primeiro encontro, é uma evidência desta afirmação, assim como da importância do pajé atual, nas lutas políticas das famílias indígenas.

É importante ressaltar que compreendo a busca por adaptar elementos da língua Tupi estando relacionada a afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (mesmo que arbitrárias e circunstanciais), ressignificados pelos próprios sujeitos, e adaptados

a um contexto histórico determinado, em contraste às características atribuídas aos membros de outras unidades. Tal afinidade foi capaz de deflagrar um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções, como diz Oliveira (1998)⁴⁶ “para estabelecer uma dada correlação de forças imprescindível ao controle estatal sobre o território e sua população”. Friso, neste sentido que o fundamento das reivindicações da Associação Itacoatiara era a busca por terra indígena. É em torno desta reivindicação que as outras componentes das buscas coletivas das famílias indígenas ressaltam o fato de ser

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

A partir de situações históricas específicas também se torna possível perceber a função integradora e miscigenadora dos sucessivos processos de territorialização sobre populações concebidas como culturalmente distintas da sociedade colonizadora e nacional. Em resposta a tais processos de territorialização, novas categorizações sociais são formuladas para acompanhar as respectivas correlações de forças e papéis sociais.

É a partir das formulações dos autores citados acima que pretendemos abordar as questões atinentes aos indígenas no Piauí, tomando como objeto as variadas situações vivenciadas desde a colonização no passado até o presente, com variações e mudanças e que sempre reinsurge contra a situação de exploração, sob várias perspectivas, pretendo investigar para analisar a questão a partir de um ponto de vista dos indígenas no Piauí, em processo de reidentificação, na concretude de nossas ações.

⁴⁶ OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: **Mana**, vol.4, n.1, Rio de Janeiro Apr. 1998.

3 CARREANDO MEMÓRIAS INDÍGENAS

Não pode haver identidade sem memória (assim como lembrança e esquecimento) porque somente esta permite a autoconsciência da duração. [...] Por outro lado, não pode haver memória sem identidade, pois o estabelecimento de relações entre estados sucessivos do sujeito é impossível se este não tem a priori um conhecimento de que esta cadeia de sequências temporais pode ter significado para ele.

*J. Candau, **Memória e Identidade***

3.1 PESQUISA DE ENCONTROS

Inicialmente gostaria de prestar informações sobre de que modo pude proceder às observações empíricas durante o período em que estive em campo, o que farei minha proposta de pesquisa, a partir da participação como indígena e antropólogo, junto a uma organização indígena formada em Piripiri - Piauí, dentro do quadro das emergências étnicas na região nordeste do Brasil. Neste caso particular, o surgimento de uma reivindicação de base étnica, assistida por um antropólogo indígena, não apresenta similaridade em outras reivindicações deste tipo na região. Faço referências neste quadro sobre o período em que já tendo recolhido os dados com os quais trabalho, me foi possível reorganizá-los e refletir sobre estes.

As perguntas que perseguirei nesta incursão são como articular a ação antropológica, meu encontro com minha identidade indígena e pretender à alteridade necessária para propor um modelo, a partir de minha experiência em campo e dos limites da ciência antropológica, propor um tipo de explicação para os fenômenos que eu observava. Como produzir conhecimento capaz de, ao mesmo tempo, municiar os participantes do movimento do qual participo – da organização indígena – de informações e conhecimentos, que atendam as expectativas sociais e políticas da organização, e ainda às do fazer acadêmico científico?

Conforme exposto acima, sobre isto pretendo que os dados com os quais trabalhei, para efeito de metodologia e controle destes, estejam divididos em três períodos: o primeiro entre 2005 e 2009 se origina de minha participação como assessor do primeiro presidente da Associação Itacoatiara de Remanescentes Indígenas de Piripiri. Em um segundo período, entre 2009 e 2015, quando tive de ficar afastado da Associação acompanhei à distância através diversos canais desde sites de internet a informações diretas, as atividades dos associados. No terceiro período, levo em conta as observações que coletei – e continuo a

coletar com a anuência de todos os envolvidos nos processos – durante o trabalho de campo com vistas à produção da tese doutoral, entre 2015 até o presente momento.

Postulo que, em relação a alguns dos líderes indígenas, a criação de uma organização indígena e a eclosão destas no cenário do movimento indígena no estado, colaborou para alimentar um *continuum* de processos gradativos de aquisição de sinais identitários que trazem significados à diferença entre indígenas e não indígenas.

Ao mesmo tempo, do ponto de vista interno à organização, este ressurgimento proporcionou a capacidade das lideranças da organização reivindicarem politicamente não apenas a diferença “cultural”, mas a partir de um lugar de fala, sobre direitos de cidadania específicos, inerentes a esta diferença. O sentido de “étnico” defino aqui como o que em um grupo o distingue em face de outros grupos, o organiza pela similaridade cultural interna, história comum, tratamento externo semelhante, a partir de marcadores étnicos reconhecíveis e identificáveis.

Malgrado o esforço sistemático pela sociedade não indígena, através do emprego da violência em vários graus e formas, além de estratégias sutis de silenciamento sobre a existência indígena, até o preconceito incorporado pelas populações indígenas sobre sua existência, o que pode ter gerado uma representação negativa sobre de nós sobre nossa existência, o intuito da criação de uma organização indígena produziu o afloramento de diferenças que estiveram contidas, e que ressurgiram nesta situação. Parto da hipótese que estas reidentificações partiram de uma modalidade silenciosa “negativa” sobre a diferença, gradativamente posta à prova, à medida que avança o processo de aquisição de séries de camadas de pertencimento. Sobre isto refaço etapas desta construção ou das camadas de pertencimento.

No ano de 2012, em encontro promovido pela Associação Brasileira de Antropologia – ABA, em São Paulo, apresentei artigo no Grupo de Trabalho intitulado *Notas sobre a aquisição do primeiro terreno indígena no Piauí do século XXI* ⁴⁷. O trabalho resultou da observação em campo e da descrição de uma série de situações etnográficas, quando acompanhei três eventos como assessor da Associação Indígena Itacoatiara de Piripiri: A construção dos requisitos necessários à participação da organização no Prêmio Culturas Indígenas “Xicão Xucuru” em 2007, o recebimento de recurso e a aquisição de um lote de terra (terreno), pela primeira organização indígena que se tem notícias no Piauí contemporâneo.

⁴⁷ SOUSA, Hélder Ferreira de. Notas sobre a aquisição do primeiro terreno indígena no Piauí do século XXI. In: **Anais da 28ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia**. São Paulo, ABA, 2012.

O artigo em pauta pretendeu descrever o terceiro momento das divisões do trabalho de campo a que me referi no capítulo anterior. O comentador dos trabalhos no Grupo de Trabalho salientou que apesar da importância da ação antropológica que acompanhou o surgimento da organização indígena, a ausência de uma discussão teórica e metodológica deixavam, no seu entender, lacunas na compreensão de algumas situações, o que poderia ser melhorado a partir de uma reflexão epistemológica mais acurada que viria, caso empreendida, certamente enriquecer o trabalho.

Ao que compreendi, o comentador se referia a ausência de um tratamento mais analítico daquilo que era descrito pela observação do antropólogo assessor, pois o texto se dedicava mais à narrativa dos fatos sem cruzá-los ou aprofundar necessariamente a discussão, por exemplo, sobre as bases epistemológicas sobre as quais se amparou o autor do artigo, na construção de sua visão sobre o fenômeno da reidentificação recente, através de programas governamentais de apoio financeiro a entidades organizadas, em especial pelo movimento indígena do Piauí.

Penso que, apesar das críticas cabíveis, se tratava dos primeiros movimentos da observação de campo, com vistas à sistematização dos dados que eu obtivera nesta função junto ao grupo de famílias indígenas. Quando revejo através das notas de campo que alguns destes fatos produziram “revelatory moments of fieldwork” (TRIGGER, FOSTER & MUEK, 2012)⁴⁸ e que trouxeram consigo *insights* importantes na construção dos argumentos, pois corroboro com a ideia de que

To focus on the idea of revelatory moments in qualitative research asserts the distinctive centrality of the ‘field’ in ethnographic endeavour. Revelatory moments are derived from the social and material field of the researcher’s experience. In the multiple short case materials we give here, and those presented throughout this collection, such moments have arisen from lengthy immersion, engagement and related periods of participant observation (TRIGGER *and all*, 2012, p. 514).

Em perspectiva atualizada, entendo que as notas que fiz durante o período que estive diretamente ligado a Associação Itacoatiara podem ser revisitadas e trazer informações interessantes para a análise dos fatos e informações trazidas neste trabalho, pois tive oportunidade de observar a partir de um ângulo bem próximo não apenas aqueles fatos trabalhados no artigo, mas outros momentos na construção do movimento. Suponho que a

⁴⁸ TRIGGER, David, FORSEY, Martin & MEURK, Carla. “Revelatory moments in fieldwork”. In: **Qualitative Research**, 12(5), 2012, 513-527.

descrição pormenorizada destes fatos traz evidências para os argumentos que trarei para a pesquisa que desenvolveria posteriormente.

Nesse sentido, utilizo descrever como para este propósito, eclodiram, se organizaram e articularam-se os coletivos que colaboraram para criar e manter uma organização indígena em um dos dois estados brasileiros onde até o ano de 2005 não se verificava mais, ao menos do ponto de vista do estado e no senso comum local, a presença de povos indígenas, muito menos organizados em uma associação de indígenas, apesar de várias evidências contrárias a esta ideia.

Na situação, as reivindicações sobre identidades indígenas no Piauí no município de Piripiri, floresceram *pari passu* à ação antropológica, porque portei a partir de 2004 (embora a relação entre o futuro antropólogo e seus informantes tenha iniciado tempo antes) o status de “assessor” da organização indígena a convite das famílias participantes, antes mesmo da formalização da entidade no ano seguinte. Estive no cargo e na colaborando na construção do movimento, participando ativamente até o segundo semestre de 2009. É desta posição que narro e me posiciono em campo.

Deste modo, reflito que se trata de uma realidade recente e complexificada, já que me identifico não apenas “piauiense”, mas também “indígena piauiense”, pois ao tentar compreender e seguir os passos de uma alteridade transportada para indianidades solapadas ao longo de pelo menos cinco séculos, encontrei-me com a minha própria identidade e a de meu povo. Assim, se o campo e a etnografia obrigam ao antropólogo, novato ou veterano, ao encontro com “outro”, me pergunta como fazê-lo em relação a “outro” do qual sou parte, em caráter humano universal, e específico, em termos de minha própria existência social, em sentido amplo?

No artigo intitulado *A favor da etnografia*, ao analisar práticas disciplinares antropológicas, Peirano (1995)⁴⁹ cita M.N. Srinivas, sobre mudanças provocadas pela experiência do campo sobre os antropólogos:

são *thriceborn*, isto é, nascem uma vez mais que os brâmanes hindus, que são *twice-born*: os antropólogos deixam sua cultura nativa para estudar uma outra e, na volta, tendo se familiarizado com o exótico, tornam exótica sua cultura familiar, na qual sua identidade social renasce (PEIRANO, 1995, p. 51).

Desta ação junto à organização renasce um antropólogo indígena. Afinal, se a Antropologia de um modo geral, e para a antropologia feita no Brasil não haveria de ser

⁴⁹ PEIRANO, Marisa. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.

diferente, carece de novidades para pensar permanências, estas novas posicionalidades devem incluir a produção de conhecimentos feita pelos próprios indígenas.

Esta produção se reveste de um caráter importante e lugar de reflexão antropológica: Afinal que a Etnologia fale de uma diferença permanente é algo que não se deve apenas ao juízo dos etnólogos; responde a uma demanda dos nativos, ou pelo menos de um setor peculiarmente ativo do movimento indígena: os índios precisam de uma diferença permanente para se livrar do destino ao qual os fadava uma identidade provisória (SAEZ 2011, p. 594) ⁵⁰.

Ao perguntar-se sobre o conflito entre as verdades dos antropólogos e aquelas de outros com os quais pesquisa, a coerência “êmica” presente em definições sobre estar no mundo e sobre a posição de pesquisadores e pesquisados na composição de uma compreensão via dados etnográficos, TOREN (2006, p. 453) ⁵¹ afirma que “O que estou indicando aqui é que o mundo habitado sustenta todas as nossas descrições historicamente constituídas a seu respeito, de tal modo que essas descrições, sempre e inevitavelmente parciais, se fazem objetivas de maneiras diversas”.

Assim, também compreendo que para refletir sobre esta situação, a pesquisa que empreendi seguiu os passos ditados não apenas pela observação na prática e pela descrição, mas também pela teoria em diálogo com a prática do antropólogo, mesmo que este busque no passado, parte dos dados coletados de maneira assistemática e ao sabor dos acontecimentos do mundo real. O objetivo dos usos desta descrição compartilhada é auxiliar na produção de um quebra-cabeça detalhado, cuja composição, justamente em face de sua complexidade, requer acurado tratamento epistemológico e metodológico.

Se o surgimento de uma organização indígena no Piauí desarticulou do ponto de vista concreto e pôs em dúvida a lógica estabelecida desaparecimento étnico irrevogável, uma “novidade” do ponto de vista histórico da região Nordeste, estrito senso, a aposição de um aporte teórico mais aprofundado, era uma condição, no sentido de trazer maior rendimento à observação que já ocorria e poderia enriquecer a análise do processo de reidentificação em si.

No artigo de Oliveira (1998)⁵², este aponta algumas lacunas e dificuldades da etnologia feita no Brasil, para acerrar-se do objeto “índios do nordeste”, pois em sua compreensão, nesta área de estudo:

⁵⁰ SÁEZ, Oscar Calavia. “O lugar e o tempo do objeto etnográfico”, **Etnográfica**, vol. 15 (3) | 2011, 589-602.

⁵¹ TOREN, Christina. “Como sabemos o que é verdade? O caso do mana em Fiji”. In: **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 449-477, Oct. 2006.

⁵² OLIVEIRA, João Pacheco de. *Op. cit.*, 1998, vol.4, n.1, pp. 47 - 77.

Tudo levava a crer tratar-se, em definitivo, de um objeto de interesse residual, estiolado na contracorrente das problemáticas destacadas pelos americanistas europeus, e inteiramente deslocado dos grandes debates atuais da antropologia. Uma etnologia menor (OLIVEIRA, 1998, p. 47).

A etnologia feita sobre índios *no* e *do* Nordeste é, a princípio, de acordo com este autor, vista como uma etnologia das perdas e das mudanças culturais dos povos desta região. De maneira geral e a partir de um plano inicial, recordo que o projeto apresentado por mim ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, em 2013, salientava que o método utilizado para a pesquisa será o “etnográfico”. Mas o que significava realmente e o que ele quer dizer em termos desta pesquisa?

A princípio imaginei que a simples menção parecia ter sido suficiente para dar conta do complexíssimo confronto entre os vários aspectos envolvidos no fazer antropológico, e que referência a esta palavra mágica, por si só, responderia a todos os questionamentos trazidos pela tentativa de compreender o campo de estudos que se configurou. Neste sentido o que pretendo trazer aqui, escapa desta recorrência, a de se compreender eu a referência às perdas e mudanças daria conta do empreendimento que eu projetava, e fluiu no sentido de reportar e analisar a ação de grupos étnicos em território piauiense, com vistas a dar sentido a existência silenciada nos povos indígenas desta região, em perspectiva de ação empreendida com este fim, ou seja, o de apontar quais são, em minha apreciação, as nuances do processo de identificação e reidentificação, inclusive os que me dizem respeito.

É importante frisar que a reflexão sobre a metodologia a ser utilizada na pesquisa é posterior ao movimento que deu início ao processo de reivindicação dos indígenas no Piauí e que teve na figura do assessor antropológico⁵³ um dos atores implicados, embora em minha primeira experiência de campo, na produção do trabalho de mestrado, junto aos Krahô, etnia falante de língua Macro-Jê (Canela-Krahô) no estado do Tocantins, tenha me permitido contato anterior ao campo com certa literatura específica, não apenas sobre o grupo com quem estudei durante o curso de mestrado, mas sobre metodologias em campo. É claro, que este aporte inicial somado à experiência, foi importante na condução da prática e da observação, quando antropólogo participante do movimento no Piauí e certamente produz um fio de ligação entre as pesquisas, de mestrado e a que pretendi empreender, no curso de doutorado.

No entanto, a pesquisa que objetivava construir trazia outras particularidades com as quais preciso dialogar. Se as teorias antropológicas que dão guarida ao trabalho de campo

⁵³ Sobre esta reivindicação, em anexo o Ofício nº 206/2010-PR/PI-GAB/TR, de 20 de agosto de 2010, endereçado ao Ministério Público Federal, que fez referência o Processo Administrativo nº 1.27.000.001123/2009-13, a partir do Termo de Declaração aberto por mim, “que noticia a existência de grupos indígenas no Estado do Piauí”.

formam a base da reflexão sobre antigos e novos campos de problematização (como ‘índios do Nordeste’ ou ‘índios do Piauí’), a questão seria como articular epistemologias e metodologias a uma pesquisa cuja prática antecedeu à reflexão metódica.

Compreendendo que parte das descrições pormenorizadas é trazida do campo em retrospectiva, as escolhas de elementos trazidos para a análise, assim como o processo de seleção de evidências, no processo que coroa dados etnográficos, surge do diálogo entre presente e passado dos pesquisados, do pesquisador/etnólogo, em amplo sentido, como articulá-las em torno de um objeto em formação, que a participação de indígenas antropólogos na produção de conhecimento sobre suas próprias especificidades?

No caso da pesquisa que tento empreender, penso que os processos de reidentificações étnicas são partes importantes para a compreensão do processo de relações interétnicas entre sociedades colonizadoras e nativas no Piauí, e que tais processos devem ser vistos como historicamente relacionados, mas que, para além de recontar a relação a partir de uma ótica colonizada, proposta pelas sociedades colonizadoras do Piauí, sugiro a inclusão de uma ótica “nativa”⁵⁴, no sentido de evidenciar que a sociedades nacional e local vivem outro momento na história das relações interétnicas, quando os povos indígenas do Nordeste – neste caso do Piauí – prontamente reivindicam a diferença pela reidentificação, levado pela necessidade de revelar-se como participantes de um jogo de identificações étnicas, sociais e culturais, em que Estado e sociedade compreendam a necessidade de considerá-las participantes diferentes em sentido concreto, e não meras vítimas de um processo irreversível, no passado, mas com visíveis reflexos no presente.

É neste sentido que aponto ser um dos objetivos da pesquisa observar, descrever e analisar as características mais relevantes das reidentificações de indígenas no Piauí e de que maneira estas especificidades podem ser comparadas a outras situações, dentro da mesma área geográfica, onde as tônicas são as reivindicações sobre identidades específicas. O intuito é fornecer elementos importantes para a pesquisa sobre índios no Piauí e no Nordeste. Destaco que o método a ser empregado neste trabalho de campo é o etnográfico, e que, de acordo com este método, o antropólogo é o principal coletador de dados, o que reforça a necessidade de uma intersubjetividade crescente entre observador e observado.

A realização dessa pesquisa, contudo, requereu em um primeiro momento, a análise de dados secundários via levantamento bibliográfico, no sentido de historicizar a construção

⁵⁴ No sentido atribuído por João Pacheco de “lançar desafios e hipóteses interpretativas heterodoxas e originais sobre o processo de *nation building*, esperando assim contribuir para uma melhor compreensão das contradições e jogos políticos e ideológicos que caracterizaram a formação da nação. Não estaremos falando apenas do passado, mas de conflitos e processos atuantes na contemporaneidade brasileira”. (OLIVEIRA, 2016, p. 8).

do objeto que chamamos “índios do Piauí”. Assim, pretendi observar e descrever a atuação de lideranças do grupo, além de buscar informações sobre o processo de reidentificação, utilizando entrevistas abertas com os envolvidos diretamente na construção do movimento indígena, entre os participantes referidos pelos grupos.

Nestes períodos de campo busquei identificar e analisar as situações de interações sociais e a construção de categorias como parte do processo que precisam ser conhecidos para que se possa compreender as relações sociais e a construção destas reelaborações no contexto da ressignificação das identidades.

3.1.1 Itacoatiara, um “lugar de pedras pintadas”

A questão que norteia este tópico é indagar de que maneira a sociedade invasora foi erguendo uma narrativa sobre a história de indígenas, mesmo diante da certeza de suas presenças, e de que forma esta narrativa foi nociva às sociedades indígenas a ponto de relegá-las a lugares secundários na composição sócio-política do Piauí. Nesta parte inicial do trabalho, pretendo salientar a ocupação humana e indígena, das mais antigas do Brasil, como evidência de que os povos desta região não apenas sempre estiveram presentes na constituição da sociedade piauiense, como experimentam concretamente as diferenças entre sociedades, e as decorrências deste contato, desde há bastante tempo, inclusive aquelas que comprometeram suas integridades físicas e culturais, levadas a cabo pelas sociedades não indígenas. Desta forma, recuperar memórias de uma existência, negada por vários mecanismos, pode ser instrumento importante na recomposição de nossas trajetórias, biografias e objetivos de coletividade⁵⁵.

Recuperar minhas memórias através deste trabalho significa poder abordar a partir de posições distintas sobre as diversas situações e lugares para os quais nós, os indígenas, fomos dirigidos, à nossa revelia, depois de séculos de desestabilização de nossas maneiras de viver e agir, o que teve reflexos sobre a maneira como nos organizamos interna e externamente aos nossos grupos. Ao coligir minhas memórias pessoais com a dos outros grupos familiares, refaço como maneira de compartilhar o vivido em conjunto, também para que não se volte a dizer de nossas “existências que não elas não existem”, apoiadas em ausências, lacunas, silenciamentos e não ditos de uma sociedade sobre outra. Os fatos ditos históricos trazidos

⁵⁵ Memória e Identidade são ideias centrais nas teorias clássicas das ciências humanas e sociais, presentes em reflexões de diferentes áreas e orientações teóricas como nas análises da memória e/ou da identidade por autores tão diferentes quanto Henri Bergson, Pierre Nora, Michel Maffesoli, Jacques Le Goff, Maurice Halbwachs, Gerard Namer, e Phillipe Áries, Norbert Elias, Paul Connerton, Erving Goffman, Stuart Hall, Paolo Montersperelli, Paul Ricoeur, entre outros.

aqui não se pretendem numa linha de tempo linear, mas são ilustrativos de como os grupos indígenas, contra a nossa vontade, fomos envolvidos em conflitos e desavenças que, ao menos a princípio, não nos pertenciam e que diziam respeito às relações de outros grupos sociais e de como esta situação foi prejudicial aos nossos interesses.

O palco de acontecimentos dos eventos que ocorreram até o surgimento da Associação Itacoatiara abrange muitos aspectos. Um deles é o de uma geografia que precisa ser revisitada, para deixar marcado que a região onde se dão estes conflitos, conforma marcas da presença ancestral e da ocupação antiga e contemporânea.

3.2 O PIAUÍ EM UM NORDESTE DE GEOGRAFIAS INDÍGENAS

A região Nordeste do Brasil é um dos palcos mais antigos das relações entre sociedades indígenas e não indígenas. De acordo com os dados do IBGE (BRASIL, 2018)⁵⁶ o território piauiense ocupa uma área de 251.529,186 Km² e está situado entre 2° 44' 49" e 10° 55' 05" de latitude sul e entre 40° 22' 12" e 45° 59' 42" de longitude oeste. Limita-se à Leste com os estados do Ceará e Pernambuco, a Sul e Sudeste com o estado da Bahia, a Sudoeste com o estado do Tocantins e a Oeste com o estado do Maranhão, com o curso do rio Parnaíba demarcando a fronteira Norte com o Oceano Atlântico. É o terceiro maior estado da região Nordeste em extensão, inferior apenas à Bahia e ao Maranhão. É o décimo entre os estados brasileiros, respondendo por 2,9 % do território nacional.

O relevo do Piauí é formado por planícies litorâneas e aluvionares, nos corredores às margens do rio Parnaíba e de seus afluentes, que se encontram na parte central e norte do estado. Ao longo das fronteiras com a Bahia, Pernambuco e o Ceará, nas chapadas da Ibiapaba e do Araripe, a leste, e da Mangabeira e Tabatinga ao sul, encontram-se as maiores altitudes da região, em torno de novecentos metros de altitude. Entre essas zonas elevadas e o curso dos rios, como o Gurguéia, o Fidalgo, o Uruçuí Preto, o Poti e o Parnaíba, encontram-se formações tabulares, contornadas por escarpas íngremes, resultantes da ação das águas.

Pela sua posição, o estado do Piauí caracteriza-se, em termos de seus sistemas ecológicos, como uma típica zona de transição, apresentando, conjuntamente, aspectos do semiárido nordestino, da pré-Amazônia e do Planalto central do Brasil. Refletindo as condições de umidade das diversas zonas, as regiões ecológicas distribuem-se em faixas paralelas, com a caatinga arbórea e arbustiva predominando no sudeste, a floresta decidual no

⁵⁶ <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pi.html?>. Último acesso 20.01.2018.

Baixo e Médio Parnaíba, cerrado e cerradão, no centro-leste e sudoeste e as formações pioneiras de restinga, mangue e aluvial campestre, na zona litorânea.

Dentre as paisagens vegetais, destacam-se os cocais, com seus exemplares de babaçu, carnaúba, buriti e tucum, encontrados na região da floresta decidual, nos vales úmidos e nas áreas de alagadiço, foram em todos os períodos aos quais se atribui um tipo de relação entre sociedades, amplamente ocupadas pelas sociedades indígenas nesta região: “Pela costa, que em parte vinha recentemente de conquistar, em alguns trechos do vale do S. Francisco e na extremidade norte da Serra da Ibiapaba, dominavam índios *tupís*”. (POMPEU SOBRINHO, 1937, p. 108). Sobre os trânsitos de religiosos nas áreas entre o rio Parnaíba e a Serra da Ibiapaba, o Padre Vieira (1658) escreveu:

Em junho de 1656 partiram em missão à serra da Ibiapaba os padre Antônio Ribeiro e Pedro de Pedrosa (..) avisaram os padres que no sítio da Serra da Ibiapaba havia três aldeias da nação Tobajara, em que contaram mil e seiscentas almas, e que cedo seriam três mil (grifo nosso); que afora esta nação havia ao redor dela muitas outras de língua não-geral, alguns dos quais tinham casas e lavouras (que é o indício de serem domésticos) e viviam em paz com os Tobajaras, e que outros com a chegada dos padres vieram pedir e fazer a mesma paz, e que em não muita distância da serra estava o grande rio Pará, habitado de muitas outras nações, não falando nas do Ceará, que fica de ali distante duas semanas de caminho” (VIEIRA, 1658, p. 474 – 475).

Do ponto de vista de sua hidrografia, enquanto os estados do Nordeste oriental contam com apenas um rio perene, o São Francisco, com aproximadamente 1.800 km dentro de seus territórios, o Piauí conta com o rio Parnaíba e alguns de seus afluentes, entre eles o Uruçuí Preto e o Gurguéia que, somando-se seus cursos permanentes, ultrapassam 2.600 km de extensão. O estado conta ainda com recursos hídricos como as lagoas, destacando-se as de Parnaguá, Buriti e Cajueiro. Toda esta área territorial esteve sempre marcada pela presença de povos indígenas.

Conforme já foi escrito aqui, a ocupação indígena no atual território do Piauí é um fato histórico inarredável. A presença humana se evidencia em todos os espaços, com destaque para a região sudeste do estado, nas fronteiras entre os municípios de São João do Piauí, João Costa, Coronel José Dias, Brejo do Piauí, Canto do Buriti e São Raimundo Nonato, nos mais de duzentos e vinte abrigos sobre rochas, à maioria repleta de detalhadas pinturas rupestres monocromáticas e policromáticas⁵⁷.

⁵⁷GUIDON, Niéde. As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992, p. 37 – 52.

Também na região norte, situado entre os municípios de Brasileira e Piracuruca, está localizado o Parque Nacional de Sete Cidades que detém traços significativos da ocupação pelas populações indígenas. O parque está localizado dentro da Área de Proteção Ambiental Serra da Ibiapaba, dentro do bioma Caatinga.

Afora as atrações geológicas, o Parque de Sete Cidades é internacionalmente conhecido por suas inscrições rupestres nas paredes das rochas. Estas inscrições foram datadas pelo método do 14C com uma idade presumível de seis mil anos e foram interpretadas como mostrando diferentes situações, bem como conceitos religiosos”. **Tal ocupação está compreendida entre 14.000 e 15.000 anos até o contemporâneo** (DELLA FÁVERA, 2002, p. 336, grifo nosso) ⁵⁸.

No caso da região norte do estado do Piauí, estas ocorrências sócio geográficas podem ser agrupadas, grosso modo, à região abrangida pela Serra da Ibiapaba, também conhecida como Serra Grande, Chapadão da Ibiapaba e Cuestas da Ibiapaba, que engloba as margens direita e esquerda do Rio Parnaíba, a oeste. Esta configuração espacial nos leva a supor que as narrativas sobre a constituição dos atuais estados do Piauí, Ceará, Maranhão, além de Pernambuco e Bahia não podem estar dissociadas e necessariamente devem ser compreendidas em conjunto, posto que além de bastante antigas as marcas da ocupação indígena, são grandes espaços de circulação de povos originários da região, contém marcas e memoriais de lugares que ressaltam a luta dos povos indígenas pela própria existência ⁵⁹.

Mas de que modo estas geografias podem demonstrar que a formação social do Piauí se dá a partir da existência dos povos indígenas e sua efetiva ocupação durante milhares de anos até o período de sua invasão pelas sociedades não indígenas?

⁵⁸ O Parque Nacional da Serra da Capivara foi criado pelo Decreto Federal no 83.548/79. O parque Nacional de Sete cidades, mais antigo sobre o qual apontarei adiante, está mencionado nesta tese como o lar de meus avós maternos, e também possui considerável acervo de pinturas rupestres – aliás, como em praticamente todo território piauiense – comprova que esta região, cujas fronteiras dividem os municípios de Piripiri, Piracuruca e Brasileira, abriga sinais incontestes da presença de populações indígenas há pelo menos seis mil anos. Sobre o PN Sete Cidades ver DELLA FÁVERA, J.C. Parque Nacional de Sete Cidades, PI - Magnífico monumento natural. In: Schobbenhaus, C.; Campos, D.A.; Queiroz, E.T.; Winge, M.; Berbert-Born, M.L.C. (Edits.) **Sítios Geológicos e Paleontológicos do Brasil**. 1. ed. Brasília: DNPM/CPRM - Comissão Brasileira de Sítios Geológicos e Paleobiológicos (SIGEP), 2002, v.01: 335-342. A APA é uma categoria de Unidade de Conservação, voltada para a preservação de riquezas naturais que estejam inseridas dentro de um contexto de ocupação humana.

⁵⁹ O território que em 1758 originou a Capitania de São José do Piauí, não pertenceu, originariamente, ao de uma Capitania Hereditária. Para efeito, admite-se que a segunda parte da Capitania do Maranhão, que teria cinquenta léguas, corresponderia à costa do atual Piauí ficando assim sob a administração do Maranhão durante os séculos XVI e XVII. (LIMA SOBRINHO, 1946).

Figura 1 – Inscrições rupestres Parque Nacional de Sete Cidades, criado em 09/06/1961.



Fonte: www.piracuruca.com. Acessado em 04/09/2018.

3.2.1 Dos parâmetros sobre identificações indígenas

Considerando como quer Cunha (1992, p. 22) ⁶⁰ que “os direitos especiais que os índios têm sobre suas terras derivam do que eles foram, nas palavras do Alvará Régio de 1680, ‘seus primários e naturais senhores’” e que não caiba provar ocupação indígena com os documentos escritos, que “não só são lacunares, mas cujos autores tinham também interesses, no mais das vezes, antagônicos aos dos índios”, por outro lado faz-se necessário tomar a história escrita pelos não índios como dados irrefutáveis da presença constante de sociedades indígenas nesta região, ao mesmo tempo é preciso considerar que a partir dos primeiros contatos, a própria visão sobre indígenas no colonial e associado a estes eventos, deslocava os povos indígenas, pela visão distorcida e preconceituosa das lentes a partir da qual era apreciado, para um lugar de inferioridade em relação aos não indígenas, além de deslocar no sentido dos invasores, a proeminência da narrativa sobre as sociedades em contato. O Pe. Vieira (1653) ⁶¹ que esteve na Serra da Ibiapaba em meados do século XVII escreve:

⁶⁰ CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil** (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

⁶¹ VIEIRA, Pe. Antônio. Cartas. Carta LXII, Carta ao Rei D. João IV, 20 maio 1653, p. 306.

Os moradores deste novo mundo, que assim se pode chamar, ou são portugueses ou índios naturais da terra. Os índios, uns são gentios que vivem nos sertões, infinitos no número e diversidade de línguas; outros são pela maior parte cristãos, que vivem entre os portugueses. Destes que vivem entre os portugueses, uns são livres, que estão em suas aldeias; outros são parte livres, parte cativos, que moram com os mesmos portugueses, e os servem em suas casas e lavouras, e sem os quais eles de nenhuma maneira se podem sustentar (VIEIRA, 1653, p. 306).

Desde os períodos anteriores ao contato entre sociedades indígenas e não indígenas esta região foi palco privilegiado de relações intersocietárias, mesmo quando a visão que se produziu a partir da diferença, e que foi apregoada pela visão da história, era de um grande vazio humano, partindo da ideia de que os indígenas não configuravam gente, embora o Pe. Miguel de Carvalho (1993) ⁶², tendo visitado o sertão do Piauí em 1697 tenha afirmado sobre os indígenas são:

bravos, valentes e guerreiros entre os quais se acham alguns que se governam com alguma rústica política, tendo entre si rei chamando os seus distritos de reinos, como são os Rodeleiros que se contam com sete reinos, e são tão guerreiros que até agora não foram ofendidos nem de dentre eles se tem apanhado língua sendo muitas vezes acometidos por grandes tropas de Paulistas (CARVALHO, 1697, p. 370).

É necessário apontar que tomo a documentação histórica considerando os devidos cuidados e que, de acordo com Pompa (1999),

Qualquer operação historiográfica ou antropológica que envolve a documentação escrita deve ser conduzida na consciência histórica e antropológica das dificuldades inscritas no campo semântico apresentando uma dúlice irredutibilidade: a temporal, expressa na oposição antigo/moderno, e a expressiva, marcada pela oposição entre oralidade e escrita (POMPA, 1999, p. 143).

Assim é que a história oficial e seus autores aqui me servem mais como informantes, cujas notas me ajudam a refletir sobre a realidade dos indígenas, no passado e no presente, do que certidões de verdade sobre o passado das relações, diante da escassez de dados deixados à disposição pelas sociedades indígenas, nos servimos de uma modalidade de auto narrativa sobre estas, compreendendo como diz João Pacheco (2016) que:

⁶² “Descrição do Sertão do Piauí remetida ao Ilmo. Revmo. Sr. Frei Francisco de Lima, Bispo de Pernambuco”, de autoria do padre Miguel de Carvalho. Transcrito e publicado com atualização da linguagem de época, pelo Instituto Histórico e Geográfico Piauiense, comentado pelo padre Cláudio Melo. In: CARVALHO, Miguel de. **Descrição do Sertão do Piauí**, 1697. Comentários e notas do Pe. Cláudio Melo. Teresina: Instituto Histórico e Geográfico Piauiense, 1993.

A estrutura de uma situação histórica não “sobrevive” em contextos cronológicos e espaciais distintos; ela se nutre justamente da diversidade desses contextos, tomando posse da singularidade de cada um, incorporando as diferenças na construção de seus significados. A duração cronológica em si mesma é apenas um aspecto de sua ainda inesgotada capacidade de resignificação (OLIVEIRA, 2016, p. 11).

Sobre esta particularidade, que une cultura, história e etnicidade, contrastada a eventual plena liberdade na construção de identidades étnicas, algum esclarecimento é necessário, ao se pensar na forma como estas elaborações de auto representação de povo, a partir tanto dos vestígios deixados no grande mural arqueológico a céu aberto que é o território do Piauí, quantos e quais são os reflexos desta antiguidade para a construção e reconstrução de identidades locais, subsumidos à história do lugar.

Contrapondo abordagens que fazem referência a certa instrumentalização “pura” da identidade étnica e que falsamente criaram uma dimensão que relaciona e política da etnicidade, compreendendo que etnicidade é uma forma de organização social, cuja base está na atribuição categorial que classifica grupos de pessoas em função de sua origem suposta, referenciada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores. Esta pequena definição garante delimitar o campo de pesquisa designado pelo conceito de etnicidade: aquele dos estudos de processos que variam e nunca estão definidos, determinados que são pelos limites pelos quais os atores identificam-se e são identificados por outros na base de dicotomizações entre nós/eles/outros, estabelecidas a partir de traços culturais que supostamente derivam de origem comum, com realce produzido nas interações raciais.

Ora, a representação presente sobre indígenas na região do Piauí, é de que desapareceram frente a um processo de extermínio, e que este representa um avanço no sentido de afastamento de um tempo considerado selvagem. Neste sentido concordando com Barth (1976), que a identidade só é mantida e conservada se existir uma relação de satisfação com o que lhe é atribuído, caso contrário, os indivíduos renunciarão a esta identidade em favor de outras identidades mais vantajosas, não é de todo complicado, compreender por quais razões esta ideia de uma sociedade de indígenas não encontra respaldo, além de não parecer vantajosa do ponto de vista concreto.

Ainda de acordo com Barth (1998, p. 201 - 203), os fatores ecológicos e a demografia são alguns referentes que condicionam e determinam as opções étnicas dos sujeitos, ou seja: são condicionantes da existência humana. Ser índio no Piauí, a despeito de tantas evidências a respeito deste passado, de forma geral na população, até agora não desperta ou não representa um passado ao qual se renda importância. Quero ressaltar em

seguida, a construção de uma história dos lugares de referências sócio históricas e de como estas possuem enredos que detratam o lugar e a posição das sociedades indígenas.

3.3 AS NARRATIVAS SOBRE O LUGAR

As primeiras menções à região desde a Ibiapaba até a margem esquerda do Rio Parnaíba ao litoral piauiense, no período anterior à colônia para os não indígenas remontam ao século XVI, no período que compreende entre 1571 e 1587. Na literatura de Gabriel Soares de Sousa em seu *Tratado Descritivo do Brasil de 1587* (1879)⁶³, o cronista se refere à região entre o Rio Parnaíba e sua foz ao norte, partindo dos primeiros informes feitos pelo navegador português Nicolau de Resende, alusivos ao Rio Grande dos Tapuias, suas características ambientais e acidentes geográficos, além de impressões sobre seus habitantes. Nas palavras do seiscentista já se evidencia que a região, apesar dos perigos representados pela geografia e seus habitantes, era atrativa aos olhos dos viajantes. A maior parte dos documentos firma não apenas a posição de que era substancial a presença das populações autóctones na área, mas dos usos que faziam dos equipamentos e atividades que desempenhavam.

Sobre a posição geográfica do Rio dos Tapuias, atual Parnaíba:

no meio e dentro n'ella vêm metter no mar o Rio Grande dos Tapuias, e se navega um grande espaço pela terra dentro e vem de muito longe; o qual se chama dos Tapuias por elles virem por elle abaixo em canôas a mariscar ao mar d'esta bahia, da qual a bahia da Corôa são 10 leguas; e esta na mesma altura onde entram e surgem caravelões da costa (SOARES DE SOUSA, 1879, p. 10).

Nas páginas do *Tratado* também ficam evidentes as visões que cada uma das sociedades fez do contato desde o início. Ao referir à expedição de um navegador português Nicolau Rezende, por exemplo, faz alusão ao tratamento dispensado aos viajantes pelos indígenas, além de dar conhecimento sobre a abundância da região:

uma e em outra havia grandes pescaria, de que se aproveitavam os Tapuias, que viviam por esta costa até este Rio Grande: dos quaes disse que recebêra com os mais companheiros bom tratamento. Por este Rio Grande entram navios da costa e tem n'elle boa colheita, o qual se navega com barcos algumas leguas (SOARES DE SOUSA, 1879, p.11).

Da mesma maneira que ocorreu algumas vezes ao longo da história das relações entre indígenas e não indígenas, pelo menos a princípio e de uma forma geral, os viajantes

⁶³ SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil de 1587**. Rio de Janeiro, Typographia de João Ignácio da Silva, p. 10 – 48, 1879.

que chegavam ao Piauí foram bem recebidos pelos habitantes do lugar, mas não responderam na mesma intensidade ou responderam de maneira radicalmente distinta. As descrições exacerbam o caráter secular das relações assimétricas entre sociedades diferentes, assim como sobre as diferentes motivações das visitas exploratórias e do caráter belicoso de algumas destas. Depois das incursões iniciais os povos indígenas passaram a ser percebidos como “ameaça” à integridade dos invasores que rondavam seus territórios. Sobre isto, diz Lima Sobrinho (1946) que:

Outras vêzes, o motivo para a frequentação dêsse litoral vinha da necessidade de guerrear os tremembés, que se deixavam ficar pela proximidade das costas e constituíam ameaça, não somente para os viajantes, como para os náufragos que ali fôssem atirados. Os governadores do Maranhão, Pedro César de Meneses e Inácio Coelho, empenharam-se na repressão dêsses bárbaros e fizeram partir tropas, com algum sucesso e constante preocupação de descobrimento sôbre o rio Parnaíba (LIMA SOBRINHO, 1946, p. 13).

Pouco antes, ainda em acordo com Barbosa Lima Sobrinho (1946), no mesmo século XVI, a região que compreende o litoral piauiense, quando da distribuição das primeiras capitanias, fora incluído na donataria de João de Barros e seus sócios Aires da Cunha e Fernando Álvares de Andrade. O último, na partilha entre os donatários, recebeu o território compreendido entre o Rio da Cruz e a Ponta de Todos os Santos e cuja posse teria ocorrido em 1536. Similar à história de outros povos indígenas do Nordeste e do Brasil, um dos interesses que guiaram as primeiras expedições que fizeram guerra aos indígenas deste território se fundava na expectativa de seus perpetradores de alcançar grandes e fáceis riquezas minerais cujo valor, segundo sua visão, não era de interesse dos nativos:

Como fica dito, o Rio Grande está em dois grãos da parte do sul, o qual vem muito longe e traz muita agua, por se metterem n’elle muitos rios: e segundo a informação do gentio nasce de uma lagôa em que se afirma acharem-se muitas perolas (SOARES DE SOUSA, 1879, p. 9) ⁶⁴.

Assim, ao menos na narrativa produzida pelas ordens religiosas, que também tinham interesse na existência dos indígenas, já se destacava a produção de uma representação sobre índios que legitimava a escravização dos autóctones. Sobre este aspecto escreveu o Pe. Vieira (1653) ⁶⁵:

⁶⁴ Sobre isso, ver, especialmente, o capítulo “O sertanismo e a criação de uma força de trabalho”, em MONTEIRO, John. **Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo**, São Paulo, Companhia das Letras, 1994, p. 58 - 68.

⁶⁵ VIEIRA, Pe. Antônio. Cartas. Ao provincial do Brasil, Carta LXIV, 23 maio 1653, p. 332.

Para o fazer com maior justificação, como a eles lhes parecia, formaram uma proposta ao Capitão-mor governador, em nome da nobreza, religiosos e povo de todo o estado, na qual lhe requeriam levantasse o bando, alegando que a república se não podia sustentar sem índios, e que os de que se serviam eram legitimamente cativos; que as entradas ao sertão e resgates eram lícitos; que os índios eram a gente mais bárbara e pior gente do mundo; e que, se servissem em liberdade, se haviam de levantar contra os portugueses; e outras cousas a este modo, umas verdadeiras outras duvidosas, e as mais totalmente falsas e erradas (VIEIRA, 1653, p. 332).

Também Lima Sobrinho (1946), se refere a possíveis atrativos minerais como motivadores das primeiras invasões a esta região do nordeste:

Durante os três anos em que permaneceram nessas paragens, exploraram o território da donataria, subiram seus rios, levados pelo sonho das minas de ouro [...] Ao lado desses motivos para o conhecimento da região, devemos mencionar ainda aquele sonho constante de riquezas, miragem, persistente, antecipando os passos dos conquistadores [...] A esperança do ouro, porém, era mais forte que a experiência das calamidades (LIMA SOBRINHO, 1946, p.8).

No século XVII, por volta de 1603, iniciam os primeiros ataques da sociedade invasora, contra as sociedades indígenas no território do atual estado do Piauí⁶⁶. Com a criação do estado do Grão-Pará e Maranhão, em 1621 as atuais terras do estado ficaram sob a administração desse estado até 20 de agosto de 1772. Embora tivesse ocorrido um período, entre 1652 a 1654, que aquele estado tivesse sido extinto e a jurisdição daqueles sertões fosse, em princípio, do Maranhão, o desconhecimento sobre sua geografia e a largueza do sertão, além da penetração pelo sudeste do estado de baianos da Casa da Torre e de pernambucanos criadores de gado, esta situação estabeleceu um conflito de jurisdição dos vários governadores e capitães-generais (o do Maranhão, o de Pernambuco e o da Bahia) que deram datas de sesmarias e confirmaram patente real de Capitão-Mor a conquistadores e moradores naqueles sertões. A todos estes fatos assistiram os indígenas como meros coadjuvantes do que muitas vezes se decidiu além-mar, sobre suas terras e suas vidas.

As populações autóctones, por sua vez, nunca ficaram impassíveis e sempre estiveram ativas em defesa de seus territórios. É esta resistência à invasão e as ações tomadas pelos grupos indígenas para reaver seus territórios, cuja reação considerada “justa” foi o

⁶⁶ Em fins deste ano penetra Pêro Coelho de Sousa no território piauiense, quando fez a sua expedição à Serra da Ibiapaba, - no Ceará -, onde partiu em perseguição dos índios e de alguns franceses seus aliados. (SOARES DE SOUSA, *Op. cit*, p. 11)

argumento para perseguição com vistas à preação e escravização dos indígenas. Para Pereira da Costa (1975)⁶⁷:

Desde 1707 que Cristovão da Costa Freire, então governador do Maranhão, escrevia ao Conselho Ultramarino informando das dificuldades encontradas pelos colonos que viviam às margens dos rios Mearim, Itapecuru e Munim diante dos constantes ataques dos “tapuias de corso”, que alastravam o medo entre os colonos, saqueavam as fazendas e matavam os gados (SILVA, 2016, p. 142)⁶⁸.

Um exemplo dos conflitos de jurisdição causados pelas incertezas das definições sobre esta geopolítica é que em 1674 foi conferida a patente de capitão-mor, pelo governador-geral do Brasil, visconde de Barbacena, a Francisco Dias de Ávila, sesmeiro da Casa da Torre, com o intuito de que este pudesse fazer guerra aos índios no Piauí. Este ato deveria partir do governador do estado do Grão-Pará e Maranhão. Era esta, de certa forma e no que diz respeito à legislação, a realidade que experimentavam os povos indígenas na região que atualmente equivale ao Piauí, ao sabor de legislações que em nenhum momento, considerava sua existência ou presença (CHAMBOULEYRON & MELO, 2013)⁶⁹.

O governador Cristóvão da Costa Freire afirmava que, nesse ano, tivera notícias “das mortandades estragos e hostilidades que fazia o gentio do corso na Parnaíba”. Assim, ordenara ao mestre de campo Carvalho de Aguiar que fizesse uma “cruenta guerra” contra os índios (CHAMBOULEYRON & MELO, 2013, p. 179).

Ao apresentar dados sobre a capitania do Piauí no Projeto Resgate Barão do Rio Branco, Miridan Britto Falci⁷⁰ destaca que:

Percebe-se a disputa pelas terras dadas em sesmarias, a balbúrdia administrativa suscitada pelas várias ordens e contra-ordens dos governadores das capitanias vizinhas e até mesmo dos governadores gerais do Estado do Maranhão e Grão-Pará e do Estado do Brasil. Observa-se pela leitura dos requerimentos dos moradores, os primeiros tempos de vida naquele espaço: a obstinação contínua de descoberta de terras incógnitas, a

⁶⁷ COSTA, Francisco Pereira da. “Cronologia Histórica do Estado do Piauí”. Recife, 1909. Dicionário Histórico, Geográfico e Ethnographico do Brasil, Rio de Janeiro, IHGB, 1922. In: NUNES, Odilon. **Pesquisas para a História do Piauí**, 4 vol., Rio, Artenova, 1975.

⁶⁸ SILVA, Mairto Celestino. Um caminho para o Estado do Brasil: Colonos, missionários, escravos e índios no tempo das conquistas do Estado do Maranhão e Piauí, 1600-1800. **Tese (doutorado)** - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em História, Recife, 2016.

⁶⁹ CHAMBOULEYRON, Rafael; MELO, Vanice Siqueira de. Governadores e índios, guerras e terras entre o Maranhão e o Piauí (primeira metade do século XVIII). **Rev. Hist.** (São Paulo), São Paulo, n. 168, p. 167-200, June 2013. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-83092013000100167&lng=en&nrm=iso>. access on 20 July 2019.

⁷⁰ Projeto resgate Barão do Rio Branco. <https://bndigital.bn.gov.br/dossies/projeto-resgate-barao-do-rio-branco/acervo-digital/capitanias/piaui>.

luta contra os indígenas, as dificuldades diversas e as várias intrigas que compuseram a vida daqueles sertões. (FALCI, 2018).

Poucos anos mais tarde, em 1697, é criada a freguesia da Mocha, depois Oeiras, a primeira capital, sob a invocação de Nossa Senhora da Vitória, pelo bispo diocesano de Pernambuco Dom frei Francisco de Lima, cujo território foi desmembrado da paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Cabrobó, sita à margem esquerda do rio São Francisco e pertencente ao mesmo bispado de Pernambuco, ao qual estava anexa, ao menos para a Igreja Católica, toda aquela circunscrição territorial do Piauí.

Ao pesquisar na década de oitenta os arquivos referentes aos povos indígenas no Piauí, Mott (1985) se refere à documentação encontrada, em sua maior parte ofícios e cartas, de autoridades ou proprietários locais, denunciando ao Governador ou à Corte, os perigos, ameaças ou ações violentas de diferentes grupos indígenas perpetradas contra si ou contra os moradores das fazendas de gado, quer ofícios ou alvarás da própria autoridade do governo que pouco à pouco se instalou ou mesmo à autoridade policial, enquanto organizavam campanhas de amansamento e pacificação de diferentes grupos indígenas, e produzindo normas e leis a respeito “de sua redução à coroa lusitana, seu aldeamento, ou tratando de questões variadas sobre algum índio, em particular. São documentos que legislam a respeito de um grupo de ‘súditos’ geralmente tidos como insubmissos e ameaçadores à supremacia dos dominadores brancos” (MOTT, 1985) ⁷¹.

Para Luiz Mott (1985) a documentação deixada esclarece sobre o tratamento dispensado aos povos indígenas na construção da história do lugar:

O que vale dizer, os índios são tratados e referidos como problema ou entrave a conquista e ocupação dos territórios ou espaços desejados à expansão da pecuária. Portanto não interessa, a quem escreveu tais ofícios e cartas, nem retratar, registrar ou descrever a vida, os costumes e cultura de tal grupo indesejado. Queriam era submeter os grupos mais dóceis, destruir os mais renitentes [...] omitindo informações consistentes sobre a distribuição espacial e os traços sócio-culturais das populações ameríndias que ocuparam o Piauí em seus primórdios (MOTT, 1985, p. 111 - 112).

Ressalte-se que os indígenas continuaram a não aceitar impassíveis às imposições, mas viviam em uma região onde do ponto de vista administrativo, até a década de 1800, era disputado a partir de governanças e normatizações desconhecidas ou reconhecidas, ora pelo Pará, Maranhão, ora por Pernambuco ou ainda pela Bahia. Neste sentido, pensar uma história

⁷¹ MOTT, Luiz. Etno-história dos índios do Piauí Colonial. In: **Piauí Colonial**: população, economia e sociedade. Teresina, Projeto Petrônio Portela, 1978.

indígena do Piauí obrigatoriamente remete à reconstrução das histórias dos povos indígenas nestes estados, o que complexifica a produção de uma história particular dos povos indígenas nesta região. Deste modo é que se faz necessário refletir sobre alguns episódios históricos que, em meu entender estão ainda encobertos sob o véu da invisibilidade, particularmente quando se trata de populações indígenas em solo piauiense, e sobre os quais é necessário refletir, para entender quais foram as repercussões nesta região.

De acordo com Puntoni (2002)⁷² a partir da expulsão dos holandeses pelos portugueses e seus aliados, na segunda metade do século XVII, é que começa de fato a conquista do interior do Nordeste. Na mesma época em que o assalto à terras indígenas destrói o quilombo dos Palmares, a empresa levada a cabo por Domingos Jorge Velho que também esteve no Piauí, dá início ao episódio denominado “Guerra dos Bárbaros”, uma série de ações armadas, de empreitadas particulares contra os índios, cujo objetivo era eliminá-los e/ou torná-los escravos, cuja duração se prolonga até o século seguinte. As bandeiras paulistas tiveram participação ativa nesta guerra repleta de sangue e horrores.

Especificarei cada um destes momentos, a fim de traçar um quadro geral das relações entre povos indígenas e sociedades invasoras, além dos limites a esta produção historiográfica, e que neste ponto também divisa este trabalho de tese.

3.4 A GUERRA DOS BÁRBAROS

Sobre este momento da relação entre sociedades indígenas e não indígenas vale fazer algumas considerações. Trata-se de tema de nossa história e de nossas relações interétnicas ainda pouco estudado, particularmente no que diz respeito aos indígenas do Piauí de modo mais objetivo. Este episódio diz respeito a nossa herança colonial, fato que certamente ajudou, de algum modo, à diminuição do interesse acadêmico sobre o assunto, e possivelmente por conta de certo olhar que se percebe, a partir do século XIX, e mesmo depois, quanto a muitos acontecimentos relacionados ao período que antecede a criação de nossa nacionalidade.

Tendo esta compreensão, Puntoni (2002) chama atenção para o que foi escrito sobre este tema, mas vê-se propeliado a apontar o quê de parcial e limitado das incursões, como é o caso do que a respeito produziu Câmara Cascudo, que se achou, por razões várias, na recorrência de delimitar o motivo da Guerra do Sertão para adequá-lo às proporções alcançadas pelo fenômeno no Rio Grande do Norte, sua terra natal, circunscrevendo os fatos

⁷² PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720**, São Paulo, Hucitec/Edusp/Fapesp, 2002.

apenas à Capitania do Rio Grande. É importante frisar que tanto as guerras quanto a paz com os indígenas dependiam da boa vontade dos governantes e de sua capacidade de estabelecer laços dentro e fora dos círculos de poder político “guerras eram também movidas e explicadas pelas relações que os governadores construía com as redes locais de exercício do poder” (CHAMBOLEYRON & MELO, 2013, p. 186).

Em outro aspecto, mas ainda no interior da narrativa histórica, Puntoni (2002) fará referência a Capistrano de Abreu, que mesmo tendo sido bastante restrito ao tratar do tema, é necessário destacar, que este aponta o século XVII como ponto de interesse da historiografia, que necessita ser construída pela via da produção histórica, e um veio que segundo o próprio Capistrano seria produtivo se se empreendesse seguir.

Ao desejo de se debruçar sobre o tema da Guerra do Sertão, além de alguns historiadores, no entanto, vai concretizá-lo Puntoni (2002), na busca sobre episódios desta Guerra em nossa história e, por decorrência, sobre um empreendimento que possui muitos aspectos e cujas finalidades precisam ser revistas e investigadas.

Assim, em seu trabalho, o pesquisador busca compreender os aspectos expressos de um combate cuja finalidade foi extermínio de grupos indígenas que eram considerados sublevados e que punha em instabilidade, na visão de autoridades e colonizadores interessados, a segurança do projeto colonial em seu plano interno.

Na geografia da colônia, tal espaço interior correspondeu ao da atual região Nordeste e nela, às porções de seu sertão, à época dividido em duas geográficas distintas mas em interação: o chamado “sertão de fora” – mais próximo ao litoral – e o “sertão de dentro”⁷³ – espaço que se estendia desde a Bahia até Ceará (PUNTONI, 2002, p. 26), contendo uma população indígena numerosa e socialmente diversificada em grupos e nomenclaturas, descendentes muitas delas dos nomes de suas lideranças, surgidas nos conflitos contra os colonos que buscavam o controle da região, e também em função de questões econômicas e estratégicas.

Conforme coloquei anteriormente sobre o início da colonização do Piauí, nas narrativas que marcam o início destas relações entre sociedades indígenas e não indígenas na região, estão presentes as expectativas dos metais e pedras preciosas, além das drogas do sertão, que motivaram colonos, aventureiros e empresas para os espaços do interior da colônia. É importante salientar que já no século XVI, uma série de entradas havia se estabelecido, levadas a cabo por bandeirantes e militares de procedências diversas.

⁷³ Coincidência ou não, uma das comunidades de campo do município de Piripiri tem esta denominação.

No caso do Piauí, de certa forma nos limites do atual meio-norte do país, os achamentos extemporâneos, por sua vez, deram sedimento ao estabelecimento de um hábito que, na geografia em questão, uniu tropas de animais – principalmente gado bovino – e criadores que, apesar das adversidades naturais dos sítios, perceberam o potencial para a criação extensiva, dela se valeram e nela investiram, associando à necessidade de ampliar as áreas de criação ao fato de serem obrigados à luta contra os povos que habitavam àquele espaço primordial.

Tal posição também deu sentido à necessidade de seu extermínio, para fomentar a implantação dos chamados currais, estrutura básica da organização colonial que se valia de mão-de-obra pouco numerosa, mas, em compensação, de grandes extensões de terra que iam sendo abarcadas para a constituição de latifúndios em meio à caatinga, e cujo pasto, embora não fosse o ideal, permitiu a passagem dos homens e animais, aliando esta característica um fator de economia: dispensava qualquer tipo de preparo anterior para a sua utilização.

A posse do sertão distante passava também pela necessidade de um caminho terrestre que ligasse o Estado do Brasil ao do Estado do Maranhão e Grão-Pará, que eram espaços geográficos de comunicação demorada pela via terrestre e repleta de empecilhos pela via marítima, proporcionada pelos ventos e correntes adversas que, ainda hoje, estão presentes nessa porção do litoral norte.

Sobre elas é preciso dizer que mesmo passando a ser explorada a partir dos fins do século XVII – por volta de 1695 – a via terrestre tão pretendida, havia a necessidade de buscar mantê-la livre do perigo que representavam os indígenas, que marcaram presença constante no que se denominou chamar “Caminho do Brasil”, e as narrativas sobre a defesa que faziam de suas terras, nem sempre distantes do litoral (PUNTONI, 2002, p. 102).

Um terceiro motivo, a exploração do “salitre” (nitrato de prata), usado na fabricação da “pólvora negra”, também motivou as tentativas de ocupação de locais estratégicos do mesmo sertão, como por exemplo, o caso do médio São Francisco ou sertão da Jacobina, espaço onde colonos e também missionários estiveram, compartilhando os anseios de controle sobre os indígenas, nem sempre se valendo de meios e procedimentos muito diferentes.

Neste sentido os povos indígenas destas regiões estiveram acuados, assim, de um lado pelo gado e por outros empreendimentos de menor envergadura, os povos indígenas da região se viram na obrigação de fazer frente aos ataques contra suas terras e culturas, e apesar de vitoriosos várias vezes e – em alguns casos – por anos a fio, e dado mesmo à sua diversidade social e cultural, sua resistência não se caracterizou pela organização em grandes empresas de guerra.

No entanto, mesmo considerando que as sublevações intencionais organizadas de grupos indígenas, nessa época e nesse contexto, e que, segundo Puntoni (2002), produzem narrativas a partir de historiografias europeias e de documentação oficial que teimaram em ver os povos indígenas como unidade histórica e cultural não só em oposição à civilização do litoral, mas a índios aliados, os chamados “tupis” que, no imaginário do colonizador são a oposição ao “tapuia” (PUNTONI, 2002, p. 66), importa ressaltar, que os índios que se negaram a submeterem-se, passaram a simbolizar, por esta razão, a barbárie, o mal e um lugar que na visão de missionários, viajantes e colonos, o espaço da solidão e do medo: o sertão. No caso do Piauí

Assim sendo, e *pour cause*, tal documentação é extremamente pobre de informações qualitativas sobre os grupos indígenas contactados: quando muito, descrevem sumariamente campanhas militares de redução ou extermínio. Isto sem falar que a documentação mais recuada relativamente aos índios do Piauí é datada dos inícios da segunda metade do século XVIII, o que vale dizer, datada de um século após a conquista destes territórios pelo que é considerado seu descobridor, o mafrense Domingos Afonso Sertão (MOTT, 1982, p. 112).

Estes grupos, a partir de diferentes aspectos e interesses, voltam-se na campanha de extinção sumária do suposto perigo, e articulados às autoridades do reino e aos próprios colonos, iniciam por patrocinar companhias de emboscada, compostas quase sempre de marginais e criminosos, geralmente atraídos por bandos e editais.

Outra frente de atuação no combate aos indígenas será posta através da constituição de “terços”, grupos militarizados movidos a soldo, sob o comando de um capitão, que desenvolviam combates aos grupos indígenas em diversos pontos do interior da região.

É neste sentido que a saga colonial vai gerar um argumento considerado factível para fazer frente à resistência indígena e gerou o pretexto da “guerra justa”, motivo que favorecia ao colonizador e seus interesses. O tipo de trabalho faz surgir a figura do paulista, habitante da capitania mais ao sul, sempre requisitado para esta atividade em diversos episódios, a ponto de construí-lo como um especialista nas práticas de enfrentamento aos indígenas (p. 196), habilitado para fazer frente aos índios resistentes.

Moldado por seu cotidiano, o mesmo paulista assimilara os modos de vida de povos indígenas, casara com mulheres indígenas, e especializou-se na arte de bugreiro, lançando mão, inclusive de táticas de guerra dos próprios indígenas, submetendo parte deles. Este fato indica adaptação ao sertão, nas palavras de Puntoni (2002, p. 196), “o seu estilo militar perfeitamente adequado às condições ecológicas do sertão”.

A favor dos colonos e dos bugreiros e contra os povos indígenas, sobressai-se também o artifício da conveniência de autoridades constituídas, e do uso deste tipo de prestação de serviços que tem em Domingos Jorge Velho e seus subordinados, entre outros, seu maior representante. Ao longo da segunda metade do século XVII e primeiras décadas do XVIII, foi impondo através destas artimanhas, a ordem colonial aos indígenas do interior nordestino, sempre as maiores vítimas.

Mapa 1 – A primeira Carta geográfica da Capitania do Piauí, e parte das adjacentes / levantada em 1761 por João Antonio Galuci.



Fonte: <https://bndigital.bn.gov.br/dossies/biblioteca-virtual-da-cartografia-historica-do-seculo-xvi-ao-xviii/artigos/carta-geografica-da-capitania-do-piauhi/>. Último acesso 13.04.2018.

É importante registrar que a historiografia dos indígenas no Piauí não pode ser entendida sem considerar que as populações nesta região estiveram sob jurisdição da Bahia e Pernambuco, posteriormente se incorporou à dos estados do Maranhão e Pará, além do Ceará, assim como o papel da resistência dos povos indígenas, que segue sendo narrada como vantagem das sociedades invasoras e desconsiderada como parte do processo que retirou direitos dos povos indígenas, como exemplo, a terra de seus ancestrais, considerando que:

As guerras e a distribuição de terras se tornam aí um elemento importante dos poderes que exercem as autoridades régias; daí que seus interesses pessoais (e de suas redes) apareçam por meio do seu complexo envolvimento nos empreendimentos militares e na concessão de sesmarias [...] Nesse sentido, há indícios para se pensar, no caso do Maranhão e do Piauí, na existência, paralelamente a uma política mais global da Coroa, de outras forças e interesses, como os representados pelos governadores nesse cenário de conflitos (CHAMBOLEYRON & MELO, 2013, p. 196).

Enquanto se alastrava o processo de desterritorialização dos povos indígenas do Piauí, através da guerra e da perseguição violenta, outras políticas nacionais de regramento da questão indígena, considerada a mais complexa a ser resolvida, disciplina outros aspectos da vida das sociedades em questão.

3.5 O DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS

Por volta da metade do século XVIII, houve uma mudança significativa na política indigenista que foi planejada por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador de Grão-Pará do Maranhão, com apoio e amparo da Coroa Portuguesa voltada para os indígenas. Esta normativa foi compilada em uma lei única conhecida pela história como o Diretório dos índios ou Diretório pombalino. Estas reformas no Brasil se apoiaram em três pontos fundamentais: o econômico, o político-administrativo e o cultural-pedagógico. Para algumas regiões a estes pontos outros foram acrescentados.

Na Capitania de Pernambuco, como exemplo, além destes três objetivos, o Diretório deveria ser responsável por trazer “paz” e “tranquilidade” aos sertões que, apesar de ser vistos pelo Estado enquanto região pecuarista integrada às principais atividades comerciais da colônia, não contava com a estabilidade e tranquilidade almejada pela sociedade colonial, tampouco pela Coroa portuguesa.

Nesse período, também vale para a situação do Piauí, as sociedades indígenas seguem sendo percebidas como sérios impedimentos ao almejado desenvolvimento da região, e a despeito das necessidades e da ação concreta de grupos que investiram na região, foi necessário dispor sobre elas, dado ao fato eram muitas as notícias de grupos indígenas atuando nos estabelecimentos pecuários da região, o que gerava na visão administrativa de seus interessados, riscos a estabilidade e a atração de novos grupos, além de pânico para vilas e povoados, o que justificou a implantação de novas políticas, mais uma vez prejudiciais aos interesses dos povos indígenas.

As mudanças patrocinadas pelo governo do Marquês de Pombal ⁷⁴, ministro de D. José I, em relação às populações indígenas no Brasil foram concretizadas no documento de título “Diretório que se deve observar nas povoações de índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário”, no ano de 1757, que se tornou conhecido como Diretório dos Índios. As transformações normatizadas pelo Diretório davam seguimento a outras duas leis, ambas de 1755: a primeira devolvida à liberdade os índios, e a segunda, afastava dos missionários o poder temporal sobre as aldeias.

As referidas leis já destacavam o objetivo que teria o Diretório ⁷⁵, que era o de arrefecer o poder dos religiosos sobre os indígenas, neste caso o da ordem dos jesuítas o que culminou com sua expulsão 1759, além de provocar mudanças nas relações entre índios e não índios. De acordo com a política pombalina, os primeiros passos deveriam ser elevar à categoria de vilas e lugares com nomes portugueses, passando sua administração a um governo civil.

As normas dispostas nos artigos do Diretório esclarecem o objetivo de tentar assimilar as populações indígenas e submetê-las ao estado civil português ao incentivar, por exemplo, casamentos interétnicos, normatizar a presença de não índios nas aldeias e a abolição completa dos costumes e línguas indígenas, no intuito de transformá-los em servos do rei de Portugal, como população indistinta em relação aos demais grupos. De início normatizava sobre as populações indígenas do Grão-Pará, e em 1758, estendendo o Diretório dos Índios ao resto do Brasil.

Uma das particularidades da construção histórica não indígena do Piauí é produção de um tipo de desconhecimento generalizado das resistências levadas a cabo pelos indígenas e suas lideranças, o que favorece a representação de que a luta pela existência não teve tanta relevância, além de que foi de certa forma facilitada pela inação dos indígenas no sentido de marcar suas presenças e reações à invasão iminente, argumento que se dissolve face aos mais de duzentos anos de resistência indígena.

Neste sentido, personagens importantes da narrativa da resistência são ocultadas no processo, pela razão de representarem uma ameaça aos interesses dos invasores e porque era necessário impor narrativas onde não indígenas figurassem como aqueles que tomados da

⁷⁴ Antes de tornar-se Marquês de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo foi o Conde de Oeiras. O Piauí homenageou esta personagem ao nomear Oeiras a primeira capital do estado.

⁷⁵ Sobre o diretório e os ideais de civilidade ver SANTOS, Fabricio Lyrio. “A ‘civilização dos índios’ no século XVIII: da legislação pombalina ao ‘Plano’ de Domingos Barreto”. **Revista de História** (São Paulo), (170), 233-260. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v 0i170>, 2014, p. 233-260.

necessidade de limpar o território para dar seguimento ao processo de colonização, e impor uma nova sociedade livre de seus selvagens.

A historiografia piauiense de maior reconhecimento até a segunda metade do século XX, e que tem como principais expoentes pesquisadores que Monsenhor Chaves e Odilon Nunes que abordaram questões referentes à temática dos indígenas, embora sempre na posição de origem calcada na escola do positivismo histórico e na exaltação do documento como a versão oficial e inquestionável da narrativa, empenhados no objetivo de escrever uma história do Piauí, com peso maior desta abordagem positivista marcadamente presente na obra de Odilon Nunes. Sua obra de maior expressão, intitulada Pesquisas para a História do Piauí, composta por quatro volumes e publicada pela primeira vez em 1966, é considerada até o momento, uma das bases bibliográficas mais citadas na área da história do Piauí, bem como de outros ramos da ciência, como o direito e a educação.

A influência destes historiadores tem sido importante na busca dos setores da sociedade piauiense na busca pelo conhecimento sobre o que se considera uma “história local”. Por outro lado, é importante destacar que todo este material marca alguns pressupostos: a importância dos povos indígenas é desconsiderada ou ressoa a necessidade de considerar suas presenças indesejáveis, ou mesmo transitória, apesar da luta dos indígenas de mais de trezentos anos contra a invasão, como momento a ser superado. Outro elemento é a importância atribuída aos sentidos de “devassar”, “conquistar”, “povoar” e “desenvolver”, que se contrapõe aos adjetivos e representações sobre os povos indígenas. Para este ramo da história os indígenas são sempre considerados selvagens e impeditivos ao “progresso”.

É importante também realçar que é esta narrativa que vai dar sedimento aos contextos de produção da historiografia piauiense, a partir daí marcada definitivamente por este percurso, que vai desde a ocupação de um espaço que já era habitado, passando pela escravização que se traveste de direito sobre o território, até chegar aos inconvenientes do silenciamento das populações indígenas. Do lado dos indígenas, esta não é a única maneira de contar a história das relações entre sociedades indígenas e não indígenas.

Neste sentido é que uma conjunção de situações, como a escravização dos povos indígenas, a expulsão destes povos de seus territórios ancestrais, as remoções forçadas, além de políticas voltadas para os indígenas no período pós-colonial, aliada a uma visão eurocêntrica, são as marcas da constituição das relações entre estes povos e o estado nacional, terão como reflexo uma história a partir daí, um tipo de lente através da qual serão vistos os povos ancestrais, no Brasil e no Piauí. Os indígenas sempre mantiveram posições na luta contra esta realidade, não se conformando com seus resultados.

3.6 A GUERRA CONTRA MANDU, O LADINO: INDÍGENAS NA RESISTÊNCIA

Prova desta inconformidade latente são as revoltas de indígenas que sempre ilustraram a história da reação. Uma destas reações mais famosas pela amplitude é a que foi liderada por Mandu Ladino, um índio Aranhi ou Arani, uma das etnias localizadas no norte da então província. Apesar das incertezas para a história oficial, Mandu Ladino nasceu na região São Miguel do Tapuio, à época pertencendo ao território do atual município de Altos, órfão de pai e mãe por mãos portuguesas aos doze anos de idade, e tendo presenciado o assassinato de sua família.

Os que mais deram de fazer, foram os da vizinhança do Rio Poti, comandados por um índio doméstico, que fugira duma aldeia de Pernambuco, e os aticava a uma teimosa resistência, enquanto não pereceu violentamente, a tempo que nadava para a outra banda do Parnaíba. Mandu Ladino era o seu nome vulgar (CASAL, 1817, p. 291).

Recolhido ao aldeamento Cariri do Boqueirão, a setenta léguas de Recife, para estudar e ser cristianizado pelos religiosos da Ordem dos Capuchinhos, logo foi batizado. Sem nunca esconder o sentimento de aversão aos brancos, tal se tornaria ainda maior quando presenciou seus mestres queimarem vestimentas e outros objetos rituais de seu povo. Depois de alfabetizado, conseguiu fugir do aldeamento e uniu-se a vários indígenas cariris que se dirigiam ao vale do Longá, no Piauí.

No percurso foi capturado e vendido como escravo para criadores de gado e com o passar do tempo conquistou sua confiança, trabalhando como escravo-vaqueiro. Ao conduzir boiadas pelas trilhas, conhece vários grupos indígenas da região, até que em uma de suas viagens, no ano de 1712, se revolta ao presenciar o assassinato de outra indígena. Inconformado com a situação de opressão e servidão dos indígenas consegue reunir em torno de sua liderança vários índios de várias etnias. Retornando ao local do assassinato, empreende vingança contra a guarnição militar que havia perpetrado a ação letal. A partir daí inicia sua fase de liderança indígena. Para Rafael Chambouleyron e Vanice Melo (2013) ⁷⁶:

O mestre de campo Antonio da Cunha Souto Maior combateu os índios hostis na região oriental do Maranhão até o ano de 1712, quando foi assassinado por um grupo de índios que também roubaram os apetrechos de guerra, causando muitas destruições pelas povoações da região. Tratava-se do “levantamento geral dos tapuias do norte”, capitaneados por Mandu

⁷⁶ CHAMBOULEYRON, Rafael & MELO, Vanice Siqueira de. Governadores e índios, guerras e terras entre o Maranhão e o Piauí (primeira metade do século XVIII). **Revista de História**. São Paulo, nº 168, janeiro / junho 2013, p. 178.

Ladino, como lembrou José Maria Pereira de Alencastre (CHAMBOULEYRON & MELO, 2013, p. 168).

Hábil nas estratégias da guerra e conhecedor como poucos da geografia da região em que combatia, Mandu Ladino acumulou vitórias sucessivas e quase não perdia companheiros ao seu lado. Pressionado, o governo da Província resolveu mandar contra ele grande batalhão de homens e indígenas de outras regiões sob o comando de Antônio Cunha Souto Maior. Astucioso, Ladino armou uma emboscada e executou o plano com precisão: justicou o comandante Souto-Maior e incorporou os indígenas que acompanhavam a tropa ao seu grupo de combatentes.

O episódio só reforça a ideia de que as hostilidades de Souto-Maior contra os grupos indígenas que estavam sob sua guarda se reverteram em rebelião armada. Em 1712, grupos de indígenas se posicionaram contra sujeição e tomaram de assalto o acampamento e mataram Antônio da Cunha de Souto - Maior. Nesse combate, surge pela primeira vez o nome do líder Mandu Ladino como a principal liderança do motim.

Três anos depois, em 1715 é que as forças coloniais de São Luís do Maranhão tomam conhecimento da reação dos indígenas e mais uma vez empreendem a formação de um corpo de tropa para combater os indígenas. Contudo, Mandu Ladino havia seguido em direção às cabeceiras do rio Parnaíba e, nas palavras das forças que haviam invadido suas terras, já estava na senda da justiça ocupando fazendas, matando gados e instituindo o pânico entre os invasores. O Registro dos assentos, despachos e sentenças que se determinaram em cada Junta de Missões na cidade de São Luís⁷⁷, faz o seguinte registro:

As três Fazendas que o colégio comprou a André Leitão, uma no meio das de Domingos Afonso chamada as Salinas, e duas da outra banda do rio Parnaíba chamada S. Antônio e Cachoeira distantes das Salinas por cima de 20 léguas foram logo assoladas de gentio levantado em 712 chamado Mandu Ladino com várias invasões até o ano de 718: Sabemos que matou a metade das éguas; dos gados não se averiguou a conta, e sendo morto o gentio nesse ano, se tratou delas com mais sossego até o de 722, no qual subrevindo outros gentios e matando um crioulo, e tendo o Padre Matheus de Moura ordenado se vendessem só essas duas da Parnaíba, que a das Salinas não tinham conta vender-se, por estar cá no meio das da administração, como não achei comprador a elas seguro, retirei os gados baralhando-os cá por fora com os da administração, mas sempre com o ferro do Colégio, onde foram fortificando, e agora ficam já em suas entregas juntos pegados as Salinas, uma chamada do Tatú, a outra Sítio da Penela (APEMA, 1738-1777, p. 73).

⁷⁷ APEMA. Registro dos assentos, despachos e sentenças que se determinaram em cada Junta de Missões na cidade de São Luís, 1738-1777. **Livro n. 01**. p. 73.

Dois anos depois deste episódio, marcharam contra as hostes lideradas pelo índio duas expedições: uma do Maranhão, sob o comando de Francisco Cavalcante de Albuquerque, outra do Piauí sob o comando do mestre de campo Bernardo de Carvalho de Aguiar. As duas forças se juntaram no vilarejo Iguará, do lado do Maranhão e iniciou o combate, vencido pelas forças desproporcionais dos portugueses em relação ao exército de índios. A narrativa segue com a tentativa de Mandu Ladino de fugir a nado atravessando o rio Parnaíba para o lado do Piauí. Para as forças inimigas dos indígenas Mandu soçobrou pelas mãos do soldado Manoel Peres. Para a população da pequena Iguará, Mandu mergulhou nas águas do Jandira, continuou a organizar o levante que ainda durou cerca de dois anos e a resistência dos indígenas no Piauí, durante os anos restantes, até a atualidade.

O cerco e a resposta ao levante encabeçado por Mandu Ladino e seus comandados representou, portanto, a efetiva expansão dos currais e os reflexos dessa modalidade de criação animal nos sertões do Piauí e Maranhão em áreas pouco atrativas, como Piracuruca, Jerumenha, Iguará, Livramento, Surubim e Gurguéia. Com a ofensiva militar de Portugal sob o comando de Francisco Cavalcante de Albuquerque e Bernardo de Carvalho de Aguiar, a tentativa de despovoamento dos grupos indígenas presentes nas terras do Piauí será definitivamente posto em prática⁷⁸.

Assim, é necessário evocar que desde os contatos iniciais entre indígenas e não indígenas se fundam maneiras de se relacionar entre sociedades que persistem até os dias atuais: o uso da violência como meio para a desterritorialização dos povos, com vistas a exploração da mão de obra indígena, a apropriação do território ancestral dos grupos invadidos, a compreensão dos não indígenas de que os povos originários eram obstáculos ao desenvolvimento da região e sua existência “selvagem” a ser suplantada para que se instalasse a “nova sociedade”, entre outros argumentos.

Estes artifícios serviram para a manutenção de certo acordo tácito, que colocou os povos indígenas entre as classes menos favorecidas e mais sujeitas às fragilidades produzidas pelo mercado e pelo sistema econômico excludente. O tratamento dispensado aos indígenas pelos portugueses, de acordo com os jesuítas, era desumano e degradante, de acordo com Carlos Studart Filho (2010)⁷⁹, ao fazer referência às informações que os padres da Companhia de Jesus enviavam aos seus superiores em Portugal:

⁷⁸Sobre isto ver Carta do provedor-mor da fazenda, Vicente Leite Ripado, para o secretário do Conselho Ultramarino, sobre a devassa tirada ao cabo Francisco Cavalcante e a alguns oficiais que atacaram os índios do curso. AHU-Maranhão-CU-009, Cx. 12, D. 1198. 10 de Julho de 1718.

⁷⁹STUDART FILHO, Carlos. “Sobre um memorial que fez Luís Figueira, Religioso da Companhia de Jesus sobre as coisas tocantes a conquista do Maranhão”. RIC, tomo XX. Ano XX, 1906, pp. 326-327.

Os pobres índios padecem grandes injustiças dos portugueses que aqui se não podem referir por extenso, como são muitos cativeiros injustos contra a forma das leis de V. Maj., mandando-os vender fora das terras e das conquistas, outros oprimem os pobres com grande violência obrigando-os a serviços mui pesados como é fazer tabaco, com que se trabalha sete oito meses contínuos de dia e de noite, dando-lhe por isso três ou quatro varas de pano somente, e se faltam nestes serviços os portugueses os metem no tronco e os açoitam algumas vezes, e por isso fogem para os matos, despovoando suas aldeias, outros morrem de desgosto no mesmo serviço sem remédio algum, e que aqui senão propõem por evitar prolixidade (STUDART FILHO, 2010, p. 326 -327).

Sobre isto, quero salientar a forte resistência indígena durante os séculos que sobrevieram ao contato entre sociedades indígenas e invasoras, destacando a visão contemporânea sobre esse período da história dos povos indígenas no Piauí, ao qual não se dá o devido interesse e menos ainda se conhece ou se referencia. Conforme coloquei anteriormente, resta uma memória muito pálida e de pouco interesse para a sociedade piauiense, de uma forma geral.

É neste período, em outra perspectiva, que também se iniciam os primeiros conflitos entre visões religiosas distintas: os povos indígenas na região da Ibiapaba recebem, por volta de 1607, uma expedição vinda de Pernambuco e transportada de barco com destino a Jaguaribe, no Ceará. Nesta expedição estavam à frente os padres jesuítas Francisco Pinto e Luís Figueira, com uns sessenta índios. Ali chegando seguiram por terra com o desígnio do descobrimento e exploração das terras do Maranhão e catequese do gentio; mas ao chegarem à Serra da Ibiapaba, e quando se preparavam para sua jornada, que atravessava o atual território piauiense, foram atacados pelos tapuias, do que resultou a morte do padre Pinto e de três índios que permaneceram ao seu lado⁸⁰.

As diversas versões do episódio revelam um quadro de estratégias políticas e culturais de redefinição permanente de identidade pelos grupos indígenas, no interior de uma situação em rápida transformação: cristãos até o martírio ou “bárbaros” até o assassinato, fiéis aos jesuítas mas inimigos dos portugueses, inimigos e depois aliados dos franceses, conforme as necessidades, as escolhas estratégicas, as contingências históricas, as opções culturais (POMPA, 1999, p. 161).

⁸⁰ Este ataque à comitiva e a morte do Padre Pinto teria desencadeado a vingança dos Tabajaras e de outros indígenas aliados dos padres, contra os Tacarijus, grupo indígena que habitava a oeste da Ibiapaba, cujo efeito teria sido o “desaparecimento” desta etnia. É a esta etnia que atribuo meu pertencimento étnico. Sobre versões, a partir de olhares distintos deste episódio, ver POMPA, Cristina. Leituras e traduções: O Padre Francisco Pinto na Serra de Ibiapaba. **ILHA**, Florianópolis. n. O., Outubro de 1999. p. 139 -167.

3.7. OS INDÍGENAS DO PIAUÍ E A RELIGIÃO OFICIAL: DISTINTIVIDADES E OPOSIÇÕES

Assim se pode afirmar que a construção da história do lugar onde atualmente se assenta o atual território do estado do Piauí foi contada, pelos não indígenas, sobressaindo seus pontos de vista, de diversas maneiras. Em qualquer uma delas os indígenas são quase sempre compreendidos como selvagens e primitivos, cuja ação no sentido de defenderem seus lugares foi tomada como agressão e passível de resposta, muitas vezes truculenta e que desconsiderava sua existência. Se a resposta representasse sua resistência contra a invasão, mereceu sempre tratamento o mais belicista possível.

Os gritos dos índios, que juntamente com as suas terras tinham perdido a própria liberdade, fizeram tão repetidos ecos desde as margens do Parnaíba até as do Amazonas, que chegaram a ressoar nas ribanceiras da Tibre, e obrigaram ao santo padre Benedito XIV a expedir aos bispos do Brasil o breve de 20 de dezembro de 1741, que principia – *Immensa Pastorum*. Nele clama contra a escravidão dos índios e violências que se lhes faziam, proibindo-as debaixo de excomunhão *lata sentaciae*, e excitando a piedade de El re D. João V para fazer cessar semelhantes extorsões (PRAZERES 1891, p. 99).

As reações ao contato com os vários agentes da colonização – religiosos aí incluídos – gerou a rearticulação étnica, o que potencializou, assim, as reelaborações culturais dos grupos indígenas de sul a norte e aponta para mudanças identitárias ao invés da dizimação propalada:

Muito embora não se tenha uma ideia muito clara de como grupos indígenas distintos terminariam por constituir-se em um topônimo étnico comum, a pesquisa nos chama atenção para dois processos históricos importantes, a saber: o papel das migrações e o caráter das mestiçagens da gentilidade (SILVA, 2016, p. 248).

De fato, a busca pelas “riquezas da terra” permitiu que grupos humanos de diferentes ascendências e concepções de mundo, às vezes com interesses diametralmente opostos entrassem sertão adentro. As entradas, a partir e durante a segunda metade do século XVIII tiveram, portanto, de atender a um projeto, com objetivos voltados ao despovoamento e afastamento dos povos indígenas e ao avanço sobre sua terra ancestral, o escoamento da produção agrícola da terra invadida para a Europa, além da exploração mineral e vegetal das riquezas nas terras dos indígenas utilizando os caminhos de águas; sobretudo, do Tocantins e no Piauí, do Parnaíba e seus afluentes. Forjou também a ferro e a fogo, a imposição de

núcleos urbanos como a nova forma de socialidade humana, sustentados por fazendas de gado nos limites do Piauí, Maranhão, Pará e Goiás.

Considerando a probabilidades de dúvidas sobre os nomes de lugares, mudanças que se dão ao longo do transcurso de relações entre sociedades distintas, a identificação de alguns destes lugares deve corresponder aproximadamente ao litoral situado entre o rio Camocim, no estado do Ceará e a baía de São José, no Maranhão. De acordo com o autor acima citado, a história inicial dessas paragens afigura-se como uma espécie de crônica de naufrágios, dado que seus mais antigos episódios da presença não indígena ocorreram nas expedições de Aires da Cunha e dos filhos de João de Barros, e na empresa da Luís de Melo, aventureiros vindos de Portugal.

Deve-se acrescentar como já foi falado acima, o nome de Nicolau Rezende, cuja embarcação teria ido à deriva nos baixos do Maranhão. Foi este aventureiro que deu notícia do litoral vizinho ao delta do Rio Parnaíba, até então mapeado como Rio Grande dos Tapuias, Paraguaçu, Punaré, Parauaçu, Pará, ainda Rio das Garças. O atual Rio Parnaíba, teria sido rebatizado posteriormente por Domingos Jorge Velho, um dos *founding-fathers*, na narrativa do Piauí, em homenagem ao seu local de nascimento, Santana do Parnaíba, estado de São Paulo. Gabriel Soares se baseia no testemunho daquele Rezende aventureiro, para a descrição que nos legou desse grande curso d'água, que se sabia vir de muito longe. “A costa próxima ao delta era apresentada como escalvada ou coberta de palmares bravos” (SOARES DE SOUSA, 1879, p. 13).

Existe muita controvérsia sobre datas e nomes de pessoas que iniciaram o processo a que se deu o nome de “desbravamento” das terras piauienses, mas é certo que a Casa da Torre, instalada no oeste baiano, comandada por Garcia de Ávila, iniciou a ocupação das terras do sudeste, abrindo campos para os rebanhos bovinos, que se multiplicaram rapidamente e, em paralelo, combatia os indígenas.

A narrativa épica descreve que alguns fazendeiros do São Francisco, à procura de novas expansões para suas criações de gado, passaram a ocupar, a partir de 1674, com cartas de sesmarias concedidas pelo governo de Pernambuco, terras situadas às margens do rio Gurguéia. Um desses sesmeiros, Capitão Domingos Afonso Mafrense, também conhecido como Domingos Sertão, fundou trinta fazendas de gado, tornando-se o mais eminente colonizador da região.

Sugere ainda a narrativa que por vontade ainda de Domingos Afonso Sertão, as fazendas foram legadas, após sua morte, aos padres da Companhia de Jesus. Hábeis gerentes, os jesuítas contribuíram de forma decisiva para o desenvolvimento da pecuária piauiense, que

atingiu seu auge em meados do século XVIII. Nessa época, os rebanhos da região abasteciam todo o Nordeste, o Maranhão e províncias do Sul. Com a expulsão dos jesuítas, as fazendas de Mafrense foram incorporadas à Coroa e entraram em declínio.

Atravessando o São Francisco, a expansão da colonização vinda do sertão da Bahia, atingiu o sertão sul e sudeste do atual estado do Piauí. O governador geral do Estado do Brasil D. João de Lencastre, manda em cumprimento às ordens régias de dez de novembro de 1698 e dois de dezembro de 1698, fundar as povoações de Parnaguá, atualmente a cidade de Parnaguá localizada no extremo sul do Piauí, Santa Rita do Rio Pardo e S. São Francisco das Chagas da Barra do Rio Grande do Sul, a que depois se acrescentou Campo Largo; a fim de que pudesse seus habitantes opor resistência eficaz aos índios “Acroazes, Mocoazes e Rodeleiros”.

Mapa 2 – Mappa geographica da capitania do Piahy, e parte das do Maranhão, e do Gram Pará (1816?).



Fonte: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart215946/cart215946.html

Para destacar como a desconstrução da existência dos povos indígenas, feita através de vários recursos, o mapa acima traz referências ao Gentio-Gueguê entre o rio Uruçuí, o Uruçuí-mirim e o rio Parnaíba, na fronteira com o Maranhão, próximo aos Aranhis. Diz-se de Mandu Ladino, liderança indígena que capitaneou indígenas do Piauí, Ceará e Maranhão, na luta contra as forças colonizadoras e que poderia, entre outras identidades atribuídas pela história oficial, também **se** indígena Aranhí. O mapa também refere o Gentio-Acaroá, os

Acroás, entre o rio Gurguéia, rio do Peixe e o Sombras, no sentido das nascentes do rio Parnaíba, além dos Pimenteiras, próximo ao município atual de Parnaçuá, à leste do rio Gurguéia, desde até o Riachão, até a margem esquerda do rio Piauí.

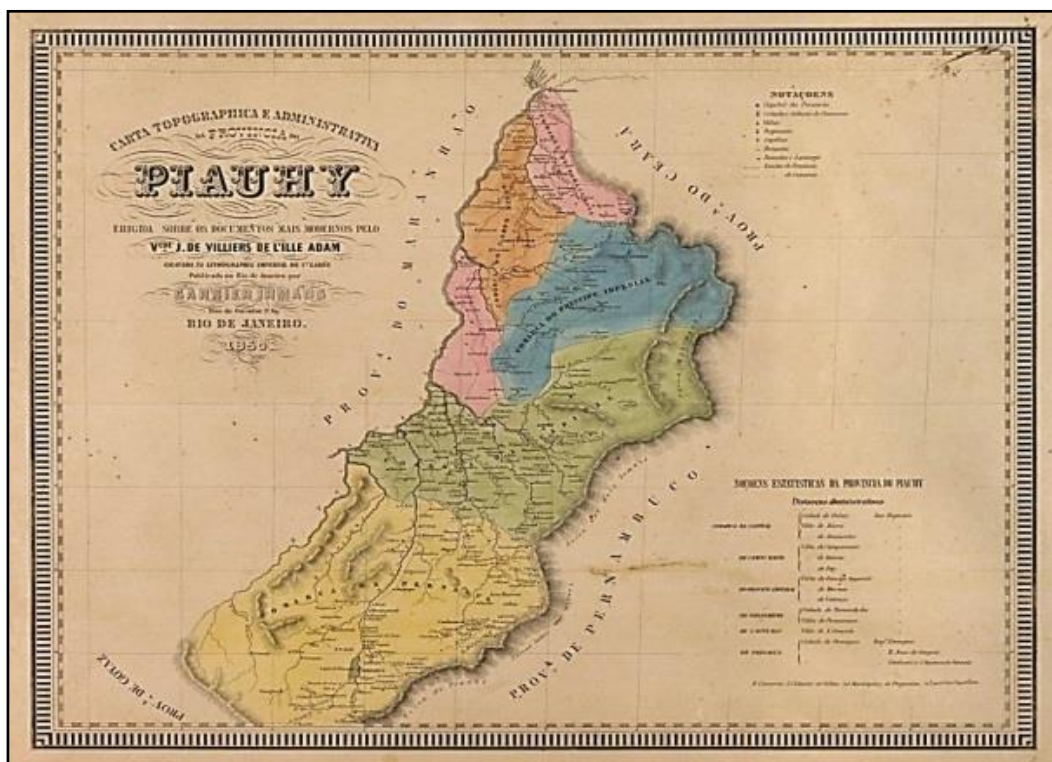
No outro lado do mapa, a leste, próximo à Ibiapaba aparece duas taperas, possivelmente aldeias indígenas no sopé da serra, que coincide aproximadamente com o lugar Santa Rosa, que era o sítio onde permaneceram durante algum momento, os Colher de Pau, em seus deslocamentos. Aliás, parte dos Colher de Pau continua em Santa Rosa. Foi à Santa Rosa que tentamos chegar quando fomos visitados por um canal de televisão em 2006, que buscou a mim e ao cacique Zé Guilherme, buscando informações sobre indígenas do Piauí. Posteriormente, fizemos o mesmo percurso entre, Piripiri e São João da Fronteira em veículo da FUNAI, em grupo com a presença de Dilamar Tenetehara. No mapa, aparecem os Caratiús, ou Crateús – hoje também Potyguaras –, do “lado do Piauí”, evidenciando serem populações fronteiriças entre o Piauí e o Ceará. Piripiri não surge no mapa, porque não existia enquanto tal, ainda pertencente ao município de Piracuruca.

Destaca-se também que houve a troca em 1880 do município de Crateús que era piauiense por Amarração (hoje Luís Correia) que pertencia ao Ceará. Para mim evidencia que estas trocas de pertencimento geográfico ocultam entre outras, a troca de terra indígena dos Crateús pelas terras dos Tremembés, no litoral. Este mapa tem Amarração ainda pertencendo ao Ceará, o que se deduz que foi desenhado anterior à 1880. O mapa mostra que um trecho da Ibiapaba e do sertão de Crateús era Piauí, e mesmo face à presença dos povos Tremembés, a costa não era parte do estado. Em certo sentido todos esses povos que hoje existem no sertão de Crateús de certa maneira derivam da região leste do Piauí original. Populações que atualmente dizem ser do Ceará estão hoje no Piauí e o contrário também é verdadeiro. Tais populações de certa maneira eram populações do Piauí antes destes movimentos de fronteira. Desse modo não é tão estranho considerá-las como povos indígenas do Piauí e não do Ceará, porque estavam na fronteira entre os estados.

O mapa corrobora as movimentações que aponto neste trabalho de terra, que é a existência no período do mapa, de caminhos que unem Villa Viçosa, no Ceará, à Piracuruca no Piauí, atravessando a Ibiapaba através do rio Itacarabi, entrando pelo rio Piracuruca até o rio dos Matos, que atravessa Piripiri. É esta, com a inclusão de presenças na região norte extrema, a trilhas dos Guilherme, entre Viçosa, Brejinho, na zona rural de Parnaíba e Piripiri. As mudanças na fronteira se têm impactos na reidentificação dos povos indígenas nesta região, estas reidentificações não se sujeitam às questões das delimitações geográficas dos estados.

Tanto os Guilherme quanto os Colher de Pau participam no movimento indígena e contribuíram para a formação do movimento indígena no Piauí contemporâneo. As fronteiras dos estados são arbitrárias e supérfluas, mas o senso comum dá importância a este pertencimento, e que também tem reflexos do ponto de vista das práticas e da atenção de outros agentes como o estado nacional, por exemplo, mas também o papel dos estados enquanto promotores de reconhecimento e atenção aos povos indígenas. Se a fronteira é variável e abstrata, compreendemos a relevância para a sociedade nacional e muitas vezes daí para os próprios índios, mesmo considerando que nomes dos povos geralmente são e eram impostas de fora e os nomes reidentificadores são nesse sentido imposições ou invenções.

Mapa 3 – Villiers de L'Ile-Adam, J. de, Visconde. [Cartas topographicas e administrativas das provincias do Brasil]. p. 03 (1850).



Fonte: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart67925/cart67925.htm

As guerras ocorridas nos sertões do Maranhão, principalmente na região dos rios Mearim, Itapicuru e Munim, e do sertão do Piauí, prolongaram-se durante todo o século XVIII, entrando pelo século XIX, na região sul do Piauí, onde os conflitos com os Pimenteiras ocorreram até o fim do período colonial. Essa narrativa encerra com o “extermínio” dos índios no solo piauiense, até praticamente estabelecer-se enquanto senso comum. Faz-se necessário anotar que desde aí os indígenas no Piauí experimentavam na visão do colonizador, um espécie de categoria social amorfa e de difícil definição, posto que aparecessem nas estatísticas como parte da população, mas ao mesmo tempo deveriam ser afastados de suas terras, pois representavam perigo ao processo de colonização.

As lutas de portugueses contra os franceses e holandeses tornaram frequentado este trecho do litoral. O rio Parnaíba aparece constantemente, ora como o Pará, de Diogo de Campos e Martim Soares Moreno, ora como o “Paraoçu” de Bento Maciel Parente. Os franceses deviam ter tido conhecimento dessa faixa litorânea, como se poderia depreender da circunstância de ter sido um francês, alcunhado Tuim-mirim, um dos intérpretes da expedição de Pero Coelho a Ibiapaba, exatamente por ser bom conhecedor da costa, um dos primeiros a revelar a existência deste marco geográfico, entre o Piauí e o Maranhão.

3.8 TAPUIAS E TABAJARAS

A este tempo, grupos de viajantes, entre eles sacerdotes religiosos, já faziam a viagem por terra, numa extensão total que o padre Luís Figueira, que esteve na Ibiapaba com o citado padre Pinto, estimava em perto de trezentas e trinta léguas, entre Pernambuco e o Maranhão. A expedição de Pero Coelho fizera o percurso até às margens do Parnaíba, a que então denominava “Punaré”. Em 1691, esse mesmo Francisco Dias de Siqueira recebia patente de tenente-coronel da tropa, que sob o comando de João Rapôso Bocarro, ficava incumbida do que se costumava chamar “fronteira do Maranhão”. Neste ponto uma das primeiras tentativas de definir com exatidão a data da conquista dos povos indígenas da região:

tendo penetrado do sertão de S. Paulo, sua pátria, até o Maranhão, dali, tendo incorporado o seu partido com vários índios católicos das missões daquele estado, penetrando o inculto sertão, veio continuar a guerra no Piauí contra os índios bárbaros, que todos ficaram conquistados até o ano de 1701 (LIMA SOBRINHO, 1946, p. 19).

Nestas narrativas de viagem surgem às primeiras referências aos indígenas Tabajaras, além de lideranças indígenas com as quais dialogavam os viajantes. Estas citações

demonstram a instabilidade dos processos de relação entre indígenas e não indígenas, além de apontarem que, apesar de estarem sempre colocados como massa a ser manobrada ao sabor dos acontecimentos econômicos e políticos, os indígenas agiram no sentido de preservar suas integridades e alianças com outros grupos, algumas delas anteriores ao momento da chegada da sociedade invasora. Alguns indígenas do baixo S. Francisco se vincularam à história dessas primeiras lutas, em função de que certamente se dispuseram a envolver indígenas de outras etnias na conquista, ou ainda fazer valer suas afinidades. Frei Vicente do Salvador conservou os nomes dos indígenas: Porquinho, Seta e Araconda, como interessados ora na escravidão de indígenas, ora na libertação destes.

E as rusgas continuaram. Francisco de Caldas e Gaspar Dias de Taide, numa entrada que realizaram, conseguiram aprisionar, nas cercanias do S. Francisco, cerca de sete mil índios, que depois lhes fugiram, libertados pelos Tabajaras, que haviam auxiliado a captura e promoveram a fuga, receosos de que os conquistadores os incluíssem também entre os cativos. Gradativamente, as populações indígenas nativas vão se envolvendo em tramas de poder envolvendo empresários privados, estatais, alguns indígenas e as ordens religiosas. Independente da origem, maioria das vezes, todas tinham como objetivo sua escravização e passaram a dispor sobre a existência dos grupos que não aderiam à ordem (LIMA SOBRINHO, 1946, p. 28):

Também e considerável o prejuízo que apontaes, de se unirem as aldêas de diversas Nações: e vos ordeno e mando declarar na junta das Missões, que se não faça esta união, sem concorrer uniforme, e que os Missionarios procurem augmentar as Missões pequenas, com Indios das mesmas nações, praticando-os, e tratando-os do Sertao em que estiverem (..) E sempre fareis castigar, com as penas que o mesmo Regimento dispõe, aos moradores desse Estado, que por acção própria, publica ou secretamente, os Indios das Aldêas, quando os Missionarios não os quizerem dar, ou se os tratarem com desprezo; porque neste caso devem recorrer a vós, que os participarei ao Superior, ou Presidente, das Missoes ou na Junta delas, para se lhe aplicar o remédio; e me dareis conta de como se procedeu nelle (Carta Régia ao Governador do Maranhão, 1701, p. 2).

Se a invasão já combatia os indígenas em outros recantos do Nordeste, o primeiro informe sobre a presença de militares em campanha no Piauí contra os indígenas remonta o período da Guerra dos Bárbaros. Considerar como cruciais para a situação atual experienciada pelos indígenas é compreender que tais investidas das sociedades não indígenas contra os territórios e vidas dos povos da região, foram contrárias aos seus interesses coletivos, mas não suficientemente efetivas para fazê-las desaparecer, como se pretendeu legitimar, além de

evidenciar sua resistência em permanecer resistindo – e existindo – mesmo diante de situações tão desfavoráveis. Sobre esta invasão às terras do Piauí, Taunay (1995)⁸¹ escreve:

muito apenas encontramos os documentos que nos deram a certeza de ser capitão-mor deste regimento o dito João Amaro, e um dos capitães de infantaria o dito João Pires de Brito, o qual, acabada a guerra do Rio Grande e Ceará, passou para a do Piauí, onde se achava quando Manuel Álvares de Moraes Navarro, natural de S. Paulo, mestre de campo de um terço de infantaria e governador da campanha do Rio Grande por sua majestade em 1701, certificou que o governador-geral D. João de Lancastro proveu no posto de sargento-mór do terço do dito mestre de campo Navarro ao dito Capitão João de Brito a tempo que assistia no Piauí em mais de duzentas léguas de distância, onde chagando-lhe a notícia desta promoção viera tomar posse do dito posto (TAUNAY, 1995, p. 71).

A documentação comprova que no início do século XVIII continuaram os ataques aos indígenas, que responderam, dentro de um quadro que requereu alianças, dissensões, táticas de guerra e destrato entre indígenas e destes com grupos não indígenas. Estas circunstâncias certamente tiveram reflexos sobre a constituição social, política, ritualística e econômica dos povos autóctones, além de que fomentou a ideia da necessidade de combatê-los em virtude de uma visão equivocada sobre sua existência, que em alguma maneira persiste até o momento.

Mesmo considerando as informações históricas, apesar de seu volume, e mesmo as considerando esparsas e desconstruídas, fica evidente que a partir de determinado momento das relações, cresceu o interesse privado e estatal em formação sobre a região ocupada pelos indígenas. Sobre a guerra aos povos da região onde atualmente estão os municípios de Piripiri e Piracuruca, o mesmo Taunay escreve:

Mas foi já tempo que, por se julgar retirado para S. Paulo dito Capitão Pires, se havia provido o dito posto de sargento-mór em outro sargento; por cuja razão ficou servindo de capitão de uma das companhias do referido terço para d'elle passar ao de sargento-mór na primeira vagante pelos seus grandes merecimentos e serviços assim na guerra do Rio Grande e Ceará, **como na guerra contra o gentio Quiriri das ribeiras de Itahim, e Piracuruca na capitania do Piauí**. Todo o referido consta das certidões e fés de ofício do Capitão João Pires de Brito, que se acham lançadas na nota do tabelião da villa de Taubaté, e das quais tivemos em nosso poder uma cópia autêntica (TAUNAY, 1995, p. 71, grifo nosso).

⁸¹ TAUNAY, Afonso de Escagnolle. **A guerra dos bárbaros**. Mossoró, RN: Fundação Vingt-Un Rosado, ETFRN, 1995.

Como afirmei anteriormente, as várias tentativas da conquista do Maranhão pelos não indígenas, usando como caminho o Atlântico, continuaram fadadas ao fracasso até o final do século XVII. Foram sempre presentes as grandes dificuldades para navegar pelas águas da costa do Atlântico norte, dado a variedade de situações aos quais se refeririam os viajantes em avançar por terra até àquela região e através dela. Uma das dificuldades apontadas seriam as diversas origens étnicas e culturais dos tapuias da região, que segundo os religiosos era o motivo da pequena aceitação do cristianismo pelas populações indígenas, que habitavam a região entre o Rio Parnaíba e a Ibiapaba.

O padre Vieira se referiu a esta recusa como impedimento ao investimento da catequese nas terras da Ibiapaba, além da “dificuldade do caminho de mais de cem léguas, atalhado de muitos e grandes rios, e infestado de diversas nações de tapuias feros e indômitos, que a ninguém perdoam”⁸². Também Serafim Leite faz uma classificação a partir de ótica religiosa sobre dos moradores da Ibiapaba. Segundo o cura, estes seres estavam divididos em três grupos: os gentios sem contato com a fé; aqueles que se converteram ao catolicismo, “mas que a esqueceram ou a desmentem nos costumes”, além dos heréticos e grupos indígenas autóctones; os Tobajaros ou Tabajaras e índios fugidos de Pernambuco, o que era o caso de Mandu Ladino.⁸³

O período também marca o estabelecimento de missões religiosas no rio São Francisco e além deste. Um de seus cronistas-missionários de maior relevância, o capuchinho francês Frei Martinho de Nantes (1979), descreveu parte das campanhas de jesuítas e capuchinhos contra os interesses do potentado local Francisco Dias de Ávila, proprietário da Casa da Torre e também as hostilidades dos criadores de gado contra os indígenas. Martinho de Nantes também reviu a ação missionária entre os Cariris.

3.9 O DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS

O cargo de Diretor-Geral dos Índios foi criado pelo decreto n. 426, de 24 de julho de 1845, e aprovou o regulamento das missões de catequese e civilização indígenas. O cargo, que deveria ser estabelecido em todas as províncias brasileiras, tinha por atribuição administrar e

⁸² VIEIRA, Padre Antônio. Relação da Missão da Serra das Ibiapaba. In: **Memórias para a História do Extinto Estado do Maranhão cujo território compreende hoje as províncias do Maranhão, Piauí, Grão-Pará e Amazonas**. Rio de Janeiro: Tipografia do Comércio de Brito & Braga, 1860.

⁸³ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomos III. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006, p. 18.

implementar medidas previstas no Regulamento das Missões, bem como estabelecer aldeamentos provinciais e a política de catequese e civilização dos índios.

Sobre a administração das aldeias dos Tabajaras e Tapuias na Serra da Ibiapaba ainda no século XVII, o Padre Vieira (1658)⁸⁴ escreveu, indicando que as políticas de administração colônia nunca cessaram, procedendo de várias origens e que apenas foram se organizando em códigos posteriormente editados:

Em junho de 1656 partiram em missão à serra da Ibiapaba os padre Antônio Ribeiro e Pedro de Pedrosa (..) avisaram os padres que no sítio da Serra da Ibiapaba havia três aldeias da nação Tobajara, em que contaram mil e seiscentas almas, e que cedo seriam três mil (grifo nosso); que afora esta nação havia ao redor dela muitas outras de língua não-geral, alguns dos quais tinham casas e lavouras (que é o indício de serem domésticos) e viviam em paz com os Tobajaras, e que outros com a chegada dos padres vieram pedir e fazer a mesma paz, e que em não muita distância da serra estava o grande rio Pará, habitado de muitas outras nações, não falando nas do Ceará, que fica de ali distante duas semanas de caminho (VIEIRA, 1658, p. 474-475).

Desde a revogação do anterior Diretório dos Índios (1757-1798), estabelecido com o fim de organizar a administração e o governo dos índios do Pará e do Maranhão e posteriormente estendido para todo o Brasil no ano seguinte, a questão indígena não recebera atualização do tratamento dos povos indígenas pelo governo imperial. O Diretório dos Índios, que era parte das medidas implementadas durante a administração do Marquês de Pombal (1750-1777), em 1755 devolveu a liberdade aos índios e excluiu os missionários do poder temporal da administração eclesiástica dos aldeamentos. Em muitas regiões do Brasil o Diretório dos Índios, apesar de extinto, continuaria a servir de referência, já que o Estado não aprovaria novas diretrizes para a administração dos aldeamentos indígenas (SAMPAIO, 2008, p. 228).

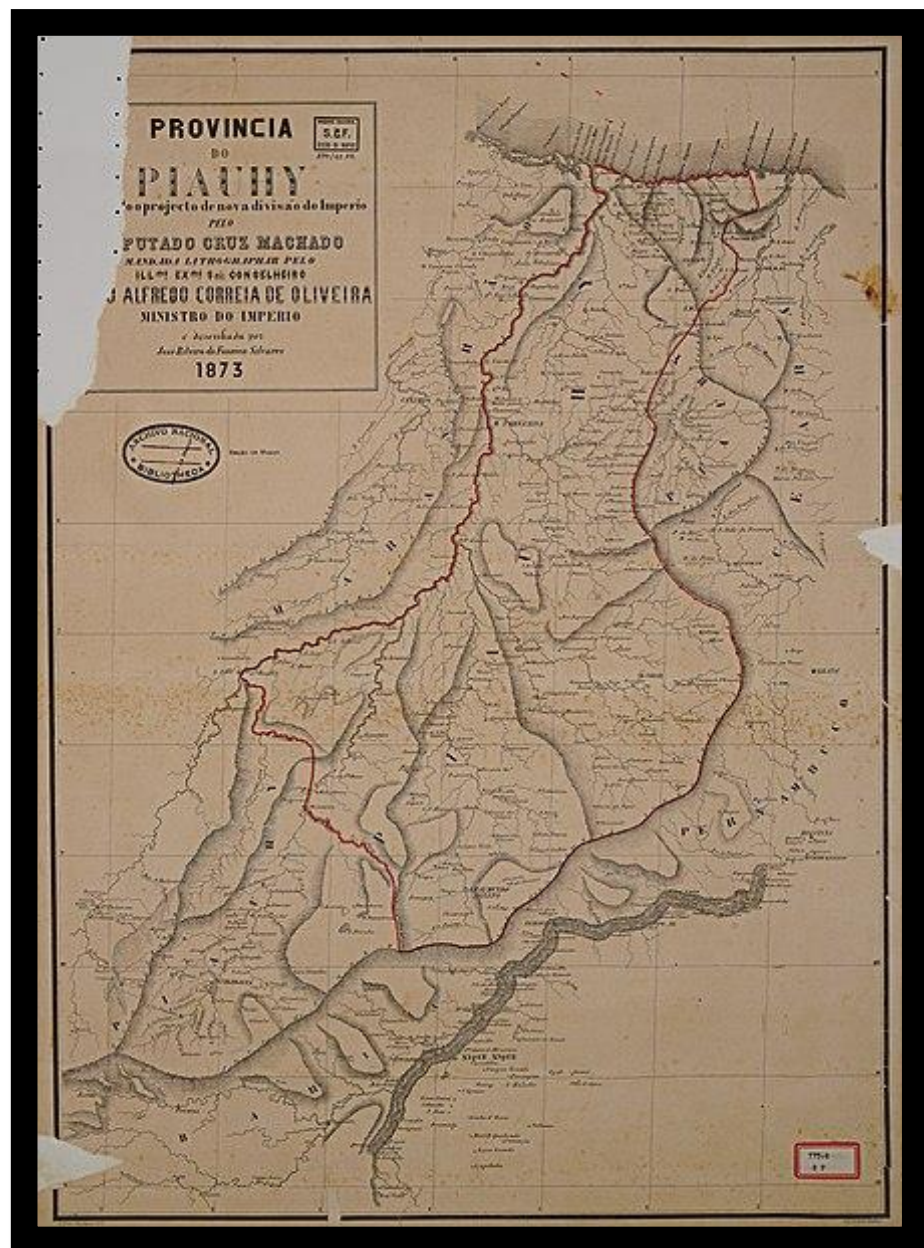
Após a extinção do Diretório dos Índios, em 1798, não houve qualquer regulamentação geral para o tratamento da questão indígena, o que não significou necessariamente que a questão deixou de ser considerada pelo governo. Por ocasião da reunião das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa (1821-1822), foram explanados cinco projetos de deputados do Brasil sobre a questão indígena, com destaque para o de José Bonifácio de Andrada e Silva, intitulado Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Brasil⁸⁵.

⁸⁴ VIEIRA, Pe. Antônio. **Cartas**. Ao padre provincial do Brasil, Carta LXXX, 10 junho 1658.

⁸⁵ <https://arquivohistorico.camara.leg.br/index.php/apontamentos-sobre-civilizacao-dos-indios-bravos-do-imperio-do-brasil>. Último acesso: 18.05.2020.

Esse projeto foi reapresentado, com algumas modificações, por ocasião da Assembleia Nacional Constituinte de 1823, que suscitou três anos após, um aviso destinado às províncias que informassem a situação das populações originárias e que se apresentassem sugestões para um plano nacional que visasse à civilização dos indígenas. Concluídos os trabalhos da Assembleia Constituinte pelo imperador D. Pedro I, a Carta Constitucional outorgada em 1824 não fez referências à questão indígena (CUNHA, 1998, p. 138).

Mapa 4 - Mapa da Província do Piauí, segundo o projeto de nova divisão do Império, 1875.



Fonte: Fundo Ministério da Viação e Obras Públicas.

No mapa anterior, os povos indígenas “desaparecem”, deixando como rastro de sua passagem as nomenclaturas que nomeiam regiões inteiras, mas que desaparecem à medida que se implanta a sociedade nacional. E como isto pode ocorrer?

Decorridos cerca de dez anos, apenas em 1834, quando promulgado o Ato Adicional, a questão indígena recebeu novo tratamento. O ato atribuiu maior autonomia às províncias, delegando às assembleias legislativas o poder de legislar sobre um leque de assuntos variados, junto com a assembleia e o governo geral, o que incluía “a catequese, e civilização dos indígenas, e o estabelecimento de colônias” (BRASIL. Ato Adicional (1834), art. 5). Esta nova legislação revisou o arranjo político-institucional centralizado e unitário previsto na Constituição de 1824, e proporcionou maior autonomia às elites locais. Concretamente este direcionamento resultou que nas províncias onde a presença indígena era mais forte se legislasse em benefício dos interesses locais, verificando-se a elaboração de diretrizes próprias para o tratamento da temática, inclusive anti-indigenista (CUNHA, 1998, p. 138).

A partir de 1840, o assunto da catequese e civilização dos indígenas retornou ao interesse do governo imperial, de acordo com o orçamento aprovado em 1843, que destinava verba para ser utilizada pela Secretaria de Estado dos Negócios do Império, para catequese e civilização dos indígenas, além de autorizar, que fosse dado regulamento às missões ao normatizar, por exemplo, a nomeação de um Diretor Geral de índios, nomeado pelo Imperador, em cada uma das províncias (BRASIL, 1843, p. 25). No mesmo ano, outro decreto, de n. 285 autorizou a vinda de missionários capuchinhos para prestarem seus serviços, em missões pelas províncias, o que refletiria sobre a ação do governo imperial na catequese e civilização dos índios, em política tratada como um “ramo do serviço público” (KODAMA, 2009, p. 244).⁸⁶ Em 1844 o decreto n. 373, de 30 de julho, fixou as regras de distribuição dos missionários capuchinhos na Corte e nas províncias.

É importante observar que nesse mesmo período foi promulgada a lei n. 105, de 12 de maio de 1840, considerada reflexo da reação conservadora às reformas liberais encetadas a partir de 1830, consideradas a moldura político-institucional do Segundo Reinado, entre 1840 e 1889. É importante mencionar que a vinda dos frades menores capuchinhos integrou o processo de produção de uma política indigenista no Brasil imperial, tornada missão pelo governo, que sugeria uma maior centralização no projeto de integração dos indígenas à sociedade nacional, e a perspectiva de uniformização de possíveis diferenças no tratamento desta questão pelas províncias. Esta uniformização veio a bordo do decreto n. 426, de 1845,

⁸⁶ KODAMA, Kaori. **Os índios no Império do Brasil: a etnologia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; São Paulo: EDUSP, 2009.

quando o governo imperial regulamentou as missões para catequizar e civilizar os indígenas, fazendo interagir a administração laica e a religiosa.

O decreto estabelecia que em cada província houvesse um diretor-geral de índios, nomeado pelo imperador, e que seria responsável pela administração das aldeias, além do ser também o responsável pela relação com o presidente da província para qual houvesse sido nomeado e pela relação com a assembleia provincial, pela comunicação com o governo imperial, via Secretaria do Império.

Dentre as amplas atribuições do diretor-geral estava o exame minucioso das aldeias existentes e dos recursos que ofereciam à agricultura e ao comércio, a verificação sobre a adequação de sua localização ou necessidade de remoção, o recenseamento de todos os índios aldeados, a identificação dos indígenas “errantes”, da necessidade e disposição para o envio de missionários para sua catequese, licenças e permissões para interessados em negociar nas aldeias criadas, serviços de procurador dos índios e representar quando da necessidade de força militar para proteção das aldeias nas quais serviam.

O Regulamento de 1845 dispunha sobre regulamentar o sistema de aldeamentos, tentado durante o Diretório pombalino, enquanto estratégia de assimilação dos indígenas à ‘vida civilizada’. Para tanto, o texto legal previa ações como a edificação de templos assim como o ensinamento da doutrina cristã, criação de escolas de primeiras letras, além da promoção de casamentos inter-raciais entre índios e pessoas de outras origens. O Regulamento das Missões indicava que a tática a ser utilizada para integração dos indígenas à civilização deveria ser orientada através de meios ‘brandos e suaves’, sem utilização da força ou violência. A finalidade era a conversão dos indígenas, mesmo que a ‘política da brandura’ fosse sistematicamente negligenciada, constando dos relatórios oficiais a violência contra os índios na prática cotidiana dos aldeamentos (AMOROSO, 1998) ⁸⁷.

Nesse projeto de assimilação se previa, por exemplo, a premiação dos indígenas por “bom comportamento” com terras fora das aldeias, embora a Carta de Sesmaria, que garantia sua propriedade, somente fosse emitida após doze anos ininterruptos de “de boa cultura” (BRASIL, 1843, art. 1º, §15).

As questões da terra e da colonização estiveram fortemente representadas no Regulamento das Missões, onde a catequese e a civilização dos índios relacionavam-se aos grandes temas enfrentados no cenário político do

⁸⁷ AMOROSO, Marta Rosa. Mudança de hábito: Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 101-114, June 1998. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200006&lng=en&nrm=iso>. access on 10 July 2019. <https://doi.org/10.1590/S0102-69091998000200006>.

Segundo Reinado, como fim do tráfico negreiro, imigração e colonização. (KODAMA, 2009).

Em 1842, o governo imperial enviou à Seção dos Negócios do Império do Conselho de Estado solicitação de redação de um projeto de lei de terras, que foi produzido por Bernardo Pereira de Vasconcelos e José Cesário de Miranda, e que se tornou base da Lei de Terras de 1850: “Procurava-se, pela primeira regulamentar a questão fundiária e acesso à terra no país, questões prementes quando se debatia a substituição da mão-de-obra escrava pela do imigrante” (ALMEIDA, 2015) ⁸⁸.

Se por um lado o Regulamento das Missões continuou com o direito do indígena às terras dos aldeamentos para posterior demarcação, por outro, deu guarida a ideia da remoção ou reunião de duas ou mais aldeias, quando sua localização fosse considerada imprópria para a lavoura e o comércio. Mesmo assim, o projeto de assimilação que deu formato ao Regulamento das Missões deu garantias ao arrendamento e aforamento de terras indígenas, cujas remunerações deveriam ser empregadas para benefício dos indígenas nas províncias. A questão das terras indígenas foi objeto da Lei de Terras (1850) e do decreto n. 1.318, de 30 de janeiro de 1854, que normatizou sua execução.

Pela norma o Regulamento geria a forma de organização e administração das aldeias, determinando a estrutura, bastante simples, em cada uma delas. Mais das vezes era composta de um diretor, nomeado pelo presidente da província, a partir proposta do diretor-geral, um tesoureiro ou almoxarife, um cirurgião, um enfermeiro e um missionário. As atribuições de cada cargo foram definidas pela legislação, cabendo ao diretor – também chamado de diretor parcial – funções similares às do diretor-geral no nível do aldeamento, o que incluía toda a administração local.

Da competência do tesoureiro ou almoxarife, nomeados pelo diretor, era receber as verbas destinada às aldeias, os pagamentos, bem como a escrituração e contabilidade. O cirurgião era incumbido de cuidar da botica e enfermaria, ajudado por um enfermeiro, escolhido entre um dos soldados pedestres. Para a administração religiosa, havia o missionário, a quem cabia a instrução dos indígenas na doutrina cristã, como também o ensino da leitura e da escrita (BRASIL, 1843). A nomeação de ocupantes para a maioria dos cargos de tesoureiro ou almoxarife, e de cirurgião dependia da situação em que se encontravam as aldeias, sua importância e localização. Geralmente e na prática o quadro de funções nas aldeias não era completamente preenchido, sendo comum que missionários assumissem a

⁸⁸ ALMEIDA, M. Regina Celestino de. “Etnicidade e Nacionalismo no Século XIX”. In:_____. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010, p. 135-167.

direção completa dos aldeamentos, realçando o fato de que não havia condições de muitas províncias aplicarem com presteza o Regulamento de 1845.

Em 1860, pelo decreto n. 1.067, de 28 de julho, houve a criação da Secretaria de Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, cuja responsabilidade era assumir as atribuições destinadas até então às secretarias de Estado dos Negócios do Império e da Justiça. A criação da pasta pode estar relacionada à tentativa de racionalização administrativa do Estado, para fazer frente às importantes requisições surgidas a partir da segunda metade do século XIX, como a Lei de Terras de 1850 e a Lei Eusébio de Queiroz, também de 1850, que proibia o comércio internacional de escravos (GABLER, 2014)⁸⁹. A partir dali se encarregava a nova secretaria da “catequese e civilização dos índios e as missões e aldeamentos dos indígenas”, dentro da estrutura administrativa da Diretoria das Terras Públicas e Colonização.

É importante destacar que houve, na prática, muitas dificuldades para a execução do projeto do governo do império para catequização e civilização de indígenas, e que tais dificuldades tiveram contornos específicos, dependendo da situação de cada uma das províncias (SAMPAIO, 2009; KODAMA, 2009)⁹⁰. Problemas relacionados à falta de verbas e missionários, os relatos de excessos da parte dos diretores e a continuada escravização de índios apesar da proibição, denúncias de avanço sobre as terras com expulsão de índios dos aldeamentos, a guerra com a população não indígena, geralmente seguida pela fuga e abandono de aldeias, além de doenças muitas vezes pela reunião entre populações sãs e contagiadas no mesmo aldeamento, somados a inadaptação da população indígena à catequese e à “educação para o trabalho”, pretendidas pelos religiosos, colocou em xeque a política indigenista do império visando a assimilação, continuamente marcada resistências e conflitos. Foi também esta a marca da política indigenista desse período no Piauí⁹¹.

O modelo do indigenismo vigente após o Regimento das Missões uniu catequese e civilização, além de ser parte do processo de construção da nação brasileira, de acordo com padrões eurocentrados, onde não havia espaço para pluralidades étnicas e culturais indígenas (ALMEIDA, 2010)⁹². Assim o Regimento das Missões tornou-se a base legal da política

⁸⁹ GABLER, Louise. Lei dos Sexagenários. 2015. Disponível em: <<http://linux.an.gov.br/mapa/?p=9141>>. Acesso em: 15 fev. 2017.

⁹⁰ SAMPAIO, P. Política Indigenista no Brasil Imperial In: GRINBERG, K. e SALLES, R. H., **Coleção Brasil Imperial**, 2009, p. 177-206.

⁹¹ Sobre processos envolvendo administrações, legislação e povos indígenas na região sudeste do Piauí, ver OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. “O Povoamento Colonial do Sudeste do Piauí: Indígenas e colonizadores, conflitos e resistência”. **Tese** (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

⁹²

indigenista desenvolvida pelo governo imperial em todo o território nacional desde a segunda metade do século XIX, sob encargo da Diretoria Geral dos Índios até a dissolução do regime monárquico em 1889.

Com a República, o decreto n. 7, de 20 de novembro de 1889, resolveu dissolver as assembleias das províncias e fixar em caráter provisório as funções dos governadores dos estados, além de determinar que a catequese e a “civilização” dos indígenas deixassem de ser atribuições do governo federal, e passasse aos estados o direito de estabelecer e administrar aldeamentos indígenas, além das decisões a respeito das terras, inclusive as que pertenciam aos indígenas, presentes em seus territórios.

3.10 O CASO DO PIAUÍ

Nas fazendas, do ponto de vista da população, fica parte dos indígenas, das gerações que sobreviveram aos tempos das primeiras invasões. Uma de suas capas de identificação, a de vaqueiros a serviço quem lhes havia buscado usurpar o direito a terra. Os relatos do padre Miguel de Carvalho apontam que no ano de havia cento e vinte e nove fazendas, porém eram poucas as que recebiam administração direta de seus proprietários, estando a maioria delas estavam sob a responsabilidade de vaqueiros (MOTT, 1985, p. 98)⁹³.

Essa característica, no entanto, não se restringia somente às fazendas em solo piauiense, mas se estendia a praticamente todo o Sertão Nordeste, onde predominava a atividade agropastoril. Esta foi a situação encontrada por Spix & Martius (1938) no alvorecer do século XIX, ao passarem pelo sertão da Bahia rumo ao norte extremo: “Os proprietários dessas grandes fazendas raramente moram no Sertão. Gastam as rendas em distritos mais populosos, muitas vezes com luxo incrível, deixando a fiscalização a um mulato”.

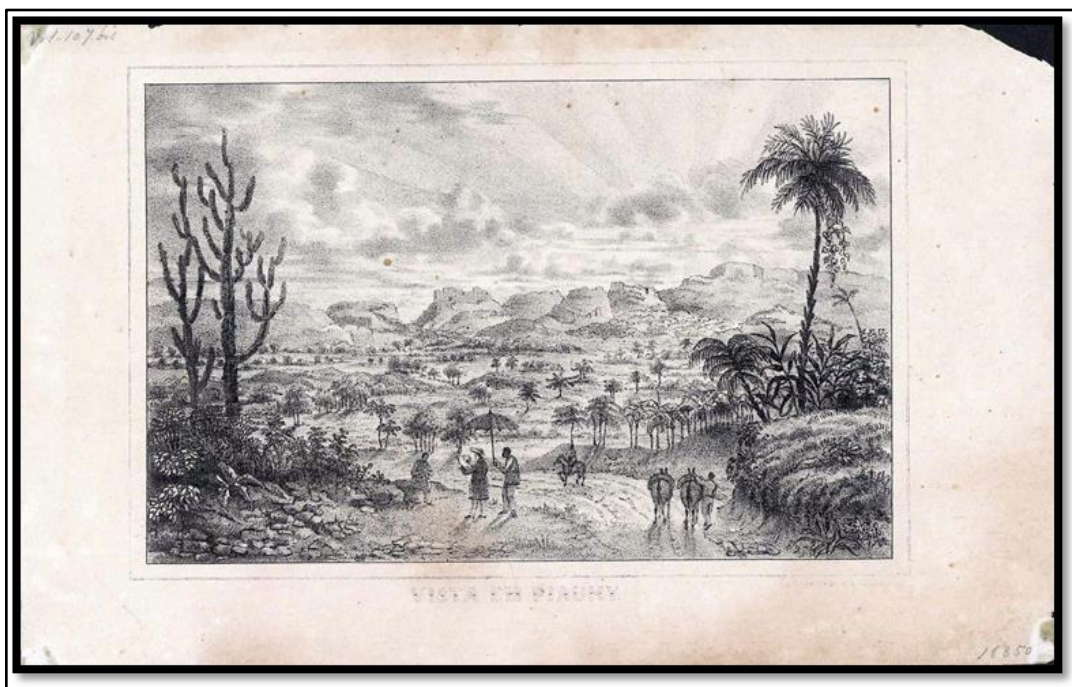
O mesmo padre Carvalho (1697) relata as impressões sobre a vida dos habitantes daquelas terras e também sobre as identidades destes. Fica clara a visão em algum grau da diferença entre um viajante, os habitantes do lugar e os costumes observados:

comem estes homens só carne de vaca com laticínios e algum mel que tiram pelos paus, a carne ordinariamente se come assada, porque não há panelas em que se cozinha, bebem água de poços e lagoas, sempre turva e muito assalitrada. Os ares são muito groços e pouco sadios, desta sorte vivem estes

⁹³ MOTT, Luiz R. B. **Piauí colonial: População, Economia e Sociedade**. Teresina: Projeto Petrônio Portela, 1985.

miseráveis homens vestindo couros e parecendo tapuyas (CARVALHO, 1697)⁹⁴.

Figura 2 – Desenho dos naturalistas alemães Spix & Martius, retratando o Piauí, (1817).



Fonte: <https://digital.bbm.usp.br/view/?45000031024&bbm/7757#page/88/mode/2up>

Chamo a atenção para o fato de que a área que atualmente correspondem aos estados do Maranhão, Pará e Amazonas, a região setentrional do País, somente teve sua colonização iniciada no século XVII, com pelo menos um século de atraso em relação aos litorais sul e sudeste. Não fosse as instáveis relações – e as decorrências desta proximidade – entre portugueses, franceses e holandeses no Nordeste, possivelmente teria sido explorada ainda mais tarde. Considero, no entanto, que este discurso não dissimula um tipo de nacionalismo a ou mesmo regionalismo, que corrobore com uma geopolítica modernizante, colonial. Se o estado foi tardiamente colonizado, tal condição exigiu a erradicação dos povos originários do lugar, em vários modos.

Do mesmo modo que nas outras regiões, a legislação portuguesa sobre os grupos indígenas era completamente, ou quase, ignorada nesta região do país, ou ainda usada ao sabor das circunstâncias. Poucas vezes ou quase nunca, a favor dos interesses dos indígenas, que eram referenciados nas contagens feitas por agentes do estado em formação. Neste destaque a primeira gestão no sentido de recensear os moradores do sertão do Piauí,

⁹⁴ CARVAHO, Pe. Miguel de. Descrição... In: ENNES, E. **As guerras...** 1938, p. 370.

fornecendo uma perspectiva de quais grupos raciais e étnicos formariam os primeiros habitantes do estado que nascia:

Tem o sertão do Piauí, pertencente à nova Matriz de Nossa Senhora da Vitória, quatro rios correntes, vinte riachos, com cinco riachinhos, dois olhos d'água e duas lagoas, à beira das quais estão 129 fazendas de gados, em que moram 441 pessoas entre **brancos, negros, índios, mulatos e mestiços** (CARVALHO, 1697, grifo nosso)

Conforme citamos anteriormente, o artigo de Luiz Mott, *Etno-história dos índios do Piauí Colonial* (1978)⁹⁵, talvez seja o principal trabalho feito no estado, no período anterior a eclosão dos povos indígenas reidentificados, tendo como objetivo clarear as relações entre sociedades indígenas e sociedades não indígenas coloniais. Ao passo que a historiografia local manteve o assunto dos povos indígenas em um tipo de pauta social, mas a memória dos povos era evocada no período inicial, e que o desbravamento, ou seja, a retirada dos bravos, os povos indígenas, eram sempre invocados como parte do passado, devendo ser superados em nome do “progresso” e do “desenvolvimento”.

Ao discordar da afirmação de Darcy Ribeiro sobre se o grau de violência nas franjas da expansão pastoril – segundo este autor, atenuada porque não interessava aos criadores os índios enquanto mão-de-obra – embora reconheça ter sido violenta a disputa pela posse da terra dos índios com as sociedades diferentes, Mott reafirma a hipótese da dizimação dos índios no Piauí. De um modo geral, os estudos clássicos da narrativa da história do Piauí, mesmo aqueles que primaram por abordagens menos trágicas e que privilegiaram a hipótese da dizimação e do desaparecimento, ou não atribuíram a respectiva importância à presença indígena na história do estado, relegaram-na aos momentos iniciais da colonização.

Uma das questões que sobressai na pesquisa sobre estas historicidades é que, contada à maneira da sociedade não indígena, parece emanar delas um direito imposto aos indígenas dado ao fato de sua escrita e documentos oficiais. Os donatários e sócios, na perspectiva do documento e sobre o que se fala sobre estes e suas ações, se aplicaria um direito sobre as terras, sobre o qual não paira nenhum tipo de dúvida. Assim o documento e a história das relações implicam numa apropriação do texto histórico como um legitimador do direito indiscutível sobre as terras dos indígenas, num discurso pretensamente fundante, que se interpõem entre aqueles que recebem a doação, para serem donos e seu direito a exploração e a propriedade sobre a qual os indígenas possuem direitos imemoriais.

⁹⁵ MOTT, Luiz. *Etno-história dos índios do Piauí Colonial*. In: **Piauí Colonial**: população, economia e sociedade. Teresina, Projeto Petrônio Portela, 1978.

De acordo com Casal (1817), os povos indígenas no Piauí “desapareceram” mais de uma vez:

Sendo passados mais de cinquenta anos, sem que houvesse notícia de ainda existirem índios bravios dentro dos limites da província, pelos anos de 1760 e tantos apareceu na parte meridional uma horda, que desde aquele tempo tem dado em que cuidar aos colonos, e os há obrigado a abandonar grande número de fazendas de criar gado vacum. Os brancos dão-lhe o nome de Pimenteiras, porque no seu distrito há um sítio assim denominado. Tem seus alojamentos entre as cabeceiras dos rios Piauí e Gurguéia, na raia da província, ficando rodeados pelos estabelecimentos dos conquistadores (CASAL, 1817, p. 291).

Fica claro, também que os ataques aos povos indígenas muito se fizeram em razão de serem suas terras motivo da cobiça das populações invasoras e que muitas vezes não havia interesse da parte dos indígenas de participar nas campanhas guerreiras, cuja intenção era provocar baixa e desterrar outros indígenas, além do que qualquer motivo por irrelevante que fosse achava solo nos interesses anti-indígenas:

Dentro do seu terreno há uma lagoa grande e piscosa, junto da qual habitam considerável tempo do ano. Conjectura-se serem (ao menos em parte) descendentes de vários casais, que viviam domesticados com os brancos, nas vizinhanças de Quebrobó, e que desertaram pelos anos de 1685, afim de não acompanhar as bandeiras quando faziam guerra aos indígenas. As suas hostilidades começaram em despique dum cão, que se lhe matou na vizinhança do Gurguéia, até onde se estenderam em uma ocasião à caça. Num assalto frustrado, que há poucos anos se lhes deu, acharam-se oitenta arcos; donde se inferiu que ao menos tinham outros tantos homens capazes de usar desta arma (CASAL, 1817).

O mais importante é que, de acordo com a descrição de Casal (1817) toda a extensão da região é marcadamente terra de índios, dado ao fato desta se constituir face à presença dos indígenas, e em referência a estes, desde os antigos lugarejos e vilas, até hoje, transformados em municípios do estado, Oeiras, Parnaíba, Marvão, Campo Maior, Valença, Jerumenha e Parnaguá:

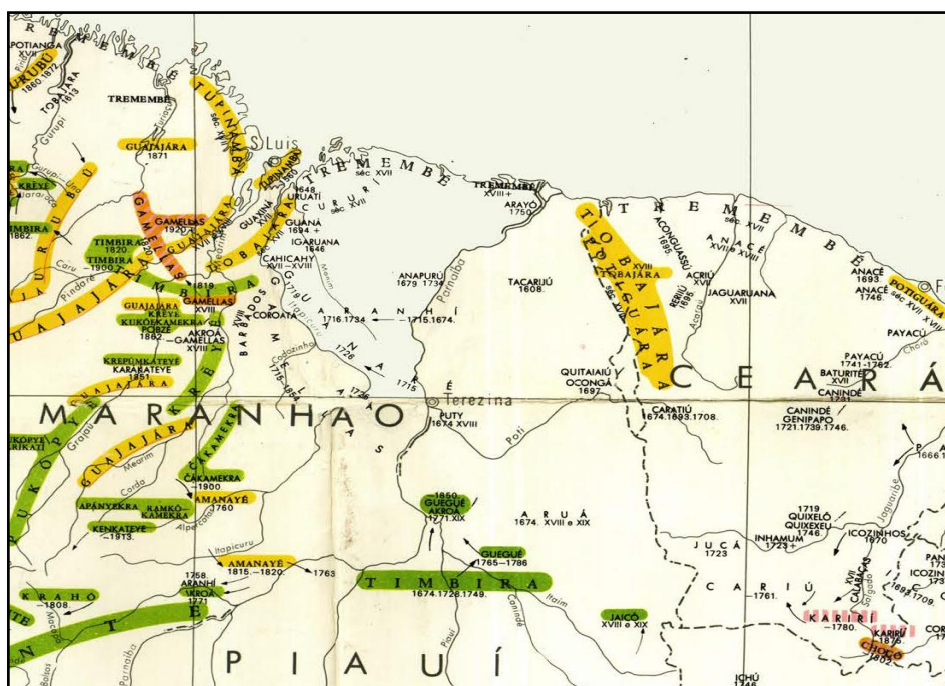
São Gonçalo de Amarante, aldeia e paróquia de índios, [...] Foi fundada pelos anos de 1766 para habitação de novecentos Gueguês, que ocupavam o terreno onde o Parnaíba tem as suas cabeceiras, e mil seiscientos Acroás, que viviam mais para o meio-dia. Passado algum tempo, todos desertaram; porém, indo-se-lhes ao alcance, foram de novo conquistados, e restabelecidos no mesmo lugar onde hão ido sempre em decadência. [...] A freguesia de Nossa Senhora das Mercês, cujos primeiros habitantes era pela maior parte de índios Jaicós, fica entre o Rio Itaim e a Ribeira das Guaribas [...] (CASAL, 1817, p. 296).

O que desejo salientar é como, com todas estas referências geográficas, históricas e sociais, e apesar das inúmeras lutas que perduraram ao longo de mais de duzentos anos, como foi possível promover o silenciamento dos povos indígenas nesta região e quais circunstâncias produziram este silenciamento. Como se pode ver, a violência, a correria, a disponibilidade e visão de sociedades onde indígenas não eram considerados pessoas, além do interesse em se apossar da terra estão na raiz das relações. Como já mostrei anteriormente a presença indígena no Piauí, em parte, foi invisibilizada por longo período através de meios de produção de conhecimento local, feita por instituições – inclusive acadêmicas –, onde se dá grande importância à produção historiográfica “nativa” e sobre a qual não restava nenhuma dúvida ou possibilidade de questionamento.

Conforme também já escrevi aqui, o estado do Piauí foi um dos últimos do Brasil, junto do Rio Grande do Norte, a reconhecer e admitir a existência de uma história indígena que não aquela considerada oficial pelos setores ligados à intelectualidade e à produção historiográfica, ou mesmo considerar a possibilidade de ressurgimentos de culturas que ensejassem ou trouxessem conteúdos que pudessem ser consideradas indígenas.

As resistências a este conhecimento ou reconhecimento, conforme já escrevi aqui, estão ancoradas na possibilidade do extermínio total desses grupos, legitimada pelos registros considerados oficiais. Os grupos que têm reivindicado desde então seu reconhecimento enquanto grupos indígenas – mais ainda no início e menos neste momento – experimentaram e experimentam diferentes tipos e graus de desconfiança, a partir de suas relações entre diferentes setores da sociedade piauiense, pois suspeitam e duvidam, em parte dos casos, deste repentino “reaparecimento”, fundamentada em razões que consideram “enganosas” dado ao fato de que os indivíduos e grupos que reivindicam estas identidades, não apresentam clara distintividade cultural e de fenótipo que possam, na visão do senso comum, caracterizar indígenas, cujas representações e idealizações têm como base o tipo indígena associado aos “cabelos pretos e lisos” e “olhos puxados”, ou seja, ao aspecto fenotípico biológico.

Figura 3 – Extrato Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú.



Fonte: NIMUENDAJU, Curt. **Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú**. IBGE. Fundação Nacional Pró-Memória; IBGE, 1981.

3.11 MERCADO DE MEMÓRIAS

Para esta parte do trabalho tomo como base o que pleiteia Reesink (1993, p.3)⁹⁶, que a discussão sobre processos identitários na Antropologia feita no Brasil é de inegável importância, desde seus primórdios até o presente momento e faz-se necessário considerar alguns pressupostos nesta temática. Um aspecto fundamental se refere ao fato de que o objeto antropológico deve ser constituído de observar e analisar processos socioculturais, da qual um processo tal como identificação é um caso mais específico. No entanto, alguns pontos desta discussão sobre a temática necessitam certas considerações, como a utilização do próprio termo “identidade”, que conota certa rigidez conceitual e especificidade intrínseca. Deste modo é que neste trajeto opto por considerar o termo *identificações* ou mesmo *processos de identificações*, pois “categorias são construções socioculturais e não entidades dadas, naturais, fixas, imutáveis e partes inerentes (imanentes) à pessoa” (REESINK 2015 p. 2).

Assim é considerando que cada vez mais a antropologia se dedica ao processual da vida social, ao invés de utilizar conceitos que conotam fixidez e estaticidade dos processos

⁹⁶ REESINK, Edwin B. Identificações: um esboço interpretativo sobre uma antropologia de processos identitários. **Mimeo**. s/d.

socioculturais, pressuponho que uma das naturezas da vida social é sua dinamicidade. A substantivação de conceitos como o de identidade, por exemplo, pode diminuir, pelo menos em termos, as possibilidades de que fenômenos desta natureza sejam observados e analisados.

Trata-se do fenômeno de tornar-se uma categoria que implique em algum grau de sentido de coletividade de si mesma. Dito de outro modo se trata do modo sociocultural da sociocriação pela qual um conjunto de pessoas – que poderia se compor de um grupo constituído de modo perfeitamente aleatório, sem qualquer conexão socioculturalmente reconhecida entre os participantes, um conglomerado de indivíduos –, se torna um grupo com alguma espécie e grau de sentido e sentimento de coletividade. Em outro jargão ainda, de um grupo *em si* para um grupo *para si* (REESINK 2015, p. 3).

Deste modo, pretendo trazer à tona minhas memórias pessoais e aquelas que compartilhadas com outros grupos sociais que fizeram e fazem parte delas, compreendendo que possa atribuí-las certo enfoque antropológico, onde processos de identificação e memória são abordados desde uma perspectiva social e cultural com destaque para as conexões entre o individual e o coletivo no compartilhamento de práticas, crenças, representações e lembranças. Nesta perspectiva compreendo que, ao que utilizo o conceito de identidade tenho como base a ideia de que se trata de uma construção social, definida e redefinida em uma relação dialógica com outros, indissoluvelmente conectadas (CANDAU, 2008)⁹⁷.

Atualmente, ao que nos consta, parece que se organiza certo consenso ao redor da noção de que o lugar da memória é aquele “da produção de subjetividades, da construção de identidades” VENSON & PEDRO (2012)⁹⁸. Desta forma, pressuponho que memória e identidade ocupem espaços de centralidade importante nas teorias das ciências humanas e sociais, utilizadas em reflexões de diferentes áreas e campos disciplinares. A importância de expor as reminiscências às quais me reportarei em seguida tem um sentido e são compartilhadas com as outras famílias até o presente momento.

Foi no espaço do Mercado Público Municipal de Piripiri, construído no início da década de 1950, transformado por mim em espaço de memórias que entabulei conhecimento com famílias de indígenas vindas do vizinho estado do Ceará, na região da Serra da Ibiapaba, limite entre os estados do Piauí e Ceará. Digo isto porque eram chamados índios pelos que com eles conviviam, dado que “pareciam” com tipo físico que comumente se apreende nos

⁹⁷ CANDAU, Joel. **Memoria e Identidad**. Buenos Aires: Ediciones Del Sol, 2008, 208 p. (Título Original “Mémoire e Identité”, Traducción Eduardo Rinesi)

⁹⁸ VENSON, Anamaria Marcon; PEDRO, Joana Maria. **Memórias como fonte de pesquisa em história e antropologia**. História Oral, v. 15, n. 2, p. 125-139, jul.- dez. 2012.

livros didáticos, nos quais aprendemos sobre o que se convencionou chamar de história do Piauí.

Sobre a proletarização dos grupos indígenas do nordeste, embora que em perspectiva atual deste trabalho, certa medida, seja buscar elementos da recomposição de seus pertencimentos étnicos e reidentificações, o artigo de AMORIM (1972)⁹⁹, cuja feitura coincide aproximadamente com o período ao qual remeto estas memórias, pretendeu levantar algumas hipóteses sobre a integração das populações indígenas do nordeste brasileiro, realçando que estes certa maneira se confundiram ou foram confundidos e caracterizados como sociedades camponesas. Os grupos da área estavam sendo, no entanto, atingidos por gradual processo de proletarização e perda da identidade étnica, na medida em que a maioria das “reservas” das etnias, aquelas que as possuíam, contava com área insuficiente à garantia do trabalho autônomo de todos.

Não é o caso das sociedades indígenas desta região do Piauí, que ao longo do processo histórico de relações com as sociedades em volta, viu seus componentes obrigados a vender sua força-de-trabalho ao “homem branco”, escamoteando a condição de índio a fim de evitar as consequências de numerosos preconceitos e estereótipos, parte em virtude de neste processo de desidentificação, terem desfeito parte dos laços com as formas antigas de sua existência coletiva.

Configurada a extrema dependência no nordeste brasileiro das populações tribais ainda ali remanescentes, outro problema é sugerido no que diz respeito à importância que assume a praça-de-mercado para a população aborígine da área. É principalmente no *market-place* respectivo que os índios obtêm, através de seus excedentes agrários e/ou artesanais, e mesmo sob condições quase sempre desfavoráveis, a moeda indispensável à aquisição de bens produzidos pela economia nacional, bens esses já incorporados às suas necessidades mínimas de subsistência (AMORIM, 1972, p. 15).

Desta forma, o registro apanhado que faço não é mero resgate de acontecimentos passados, mas essencialmente a lembrança, agora crítica e consciente do que experienciei, e de que modo busco retratar a autoconstrução de uma visão sobre indígenas e sobre minha própria identidade étnica. Não pretendo, por outro lado, perder de vista o contexto histórico daquele momento, coincidentemente, quando as mudanças sociais, políticas ou históricas sobre os indígenas nesta região, desde a colônia, pelo menos do ponto de vista da literatura

⁹⁹ AMORIM, Paulo Marcos de. Acamponesamento e proletarização das populações indígenas do nordeste brasileiro. Ministério do interior. Fundação Nacional do Índio. **Boletim do Museu do Índio (n. 2)**. Rio de Janeiro, Maio, 1975.

produzida no Piauí, que dissesse respeito aos povos indígenas, pouco se diferenciava das representações do passado: pairava sobre nós as sombras de impossibilidade de nos reencontrarmos com nossa própria experiência e identificação.

Aprofundando nas brumas de um tempo próximo passado recordo que mantive os primeiros contatos com os Guilherme na chamada “Pedra do Mercado”, região no entorno do Mercado Municipal de Piripiri. Recordo-me as falas de David Maybury-Lewis em seu depoimento a Sylvia Caiuby Novaes, Renato Sztutman, Edgar Cunha e Chico Paes: “Foi assim o meu primeiro contato com os chamados selvagens, com a alteridade” (MAYBURY-LEWIS, 2002, p. 480) ¹⁰⁰. Se os “selvagens” do renomado antropólogo foram os cameleiros indianos de sua infância que prestavam serviço à sua família, os meus foram os indígenas da Serra da Ibiapaba que também nos prestavam serviços sem, no entanto imaginar àquele período, que também sou um deles, em outra posição. Até ali não me reconhecia assim, mas os reconhecia como indígenas, e por alguma razão que desconhecida para mim à época, prezava – e prezo – suas alteridades.

3.11.1 A Pedra do Mercado Central

Foi na Pedra do Mercado que participei e frequentei estabelecimentos comerciais ocupados por meu pai e outros comerciantes, e que mantive contatos com pessoas de vários grupos sociais. A partir de determinado período durante a faina no estabelecimento comercial gerenciado por nossa família, tive de escolher quais carregadores trabalhariam conosco no descarregar de cargas no Armazém, situado à época no cruzamento das ruas Professora Francisca Ribeiro com Freitas Jr., rua central do comércio de Piripiri àquela época. Penso que eu dava preferência a determinado grupo de indivíduos porque apesar da pouca idade conseguia ver ao menos duas coisas: a primeira, é que os índios que eu antes só ouvia falar nos livros de história ali estavam vivos “mesmo”; a segunda é que a capacidade de trabalho daquele grupo de irmãos, a despeito do senso comum que dá fama de preguiçosos aos indígenas, se confrontava frontalmente sobre o que se dizia de índios e o que eu ouvira nas salas de aula sobre eles.

Sou testemunha de que durante horas a fio, às vezes a adentrar a noite, o grupo de carregadores indígenas e outros de outras origens, descarregavam sacos, caixas com os mais

¹⁰⁰ MAYBURY, Lewis. Maybury-Lewis por Maybury-Lewis. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2002, v. 45 nº 12.

variados produtos: surrões de palha e fardos de peles de animais, carregados nos meios de transporte que abundavam no local, que incluíam desde pequenos animais, como jegues, até carretas movidas a diesel, pesando algumas toneladas em gêneros e outros produtos. Os trabalhadores da estiva, aí incluídos os indígenas, labutavam em descarregar e/ou carregar sacas confeccionadas em linha de algodão, estopa ou palha nos quais se transportavam mercadorias. Do ponto de vista da corporeidade, o carreto feito pelos indígenas e outros trabalhadores utilizava mais cabeça e os ombros, mas pedia esforço do corpo inteiro. Alguns destes sacos pesavam em torno de sessenta quilos, mas alguns de maior dimensão, quando cheios podiam, às vezes conter até mais de noventa quilos, a depender do produto ou gênero transportado.

Na calçada do Mercado Central juntava-se o grupo de carregadores e era para lá que eu me dirigia, quando surgia a necessidade de carregar ou descarregar os caminhões que chegavam a nossa porta. A chegada ou saída de uma carreta, por exemplo, demandava providências rápidas, pois motoristas e ajudantes em trânsito entre cidades, sempre reclamavam demora e esta situação envidava articulações rápidas para evitar atrasos. Algumas vezes os próprios carregadores se aboletavam nos caminhões ainda no início da Rua Freitas Júnior, a principal do comércio e já guiavam os motoristas que desconheciam a rota para os armazéns. A contratação de carregadores algumas vezes ficou sob minha responsabilidade e por alguma razão eu dava preferência à família dos Guilherme, que sempre compunham os “da estiva” que nos ajudavam.

O grupo que eu contratava incluía além dos irmãos José, Antônio e Oscar, outros índios como o Francisco Beiju, ou apenas Beiju, – chamado pelos outros também de “Baiano” –, o compadre Francisco Vinvin, que caçava jacarés à mão no Rio dos Matos, além de outros não indígenas como o Chico Santos – o Vermelhinho como meu pai costumava chamar, pois tinha a pele branca-rosada –, os irmãos pretos Francisco e José Inês, Milarroba e seus irmãos Zé Iaiá e Domingos Maria, o Avelino, que era compadre de meu pai, Nonatinho, Pedro Chocalho, Deca Panelinha e o Velhão, tipo com mais de um metro e oitenta de altura, um dos de mais idade e sempre com os filhos ao redor, que vinham lhe trazer o que comer. Posteriormente ao grupo se juntaram Seu Chico Mamau, de quem se dizia descender de escravos pretos, Zé Maldito e também Mauro Velho, o mais jovem de todos.

Os contratos sempre se davam assim: acertado o preço do carreto e iniciada a movimentação no movimento entre a carroceria do caminhão e o local de depósito das embalagens, se instalava um tipo de competição interna ao grupo, pois carregar o maior peso era um feito e representava status. Na atividade se considerava não apenas a força física para

deslocar com os fardos pesados, mas como carregá-los de forma rápida, e não atrasar o carregamento ou descarregamento, ou mesmo, atrasar os colegas no carreto e descarrego.

Nesta ação se considerava não apenas a força física do carregador, mas a técnica para transportar, que incluía desde a recepção do peso na grade do caminhão, até um tipo de marcha, entre caminhada rápida e trote, à colocação dos sacos em pilhas que às vezes se aproximavam do telhado, de quase cinco metros de pé, dentro do armazém, ou ainda a colocação de um saco cheio do produto descarregado, usado como plataforma de arremesso, ao qual se acrescentava outro à medida que crescia a pilha. Nas cargas ainda mais pesadas, era usada uma técnica, que triangulava os braços de dois carregadores, que carregassem o mesmo recipiente. Aos armazéns e quitandas em sua periferia, se impunha a presença do Mercado Central.

Naquele espaço social, econômico, simbólico e político importante da cidade de Piripiri, se destacava seu maior prédio, o Mercado Público Municipal. A este se adentrava através da porta principal voltada para o leste e havia certa maneira usual de seus frequentadores percorrerem seu interior. Depois da porta principal o primeiro espaço do prédio, tomava-se a direita, para percorrer um quadrado de cerca de 250 m² cercado de bancas de cimento de pouco mais de um metro de altura, com ganchos presos em estruturas de madeira de forma triangular, encaixados às paredes. Algumas vezes estas “bancas”, como eram chamados os boxes de cimento armado, com balcões a meia-altura, comumente encharcados de sangue de animais, deixados pelas carnes expostas nos ganchos e nos balcões postados nos quatro lados deste quadrado de cimento, gente e aromas associados.

Os pedaços de carne trazidos pelos carregadores eram depois cortados por facas extremamente afiadas, e pesados pelos marchantes nas balanças que equipavam os balcões. O movimento seguinte era traspassá-los por facas de ponta muito fina e através do furo, através do qual seus manipuladores enfiavam uma tira de embira de palha de tucum medindo cerca de vinte centímetros, quando então se transformavam em “pesadas” de carne. Manuseados por mãos literalmente “em sangue”, provocava – ainda provoca – certo êxtase coletivo, dado à atmosfera, certo modo organizado e em dinâmica, e extremamente politizadas, dado que era nestes momentos que políticas municipais, como a distribuição de carne e a fiscalização da prefeitura eram colocadas em cheque, apoiadas ou não pela freguesia.

Figura 4 – Pedra do Mercado de Piripiri na década de 1950.



Fonte: www.google.com. Último acesso. 29.10.2018

Naquele espaço se misturavam os fregueses de carne, à tarde ou de madrugada, e os de outras atividades, por exemplo, os que buscavam bancas de verdura no segundo quadrado, interno ao primeiro, formado por mesas de madeira com verduras expostas em grandes bacias de alumínio. No terceiro quadrado e de menor perímetro se postavam as bancas de alimentação, com mesas e cadeiras em sua maioria de madeira, servidos desde a madrugada até geralmente o meio da tarde. Estas bancas reabriam ao final da tarde, e parte delas varava a madrugada, em um ritmo quase sem interrupções ao longo do ano.

Um espetáculo muito apreciado era à entrada dos carregadores, literalmente cobertos com metades de corpos de animais abatidos, em velocidade de rápida caminhada e pessoas cercando os carregadores, observando em meio às peças em movimento, aquela de seu interesse¹⁰¹. Algumas vezes, embaixo das peças, estavam os carregadores que eu conhecia, e pelo menos uma vez, um dos Guilherme, que reconheci sob a carne do boi, em meio ao frenesi. Isto se dava diariamente por volta das três horas da tarde, de segunda até sábado.

Faço esta digressão no sentido da memória de meados da década de 1970, quando Piripiri contava com uma população total de 43.227 habitantes, cerca de 18.550 deles na zona urbana e 24.667 no campo¹⁰². No Mercado Central o burburinho provocado pela circulação de

¹⁰¹ De alguma maneira esta imagem refaz a representação da manifestação do Bumba-meu-boi, quando um dos brincantes assume a posição de “ficar debaixo do boi”, que significa assumir a posição no interior da estrutura que personifica o animal.

¹⁰² De acordo com o IBGE a população do município de Piripiri cresceu entre a década de 1970 e 80. A contagem censitária de 1980 registrou 55.095 habitantes, e uma modificação importante em seu perfil: a

carne bovina, suína, ovelha ou caprino com ou sem osso, em meio a cédulas de dinheiro corrente, às vezes ensanguentado, circulando de mão em mão, formava um quadro de fascinante organização.

Os fregueses circulavam no quadrado de açougues, ouvindo apelos dos marchantes vendedores e suas ofertas, da fala alta combinando preços com fregueses em filas, que variavam em acordo com a mercadoria à disposição, o espetáculo da distribuição dos melhores pedaços e porções pesadas, associados a certo status econômico, social ou político do adquirente. Depois de negociadas no mercado, algumas destas “pesadas” de carne eram carregadas pelos indígenas até as casas dos poucos que detinham, em uma cidade de baixa diferenciação econômica entre as pessoas, algum poder econômico para adquiri-las. Esta era uma das funções dos carregadores.

Além dos usuais sacos de algodão ou estopa, o grupo de trabalhadores da Pedra carregava fardos com peles animais, caixas de sabão e óleo, ou galões contendo produtos naturais como mel de abelhas de variadas procedências, alguns vindos de municípios circunvizinhos a Piripiri, como Barras e Batalha, dado que as populações rurais aportavam quando vinha para a cidade, trazendo mercadorias. No armazém se comercializava e eram transportados também produtos para a construção civil como cimento, pregos, além de caibros, ripas e linhas de madeira vinda do Pará, telhas, tijolos e cobogós. Durante pelo menos dez anos, entre meados de 1970 e 80, até a aposentadoria de meu pai, enquanto estive na cidade, pude conviver praticamente todos os dias com este grupo de carregadores e dentre eles, o grupo de indígenas da família dos Guilherme.

Recordo que o grupo de carregadores mantinha alguns costumes, como o do encontro das sextas-feiras. Durante o dia o grupo trabalhava e organizava uma reunião para beberem juntos, depois do expediente. Desde cedo, tomando pequenos tragos durante uma escapada da função, alguns aqui e acolá já se preparavam para a diversão do final do dia, na esquina do armazém. Durante o dia se cotizavam para comprar – ou adquirir sem custo através de doações de outros estabelecimentos comerciais do mesmo tipo – geralmente aguardente de cana, que seria consumida ao final da tarde. Algumas vezes o encontro entrava pela “boca da noite”, sempre na esquina da calçada. Quem bebia a mais e demonstrava estar ébrio “ficava apostado” e era caçoado pelos demais. As gargalhadas eram inevitáveis e alegravam aqueles

população deixou de ser campesina para se tornar urbana. No mesmo período, Viçosa do Ceará (CE), de onde veio a família do cacique, passa de cerca de 30 mil habitantes (33.859) em 1970, para 37.200 em 1980, sem alteração no perfil de população, que segue majoritariamente do campo. Tal comportamento, de certa estabilidade no perfil preponderantemente campesino de habitação da população, é também o mesmo para todos os municípios fronteiriços a Piripiri. Este município é único município da região a apontar este tipo de mudança em seu perfil demográfico. (IBGE – Sidra).

finais de tarde. Alguns dias, a depender da estação, estes encontros duravam mais ou menos tempo.

Naquelas ocasiões momentos fluíam conversas que geralmente não eram conversadas em outras ocasiões. Digo isto porque às vezes forçado pelas grandes chuvas entre janeiro e março, ficávamos até mais tarde no comércio, por impossibilidade de sair à chuva forte e os tragos de aguardente consumidos, algumas vezes, no batente de uma das portas de entrada do armazém: casos de amor frustrados, amantes em outros bairros da cidade, filhos que nasciam de encontros fortuitos e desconhecidos das “federais” como eram chamadas as esposas de casamento “no padre e no civil”, filhas que “se perdiam”, filhos que se deslocavam para outras regiões do país, acompanhadas das narrativas sobre o dia da partida e também sobre quem retornava e os motivos.

As narrativas incluíam festas em que haviam estado presentes ou que ainda deveriam acontecer, convites para encontros entre famílias, pescarias em conjunto, roças coletivas, filhos que eram apadrinhados uns pelos outros, dinheiro e a falta dele, o papel do homem e da mulher em casa, casos hilariantes e no final, grande parte das vezes, à medida do teor alcoólico, mostras de valentia, afirmações de macheza e raras vezes, disputas em discussões mais acirradas, que encobriam disputas sutis sobre a liderança do grupo.

As indumentárias deste grupo de trabalhadores, incluindo os irmãos indígenas, eram geralmente camisas e bermudas de tergal surrado, com remendos de tecido e chinelas de dedo, de borracha. Alguns deles carregavam peixeiras (pequenas facas) muito afiadas, utilizadas na faina, por exemplo, na costura das bocas de saco ao enchê-los de produtos, ou em pescarias, mas que a depender da situação poderiam ser usadas na defesa ou no ataque pessoal. Embora eu nunca tenha visto ocorrer entre eles, não eram incomuns relatos sobre a utilização das armas brancas e seu uso pessoal, na intimidação de oponentes.

As facas eram também ganhavam a alcunha de “ferro” ou “viana”, e os carregadores as portavam geralmente na lateral anterior da cintura, na altura do quadril, embainhadas e presas aos cinturões, com o cabo de madeira ou plástico rígido à vista ou disfarçadas sob as vestes. Seu uso também visava afugentar animais, segundo eles mesmos, nos retornos tardios para casa. A indumentária incluía também o uso de chapéus, normalmente os “de massa”, de material sintético ou palha recoberta e seu uso impedia o contato direto da cabeça com as sacas transportadas, além de evitar o suor que escorria copioso durante a faina. Nos chapéus havia furos, que guardavam as agulhas usadas na costura dos sacos. Era comum também o uso de um rolo, de plástico e barbante para ensacamento, no formato de um ninho que

portavam no bolso e que usavam sobre os chapéus, quando do transporte entre os veículos e o depósito no chão do armazém.

Dentre as conversas, algumas vezes, se discutia as histórias de família. Nestas conversas os Guilherme sempre deixaram claro para o grupo sua origem: que uma sua avó, não se sabe se paterna ou materna, fora pega “a dente de cachorro nas pedras da Serra da Ibiapaba”, que viajaram de trem para deslocarem-se para Piripiri e que um dos comerciantes da Pedra, o Waldecy Souza os havia “amansado”. Segundo eles ao chegarem à Piripiri teriam adotado ficar na cidade porque esta lhes pareceu mais fácil sobreviver, já que os preços dos comestíveis eram mais baratos e havia possibilidades de lugar para fixar moradia. A velha, como eles diziam ao referirem-se à mãe com a qual haviam migrado, ainda foi para o Maranhão, depois de chegar aqui, atrás de alguns parentes que segundo eles viviam por lá, mas retornou com o Osmar Guilherme, com quem viajara, e fixou morada em Piripiri até seu falecimento.

Normalmente depois destes encontros nas sextas-feiras, parte do grupo de carregadores retornava junto para suas casas, alguns em visível estado de embriaguez. Outros faziam daquele momento o início para a continuação da diversão em outros espaços, onde houvesse a presença de grupos musicais, em festas que varavam a madrugada. Os feitos da festa ficavam para a roda da próxima semana. Do grupo, quem considerava suficientes os ganhos de sexta-feira – às vezes se misturava o final do descarregamento com o início da bebedeira – gastaria o sábado em casa ou tratando de outros afazeres, como a pesca feita no Rio dos Matos ou na barragem do Tarcísio, localizada cerca de um quilômetro da casa do cacique Zé Guilherme.

Parte dos carregadores usaria seu tempo ainda reparando anzóis, linhas de pesca, redes e enganchos usados nesta atividade, sempre exercida próximo aos locais das moradias, durante a estação seca ou ainda em cursos de água surgidos na estação das chuvas. Nestes períodos molhados, quando as atividades no Mercado diminuía em função das chuvas, algumas vezes abundantes, usavam parte do tempo da folga forçada para recuperarem as casas de moradia em sua maioria precária, ou ainda prepará-las para a continuação do período que durava à vezes mais de três meses. Embora o período de chuva normalmente amainasse no final do mês de março, parte do grupo se transformava em população alagada, já que residiam principalmente nos bairros menos estruturados e mais propensos a cheias, na parte sudoeste da cidade, maioria das vezes pelo próprio rio que os permitia sobreviver durante o “inverno”, ou estação chuvosa.

Apesar da relação de contratante e contratados estabelecida entre o grupo e meu pai, e da tensão sempre presente pela alta carga de trabalho de todos os envolvidos, o grupo nos respeitava. Meu pai gostava deles e do trabalho da forma como exerciam sua atividade de carregadores, e apesar disto, relembro da ideia que meu pai fazia de indígenas, completamente estereotipado para a visão que tenho hoje. Segundo ele, ouvira falar no tempo que serviu ao exército, entre os anos de 1957 e 1958, que os índios na distante Amazônia botavam formigas na boca na hora das refeições para terem a experiência da pimenta.

Para ele, como certamente para a maioria dos moradores da cidade, índios de um modo geral eram preguiçosos, não gostavam de trabalho, eram desconfiados ou não confiavam em ninguém, pouco falavam e podiam ser eventualmente perigosos, mesmo não existindo no Piauí. Desta forma, a percepção de meu pai não destoava da maioria das apreciações que se fazia sobre indígenas. Aliás, pouco ou quase nunca se falava sobre a presença de indígenas, posto que estes estivessem todos mortos. Não atentava para a contradição nestas afirmações, pois apesar disto repetia sempre ao referir-se ao Francisco “Baiano”: “Olha o Beiju! aquele é índio ‘mesmo’!”.

Esta identificação atribuída que fazia meu pai sobre indígenas, de que desconfiavam de qualquer um que não conhecessem, havia se confirmado a partir de um fato: um desconhecido que certa vez procurava por nossa residência, distante do local do pedido de informação apenas duzentos metros, foi perguntar justamente ao índio Beiju. Apesar de estar a poucos metros de nossa residência, o estranho não a localizou porque o Francisco Beiju não deu a localização correta, tendo preferido dizer que não sabia onde morávamos, apesar de sabê-lo e muito.

Esta é uma das memórias conjuntas que partilho com o índio Francisco Beiju, membro de uma das famílias que fundaram a Associação Itacoatiara, e meu pai. Beiju diz que não deu a informação porque não conhecia o sujeito e não sabia com que finalidade o estranho desejava saber sobre nós, sobre nossa casa e desta forma “protegeu” nossa família. O acontecimento legitimava a certeza que meu pai carregava, apesar de indígena também, que os indígenas não confiavam muito nas pessoas que desconheciam. Beiju havia se comportado assim, logo era “índio mesmo”.

Ao participar da Associação em seu início em 2005 até meados de 2009, meu pai colaborou como pode para o sucesso da Associação Itacoatiara. Desta forma pode rever, e discutir comigo, suas ideias sobre indígenas, apesar de continuar com as mesmas impressões que tinha antes de participar da organização. Por outro lado, embora tenha passado a

compreender que sua família paterna era uma família de indígenas do Ceará, isto o encheu de orgulho de seus antepassados e da história contada por eles.

Quanto aos Guilherme, ao chegarem à Piripiri no início dos anos 70, observaram que aquela cidade era boa para se viver, pois os alimentos tinham custo mais baixo que de outras paragens e muita refrigério. A Pedra do Mercado Municipal surgiu como a chance de ter uma ocupação e dar assistência às famílias que aumentavam aos poucos. Depois da chegada em trem vindos da zona campestre do município de Parnaíba, resolveram fixar moradia, Zé Guilherme e os irmãos passaram a frequentar diariamente a Pedra do Mercado Municipal de Piripiri. Sem alternativa imediata para a sobrevivência, o grupo passou a empregar a força física e a disposição para o trabalho pesado para manter-se existindo.

Os carros incluíam desde o transporte de cestas de palha ou vasilhas (baldes, como são chamados) contendo gêneros alimentícios, desde o mercado até a casa do contratante, o carregamento de pesadas de carne ou ambas, até carregar e descarregar produtos variados. A atividade incluía ainda as viagens para localidades próximas ou mais distantes da cidade para carro de produtos como pó de cera de carnaúba, durante o período do ano quando era ofertado o produto, adquirido pelos comerciantes nas cidades.

Nos pequenos transportes, os trajetos eram feitos a pé, normalmente em regiões adjacentes à Pedra, com o contratante a acompanhar o carregador até em casa, para que se pagasse o carro. Antônio, o mais velho dos Guilherme ainda frequenta o espaço, fazendo carros para conhecidos, além de pequenos serviços, como o de cortar miúdos de animais, para uso nas bancas que fornecem comida feita. Atualmente, distante da época em que era mais jovem e que estava fisicamente habilitado para cargas mais pesadas, aqui e acolá, desempenha função de transportador de pequenos objetos. Seu ponto agora é no cruzamento da esquina leste com oeste do anexo do Mercado Municipal, cujo portão principal volta-se para o lado leste da cidade, próximo às bancas de que vendem comida pronta.

Estar com o grupo parte de nosso dia a dia, as falas, discussões, alegrias, gozações de uns com outros, nos informava a respeito de trivialidades, fofocas e modos de apreciação de condutas morais. Apesar de tudo, destacava-se a aliança dos irmãos em torno da liderança de Zé Guilherme, principalmente no acerto do preço do carro, anterior ao descimento da carga e posteriormente, na divisão do valor acertado pelo grupo de carregadores. Os irmãos indígenas pouco a pouco foram se incorporando ao espaço do Mercado Municipal e sua azáfama, transformando-se em carregadores, embora tal significasse estar colocado nos estratos economicamente menos aquinhoados no quadro econômico de distribuição social das

riquezas produzidas na região. Sem dúvida eram existências marcadas pela pobreza econômica e faltas de toda ordem.

No armazém gerenciado por meu pai, para onde eu sempre ia quando não estava na escola ou em atividades ligadas a esta, era estabelecida uma pequena empresa de exportação e importação, que comercializa gêneros alimentícios a grosso e a varejo, principalmente com o Ceará, mas que fazia negócios com outros estados do Nordeste. Os produtos comercializados da fauna e flora locais incluíam méis de abelha italiana, tataíra e jandaíra, tabaco industrializado e fumo de mascar, produtos derivados da cana de açúcar como aguardentes – cachaça e tiquira –, rapadura, melaço ou mel de cana-de-açúcar e outros artigos como sal de cozinha e outros temperos. No armazém se comprava e revendia cereais como milho, arroz e feijão, amêndoas de caju, tucum, mamona, algodão e coco babaçu. Outros produtos derivados da carnaúba, na forma de cera e pó. Também comercializávamos subprodutos de mandioca como a farinha de mandioca e goma. Além destes também produtos de origem animal, como peles, crinas (pelos) de bovinos e caprinos, lã de ovinos, adquiridos de produtores particulares, em sua maioria produtores do campo, grande parte destes produtos exportados para outros estados do nordeste e além.

A este grupo de carregadores diariamente entre segunda e sábados, por volta das sete e trinta da manhã, embora tivessem chegado ao local por volta de seis, se misturava às pessoas vindas do campo, disputados pelos comerciantes interessados dados que estes eram eventuais fregueses que vendiam – ou trocavam – gêneros das produções caseiras. Compravam produtos vendidos nos armazéns, obtendo algum saldo na compra-venda, ou mesmo, deixando parte da compra para ser saldada no próximo encontro, que esparsava em relação direta com a distância. As compras incluíam lanterna e carregos de pilha, lâminas de barbear, além de instrumentos de trabalho no campo como facões e facas, enxadas e foices. Eram comercializados também doces em várias formas: balas de açúcar, chicletes e doce de frutos industrializados, alguns de fabricação caseira como doces de frutas da região e industrializados, queijo animal, produtos de limpeza, combustíveis como querosene e bebidas alcóolicas, como aguardente de cana-de-açúcar, assim como produtos de consumo importado em algumas épocas do ano, como exemplo o bacalhau norueguês em períodos de páscoa.

O transporte de passageiros entre a sede do município e localidades campestres do município de Piripiri era feito através de caminhões chamados “mistos”, com boleia para transporte de passageiros e carroceria para pequenos animais e cargas. A carroceria dos veículos, com bancadas removíveis, também era usada para transporte de passageiros, a maior parte do sexo masculino enquanto mulheres e crianças menores se acomodavam nos bancos

da boleia. O principal deles era o do Pituca, transportando pessoas e cargas a partir dos limites entre Piripiri e Barras do Marataoã. Também eram conhecidos os carros do Otacílio, o Ota, e do Cristino Moreira, que faziam linha para as comunidades campesinas a leste do município. Um dos compadres de meu pai, o Chico Mariquinha, ex-vereador em Barras, município fronteiro à Piripiri, também fez transporte de passageiros e cargas, desde a localidade São José do João Bárbara até a cidade. Lá aportavam na chegada e para lá retornavam ao final do dia. O armazém era uma espécie de rodoviária improvisada, na falta de equipamento público voltada para atendimento do público das zonas do campo.

Os indígenas colaboravam informalmente conosco no comércio, pois a quantidade de fregueses, vendedores e compradores, às vezes superava nossa capacidade de atender a todos e alguns do grupo ajudavam conduzindo os fregueses para comercializar suas cargas contendo gêneros conosco. Algumas vezes retinham o provável freguês conversando sobre os volumes em surrões de palha, provando seu conteúdo ou olhando acuradamente a mercadoria para que houvesse tempo de iniciarmos as negociações. A chegada de algum dos carros com as mercadorias e vindos do campo, era momento de muita agitação, dado que o volume de negócios a ser feitos durante o dia dependia de quantos fregueses e prováveis compradores ou vendedores fossem abordados e conduzidos a transacionar a venda de seus gêneros e produtos que portavam.

Neste ponto destaco uma memória. No mesmo período da chegada do grupo de irmãos à cidade por volta de meados da década de 1970, presenciei a passagem de um grupo de indígenas, que populares me disseram ser índios Urubus, do Maranhão, do tronco lingüístico Tupi.¹⁰³ Embora sua presença neste território faça sentido do ponto de vista etnológico, fico na dúvida se não foram imediatamente etnicizados pela população da cidade também porque disputavam comida com as aves de mesmo nome, no dispensário orgânico e inorgânico na face oeste do edifício do Mercado Central de Piripiri. Chegaram a bordo do trem da RFFSA, que fazia o percurso entre Amarração, cidade próxima ao Porto de Luís

¹⁰³ Os *Ka'apor* ou *Ka'apór*, também conhecidos como Urubu, Kambô, Urubu-Caápor, Urubu-Kaápor, Kaapor são um dos grupos bastante estudados pela etnologia brasileira. A vizinhança entre Piauí e Maranhão, estreitada pela presença da linha de ferro entre Luís Correia, extremo norte do Piauí e a capital do Maranhão, São Luís, aliada ao fenômeno da busca pela “terra sem males” entre os grupos Tupis, pode ter trazido o grupo até esta região, embora o registro desta passagem não permita afirmar tratar-se de um grupo desta etnia. Sobre esta etnia ver Darcy Ribeiro. **Diários índios: os Urubu-Kaapor**. São Paulo, Companhia das Letras, 1996. 628 p. Coincidência ou não, o período em que retenho estas memórias coincide com o de maior depopulação (488) deste povo, segundo o mesmo autor.

Correia até Teresina, capital do estado do Piauí, e de lá para São Luís do Maranhão, de onde retornava em percurso inverso, até Amarração¹⁰⁴.

Vendo com olhos de hoje, lembro-me de uma espécie de liderança, um homem de cerca de trinta anos de idade, cuidando de providenciar alimentos para os cerca de trinta indígenas entre homens, mulheres e crianças que o acompanhavam. Ao lembrar os grupos de mulheres com filhos, organizados em pequenos círculos possivelmente parentas entre si para dividir o coletado, possivelmente se devesse tratar de um grupo de organização Jê. Coincidência ou não durante alguns dias o termo *poré* ou a corruptela *poréu* passou a fazer parte da gramática de negócios da região do Mercado Municipal quando se queria tratar com “dinheiro”. Fui encontrar a mesma palavra e o mesmo significado da expressão quando estive com os Krahôs, no Tocantins, durante minha estadia de campo que durou um mês e meio, coletando dados para minha pesquisa de mestrado.

A partir daquela súbita aparição dos Urubus, adolescente passei a pôr em dúvida, de maneira incipiente, o discurso oficial prevalecente no estado sobre a questão dos indígenas no território piauiense, dado ao paradoxo causado pela presença dos indígenas. Recordo também que ajudei como pude, colaborando com o grupo na forma de doação de alimentos que conseguia junto a meu pai, pois era visível o grau de desnutrição das crianças, assim como o do grupo de uma maneira geral. A pergunta que eu me colocava, muito distante de algum tipo de preocupação em respondê-la, era porque os índios estavam ali, se havíamos aprendido desde a mais tenra infância que não havia mais indígenas no Piauí. Destaco aquele momento, pois ficou em minha memória daí por diante e até presente momento.

Recordo que àquela época, pela proximidade do período coincidindo com meados da década de 1970, eu circulava pelo Mercado municipal para resolver pequenos negócios. Com os marchantes minha atuação na maioria das vezes era conseguir dinheiro trocado para as pequenas negociações no varejo feitas no comércio. Também incluía fazer pagamentos, trocas e empréstimos de mercadorias muito comuns entre comerciantes da vizinhança, o que significava adquirir produtos que não comercializávamos, mas que poderiam ser incluídos a pedido na cesta de algum freguês.

Em determinado momento, entre idas e vindas entre nossa casa e o armazém, entremeados pela passagem no mercado, é que me dei conta da presença “física” de um grupo de famílias indígenas “Urubus”, ao sol em plena Pedra do Mercado. Sobre o episódio, ao mesmo tempo me chamou a atenção o fato dos índios parecerem estar tão esfomeados a ponto

¹⁰⁴ Sobre isto, mais uma vez as histórias dos indígenas se cruzam, pois é no trabalho na estrada de ferro, que estiveram meus parentes em linha paterna.

de naquele momento, disputarem comida com as aves de mesmo nome que o grupo, cuja presença era constante nos locais onde era descartada parte do lixo, onde abundavam as aves atraídas pelos restos orgânicos deixados ao relento, inclusive pelo comércio de verduras e carne.

Sobre o grupo de indígenas, dois ou três dias após a chegada, da mesma forma rápida, desapareceram daquele espaço com destino ignorado. Soube apenas que o grupo havia pegado o mesmo trem, em sentido contrário ao que viera, considerando que os carros da ferrovia trafegavam entre Amarração no extremo norte da costa piauiense e São Luís do Maranhão. A importância desta breve descrição é chamar a atenção para o fato de serem os indígenas grupos que permanentemente transitaram e transitam na região norte do estado do Piauí, mas sobre os quais pouco se conhece. O propalado extermínio dos indígenas no Piauí, certamente impediu e impede que apesar de se fazerem sempre presentes em meio aos demais grupos sociais sua visibilidade ou visibilização seja baixa, muito em face de sua propalada inexistência, por não serem compreendidos como existindo ou presentes. A despeito disto posso afirmar que o trem de ferro levava e trazia indígenas entre os usuários da estrada de ferro, posto que este mesmo trem transportou a família dos Guilherme do norte do estado rumo à Piripiri.

3.12 MEMÓRIAS DE ÍNDIOS

A Rua 18 de Setembro que conduzia da Estação ao Mercado Público, conforme destaquei acima, viu chegar parte de uma das famílias indígenas que decidiram se estabelecer em Piripiri, por volta do mesmo período da passagem deste grupo de Urubus. Alguns de seus integrantes resolveram exercer a função de transportadores das cargas – fazer carroto – e viviam junto destas em situações de vida concreta extremamente difícil. Parte da força de trabalho com a qual contávamos, provinha justamente daqueles que foram em períodos históricos anteriores, destituídos e espoliados de suas terras originárias, em sentido concreto e simbólico, cuja existência tentou a sociedade não indígena, fazê-lo primeiro fisicamente ao longo de pelo menos três séculos. Depois através de vários processos, suas memórias e existência no quadro do que se tornou o que se conhece como sociedade piauiense, sob o mais variados estratégias.

Entre o final da década de 1970 e as duas décadas seguintes, meu pai se aposentou e deixei de frequentar a Pedra. Tal período de tempo coincide com o que residi em Teresina,

capital do estado e a cerca de cento e setenta quilômetros de Piripiri, a fim de prosseguir nos estudos que deveriam me conduzir à Universidade, dado ao fato de que na cidade de onde provinha, inexistia, à época, classe superior ao primeiro ano do ensino médio. Meu contato com os Guilherme ficou restrito aos encontros ocasionais nas ruas da cidade, resumidos aos finais de semana que eu retornava e aos períodos de férias vividos em Piripiri. Nestas ocasiões era sempre convidado por eles para lhes fazer uma visita em casa. Naqueles momentos a conversa sempre girava em torno de suas vidas pessoais, quando me informavam sobre suas ocupações e familiares, e sempre encerrávamos conversando sobre indígenas, mesmo que não houvesse razões específicas para conservarmos sobre a temática. Este elo sempre nos agrupou.

Durante este período em que estive na UFPI como estudante, antes mesmo de ser aprovado no exame vestibular e iniciar o curso de Ciências Sociais na UFPI, um encontro com indígenas foi marcante para mim. Em determinada ocasião, quando ainda cursava Engenharia Agrimensura, curso para o qual prestei e fui aprovado no primeiro vestibular, circulava pelo Centro de Ciências Humanas e Letras - CCHL da UFPI, quando me deparei com o seguinte quadro. Em um dos espaços de convivência do prédio se formara uma aglomeração. Nela, um grupo de índios Krahô do estado do Tocantins, entre eles a família de Secundo *To'otote*, sua esposa Rosinha *Pürkwoi*, um de seus filhos, o xamã Joci *Roré* e outros ladeavam a antropóloga Vilma Chiara, em uma palestra da qual participavam estudantes do curso de Ciências Sociais e outros cursos.

Durante a pesquisa de mestrado, entre Itacajá e as aldeias dos Krahô que estive em visita, a primeira aldeia em que pousei, foi Secundo, o mesmo cacique que eu vira no CCHL em Teresina, quando ainda nem ao menos estudava Antropologia, quem se encarregou de conduzir-me no interior da TI Craolândia e gritou meu nome na entrada do pátio na aldeia Manoel Alves, para avisar sobre minha visita. Foi com Joci Roré que fiz minha primeira entrevista em campo, e a filha de Secundo que era criança quando estiveram em Teresina, a servir minha primeira refeição em terra indígena. Sobre o período de campo na TI Craolândia, apesar de estranhar a situação e de experimentar parte de sentimentos muito comuns aos pesquisadores com os quais mantive contato, antes e depois deste primeiro período, minha adaptação foi de certo modo rápida. Por mais que tudo me causasse estranhamento, pouco tempo depois de entrar em campo já me sentia confortável e seguro, como se eu estivesse em um lugar que já conhecesse antes mesmo de ter estado lá.

No final das férias do segundo semestre no programa do PPGA da UnB, em 1998, vindo de Brasília estive cerca de quinze dias em Piripiri, em casa de meus pais. Na ocasião fiz breve visita ao Zé Guilherme e sua família, à época com sua esposa e seis crianças, quatro

delas do sexo feminino. Foi a primeira vez que visitei sua casa depois de ter ingressado no mestrado. A casa do Guilherme, a partir daí transforma-se – e continua – uma das referências espaciais em nossa reivindicação, situava-se no bairro Flor dos Campos. Recordo-me da tarde chuvosa de mês de janeiro, um dos meses de “inverno” como é chamado o período, que vai desde dezembro até o mês de março, podendo este período prolongar, – ou encurtar – um pouco mais dependendo de fatores climáticos. Lembro-me de ruas alagadas e que não davam passagem aos transeuntes, e dos serenicos constantes, um dos quais nos surpreendeu em sua casa conversando sobre “índios”, em um final de tarde de domingo.

O Guilherme continuava trabalhando no comércio local, também em um armazém de vendas a grosso e a varejo, depois transformado em supermercado e fixara residência na Rua Avelino Resende, depois de vagar por alguns endereços na cidade. O Oscar Guilherme havia perdido a batalha para o álcool. O Antônio havia se separado da primeira esposa e se juntado à Francisca. Osmar, o caçula, continuava cuidando de idosos e fazendo pequenos serviços domésticos, nas casas na proximidade dali, além de ter feito aflorar seu lado religioso, e se vinculava a terreiros de umbanda e frequentava estes locais nas cercanias do bairro Flor dos Campos, onde morava. A esta reunião os três irmãos e suas famílias estiveram presentes, além de mim e de uma estudante graduada em Ciências Sociais, matriculada em disciplinas do mestrado em antropologia da UnB.

Durante o encontro conversamos sobre suas trajetórias familiares desde a Ibiapaba e sobre a decisão de se estabelecer em Piripiri e, mais uma vez, sobre suas indianidades. Ao que me recorde foi a primeira vez que falamos sobre a possibilidade de juntarmos um grupo de famílias de indígenas dispostas a reivindicar esta identificação e me empolgava o fato de falarem e tratarem sobre esta possibilidade de maneira corajosa. Ali e naquela ocasião foram lançadas as sementes que permitiram o surgimento da Associação Itacoatiara.

Assim, ao observar a linha de acontecimentos desde os primeiros encontros entre estas famílias indígenas em Piripiri, ainda antes mesmo da formalização de uma associação indígena, me leva a pensar neste contexto como a formação gradativa de reidentificações, que têm como base a diferença étnica, por várias razões, entre elas, por personificarmos a continuidade da história dos indígenas desta região do país, além de estarmos de maneira bastante contundente, conectados com este território, que reconhecemos como ser “nossa terra”.

Sobre nossas religiosidades personificamos maneiras de acreditar próximas, embora diferentes, daquelas que sofremos pela tentativa de imposição¹⁰⁵. A partir do conhecimento de nós mesmos e de nossa história nos percebemos diferentes, no que reivindicamos, a forma como fazemos e com quais pessoas nos aliamos para que este empreendimento fosse compreendido em vários sentidos e sentimentos. Temos como objetivo nos manter articulados com os movimentos dos outros povos indígenas no Piauí, no Nordeste¹⁰⁶, no Brasil e fora dele.

Compreendemos também que por pressão de sociedades não indígenas, em vários momentos de nossas histórias fomos coagidos através do uso de violência extrema direta¹⁰⁷, ou através de políticas e gestões, em relação direta com a economia e a religião cristã, que intentavam por todos os meios nos despojarem de nossas terras ancestrais, além de lançar estigmas sobre nós em função de nossos costumes tradicionais, o que nos forçou a esconder e negar nossas raízes étnicas como recurso à nossa própria sobrevivência, e desta forma buscar diminuir o preconceito, discriminação e invisibilizações que experimentamos até o presente momento.

Como ocorre com outros povos indígenas no Brasil e no mundo, neste momento estamos em busca de reassumir e recriar nossas tradições, que com orgulho dizemos indígenas. Desta forma reivindicamos o reconhecimento de nossas etnicidades e de nossas territorialidades, dentro do marco legal do Estado brasileiro: se somos “ressurgidos”, somos também “resistentes”, na busca por reconhecimento e visibilidade política. Reivindicamos ainda deixar clara qual é nossa posição e de que maneira esta demarca uma fronteira que consideramos étnica, na luta pela garantia de um espaço sociocultural e político, tanto em termos do estado do Piauí, quanto ao pensarmos em termos nacionais e globais.

¹⁰⁵ A criação da figura do pajé, feita pelo cacique, foi personificada em Helvídio “Bodó” Beiju. Esta decisão pessoal da liderança, imediatamente acatada por todos, se deu em virtude da idade avançada de Helvídio em relação aos demais, sua figura respeitosa para com todos, de seu conhecimento sobre plantas e cuidados com os animais, seu carinho e exortações para que cuidássemos das crianças, além da deficiência visual pesaram na escolha, imediatamente aceita por ele.

¹⁰⁶ Logo depois de formada a Associação Itacoatiara, a primeira viagem das lideranças Zé Guilherme e Seu Chico, cacique e vice, foi em 2006 para Pernambuco, com o objetivo de participar da reunião da APOINME.

¹⁰⁷ Em minha pesquisa sobre documentos oficiais emitidos pelo estado do Piauí, é perceptível a junção de interesses em alguns momentos do estado que se formava e a saga privada, contra as sociedades indígenas. O ofício datado de 20 de novembro de 1771, proveniente da sede do governo do estado àquela época, na cidade de Oeiras. O Ofício do governador do Piauí, Gonçalo Lourenço Botelho de Castro, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, sobre o descimento de índios Timbiras e Acaroás, provocado pelo tenente-coronel, João do Rego Castelo Branco, e o cabo de esquadra, Félix do Rego Castelo Branco, a entrega de crianças índias a várias famílias do Piauí, e a ida de muitos adultos índios para o Maranhão. In: AHU-Piauí, cx. 10, doc. 13, AHU_ACL_CU_016, Cx. 11, D. 679.

3.13 O “RECONHECIMENTO” FORMAL

Fundada a Associação Itacoatiara em 2005, uma de nossas primeiras ações foi escrever ao Governador Wellington Dias eleito em 2003, pelo Partido dos Trabalhadores, em nome do presidente da Associação e de alguns dos membros, dando conhecimento da formação de uma organização indígena no estado, ao que respondeu em 1º de março daquele ano, em mensagem enviada de seu gabinete:

Prezados Companheiros e Companheira, comunico recebimento e agradeço o envio do texto reflexivo sobre a questão indígena. Primeiramente, gostaria de parabenizá-los pelas eminentes e esclarecedoras colocações. Sobre a questão exposta, informo que, como compromisso do nosso governo com a causa indígena, criei a Fundação do Índio e estamos também concluindo projeto com a FUNAI/FUNDAC, da Casa do Índio. Estas ações têm o propósito de contemplar e resgatar as considerações levantadas no referido texto. No ensejo, transmito meus sinceros cumprimentos de solidariedade com a causa indígena. (Fonte: Arquivos Associação Itacoatiara)

Daquele período até o presente momento, a Associação criou vias de proximidade com setores do governo liderado pelo governador Dias “O Índio”, e que existem até o presente momento. Apesar disto e mesmo assim, as ações do governo do estado tenham sido pontuais e feitas de modo pouco organizado, ou ainda conduzidas através de ações que, por exemplo, dissolvidas em certas áreas como educação e saúde, mas não são concentradas em um único órgão do governo, que coordene tais ações. Esta condição certa maneira, cria laços entre lideranças e de pessoas colocadas em cargos de direção e assessoria, mas não efetiva políticas duradouras ou ainda de impacto na realidade dos indígenas, por exemplo, nas dificuldades de acesso aos direitos sociais, políticos, civis e étnicos básicos ou ainda eventuais recursos econômicos que promovam um mínimo de acesso às famílias.

O governo de Wellington Dias tem de certa maneira proposto algumas iniciativas de relevância para a visibilização dos indígenas, embora seja difícil dimensionar em que medida estas ações produzem reflexos mais contundentes. Um dos projetos tem o título “No Piauí tem índio sim”, lançado em solenidade no Palácio do Karnak sede do governo, em homenagem ao Dia do Índio. No ato o Governador do estado interpela grupos de professores, pesquisadores a desenvolverem estudos com o intuito de fortalecer e dar visibilidade aos povos indígenas em território piauiense, embora não diga de que forma ou através de quais meios. Conforme pode ser verificado no site da Secretaria de Saúde do Estado do Piauí:

O Governo do Estado do Piauí homenageia os índios hoje, 19, [abril 2016] com o lançamento do projeto “O Piauí tem índio sim” e ainda a apresentação da Comissão Técnica do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI-PI), seguida da apresentação “Toré”, ritual sagrado dos índios. A comemoração ocorreu no Salão Branco, do Palácio Karnak¹⁰⁸. (PIAÚÍ, 2015).

A crítica ao estado vem do Cacique Zé Guilherme ainda em 2013, em relato coletado em uma das oportunidades nas quais a Associação participou.

Necessidade que nós estamos dentro do Piauí. Nós estamos com sete anos de luta. Dentro desses sete anos de luta já vamos passar para os oito anos em setembro, em setembro dia 12 de setembro a gente entra para oito anos de luta, e aí nada feito por causa de que aí entra prefeito, prefeito e prefeitos. É senador, é governador, aí só prometem no tempo das políticas. Prometimento é demais, mais aí nunca chegou ao poder o que nós precisamos, o que nós precisamos. O índio sem terra não pode funcionar, que o índio é da mata, o índio tem que ir para a mata. Nós temos dentro da associação Itacoatiara, nós temos dentro dela funcionando, começamos com, com umas vinte e cinco famílias. Dentro das vinte e cinco famílias já estamos com cinquenta e duas famílias. Dentro das cinquenta e duas famílias, tem trezentas e quinze pessoas registradas pela FUNAI. Aí a FUNAI veio para dar o reconhecimento nosso dentro do Piripiri. Mas aí o governador do Piauí não dá a mão à gente. Até agora não tem dado a mão a gente, até agora nada sobre a nossa terra, só prometimento. Ele chega aperta a mão da gente, tempo de política e aí ele, aí vai promete e aí a gente espera, aí eu acho que um cacique como eu já dentro de sessenta e dois de, de, como se diz? Aí eu estou já quase cansando (Transcrição entrevista cacique Zé Guilherme, TV Clube, Setembro, 2013).

Neste depoimento, concedido a um meio de comunicação local, o cacique Guilherme discorre sobre de que maneira se autoconvenceu de que foi transformado em cacique. A aquisição dos sinais diacríticos representados pela taboca que usa na orelha é uma das distinções que marcam sua entrada nesta camada de pertencer.

Aí trabalhei muito pra criar meus índios da minha família, e agora corro muito atrás de poder que sou muito reconhecido dentro Piauí todinho e do, do sul do estado, eu desço ali para o rumo do Maranhão. Conheço Bacabal, Santa Inês, a Barra do Corda, Codó, aí desço pra Bahia, da Bahia desço para Pernambuco, é Olinda. É essa região aonde tem o meus conhecidos, para ir atrás de reconhecimento. Aí o Recife, já andei três vezes aí na conversa de Wellington Dias, me botaram no avião para ir à Teresina e fui bater em Recife e aí quando foi com poucos dias, ele foi me botou num avião no meio de Teresina pra um reconhecimento, a chegada de um seu. Como é o nome? Como é o nome? Do seu Dr. Lula, é! Dr. Lula. Aí eu fui pra o encontro dele com cinco mil e tantos índios que vinham de todas as regiões do Brasil. Aí me cadastraram como cacique da Associação Itacoatiara de Piripiri. Lá foi registrado trezentos e um caciques. Esse um é o primeiro do Piauí, se chama o cacique José Guilherme da Silva. É por causa dessa taboca que fui e botei

¹⁰⁸ Disponível em: <http://www.saude.pi.gov.br/noticias/2016-04-19.piaui-tem-indio-sim-e-lancado-hoje-no-palacio-do-karnak.html>. Acesso em: 18 de setembro de 2017.

na orelha, foi que saí registrado, aí com esse reconhecimento no meio de vocês branco, muito reconhecimento, muito moral dentro de minha terra, graças a Deus! Mas a terra não chega, parece que vou morrer e não chega essa terra pra os índios (Transcrição entrevista cacique Zé Guilherme, TV Clube, Setembro, 2013).

Um dos eventos de realce experienciados pelo grupo e que decorre do grau de relação entre as lideranças indígenas de Piripiri e o governo do estado do Piauí, geralmente ocorrem por ocasião da Semana do Índio, no mês de abril. O convite para a participação vem geralmente através do Museu do Piauí e Secretaria de Governo. Consiste no transporte de um grupo de indígenas de Piripiri para Teresina, com despesas arcadas pelo governo do estado, para a participação em eventos relacionados àquela data. À este evento, desde 2007, estão presentes os Cariris de Serra Grande.

Recordo que desde aquela época havia a ideia do governador e seu *staff*, de construir um museu indígena, às margens do rio Poty, em Teresina e a criação de uma fundação do Índio. A Fundação do Índio ao qual se refere o governador até o momento não se efetivou e a provável construção de um prédio, que deveria ser localizado às margens do Rio Poty, em Teresina, até o momento não ocorreu, embora em mais de uma ocasião eu tenha ouvido do próprio governador, durante as cerimônias de abril alusivas aos povos indígenas, que o local da construção já havia sido escolhido e que não tardava a construção.

Em momento posterior à carta da Associação ao governador Wellington Dias e em acordo com as lideranças das famílias fiz visita ao Ministério Público Federal, com sede em Teresina. O Termo de Declarações, feito ao Ministério Público Federal, lavrado na Procuradoria da República no Piauí, aos doze do mês de agosto de 2009, tomado de minha declaração, resultou da reunião de nove de agosto do mesmo mês, em reunião da Associação Itacoatiara na casa do cacique Zé Guilherme. No Termo, a FUNAI é ¹⁰⁹:

chamada para que esta reconheça os direitos dos indígenas do Piauí, especialmente no que diz respeito à terra, para que esses indígenas possam exercer seus direitos relativos à saúde, educação, lazer (sic), de acordo com o estabelecido na Constituição Federal e na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho; QUE solicita desta Procuradoria a adoção das medidas cabíveis, a fim de que sejam tomadas as providências necessárias (MPF, Procuradoria da República no Piauí, Procedimento Administrativo, nº. 1.27.000.00112/2009-1, Folha 3).

¹⁰⁹ O pedido de “reconhecimento” da FUNAI surgiu em virtude de uma dúvida, que até hoje persiste entre os membros do movimento indígena em Piripiri. Afinal, a FUNAI possui ou não o poder de “reconhecer” indígenas?

O Termo em tela gerou o Ofício 250/2009 – PRPI – GAB/TR, de 01 de dezembro de 2009 recebido em 08/12/2009, enviado ao Coordenador Geral de Assuntos Fundiários da FUNAI, solicitando informações “a partir de representação da Associação Indígena Itacoatiara do Município de Piripiri – PI, onde informa a existência de grupos indígenas nesse estado”, para instruir o referido procedimento administrativo, “sobre a existência ou não de procedimento em que seja parte a Associação Itacoatiara do Município de Piripiri – PI, nessa Coordenação de Assuntos Fundiários”. Em resposta endereçada a mim, como assessor da Associação Itacoatiara diz o documento enviado pela Coordenadoria- Geral de Identificação e Delimitação da FUNAI, em 12 de julho de 2010:

que a reivindicação está registrada no Sistema de Terras Indígenas desta Diretoria de Proteção Territorial. No entanto, para dar continuidade à qualificação do pedido de regularização fundiária encaminhado por sua organização, necessitamos de informações básicas sobre o pleito, quais sejam: localização, histórico, população indígena, migração (de onde são provenientes), descrição da área pretendida, dentre outros aspectos (FUNAI, Ofício nº 70/CGID).

Por isso, nesta pesquisa opto tratar os Tabajaras e Tapuias de Piripiri como grupos étnicos que reivindicam diferença, evitando reificar eventos e menções que talvez tenham existido apenas no momento da escrita colonial e que não correspondem às divisões correntes entre os indígenas. Sobre esta auto identificação, durante a primeira fase de campo, entre 2005 e 2009, enquanto antropólogo indígena, no campo da ação concreta, em nenhuma ocasião discuti com as outras famílias sobre se alguém mencionava este tipo de pertencimento, embora soubéssemos somos todos indígenas.

Também em nenhum momento busquei influenciar qualquer tipo de escolha na questão da etnia, a ponto de termos dentro deste quadro de desidentificação, quase criado uma nova etnia, a dos Itacoatiara¹¹⁰. Esperei que a escolha e o fortalecimento do processo pudesse fornecer posterior àquele momento, e que faria parte do desenvolvimento da reivindicação em seu próprio desenrolar. No caso da Associação Itacoatiara e segundo alguns de seus membros e do funcionário da FUNAI, que servia na Coordenação Técnica Local - CTL, o etnônimo Tabajara se estabeleceu no período posterior a 2009, em uma oficina promovida pela FUNAI¹¹¹.

¹¹⁰ Nos primeiros momentos de nossas aparições em público, como na Semana do índio, em Teresina, na falta ou desconhecimento - ou a novidade que isto representou - da imprensa da capital sobre indígenas, houve a possibilidade de que pertencêssemos a etnia dos Itacoatiara.

¹¹¹ Uma visita a páginas de internet sobre o etnônimo Tabajara traz uma dimensão da medida de estranheza na presença indígena no Piauí: “Nos últimos cinco anos, outros grupos tem emergido, como os Pankará e

3.14 A ENTRADA DA FUNAI NA CENA DO PIAUÍ: O ESTADO TUTELAR

Após o Art. 1º Portaria nº 344 da FUNAI, assinado em 13 de abril de 2010 pelo presidente em exercício no período resolveu “Determinar que a Coordenação Regional da FUNAI de Fortaleza-CE, doravante passe a prestar a necessária assistência às Comunidades Indígenas do Estado do Piauí, até ulterior deliberação”. De acordo com o site da Fundação Nacional do Índio a Coordenação Regional de Nordeste II foi criada em dezembro de 2011, com sede em Fortaleza-Ce, para atender às seguintes etnias: catorze povos no Ceará: Anacé, Tremembé, Jenipapo-Kanindé, Kanindé, Tapeba, Tabajara, Potiguara, Kalabaça, Pitaguary, Gavião, Kariri, Tapuya-Kariri, Tupinambá e Tupiba-Tapuia, distribuídos por dezenove municípios, representando uma população de aproximadamente vinte e seis mil indígenas. A estes se somam ainda dois povos na Paraíba: Potiguara (em Baía da Traição) e Tabajara (Conde) e um povo no Piauí: Tabajara (em Piripiri). Por fim, um povo no Rio Grande do Norte: Potiguara (em Assú, João Câmara, Baía Formosa e Goianinha). Desta forma, a Coordenação Regional atende cerca de cinquenta mil indígenas distribuídos por quatro estados brasileiros.

O etnônimo “tabajara”, termo derivado do tupi antigo *tobaîara*, que significaria “inimigo” ou “cunhado”. Sobre isto, a questão dos etnônimos de povos indígenas no Brasil foi uma daquelas deixadas pela historiografia colonial como herança para a etnologia brasileira, e tem provocado muitas lacunas na história dos povos indígenas. No Piauí não foi diferente. Registrado em diversos lugares e períodos diferentes, a correlação entre o nome e um grupo específico é muito tênue e pode trazer mais problemas do que soluções. O termo pode ser muito mais uma adscrição classificatória, utilizada em contextos delimitados, do que um grupo substantivamente definido. Esta parece ser a direção corrente na literatura antropológica atual. Funciona da mesma forma esta adscrição para seus inimigos preferenciais, os tapuias ou tapuis.

Segundo Fausto (1992, p. 384, 385 e 391)¹¹², o termo “Tobajara” possivelmente representa uma categoria classificatória, que entre povos tupis servia para estes nomeassem

Pankaiuká, em Pernambuco, os Catökinn, Koiupanká e Aconã em Alagoas, os Tupinambá de Olivença e Tupinambá de Belmonte na Bahia, os Eleotério do Catu, Mendonça do Amarelão e Caboclos do Assu no Rio Grande do Norte, os Anacé, Jucá, Payaku e vários grupos Tremembé, Tabajara e Potiguara no interior do Ceará, **até mesmo no Piauí já há notícias de um grupo se organizando através da Associação Itacoatiara dos Remanescentes Indígenas de Piripiri**[1] (grifo nosso) e dos grupos Codó Cabeludo, em Pedro II e Kariri (Caboclos da Serra Grande) em Queimada Nova”. Em https://pt.wikipedia.org/wiki/Povos_ind%C3%ADgenas_no_Nordeste_do_Brasil. Acesso 20.11. 2018.

¹¹² FAUSTO, Carlos. Fragmentos da história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992, p. 381 – 3396.

aqueles grupos com os quais podiam estabelecer relações de reciprocidade ou de guerra alternadamente, advindo, daí, a provável dupla tradução como “cunhado” e/ou “inimigo”.

Em uma de suas notas deste artigo, a de número dez, escreve “Não é por acaso que muitos cronistas nomearam “nações”, de São Vicente ao Maranhão, de *Tobajara*, pois assim era que os Tupis classificavam seus inimigos (mas, também seus cunhados, e, como veremos, os cativos de guerra)” (FAUSTO, 1992, p. 395).

A inimizade recíproca distinguia grupos de aldeias aliadas, que operavam uma estrutura de tipo “rede”: as aldeias, unidas uma a uma, formavam um “conjunto multicomunitário”, capaz de se expandir e se contrair conforme os jogos da aliança e da guerra. Os limites dessas “unidades” não são palpáveis nem definitivos: um dia poder-se-ia estar de um lado, no dia seguinte do outro - inimigos (e cunhados) eram justamente *tobajara*: “os do outro lado”, como sugere a etimologia mais provável do termo (FAUSTO, 1992, p. 384).

O site ainda aponta que parte da população Tabajara está nos municípios cearenses de Crateús nas aldeias Nazário, Vila Vitória, Maratoã, Altamira; município de Poranga com as aldeias de Jardim das Oliveiras, Jericó, Cajueiro e Calumbi; Quiterianópolis e suas aldeias Fidélis, Croatá, Vila Nova e Alegre; e no município de Monsenhor Tabosa em Olho d'Água dos Canutos e Tamboril¹¹³ na comunidade Grota Verde.

Sobre a constituição deste etnônimos, OLIVEIRA (1999, p. 172) diz que “longe de ser uma profunda expressão da unidade de um grupo, um etnônimo resulta (geralmente) de um acidente histórico, que frequentemente é conceitualizado como um ato falho, associado a um jogo de palavras e com efeito de chiste”. Nos casos dos encontros e desencontros coloniais, nos quais os jogos de interesses e as guerras provocavam constantes mudanças sociais, com sociedades indígenas se fragmentando, se reunindo, atravessadas pelas mudanças repentinas na correlação de forças coloniais, embora fossem os indígenas os primeiros a chegar e que estavam na terra, naquele instante do encontro colonial.

Deste modo, cabe aqui reafirmar aqui consonante com Pacheco de Oliveira¹¹⁴ que se o processo de desintegração dos povos indígenas do Piauí foi flagrantemente violento, e revelou a crueza do processo, por sua vez os povos indígenas nunca deixaram de existir, tampouco resistir contra o esfacelamento de suas organizações. Desde o século XVI até o momento atual, estabeleceram distintas formas de interação sejam elas bélicas, políticas, econômicas, religiosas e sociais, a partir de diferentes agentes sociais e étnicos como enfrentamento às diversas situações de extrema violência.

¹¹³ É sobre este município do estado do Ceará, a que se referem os relatos iniciais de meus ancestrais paternos.

¹¹⁴ OLIVEIRA, João Pacheco de (org). **A presença indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2011, 714 pp.

São conflitos, conversões religiosas, acordos de paz com outros povos ou estrangeiro, alianças, extravios, conflitos armados, negociações, recursos jurídicos, fugas, deslocamentos, apropriações através de novos códigos culturais e políticos, rearticulações culturais, sociais e identitárias foram e são algumas das muitas estratégias adotadas. Misturaram-se, fundiram-se, foram nomeados e nomearam, transformaram-se muito, porém nunca deixaram de serem índios.

4 MIGRAÇÕES INDÍGENAS EM FLUXOGRAMAS FAMILIARES

Além do mais, a desintegração ocorrida nos dois últimos séculos de imperialismo europeu foi extraordinariamente violenta, de forma que muitas notas etnográficas que constituem o estoque dos antropólogos são produtos culturais adulterados. Relatos de exploradores e missionários, além de concepções etnocêntricas errôneas, podem estar falando de economias já destruídas.

*M. Sahlins, **Sociedade Afluente Original***

Nesta parte do trabalho de tese, pretendo abordar contextos de migração das famílias indígenas atualmente moradoras de Piripiri, através de fluxogramas que terão como objetivo investigar através das narrativas produzidas por seus membros sobre lugares de origem, memórias mais antigas conhecidas e lembradas, migrações e fases desta migração, lugares de passagens, moradias e escolhas como afiliações étnicas, como estas foram e são construídas. Também pretendo investigar sobre contextos de indígenas em ambiente urbano onde se processam reidentificações étnicas e que podem ser observadas, subsumidas à formação de uma organização indígena. Para este fim recorrerei a relatos de memórias, inclusive as de minhas famílias paternas e maternas, as quais pretendem sejam etnográficas, na busca de investigar sobre processos de mobilização destas famílias, cujo resultado foi a criação e formação de uma organização indígena, a partir de identificações e reidentificações.

O uso que faço da ideia de família neste texto se aproxima do que Max Weber (1964)¹¹⁵ definiu como *comunidades domésticas* a partir do pressuposto de que as atividades coletivas constituem uma modalidade de unidade econômica:

Las relaciones sexuales y las establecidas entre los hijos, en virtud de la comunidad de padres o de uno de ellos, sólo llegan a tener su significación normal para la creación de una actividad comunitaria en cuanto constituyen el fundamento normal, aunque no el único, de una unidad económica específica: la comunidad doméstica. (WEBER, 1964, p. 289).

Tais comunidades domésticas, ou famílias, estão vinculadas a outros grupos e unidades econômicas agindo em favor de atividades coletivas em ação que compreendo solidária, em sentido de que há entre os membros um sentido de auxílio e amparo mútuo,

¹¹⁵ WEBER, Max. **Economía y sociedad**: ... Fondo de Cultura Económica, 1964.

além do costume de um uso comunal de bens e apoios, de caráter doméstico e compreensão da necessidade de um a agir coletivo com vistas determinados fins e empoderamento do coletivo, solidariamente:

La comunidad doméstica, en su forma “pura” — como ya indicamos, acaso no siempre “primitiva” —, significa económica y personalmente solidaridad frente al exterior y comunismo en el uso y consumo de los bienes cotidianos (comunismo doméstico) en el interior, formando una unidad indivisa sobre la base de una rigurosa relación de piedad personal (WEBER, 1964, p. 291).

Depois de 2005 quando junto às famílias indígenas Guilherme, Beiju, Colher de Pau e a minha, que é Bento/Aprígio do lado paterno e Siana do lado materno, formamos a Associação Itacoatiara de Remanescentes Indígenas de Piripiri, e passamos a nos reunir sempre que decisões coletivas precisavam ser tomadas. A partir daquele período passei a conviver de modo mais estreito junto aos membros das outras famílias, circunstancialmente presentes às reuniões que convocávamos e no seu dia-a-dia. Naquele contexto até a atualidade pude e posso ouvir deles as histórias que contavam de suas famílias e como haviam chegado até a cidade de Piripiri, como se estabeleceram, a ponto de se transformarem gradativamente em membros das diversas comunidades presentes na cidade, entre as quais a comunidade de famílias indígenas.

Tais contatos foram feitos através de reuniões convocadas e as que fazíamos, oficiosamente, para discutirmos estratégias de ação e tomar decisões coletivas. Algumas vezes nossa relação se deu através visitas que eu provocava, caso fosse necessário, outras que coincidiam com algum deslocamento pela cidade. Algumas vezes estive acompanhado por pessoas que representavam instituições de estado ou não governamentais, como a FUNAI ou a UFPI, ou grupos de interesse, como é o caso de reuniões que fizemos com famílias de ciganos da cidade, dado ao fato de alguns deles almejarem serem vereadores do município, o que de fato ocorreu, com o apoio das famílias indígenas.

As famílias também nos visitavam por ocasião de seus deslocamentos pela cidade, quando visitavam a casa de meus pais, irmãos e outros parentes, e a minha própria, durante os períodos que estive em Piripiri. Isto ocorreu depois de 2005, data da fundação da Associação Itacoatiara, até 2009, quando estive durante seis meses, entre junho e outubro, de volta à cidade. Após este curto período fixamos moradia em Parnaíba com minha família e nossas relações, em parte, esmaeceram bastante em função da configuração naquele momento, embora tenha continuado durante algum tempo, frente a coordenação técnica do Ponto de

Cultura estadual Redes Indígenas, outro projeto que estabeleci em parceria com as famílias indígenas. O estreitamento de nossas relações foi retomado posteriormente entre 2015 e 2018, o período de trabalho de campo em Piripiri.

Depois de nossos contatos iniciais e posteriormente, participantes da comunidade de indígenas de Piripiri passaram a colaborar com o movimento ao qual aderiram através da participação na Associação Itacoatiara. Uma de minhas intuições iniciais é que havia certas coincidências entre histórias familiares, uma delas o fato de guardarem uma relação com migrações e deslocamentos antigos e recentes dos grupos familiares dos quais participamos. Todas elas mantêm conexões geográficas com localidades próximas a Serra da Ibiapaba, para onde migraram ou foram obrigadas a movimentar-se em algum momento das histórias às quais se referiam, e onde viveram e vivem, e estabelecem suas experiências cotidianas, domésticas. Nesta mesma perspectiva, é interessante ressaltar a veracidade dos depoimentos que atestam o pertencimento a uma família indígena, portanto a um passado de indígenas e o parentesco aderido, e produz uma maneira de contar a reidentificação das famílias, que permite incluí-las formalmente na organização.

Quero ressaltar que com mobilizações como as de reidentificação e reafirmação de suas identidades étnicas os índios no Nordeste vêm ocupando em amplitude e alcance cada vez maior o cenário sociopolítico regional e nacional, colocando em questão as visões tradicionais – inclusive da própria Antropologia – e narrativas que apregoam a inexistência e a extinção ou ainda, o desaparecimento gradual irreversível a que estariam fadados os destinos dos povos indígenas na região.

Compreendo também, que ao longo do tempo, até bem recentemente, os indígenas nesta região do país eram considerados menos importantes nas reflexões da história e das Ciências Humanas e Sociais de certo modo, cuja base de pensamento dava mais espaço para os fenômenos de aculturação e/ou da mestiçagem, principalmente depois de declarados extintos, do ponto de vista da história não indígena, os aldeamentos indígenas, o que ocorreu em maior expressão a partir da metade do Século XIX.

Antes de enveredar pelos meandros das movimentações das famílias indígenas no território geográfico compreendido pelo conjunto de elevações a leste da região onde se encontra o município de Piripiri, cujo símbolo geográfico mais relevante é a Serra da Ibiapaba, carece tecer considerações sobre etnografias em contextos urbanos. Para este fim recorro ao método etnográfico enquanto ferramenta importante para elucidar uma série de lacunas de compreensão nos processos de formação de contingentes de populações indígenas, na adaptação concomitante destas populações à formação de uma sociedade regional, onde os

indígenas, apesar de presentes em todos os momentos desta formação, foram conduzidos, em função das mais variadas políticas de estado, a abrirem mão de suas particularidades culturais, sociais e políticas, em favor da constituição de uma nova sociedade, livre dos selvagens do passado.

Em contextos adversos foram forçados em algum momento a abandonar suas terras sem, no entanto, nunca terem delas se afastado completamente. Sobre a Serra da Ibiapaba há certa fartura de material bibliográfico¹¹⁶, pois a região que agora se estabelece entre Piauí e Ceará foi, e é, palco de importantes fatos que mesclaram a história dos indígenas na região, sucessivos períodos de relação que se encetaram a partir da chegada de grupos não indígenas nesta região.

Desta forma é que o instrumental teórico da antropologia e seu método etnográfico me valem como instrumentos capazes de auxiliar na tentativa de descortinar relações que subjazem à formação de uma comunidade, muitas vezes deixadas de lado, quando as narrativas sobre as constituições de certos componentes sociais, culturais, econômicos e da ação destes agrupamentos sociais, que não atentam para as complexas minúcias que compõem estes sistemas de relações, resultam em perspectivas que mais ocultam do que expõem as realidades sociais subjacentes a estes coletivos indígenas.

Compreendo, desta forma, a etnografia como busca em conhecer o mundo em que vivemos e colocar em dúvida determinadas certezas a priori, assim como a necessidade de expormos estas verdades apriorísticas aos imprevisíveis do ofício e ao questionamento de “certezas e verdades estabelecidas e a nos vulnerar por novas surpresas”, conforme destaca Peirano (2012, p. 389). Refiro-me aqui ao lugar comum na narrativa oficial sobre o Piauí e as sociedades indígenas em seu território e o desaparecimento quase mágico destas sociedades nesta região, assim como me colocando criticamente contra o soerguimento desta narrativa.

¹¹⁶ Sobre este marco geográfico e histórico, há razoável produção bibliográfica, antiga e recente. Ver por exemplo, VIEIRA, Antônio. Relação da Missão da Serra de Ibiapaba [1660]. In: GIORDANO, Cláudio (Coord.). **Escritos Instrumentais sobre os Índios**. São Paulo: EDUC; Loyola; Giordano, 1992, p. 122-190; MAIA, Lúcio de Oliveira. **Serras de Ibiapaba. De Aldeia à Vila de Índios: Vassalagem e Identidade no Ceará colonial - Século XVIII**. 2010. 409 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 201.; SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. **Vilas de Índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino**. 2003. 294 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Campinas, São Paulo, 2003 e MAIA, Lúcio de Oliveira. A implantação do Diretório em vila Viçosa Real (CE): incerteza, colaboração e negociação indígenas (c. 1759-1762). In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2011. p. 21-45.

É neste sentido que ao buscar pelas particularidades da formação destes grupos familiares e meandros de suas articulações, apoiado no instrumental da antropologia pode me auxiliar na busca de entender de que forma estas articulações no passado recente, podem trazer luz ao presente das famílias reidentificadas como indígenas. Pretendo ver de que modo estas histórias coletivas de existências resistências permitiram a ascensão do fenômeno que intitulo de novo movimento indígena do Piauí. Pressuponho que com esta abordagem posso contribuir para encurtar lacunas em nosso desconhecimento sobre as tramas intrincadas da constituição dos grupos indígenas nesta região, das histórias de família do antropólogo indígena e de sua relação com o grupo de famílias e dos coletivos aos quais pertencemos, “de dentro e de fora”.

A discussão sobre identidade na Antropologia feita no Brasil é de inegável importância, desde seus primórdios até o presente momento. É necessário considerar alguns pressupostos nesta temática. Um aspecto fundamental inicial se refere ao fato de que o objeto antropológico deve ser constituído de observar e analisar processos socioculturais, da qual um processo tal como identificação é um caso mais específico.¹¹⁷

Cada vez mais a antropologia se dedica ao processual da vida social, ao invés de utilizar conceitos que conotam fixidez e estaticidade dos processos socioculturais, pressupondo que uma das naturezas da vida social é sua dinamicidade. A substantivação de conceitos como o de identidade, por exemplo, pode diminuir, pelo menos em termo, as possibilidades de que fenômenos desta natureza sejam observados e analisados.

Desse modo é que neste capítulo pude observar a criação de uma categoria étnica, a de indígenas. Uma categoria que implica em ter algum grau de sentido de coletividade de si mesmo. Dito de outro modo se trata do modo sociocultural da sociocriação sociocultural pela qual um conjunto de pessoas – que poderia se compor de um grupo constituído de modo perfeitamente aleatório, sem qualquer conexão socioculturalmente reconhecida entre os participantes, um conglomerado de indivíduos –, se torna um grupo com alguma espécie e grau de sentido e sentimento de coletividade. Em outro jargão ainda, de um grupo em si para um grupo para si.

Conforme explicitiei anteriormente neste trabalho, esta posição no campo, em minha perspectiva, pressupõe o constante diálogo entre a teoria antropológica e a prática da etnografia, tentando compreender enquanto um lugar de confluência entre partes de uma reidentificações e reconhecimentos, compreendido durante a investigação sobre o percurso dos grupos familiares destas migrações e suas complexas inter-relações. Penso que esta

¹¹⁷ REESINK, Edwin B. **Identificações**, 2015. p. 3.

abordagem seja capaz de produzir contextos de compreensão que têm a teoria antropológica sobre identificações étnicas como um tipo de espelho sobre o qual se refletem as práticas, o que pode auxiliar na busca que nos causa interesse neste momento. Neste mesmo sentido, a escolha pelo método da etnografia não ocorre sem as implicações decorrentes, se parto da premissa que tal método se caracteriza por um tipo de reciprocidade relativa ou específica entre nós, *de* e *em* determinadas situações.

Neste contexto, presumo que minha ação como antropólogo indígena junto ao grupo de famílias enseje este tipo reciprocidade relativa ou específica, que deva se aproximar do que OLIVEIRA (1999) ¹¹⁸ denomina de *situação etnográfica*, cuja característica mais relevante seria salientar a interação de sujeitos sociais, carregados por interesses múltiplos e complexos, compartilhando o mesmo tempo histórico. Nestes termos, compreendo estes grupos familiares enquanto sujeitos sociais, tidos aqui como sujeitos históricos, pois nossas iniciativas, tanto a formação de uma organização indígena quanto a busca pelo redescobrimento de identidades étnicas, nos posiciona como sujeitos que participam de processos históricos, concomitantemente modificados pelo contexto histórico no qual estamos inseridos, ao mesmo tempo em que contribuímos para a mudança e construção da história das relações entre indígenas e sociedades não indígenas.

É preciso não olvidar que com a determinação oficial para extinção dos aldeamentos, se oficializa os atos de medir, demarcar e lotear e posterior destinação de pequenas porções de terra para algumas poucas famílias. Desta forma arrendatários e antigos invasores legitimaram suas posses. Sem aceso a estes meios de cartorialização, grupos de indígenas migraram para as periferias urbanas, e se dispersaram pelas regiões vizinhas aos aldeamentos. Outros passaram a trabalhar “de alugado” em suas próprias terras agora nas mãos de fazendeiros, e umas poucas famílias permaneceram nos “sítios”, pressionadas ao longo do tempo por fazendeiros. Assim, a partir das últimas décadas do Século XIX, ocorreu um silêncio oficial e oficioso sobre os índios no Nordeste.

Compreendo que ao tratarmos de etnicidade estamos tratando de um dos temas centrais para a antropologia, em particular para a que é feita no Nordeste do Brasil e no Piauí, entre outros aspectos porque estamos lidando com a construção de visões de diferenças entre grupos sociais distintos, índios/brancos, sob a complexa cobertura da indistinção entre tais grupos, dado que no Piauí até recentemente, senso comum, se pressupunha terem desaparecido todos os povos indígenas, em meados do século XIX. Se meu contato mais

¹¹⁸ OLIVEIRA, João Pacheco de. “Fazendo etnologia com os ‘caboclos do Quirino’: Curt Nimuendaju e a História Tikuna”. In **Ensaio em Antropologia Histórica**. Editora da UFRJ. Rio de Janeiro, 1999.

estreito com as famílias indígenas se deu depois da formação da Associação Itacoatiara, o processo de construção das etnicidades se deu de vários modos, no passado antigo e recente.

Neste caso, creio que seria interessante saber sobre como se deu a formação de comunidades indígenas no Nordeste, pressupondo que sempre estiveram presentes na constituição do estado, mas desaparecidas, ou ainda desidentificadas em virtude de processos muito antigos de desterritorialização e a tentativa de homogeneização de suas culturas. Sobre isto diz OLIVEIRA (1998) ¹¹⁹ que:

Pelo primeiro movimento, famílias de nativos de diferentes línguas e culturas foram atraídas para os aldeamentos missionários, sendo sedentarizadas e catequizadas. Desse contingente é que procedem as atuais denominações indígenas do Nordeste, coletividades que permaneceram nos aldeamentos sob o controle dos missionários, e distantes dos demais colonos e dos principais empreendimentos (como as lavouras de cana-de-açúcar, as fazendas de gado e as cidades do litoral). Nesse sentido, a relação de aldeamentos missionários (vide Dantas, Sampaio e Carvalho 1992:445-446) pode ser lida como uma complexa árvore genealógica, contendo cadeias sucessórias e demandas territoriais (OLIVEIRA, 1998, p. 56).

Como COHEN (1974, p. 370) destaca na coletânea *Urban ethnicity* suponho que etnicidade “is a ubiquitous phenomenon in both developing and developed countries; past and present”. No caso a ser tratado aqui, embora variem os processos de construção das etnicidades entre os grupos de família na cidade, é sob a pauta da diferença étnica que se dá a movimentação e é a partir dela que um autoconhecimento de si e dos outros, que faz eclodir o movimento de auto identificação dos indígenas na Associação.

In the Third World the tribes, villages, bands, and isolated communities, which have until recently been our traditional subject-matter, are everywhere today becoming integral parts of new state structures and are thus being transformed into ethnic groupings with varying degrees of cultural distinctiveness (COHEN, 1974, p. 370).

Assim, concordo com MAGNANI (2002) ¹²⁰ que ao examinar e tentar articular duas linhas de reflexão, sobre a cidade e sobre a etnografia, e explorar as possibilidades da etnografia enquanto um método de trabalho característico do fazer antropológico, pretende abrir espaços para a compreensão do fenômeno urbano. Assim

¹¹⁹ OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **Mana** vol.4 n.1 Rio de Janeiro Apr. 1998.

¹²⁰ MAGNANI, José Guilherme Cantor. “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”. **RBCS**, Vol. 17, n° 49, junho/2002.

A simples estratégia de acompanhar um desses “indivíduos” em seus trajetos habituais revelaria um mapa de deslocamentos pontuado por contatos significativos, em contextos tão variados como o do trabalho, do lazer, das práticas religiosas, associativas etc. É neste plano que entra a perspectiva *de perto e de dentro*, capaz de apreender os padrões de comportamento, não de indivíduos atomizados, mas dos múltiplos, variados e heterogêneos conjuntos de atores sociais cuja vida cotidiana transcorre na paisagem da cidade e depende de seus equipamentos. (MAGNANI, 2002, p. 17).

A partir daqui, recorro às trajetórias familiares das famílias participantes do organização para evidenciar a circulação destas comunidades entre Piauí e Ceará, além de mostrar processos de territorialização vivenciados pelas famílias.

4.1 OS SIANA E BENTO/APRÍGIO

Pude perceber ao redescobrir memórias de minha família tanto materna quanto paterna, através das histórias que meu pai e minha mãe nos contavam de seus ancestrais, que a tanto a vinda de meus ancestrais maternos quanto paternos para a região de Piripiri também se deu a partir de migrações e deslocamentos de grupos familiares. Tomando como base as informações de minha tia-avó Maria Freitas em outubro de 2008, esta relatou que por volta do final do século XIX, a família formada por minha bisavó Raimunda Maria da Conceição e meu bisavô Francisco Alves da Silva, ocorreu em face de eles haverem mudado do município de Piracuruca, de onde se originou o município de Piripiri, para um lugar próximo à elevação conhecida como Rampa da Bananeira, na parte norte da cidade. Para aquela versão, que me foi contada quando minha tia-avó Maria morava em Teresina, capital do estado do Piauí, relatava que até se deslocarem para Piripiri seus pais moravam na região onde hoje está alocado o Parque Nacional - PN de Sete Cidades¹²¹.

De acordo com seu depoimento, em determinado momento da vida do casal Raimundo e Francisca, por volta do final do século XIX, a família se deslocara de onde vivia, até a sede do município de Piracuruca, para pedir à proprietária das terras que os deixasse continuarem habitar onde viviam. Sem saber precisar se a mudança na direção de Piripiri se dera em virtude da negativa da proprietária ou outro motivo, o casal abandonou a moradia antiga na região atual do PN Sete Cidades, e se deslocou para Piripiri. De lá retornaram, depois de haver se deslocado ao final de década de 1920. É em Piracuruca onde estão enterrados.

¹²¹<http://www.icmbio.gov.br/porta1/visitacao1/unidades-abertas-a-visitacao/208-parque-nacional-das-sete-cidades>. Minha tia-avó Rosina Carneiro dizia que nós somos “índios de Sete Cidades”.

Durante um período, o casal residiu em terras que atualmente pertencem ao município de Piripiri, cerca de vinte quilômetros distantes, a sudoeste de Sete Cidades, onde se fixaram as filhas, entre as quais minha avó materna, junto a uma de suas irmãs. De acordo com minha tia-avó, ao recordar as falas de minha bisavó sobre meu bisavô lembrava que era muito bom caçador, mas “preguiçoso” e não queria “ter as coisas”, o que significa, em termos de expressões de uso comum nesta região, não ter aptidão ou vontade de acumular objetos ou bens.

Ainda de acordo com minha tia, antes de chegarem ao centro urbano de Piripiri, tendo saído do lugar Rampa da Bananeira, com destino à pequena cidade em crescimento, fixaram a família na região próxima à igreja matriz, formando um grupo de casas, onde se fixaram minha avó Oscila Laurindo Alves, minha tia-avó, Rosina Carneiro, instalando um tipo de segmento residencial. Posteriormente a família nuclear formada por meu pai e minha mãe passou a também residir naquele local, quando nossa casa adquirida por compra no início da década de 1960, e fixada na parte do terreno de propriedade de meus avós maternos na Rua Major Antônio Albino. A casa formava um conjunto de residências no entorno do pátio posterior da igreja matriz de N. Sra. dos Remédios e certamente eram parte das primeiras habitações da cidade nascente.

O casal Raimunda e Francisco teve quatro filhas. A primeira, minha avó, Oscila Laurindo Alves, casada com Antônio Alves Sobrinho, no final da década de 1920 e concebeu treze filhos, todos nascidos em Piripiri. A segunda, Adelaide Laurindo, casou-se com Raimundo Bispo, e tiveram oito filhos. A terceira, Maria Freitas, a terceira, casou-se no final de década de 1940, com João Freitas, descendente do Padre Domingos de Freitas, ancestral reconhecido senso comum como “fundador” da cidade. A caçula, Rosina Carneiro, na década de 1950 casou-se com Nelson “Metoquina” Carneiro, nascido em Vargem Grande, no Ceará e depois fixou residência em Piripiri, onde tiveram quatro filhos, todos nascidos na cidade¹²².

O casamento de meus avós maternos ocorreu entre famílias que já moravam na cidade por volta de final do século dezenove e início do século XX, pois o nascimento de meu avô materno em 1910 coincide com a data de transformação da vila de Perypery em cidade de Piripiri, e se aproxima da data de nascimento de minha avó Oscila nascida em 1915. Meu avô materno era filho de uma parteira bastante afamada na cidade, de nome Ana Maria, conhecida

¹²² O princípio de residência que orientava o pedaço de segmento no qual nasci era próximo de um tipo de matrilocalidade, um conjunto de casas no entorno da igreja dedicada a N. Sra. dos Remédios, padroeira católica da paróquia de Piripiri. Meu avô materno, assim como o marido de minha tia-avó Rosina e meu pai, ao casarem com as mulheres do segmento residencial, se transferiram para lá. Minha falecida tia-avó Rosina dizia que somos “tribo de Sete Cidades”.

Dona Siana e de Francisco, abandonado por esta em virtude do consumo excessivo de álcool e ao histórico de violência contra a esposa.

Dona Siana era bastante conhecida e chamada “madrinha” por parcela razoável de seus munícipes no final do século XIX, na pequena Piripiri, que veio a ganhar o status de vila em 1910, ano do nascimento de meu avô materno, Antônio, o Mestre Toinho. Segundo minha mãe, minha bisavó contava com grande apreço e prestígio da população residente, também em razão do número de crianças trazidas ao mundo pelas suas mãos. Em conversas sobre a história da família Siana, minha mãe também se refere que esta tinha parentes em outras localidades da região, de famílias que residiam Lagoa de São Francisco¹²³, á época localizada na zona do campo de Príncipe Imperial, hoje Pedro II, um dos municípios limitantes de Piripiri. Neste mesmo período ouviu de seus avós maternos que os Siana eram parte de uma população que residira durante certo período na Serra da Meruoca, no Ceará e que se deslocara para esta região em período de seca.

Assim como nossa família, todas as demais famílias indígenas referenciam memórias de migrações entre as fronteiras atuais dos estados Piauí, Ceará e Maranhão, enquanto parte de suas histórias individuais e de suas coletividades. Devo ressaltar que não se trata de um processo recente. Ao contrário, a história das relações entre sociedades indígenas e não indígenas nesta região está marcada por remoções de populações entre fronteiras, levadas a cabo desde os momentos iniciais do processo de colonização desta parte do nordeste¹²⁴, sejam empresários privados e suas bandeiras, instituições como a Igreja e o estado nascente, além dos próprios indígenas, normalmente em busca de melhores condições de vida e existência. Não foi diferente para nossos ancestrais.

Se nosso esforço elaborativo se volta neste capítulo, para entender as migrações de grupos familiares de indígenas na fronteira entre o Piauí e o Ceará, e de que modo estes coletivos se mantiveram na busca pela sobrevivência após experimentarem processos longos de desterritorialização e desidentificação de suas indianidades, tais grupos têm na Serra da Ibiapaba uma referência geográfica que estabelece um espaço físico para estas migrações, dado que os arredores deste marco geográfico encerram memórias narrativas às quais recorro para amparar as questões que norteiam o capítulo.

¹²³ Sobre isto, é da Lagoa de São Francisco, na comunidade Nazaré, o grupo mais recente de famílias que se auto atribuem identidades indígenas nesta região, cerca de 30 quilômetros ao leste de Piripiri.

¹²⁴ A ocupação não indígena do atual território do Piauí, correspondente a uma parte da área do “Sertão de Dentro” (ABREU, 1969), iniciou na segunda metade do século XVII, tendo seu início pela costa leste e sul do território, pela ocupação das margens dos rios Piauí, Canindé, Paraim e Gurguéia.

Sobre compreender o aspecto das vidas indígenas nesta fronteira, considero que Thomas M. Wilson e Hastings Donnan são autores em antropologia que atravessam a ciência através das fronteiras e identidade, e indicam uma área de especialização que seja a “antropologia das fronteiras” (Wilson e Donnan 1998; Donnan e Wilson 1999). A proposta destes autores é uma área de investigação em que se busque compreender as dissensões entre a fronteira política e a fronteira cultural, algo considerado importante para todos os envolvidos na situação da fronteira entre Piauí e Ceará, e assimetrias entre os discursos do Estado e das populações que vivem nas zonas de fronteira e que fizeram da fronteira um elemento primário de construção da sua identidade: elemento de diferença, mas também, e simultaneamente, um espaço de encontro, de troca e partilha.

Era também, como avançavam a possibilidade de, a partir do estudo do quotidiano das comunidades de fronteira, “pessoas que se sentem habitualmente confortáveis com a ideia de que têm uma ligação cultural com os que vivem em estados vizinhos” (Wilson e Donnan 1998, p. 4), chegar ao estudo do Estado e do encontro do indivíduo com o Estado ou com suas identificações e reidentificações.

É a partir de localidades entre o Ceará e o Piauí como Tamboril, Meruoca, São Benedito, Viçosa, Piracuruca e Frecheirinha que se encontre parte dos ascendentes de algumas das famílias que posteriormente vão fundar a Associação Itacoatiara de Remanescentes Indígenas de Piripiri. É neste espaço geográfico, incorporado às narrativas das populações, que se encontram as referências a períodos históricos marcados pelas perdas culturais, e de uma maneira geral, ao empobrecimento econômico, que populações indígenas refazem seus percursos e memórias. Todas elas de algum modo ligadas aos arredores da Serra da Ibiapaba, e neste caso, ao lado oeste deste grupo de elevações.

As referências históricas à Ibiapaba e seus indígenas são bastante recorrentes na literatura feita sobre índios na região. Uma das etnias sempre referidas é dos Tabajaras, etnônimo de parte das famílias indígenas no Piauí. (STUDART FILHO, 1926)¹²⁵.

A Serra da Ibiapaba era, diz o padre Vieira, “como o refúgio conhecido e valhacoito seguro dos malfeitores”. Aih dominavam os Tobajaras, índios da língua geral e estabelecidos no local pouco antes da conquista. Não viviam eles, como contrários, exclusivamente “da ponta da flecha, matando para se sustentar não só tudo o que tem nome de animal, mas ratos, cobras, sapos, lagartixas e outras imundícies da terra”, iniciavam o período que leva ao sedentarismo completo. Eram também pequenos lavradores e cultivavam o milho, a mandioca, etc. Nomearam alguns autores também de Tabajaras a

¹²⁵ STUDART FILHO, Carlos Pereira. As tribus indígenas do Ceará: contribuições para a ethnologia brasileira. *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: Instituto do Ceará (40), 1926. p. 47 – 50.

esses índios, e outros distinguem Tabajaras de Pernambuco e Tobajaras do Ceará. Esta distinção não tem razão de ser. Quanto a grafia, preferimos Tobajaras (significando senhores do litoral como quer Paulino Nogueira), porque assim escreveram o padre Antonio Vieira, Jaboatão, B. Caetano e outros mestres. Commandavam as malocas mais importantes e numerosas da tribo dos Tobajaras, Irapuam e Juruparyassú, o grande chefe, cuja vida é um interessante capítulo da nossa historia colonial (STUDART FILHO, 1926, p. 47 - 50).

Do lado das raízes familiares de meu pai, minha pesquisa se voltou para conhecer sobre os Aprígio e Bento¹²⁶, do Ceará, que também são famílias que circularam nas fronteiras entre o Piauí e o Ceará, e cuja ascendência, de acordo com o depoimento de um de seus membros mais antigos, João Gabaia, em 2010 aos 84 anos de idade e morador na cidade de Parnaíba, zona litorânea do estado, já referido neste trabalho, está ligada a famílias indígenas originários de Tamboril¹²⁷, no Ceará, que atualmente é município emancipado de Ipu, mas cuja origem, de acordo com o João Gabaia, era Nova Russas, com o qual o município faz limite a oeste.

Em mais de uma ocasião, ele e eu, passamos a conversar sobre esta situação a partir de outra perspectiva, quando ouvimos do primo de seu pai, o João Gabaia, o Número Um¹²⁸, maquinista aposentado da RFFSA em Parnaíba, Piauí, e cuja família meu pai visitava nos seus tempos de rapazote, sobre as aventuras vividas pela parentela já em terras parnaibanas, além da expressão “Íamos de trem, de Parnaíba até Amarração com parada em Flores”, meu pai compreendeu que a luta dos indígenas tinha e podia construir outras versões.

Em 2010, em entrevista feita em sua casa, junto com uma estudante do curso de Turismo da UFPI para seu trabalho de conclusão de curso, sobre o Museu do Trem de Parnaíba, e que acompanhei, João Gabaia de Sousa, primo de meu avô paterno, ao ser indagado sobre suas origens afirma: “Dizem que nós somos deste povo de Jucá!”.¹²⁹ Que haviam chegado à Parnaíba durante a construção da linha da RFFSA, vindos do Ceará. De acordo com este, informação confirmada por meu pai e minhas tias Zélia e Zenóbia de Sousa,

¹²⁶ Dado a proximidade geográfica possivelmente deva se tratar de uma dos grupos familiares da família Bento uma das famílias que se reidentificam como indígenas Potiguaras no município de Crateús, um dos limites a oeste de Tamboril. Sobre isto ver Carmem Lúcia Silva Lima no artigo “As perambulações: etnicidade, memória e territorialidade indígena na Serra das Matas”, presente em PALITOT, E. M. (org.) **Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Fortaleza : SECULT / Museu do Ceará / IMOPEC, 2009, p. 233 – 250.

¹²⁷

¹²⁸ “Número Um” em razão de ser, segundo ele, o único de todos os condutores de trens da extinta RFFSA a ter sob seu comando todas as locomotivas que trafegaram desde Amarração até São Luís, no Maranhão, durante o período de atividade na ferrovia.

¹²⁹ VARGAS, Shaiane Vargas da; OLIVEIRA, L. A. de; SOUSA, H. F.. Participação em banca de Letícia Maria da Silva Rodrigues. Museu do Trem de Parnaíba: história, memória e patrimônio na cidade de Parnaíba - Piauí - Brasil. 2010. **Trabalho de Conclusão de Curso** (Graduação em Turismo) - Universidade Federal do Piauí.

embora estas desconheçam a história dos indígenas e não se afirmem enquanto tal, que a família de meu avô, Maximiano Bento, é proveniente da zona campesina da localidade Tamboril, Ceará, (cerca de duzentos e vinte quilômetros a leste de Piripiri), descendentes das famílias Bento e Aprígio. Ambas viajaram para lá ainda crianças, e que recebiam as visitas da parentela em seus deslocamentos e passagens por Piripiri. De acordo com meu pai, o grupo de parentes criou núcleos familiares em Parnaíba, Piracuruca e Piripiri, durante a construção da estrada de ferro, fixaram moradia nas sedes dos referidos municípios.

Figura 5 – Carteira funcional da RFFSA de João Gabaia de Sousa.



Fonte: Arquivo particular João Gabaia de Sousa

Ao se estabelecer em Piripiri por volta do final década de 1920, meu avô paterno, Maximiano Bento de Sousa, passou a criar e agricultar nas terras nos arredores da cidade recém criada cidade de Piripiri, terras cedidas pelo padrinho de minha avó paterna, Joana Mendes de Sousa. No sítio Barcelona, casados, passaram a criar reses de gado vacum, além de outras miúças como caprinos, ovinos e suínos. Paioto, como o chamávamos foi vaqueiro e agricultor, plantador de cana-de-açúcar¹³⁰, produtor de aguardente de cana, plantava feijão, macaxeira e mandioca, além de milho e frutas como manga e caju. Minha avó, Joaninha, desenvolvia várias atividades: fabricava famosas linguças de porco, criados em sua casa, plantava e vendia hortaliças, ovos de galinha caipira e outros produtos de sua criação. Mantiveram, também, pequenos comércios e atividades como uma venda de caldo de cana ou um estabelecimento de venda de gêneros alimentícios, em sua própria residência, na cidade.

No sítio rururbano mantinham um engenho e casa de farinha, que possuía cômodos onde eram colocadas as muitas frutas colhidas das árvores que mantinha ao redor da casa principal. Havia pelo menos outra casa, de menor dimensão, no mesmo espaço, pois tinham

¹³⁰ Na transição da família do sítio para zona urbana, meu avô também empreendeu em uma venda cujo produto principal era a garapa de cana, que mantinham ao lado da casa, que adquiriram com recursos oriundos da venda de aguardente.

ao seu redor sempre um grupo de agregados, alguns deles retirantes das secas que temporariamente assolam a região, pois o regime de águas daquelas cercanias era diferente das zonas de sertão. A região de Piripiri serviu de pousio para muitas destas famílias em situação de migração, e a casa ao lado da casa principal servia a este fim. Muitas famílias fizeram de Piripiri seu lugar de moradia definitiva, foram incorporadas e estão no município até hoje.

Ilustro esta situação para apregoar que a história de minha família e de outras nesta região é da incorporação destas comunidades tradicionais o sistema econômico, social e político que se estabelece principalmente a partir do início do século 20 (POMPEU, 1937)¹³¹:

O afluxo de negros para o sertão foi sempre diminuto, porque a indústria pastoril rudimentar não exigia muita gente e para o labor dos campos de pastoreio tornara-se melhor o índio livre (ou os seus valentes descendentes). Por outra parte, a mortalidade, maior do que a de qualquer outro elemento, e as secas calamitosas abriam claros sensíveis nos escravos. (POMPEU SOBRINHO, 1937, p. 130-131).

De acordo com a narrativa de Gabaia, a parentela formada de irmãos, primos e tios, – entre estes meu avô paterno, Maximiano Bento – se deslocaram para o Piauí por volta do final dos anos 20, convidados pela EFCP para ir à Parnaíba (distante cerca de quatrocentos e quarenta e três quilômetros ao norte de Tamboril) trabalhar na construção da estrada de ferro, “por conhecerem bem a região”.

O início dos primeiros trechos da referida estrada em 1899, e interrompida por cerca de quatorze anos e reiniciada no ano de 1913. O plano inicial da construção era construir o trecho Amarração – Campo Maior, separados cerca de duzentos e quarenta e cinco quilômetros de Parnaíba, mas terminou alongando até Teresina até São Luís, no Maranhão. Na passagem por Piracuruca, se estabeleceu parte da parentela, que reside naquela cidade até o momento.¹³² Em Piripiri meu avô fixou residência ao desposar minha avó, e ao formar família com o nascimento de meu pai. A cessão feita pelo Coronel Francisco Vieira, que acolhera minha bisavó e minha avó Joana Mendes de Sousa, por ser seu padrinho de batismo, depois que minha bisavó, Maria Coelho de Rezende, saiu da casa de seus pais. No sítio Barcelona nasceu meu pai em 1933¹³³.

¹³¹ POMPEU SOBRINHO, Povoamento do nordeste brasileiro, **Revista do Instituto do Ceará**, 1937, *op. cit.*, p. 130-131.

¹³² Coincidência ou não, é em Piracuruca onde estão depositados os restos mortais de meus bisavós da linha materna.

¹³³ Sobre isto, meu irmão Hécio, o terceiro na linha de irmãos na qual me incluo, compartilha uma memória. Na casa de meu avô paterno, na Avenida Aderson Ferreira - Piripiri se divide, a partir de uma toponímia local, em Rua de Cima e Rua de Baixo. Meus avós paternos residiam na Rua de Baixo, ao contrário de meus avós

O processo de fixação á terra das caatingas era sensivelmente o seguinte: obtida a sesmaria ou uma renda de largo trecho de território, o pioneiro para lá dirigia o seu gado e tratava de acostumá-lo aos novos pastos, empresa que sempre exigia bastante gente; depois, tudo ficava, em geral, entregue ao vaqueiro, a quem cabia a responsabilidade da exploração rural. Êste, sempre assistido de numerosos moradores e agregados, desempenhava-se regularmente de sua missão. Os agregados eram comumente mestiços do Reconcavo ou baixo S.Francisco e, mais tarde, gente prática das primeiras fazendas do sertão; **muitos porém eram índios que facilmente se habituavam á lida do gado, tornando-se hábeis campeiros.** (POMPEU SOBRINHO, 1937, p. 130-131, grifo nosso).

A EFCP, no entanto, quando da continuidade da sua construção a partir de Piracuruca, tem o seu curso direcionado para Piripiri. Na memória do antigo trabalhador da estrada, que exerceu várias funções pela REFFSA, iniciando como ferreiro, em seguida foguista, maquinista, encarregado de depósito de locomotiva e por último aposentado no final da década de 1970 como supervisor de tração.

[...] a estrada começou em Piripiri pelo 4º Batalhão Ferroviário, não, pelo Oliveira Paiva saiu de Piripiri, mas quando chegava em Capitão de Campos eles (meu avô João Bento e um engenheiro do Ceará) entregaram o serviço: não tinha dinheiro, né? [...] Aí começaram a iniciar os trilhos, começaram a assentar os trilhos de Piripiri no rumo de Teresina e por incrível que pareça eu fui o único que comecei o transporte do trilho e terminei até chegar Teresina, todos os trilhos (João Gabaia, ex-maquinista indígena, em entrevista em 2010).

Ao que me recorde, durante toda sua vida em momento algum perguntei a meu pai onde havia aprendido expressões como “fulano é velho como a Serra dos Cocos!” para falar alguma coisa ou mesmo alguém que parecesse antigo ou fora de moda, o lugar geográfico, que para mim soava como se reportasse um tempo e um lugar mítico. Utiliza ainda, certamente sem ter conhecimento, vocábulos como “apajé”¹³⁴, quando alguém reclamava de dores pelo corpo, sofrimento ou pré-adoecimento, ou “mambeca”¹³⁵, para falar sobre o

maternos -, guardado na parte externa superior do guarda-roupa de meu tio, Francisco Bento de Sousa, havia um conjunto de arco e flechas, segundo este, presente de seus primos que moravam em Tamboril, Ceará. Recordamos que a visão deste conjunto assim como a falta de sentido de sua presença, ali naquele lugar, nos deixava bastante curiosos e intrigados. Era inexplicável para nós que tais peças, pela sua excentricidade, fizessem parte da vida de primos tão distantes de nós, ou porque nosso tio mantinha estas peças consigo. Em nenhum momento, por desconhecermos aquela época qualquer ligação com a etnicidade de nossos parentes, estabelecíamos qualquer conexão com a identidade de indígenas. Ao Gabaia, a pedido de meu pai que o visitássemos, fui conhecê-lo apenas em 2009, por ocasião de minha mudança para Parnaíba.

¹³⁴ Próximo, na língua tupi, de “APÁ-GÛÊ! Vocativo (na linguagem dos homens): coitado! oba! úi! = apá-gûí. APÁ-GÛÍ. Vocativo (na linguagem dos homens): coitado! oba! úi! = apá-gûê. A-PÁ-i-Ê. Adjetivo: debruçado, inchado (de maduro), inclinado, maduro, tombado. Substantivo: madureiro. (CARVALHO, Moacyr Ribeiro de. **Dicionário tupi (antigo)-português**. Salvador, Empresa Gráfica da Bahia, 1987, p. 38)

¹³⁵ Similar à palavra “membeca”, na língua tupi, que significa “mole, covarde; derretido”. (BARBOSA, Pe. A. Lemos. **Pequeno Dicionário de Tupi – Português**. Rio de Janeiro, Livraria São José, 1951, p. 88).

comportamento de um marido cujas ações eram controladas pela esposa, palavras segundo ele usadas e aprendidas no convívio com seu pai, possíveis resistências da língua antiga, presentes na fala coloquial.

Durante minha pesquisa descubro tratar-se a Serra dos Cocos de lugar de referência na história dos indígenas no Ceará. A mim parecia se tratar de um lugar inexistente, apenas presente em sua fala para reafirmar a diferença entre presente e passado, ou ainda resistências individuais à mudança. Surpreendeu-me descobrir que não apenas existe a Serra dos Cocos, como havia referências à estadia de grupos indígenas desta região naquele local. Não recordo de tê-lo perguntado como tinha sabido da existência desta toponímia. Diz CASAL (1817)¹³⁶, que:

Vila Nova d'El Rei, noutro tempo Campo-Grande, situada sobre a Serra dos Cocos, que é uma porção da Ibiapaba, perto da origem da Ribeira Macambira, fundada para habitação duma horda de índios cristianizados, dos quais há poucos, apesar da fertilidade do território, bondade das águas, e salubridade do ar, conveniências, que atraíram grande número de brancos, fica vinte léguas ao sueste de Vila Viçosa. A sua matriz é da invocação de N. Senhora dos Prazeres, e seus contornos ricos em lavouras de mandioca, canas-de-açúcar, e algodoeiros. (CASAL, 1817, p. 289).

De acordo com sua narrativa, quando chegaram à Parnaíba ainda encontraram resistência de alguns grupos da cidade com os quais mantinha relações de conflito, pois fixou residência no bairro da Guarita, próximo à uma vila formada por famílias de empregados da estrada ferro, a Vila Ferroviária e que, ao chegarem, não podiam se afastar muito de onde fixaram residência, sem encontrar adversários, que ela designava como “outra turma”. Também fez referências a uma luta, que se “usava um cacete” como arma de defesa e ataque. Mais recentemente, meu pai tentou me passar lições de uso desta técnica de defesa e ataque que aprendera com seu pai.

4.2 OS GUILHERME

Em 1999, quando ainda estudante de mestrado em Antropologia, na Universidade de Brasília, fiz nova visita ao Zé Guilherme cuja casa situava-se no bairro Flor dos Campos, em Piripiri, onde reside até este momento. Havíamos acertado a visita em encontro casual na zona central da cidade, um dos vários, entre meados de 1980 e o final da década de 90, em que combinamos reunião para falarmos sobre “indígenas”. Minha curiosidade surgiu porque

¹³⁶ CASAL, Manuel Aires de. **Corografia Brasileira...** .Impressa Régia, 1817.

quando os conheci, aí pelos meados de 1970, se chamavam entre si de “índios”, aceitavam este tipo de alcunha e eram chamados desta forma por outros que não se diziam da mesma maneira.

Na narrativa dos Guilherme, posso estabelecer ao menos três marcos temporais no processo de reidentificação étnica desta família ou grupo de famílias. O momento inicial, cujo ápice é a saída da zona do campo de Viçosa, Ceará com destino ao município de Luís Correia, Piauí e de lá para Piripiri; um segundo momento no período do falecimento da progenitora do grupo de irmãos e a decisão de se radicar em Piripiri e constituir-se como grupo na cidade; e um terceiro momento, quando na Pedro do Mercado Municipal de Piripiri, ao prestarem serviço no armazém gerenciado pelo meu pai, nosso encontro naquele espaço social e nossa posterior soma de esforços no sentido de levantar o movimento dos indígenas, em nova versão, no estado do Piauí.

Quero frisar que, historicamente, os habitantes dos lugares onde existiram antigos aldeamentos passaram a ser chamados “caboclos” ou “cabras”, condição essa muitas vezes assumida pelos indígenas para esconder a identidade étnica diante das inúmeras perseguições que se seguiram às mudanças desde o período colonial. Às populações consideradas “caboclas” foram dedicados estudos sobre seus hábitos e costumes, considerados exóticos. Suas danças, manifestações folclóricas e costumes, foram considerados sobrevivências culturais em vias de extinção. Desta forma apareceram nas publicações de escritores regionais, cronistas e memorialistas municipais que algumas vezes exaltaram de forma idílica a contribuição indígena nas origens e formação social de cidades do interior do Nordeste. Nestes escritos parte das vezes se referiram aos indígenas, remetendo-os a um passado idílico, ao mesmo tempo omitiram a presença indígena.

Em entrevista concedida a mim em julho de 2018, Antônio Guilherme, 73, o mais velho de um grupo de irmãos indígenas que fundaram a Associação Itacoatiara, falou sobre a constituição do grupo de irmãos saídos da zona campesina de Viçosa, inicialmente no sentido da sede daquele município cearense e posteriormente para o Piauí, e de que maneira e quais estratégias utilizaram na luta pela sobrevivência e como finalmente se instalaram na cidade onde estão instalados desde o final da década de 50 e início da década de 1960.

Na casa onde o mais velho dos filhos da matriarca Maria Guilherme divide com a esposa, com quem contraiu núpcias em segundo casamento, vive uma de suas filhas com o marido e filhos, um dos filhos de sua esposa e a família, além de outras crianças, netas e netos, totalizando seis adultos e sete crianças, estas em sua maioria em idade inferior a dez anos. Chama a atenção, desde o início da fala do primogênito dos Guilherme, a proposição do

par indígena/branco, o que evidencia que tal perspectiva é anterior ao momento da chegada do grupo em terras piauienses. Os rigores sazonais do clima como a seca intermitente, comum nas regiões destes deslocamentos, é um dos motivos para mudança de localidade. A fala destaca o valor do apoio de redes de relação e apadrinhamento nestas migrações.

Nós morávamos no Ceará, nós íamos trabalhando de roça lá, né? Eu ia às casas dos outros, dos brancos, morando mais o padrinho lá no Ceará. Mas o Zé morava mais a finada minha mãe que morreu. Aí foi entre uma sequeidão lá, aí nós descemos aqui para o município de Luís Correia. (...) Por que é por causa da seca. (...) É porque neste tempo nós pegamos um pessoal de lá, que andava por lá e nos demos com eles lá, esse pessoal lá.

Outra menção importante na entrevista e que permeia toda a história relativa ao grupo de irmãos é a memória do trabalho presente nas descrições destas movimentações. A necessidade constante de buscar o sustento e a garantia da sobrevivência faz pensar que a situação de calamidade natural afetava a todos, proprietários ou não, e transformou grupos de indígenas em mão de obra móvel dentro destas remoções forçadas. Mesmo a proteção de um padrinho, em situação de calamidade, não garante a sobrevivência do grupo e força a mobilidade em busca de ocupação fora do espaço para o qual já haviam migrado inicialmente.

Aí entre isso nós nos arranchamos na casa de um homem lá, aí nós fomos trabalhar para ele lá, direto. Passamos ainda parece que foi de cinco, de cinco, de cinco a seis anos lá mais este velho, trabalhando. Aí nós fizemos, nos demos, foi entre que houve aquela seca, de cinquenta e seis por aí assim, aí o Zé arrumou as coisas, porque lá nos trabalhávamos num roçado lá embaixo, no sertão. Aí o Zé se danou para ir embora aqui para as bandas do Maranhão. Aí ele veio, ficou eu mais o finado Oscar lá, lá no Sertão e o finado Osmar. Ele Zé foi se tacou, foi para o Maranhão mais a Velha. Lá a Velha teve, foi entre que adoeceu, batendo mais uma mulher lá do Maranhão, aí ela adoeceu. Nós pegamos ela e trouxemos para cá. Aí nós viemos para cá, eu mais o Osmar, e o finado Oscar.

Em outra ocasião em 2018, tomei a fala do irmão de Antônio Guilherme e atual liderança indígena no Piauí, José Guilherme da Silva, ou cacique Zé Guilherme, que reitera as afirmações de seu irmão sobre as situações que os motivaram a buscar melhores recursos e sobrevivência, distante de seu local de nascimento, segundo ambos, e distante do campo de Viçosa, no Ceará. Em entrevista concedida a mim em sua casa em 2018, o cacique falou sobre as situações na qual se achavam quando fizeram os deslocamentos iniciais e posteriores. Destaco a menção de pertencimento étnico atual como Tabajara no início da fala, e a referência a situação de liderança que exerce a partir de sua entrada no movimento indígena do Piauí

Boa tarde! tudo bem comigo. Boa tarde! É o cacique Tabajara do Piauí. Eu me chamo José Guilherme da Silva, primeiramente aí José Guilherme da Silva, cacique da Associação Itacoatiara dos Remanescentes Indígenas de Piripiri, Piauí, dos Tabajaras e estamos aqui, na, na, no bairro Itacoatiara. Bem, aí eu vou contar minha história que aí de onde eu vim. Vim do Ceará, Viçosa, Ceará, da Serra da Ibiapaba desci para Viçosa do Ceará. Aí, na Viçosa me encontrei com uns comboieiros, para encurtar a história.

Neste extrato, destaco a importância das redes de parentesco na consecução destes movimentos de migração, pois sem tais redes os sofrimentos causados pela pobreza e ausência de recursos de todas as ordens certamente fragilizariam ainda mais o grupo. Diz ele que:

Aí de lá eu, a minha mãe com muito sofrimento, meu pai morreu, aí minha mãe com muito sofrimento foi, foi e aí, ficamos quatro irmãos, dentro dos quatro irmãos nós fomos ela foi com muita, com muita necessidade nesta época, em 58, ela foi e, e se empregou numa, numa casa, aí nessa casa mesmo é que ela ganhava o pão de cada dia para poder dar um almoço para a gente. Quando ela ia dar de comer a nós eram seis horas da tarde. Isto todo dia. Em 58. Aí nós íamos comíamos em um dia, aí passava outro dia, aí é que a gente vinha comendo, direto, sofrendo.

Os meandros destas redes de relações são exaltados a partir de laços que aos poucos se estabelecem entre o grupo de indígenas, apoiadores e a população ao redor. Embora estas conexões ainda não fossem construídas em bases de diferenciação étnica cultural visível, mas presumida em sentido de que menciona uma visão interna do grupo sobre outros grupos – nota-se nesta fala a distinção entre “índio” e “branco” –, presentes tanto na fala do cacique quanto na descrição feita por seu irmão, Antônio Guilherme. A narrativa evidencia também a necessidade e capacidade do grupo de buscar e obter apoio em outros coletivos.

Aí eu, de lá nos fomos e pegamos reconhecimento com o povo, e o povo pegou a dar uma coisinha para gente e aí ficamos, pechinchando um bocadinho de um lado, um bocadinho do outro e aí hoje em dia nós ainda somos vivos. Dois irmãos vivos e a mãe morreu aqui em Piripiri, aí sim, aí nós fomos e pegamos reconhecimento no, no, do povo do Piauí. Lá em Viçosa eu, os comboieiros nos pegaram e carregaram para o Piauí, eu com a idade de oito anos de idade. Aí dentro desta idade de oito anos eu cheguei no Piauí, cheguei no Piauí era, tinha oito anos de idade, me criei numa fazenda, aí ela chegou muito, como se diz, com vergonha, aí ela ia para a casa dos brancos, e aí pegou reconhecimento, fizemos uma casa debaixo de um cajueiro, uma casa não uma barraca velha de folha, aí nós dormíamos debaixo de uma barraca velha de folha.

Estabelecer laços de parentesco equivale a ampliar a extensão da rede através de elos como o casamento, dentro do mesmo grupo, com alguém a quem o cacique atribui uma identidade similar. Os laços permanecem até o momento, e o irmão de sua esposa, era um dos presentes à reunião que fundou a Associação Itacoatiara. Ele também sempre aparece na casa do cacique os eventos relativos à pauta dos indígenas, além de ser um dos que sempre é cotado para participar nas viagens e reuniões onde a pauta é indígena, ou que guarde algum tipo de relação com o movimento em Piripiri, quando este se volta para as pautas externas.

Aí lá eles pegaram a aprumar uma casinha velha de palha de palmeira e nos botaram embaixo. Aí eu fui, nos criamos dentro do Piauí, eu até com a idade de, para encurtar a conversa, eu até com a idade de oito anos, de vinte e cinco, vinte e três anos, arrumei uma, uma índia lá, e aí fui e me casei. Aí me casei lá na Parnaíba com vinte e três anos de idade.

Se as falas iniciais do cacique evidenciam o movimento de saída do seu grupo do Ceará para o extremo norte do Piauí junto ao litoral, outras falas denotam a importância de um segundo momento nestas dispersões, que é a vinda da localidade Brejinho, localizado na zona campestre de Luís Correia na direção sul, embora não fique claro se a mudança do Brejinho para o município de Cocal dos Alves se deu apenas em virtude da busca de situação mais favorável, ou se a movimentação foi estratégica, no sentido de que permitiu ao grupo acessar a linha de ferro da RFFSA.

Neste ponto da entrevista também chama atenção a menção à memória de costumes do campo, como o das armadilhas (chamadas quixó) para pegar rabudos (*Thrichomys apereoides*), mas que nesta fala é usada pelo cacique como recurso que distancia o grupo de indígenas das demais populações ¹³⁷, embora o consumo deste roedor seja costumeiro, principalmente em períodos de seca, nas regiões onde o animal se faz presente na fauna do sertão, pelos sertanejos de maneira geral. A presença do rabudo coincide com a área de onde o grupo provém.

Dentro destes vinte e três anos de idade eu fui e desci, aí meu irmão desceu para Piripiri que aí nós estávamos nos dando mal lá, no município de Amarração, Luís Correia, um lugar chamado Brejinho. Aí os ratos estavam se acabando, nós só comíamos mais era rato com pipoca. A minha mãe pisava a pipoca, nós íamos comer, aí armar pedra, fazia o quixó, armava a pedra no outro dia pegava os rabudos aí a gente comia, aí estava ficando

¹³⁷ Sobre isto, em mais de uma ocasião pública, ouvi do cacique a acentuação destas diferenças que usam a alimentação como um tipo de diferença cultural entre brancos e índios. O consumo de ratos (rabudos), a menção à pipoca, às armadilhas para conseguir alimento despertam a diferença em sua audiência, principalmente quando se tratam de não indígenas. Tais “diferenças” culturais realçam sua indianidade reafirmada através destes elementos culturais e legitimam suas reivindicações diante das plateias para as quais produz seus relatos.

fracassando, aí quando estava fracassando, nós fomos e aí meu irmão desceu para Piripiri.

Aqui também o cacique menciona a utilização da rede de parentesco e apoio novamente acionada. Ao que parece, Antônio Guilherme é o primeiro a chegar à Piripiri e que inicia o processo de adaptação à nova localidade, tendo sido capaz inclusive de articular junto ao comerciante que lhe deu o posto de trabalho a ir buscar o grupo no município de Cocal dos Alves, distante cerca de 150 quilômetros á nordeste de Piripiri. Sobressai também a elaboração dos pares seca/chuva e escassez/fartura e ócio/trabalho que contrapõem as realidades, na perspectiva do cacique, entre o Ceará e Piauí e de que maneira isto explica a necessidade de locomoção do grupo:

E era um lugar nesta época que chovia muito e aí aqui tinha muita safra de legumes, aí desceu o Chico Santos, que era um colega nosso, desceu o meu irmão que era um índio velho chamado Antônio Guilherme, que mora ali na Floresta. Aí ele foi e resgatou um lugar chamado aqui, que aí era uma fábrica de pilar arroz, Waldecy José de Souza. Aí dentro desta fábrica aí ele foi e arranhou serviço, arranhou serviço e aí pediu para o Waldecy modos de ir pegar a mãe, a mamãe que era viva e mais os três irmãos, nós todos, aí tinha ficado lá no município de Amarração, Luís Correia. Aí ele foi e nos pegou, nós descemos na Maria-Fumaça, fomos para o Cocal com todo sofrimento, um lugar longe, doze, doze, doze quilômetros, era uns doze quilômetros para poder chegar, aí arrastamos lá, nós não tínhamos nada, mas aí nos arrastamos as coisinhas velhas, botamos na, no côfo, botamos dentro do trem. Aí até que nós fomos, chegamos a Piripiri.

Neste trecho destaco a menção do cacique ao “tempo da Maria-Fumaça” como referência temporal a mudança que ocorreu ou ao avanço conseguido pelo grupo ao acessar um meio de transporte que era novidade na época, naquela região. A máquina de ferro diminuía os tempos e desgastes das viagens feitas a pé, como na saída do grupo do campo do município de Viçosa rumo à sede do município no momento inicial da migração, e ao posterior transporte em lombo de animal, de acordo com outro relato, posto que se tratava de comboieiros, grupos de comerciantes de quinquilharias e alimentos que se deslocam entre as cidades da Serra da Ibiapaba e que os teriam levado para o Brejinho, na zona do campo de Luís Correia, quando ainda crianças juntos à mãe.

Chama ainda a atenção um movimento inicial do processo de identificação do grupo como “indígenas”, conduzido por agentes externos — no caso o comerciante em Piripiri que deu emprego inicialmente ao irmão mais velho e posteriormente à parentela — e a citação ao recurso do trabalho como meio para “amansar” os índios, e aposição da identidade de “índios”, a exposição desta identificação na “porta do armazém” e sua publicização. Diz o cacique que:

Quando nós chegamos a Piripiri era no tempo da Maria-Fumaça, na hora que chegava lá nos Moré a Maria-Fumaça apitava que fazia “pi, pi, pi, pi, piii, piii, piii, piii, piii, piii”. Aí, aí, aí o, tinha a estação velha aí, aí o meu irmão, o meu irmão, o Waldecy foi e disse: “Lá vem os índios, vêm ali, vêm uns índios, que vêm para, para nós amansarmos eles debaixo de saco”. Nós fomos ao Waldecy, quando nós chegamos lá o Waldecy foi e nos pegou num jipe velho e botou para a porta do, do armazém. Aí quando chegaram, chegaram os índios, os índios aí o Waldecy foi e batizou como que nós fôssemos índios e aí do meio para o fim ficamos como índios. Para encurtar a conversa ficamos como índios.

As redes de relações ressurgem na forma de apoio. As primeiras noites são passadas na casa do amigo Chico Santos, um dos carregadores que formava o grupo de estivadores que sempre prestava ajuda junto ao comércio que meu pai gerenciava e do qual participava o grupo de irmãos indígenas. Apesar das condições precárias do pouso na casa do colega, foi lá onde puderam descansar nas primeiras noites na cidade para qual migraram. A casa à disposição e o compartilhamento do local representou o apoio necessário para que se estabelecessem na nova localidade, até que o trabalho os permitiu alugar sua própria residência.

Aí do meio para o fim, o Waldecy foi, localizou a nós, nós fomos para casa do Chico Santos, dormir na casa dele, dormia quase uns por cima dos outros. Aí nós, foi um tempo que aí nós fomos e arranjamós uma casinha e botamos a mãe nossa para, debaixo da casa e ela foi fazer de comer para nós comermos.

— Aonde era a casa?

— Floresta. Floresta, primeiramente. A primeira casa que nós moramos foi ali de junto do Raimundo Sanfoneiro, chamado. O Raimundo Sanfoneiro que era um velho antigo que tinha ali. Aí na Floresta. Aí que aí nós vamos, moramos lá e de lá nós mudamos para outra casa assim mais perto, aí de lá nós não nos demos bem, voltamos para a mesma casa, aí minha mãe foi o tempo que minha mãe foi em 70, em 70 a minha mãe foi, pegou uma doença de aí é, aí foi a vez da minha mãe ir.

As estratégias de sobrevivência na nova localidade, de acordo com o cacique, envidavam novas formas de ação. Os acontecimentos e cotidianidades, como o falecimento da mãe, são explicados tendo como base a nova realidade na qual se encontraram. As preferências alimentares e a possibilidade que estas sejam *causa mortis* só são possíveis porque houve mudanças no consumo de produtos que modificaram a dieta do grupo.

A exposição aos alimentos em virtude do trabalho certa forma, evidencia a mudança, por outro lado é compreendido como causa do falecimento da genitora do cacique. O acesso ao recurso médico, embora se tratasse de profissional formado em farmácia, o primeiro da

cidade de Piripiri, mostra que de algum modo, o acesso a estas novas urbanidades e suas facilidades, passam a influir na maneira como o grupo vê a doença e suas manifestações, além de evocar algumas restrições alimentares, que quando não respeitadas podem agravar enfermidades.

Ela foi intoxicada, ela aí ela foi, o Doutor Joaquim foi e consultou ela, o Doutor Joaquim consultou ela para, de remédio para verme, e aí o Doutor Joaquim foi e pediu que não era modos dar carne de porco para ela, e ela, nós compramos, nós íamos trabalhar no Waldecy e aí deixávamos ela em casa, só ela e o Osmar, que o Osmar era mais pequeno, era um caboclinho de uns, de uns oito anos de idade a dez, a doze anos de idade, era a companhia da minha mãe, o Osmar. Aí o quê que acontece, aí ficava mais ela, aí aprontava, aí nós comprávamos no mercado um horror de cabeças velhas de porco, nós comprávamos que era mais barato, para nós comermos e nós achávamos bom e aí compramos neste dia que aí fomos e ela foi e pegou a consulta do Doutor Joaquim, o Doutor Joaquim foi e disse que não era para ela comer carne de porco e ela teimava porque ela gostava muito de carne de porco. Aí na, na, nela foi provou uma colherada de, de, de caldo da carne, só fez triscar num pedacinho da cabeça do porco e comeu, e ela não, não, não imaginou, nunca imaginou isso que não era para ela triscar e ela foi, com poucos dias ela foi e morreu. Aí ela foi e aí adoeceu, nós levamos para o hospital e levamos e levamos, ainda lutamos com ela seis meses. Aí lutamos com ela seis meses, levamos para o hospital bem umas oito vezes até que o médico foi e despachou. Quando o médico foi e despachou, aí nós fomos e botamos em casa, ela morreu fininha, fininha, intoxicada, parecia uma, uma criancinha. Aí o que acontece que, nós fomos e ficamos sem minha, a mãe de nós no dia, no dia 17 de fevereiro de 70, de 70. Aí nós fomos e ficamos sem a mãe¹³⁸.

A doença da matriarca e seu consequente falecimento é um dos acontecimentos marcantes na biografia dos Guilherme. De algum modo, já adaptados à nova maneira de viver na cidade e sem a mãe, é a partir daquele período que o grupo decide fixar residência em Piripiri. Os sucessivos deslocamentos entre bairros da mesma região do ponto de chegada, a estação ferroviária, é uma evidência desta decisão, que contou com o apoio de famílias que vão, paulatinamente, ampliar a rede de relações e apoio. Este momento, ao meu entendimento, marca o final do segundo momento no processo de reidentificação étnica vivido pelo grupo.

Aí, aí nós pegamos morar na Floresta, ficamos na Floresta fomos para o, nós fomos para a Vista Alegre. Da Vista Alegre nós descemos, moramos em outra casa aqui na Vista Alegre do outro lado, duas casas, duas casas, aí ficamos nas três da beira da linha bem aqui de junto do Pedro Bastos, três

¹³⁸ Em 2018, por ocasião da II Mostra Interdisciplinar da UESPI – Universidade Estadual do Piauí, quando participamos junto ao cacique Zé Guilherme e ao pajé Chicão, pelo segundo ano seguido, de palestra para alunos e professores em um dos grupos de trabalho, ouvi relato sobre os momentos que viveu no prédio onde se localiza atualmente a UESPI, que na década de 1970 abrigava o hospital público de Piripiri, conhecido como Hospital Velho. De acordo com o cacique, o local trazia a memória da “Velha”, que durante alguns meses estivera internada ali, até que, “desenganada pelos médicos”, foi levada de lá para casa, onde veio a falecer.

casas. Aí fizemos uma, uma, uma barraquinha bem aqui na Flor dos Campos, aqui na beira da Simpatia. Da Simpatia nós, nós fomos, não nos demos bem, que era muita, muita, muita muriçoca, na beira da Lagoa do Tarcísio Cruz, aqui ainda onde é o bairro Itacoatiara, aí nos fomos nos mudamos mais para cá para cima, bem aqui onde tem o jenipapo, aqui em uma casa que tinha abandonada, que era do, do Chico, daquele Chico Sinó, da família do Chico Sinó, que foram e morreram e aí deixaram a casa aí abandonada e aí nós pedimos para morar, passamos cinco anos morando debaixo desta casa, bem aqui assim de junto do João Lucrécio, que é aí detrás do Sindicato.

Deste momento em diante, se estabelece o terceiro momento no processo de reidentificação destas famílias de indígenas em Piripiri, e sobre o qual me referi no início deste capítulo. De minha parte, penso que a presença deste grupo de irmãos indígenas, sua etnização e aceitação de uma identidade “inexistente” produziram em mim as dúvidas que carreguei comigo durante certo período de minha existência até o momento daquele encontro. Sobre isto é necessário fazer alguma reflexão.

Distante de julgar que em minha existência eu me previa antropólogo, até em virtude de que até aquele momento, eu desconhecia a existência de uma disciplina que estudava as sociedades indígenas, apenas para mim parecia evidente que a presença daquele grupo de indígenas em nossas cotidianidades, o desconhecimento de meus conterrâneos sobre indígenas na região que habitávamos, as lacunas na história de desaparecimento dos indígenas que certamente percorreram – e percorrem – estas paragens, entre outras questões, pareciam muito mais tendentes a ocultar realidades que estavam ali, à vista de todos, ao invés de trazer explicação plausível de ser aceita.

As estratégias de conhecimento e reconhecimento do grupo como indígenas, a partir daí se faz tanto do ponto de vista de “fora” pelos demais grupos, mas também de “dentro”, como o “destrair” das identidades.

Aí, nós aí, dali eu fui e peguei reconhecimento na cidade, larguei o Wal..., largamos o Waldecy, fomos para a CIBRAZEM, da CIBRAZEM fomos, fomos é, demos reconhecimento na cidade de muitos armazéns, aonde chegamos no armazém do, do, do pai do professor Hélder. Aí quando nós nessa época do professor Hélder, nós, nós, vinha o carro velho do Pituca da banda da Puba, da banda do, da, da, da Puba, aí nós íamos, Seu Hélio convidava modos a gente ir e ajudar ele nas feiras, nós íamos e ensacávamos o milho, o feijão, o tucum, o arroz, a farinha. Aí ajeitava tudinho que era para modos ele, ele fazer a entrega para o João Zeca, parece que era para o João Zeca ou era para o Zé Alves. Aí o quê que acontece, a gente se ajeitava todinho, ensacava, aprumava todinho e aí pegamos reconhecimento e aí o professor Hélder que é hoje em dia, é antropólogo, que aí trabalha conosco, aí ele era criança, aí ele foi destrair, destrair nós dentro deste Piripiri

velho, aqui dentro do bairro Itacoatiara, dentro do bairro Itacoatiara. Hoje em dia vivo, nós vivemos é aqui.

Deste período em diante ocorre a formação da Associação Itacoatiara, que de certa maneira, marca até o momento como um tipo de símbolo da agregação em torno da reidentificação dos membros e de nossas respectivas famílias. Este período também se expressa na fala sobre a ampliação do mundo de conhecimento e reconhecimento da organização e seus membros como indígenas, por outros grupos indígenas e não indígenas, fora do âmbito espacial da cidade de Piripiri. A alusão a minha participação com base em critério econômico, mais me parece um tipo de satisfação aos não indígenas, para legitimar sua escolha, posto que em uma sociedade onde os efeitos financeiros de escolhas são considerados importantes, “escolher ser indígena” sem que isto tenha efeitos financeiros pode parecer ingênuo ou mesmo fora de propósito.

Sobre o fato de Zé Guilherme exercer o cacicado pelo menos a partir de um momento que foi aclamado por uma Assembleia de lideranças do Nordeste e outras regiões, como cacique dos índios Tabajaras de Piripiri, é importante anotar que parte importante de seus discursos frente aos não indígenas, se pauta em uma complexa relação, mas que de algum modo cria uma narrativa de convencimento. Alguns elementos da construção desta narrativa apresentam seu orgulho de ser indígena e a história de sua família, sua chegada a Piripiri e o encontro com um índio exterior e que é mostrado “como se fosse” pelo empresário, mas que era desconhecido, ou ainda não produzia a diferença, e de como toma para si a participativa ação de liderança. Também faz parte da narrativa o encontro comigo antes e depois de eu ter estudado antropologia, e a sua importância e reconhecimento enquanto o primeiro cacique do Piauí.

Sobre isto, sobre isto diz o cacique:

Ele foi e se formou, aí foi, hoje em dia é professor da Universidade Federal, aí nos apoiou, nos convidou para eu levantar uma associação Itacoatiara dos Remanescentes Indígenas, e aí nos fomos e aí eu perguntei até a ele se era um caso de se ganhar dinheiro, eu perguntava a ele, e aí ele dizia que era e aí do meio para o fim quê que acontece que ainda estamos, ainda estamos nessa, nesse sofrimento como diz, com quatorze anos de luta e até agora só recebe uma cesta de alimento, mas muito reconhecimento, muito reconhecido e querido dos brancos daqui da cidade, e de muitos brancos da cidade, e de muitos brancos da região, de Fortaleza, de Recife, Rio Grande do Sul, da Paraíba, do, do, do, da Teresina, de Fortaleza, da Paraíba e aqui dentro de Piripiri muitos não reconhecem mas aí eu estou muito satisfeito porque muitos não me reconhecem como índio, mas eu me orgulho como índio e vivo aqui dentro da cidade, muito reconhecido e muito querido do meu povo. Daí tá bom.

4.3 OS COLHER DE PAU

Além da família Guilherme, quando da formação da Associação Itacoatiara, outro grupo de famílias indígenas conhecidos como Colher de Pau, passou a fazer parte do processo de identificação e reidentificação de famílias indígenas em Piripiri, e participar das ações que a organização promoveu e algumas vezes, ainda promove. Pude observar mais recentemente, depois de um período de afastamento que este grupo de famílias continua a participar do movimento de indígenas, tomando como evidência a participação de uma das filhas de D. Raimunda, uma das representantes desta parentela presente à primeira reunião que deu surgimento a Associação Itacoatiara.

A entrevista sobre a qual me debruçarei em seguida foi tomada de D. Raimunda Paulo, artesã e horticultora, e uma das principais lideranças ao tempo da formação da Associação Itacoatiara. Foi graças a sua participação nas ações do início, congregando e convencendo seus irmãos à participação nas ações da associação indígena, que a organização alcançou algum de seus objetivos coletivos, como reivindicar direitos específicos como saúde e educação voltada para os indígenas, além de ter participado de uma das primeiras ações de reconhecimento de indígenas, por ocasião do Prêmio Culturas Indígenas, em sua edição de 2006.

Dado aos problemas sociais que crescem à medida que cresce a cidade de Piripiri, Dona Raimunda não vive mais no segmento residencial, ao lado dos irmãos Antônio e Maria que vivia por volta de 2005 quando manteve os primeiros contatos com a família no bairro Petecas, através do cacique zé Guilherme. D. Raimunda e Seu Chico seu esposo conseguiram um terreno por sorteio, no assentamento N. Sra. dos Remédios, cerca de vinte quilômetros ao norte da cidade de Piripiri. D. Raimunda mora com o esposo, um dos filhos o França que é cabelereiro na cidade, além dos sobrinhos Antônio, o Toinho, e Divino e as respectivas esposas, filhos da irmã mais nova de D. Raimunda, Maria de Fátima, que também é artesã.

Nesta entrevista, feita em julho de 2018, neste sítio de sua propriedade, no assentamento onde reside, D. Raimunda discorreu sobre os processos de migração de sua família, nas fronteiras entre o Ceará e o Piauí, e de que maneira gradativa sua família vai se fixando na cidade de Piripiri, depois das movimentações das quais participaram a partir do final dos anos 60 e meados de 1970. Divido as migrações da família em três períodos distintos e associados: o primeiro, migrações dentro do Ceará (apesar de haverem estado no Piauí em pelo menos uma ocasião), o segundo as migrações entre os estados Ceará e Piauí e o terceiro, o período da fixação no Piauí.

Neste primeiro período, destaco a menção de D. Raimunda à madrinha, que na rede de parentesco e apoio é aquela encarregada de substituir a mãe, em caso da falta desta. É a partir de seu convite que o a família Colher de Pau inicia a migração, que deve ter acontecido a partir do final de 1960, tomando como base a idade de sua irmã caçula. O apoio dos padrinhos, no entanto, não garante a sobrevivência, posto que apesar de trabalhar nas terras para onde foram convidados pela proprietária, deveriam dispensar menos tempo em cuidar de sua “baixa”, ou seja, do local que escolheram para fazer sua roça e assim melhorar as condições de existência do próprio grupo. Os reveses de uma vida de mudanças e as humilhações decorrentes da vida em outro espaço estão expressos no diálogo entre D. Raimunda, a mais velha das crianças e um dos padrinhos:

De onde eu nasci, né? Não, eu nasci em Carnaubal. De Carnaubal nós viemos para Cachoeirinha. Da Cachoeirinha voltamos para o Ceará. No Ceará nós morávamos lá numa, nos terrenos de uma, de uma mulher lá, que era comadre do meu pai e era madrinha minha. Mas lá nós éramos muito humilhados, até por um copo de garapa. No dia que meu pai não ia trabalhar, ela dizia assim “menino, cadê o teu pai?” Ele está na baixa dele, trabalhando. Que ele trabalhava na baixinha, pra fazer, plantar um feijãozinho. Aí, “Eh, teu pai não se liga com nada para vocês, não. Tenham cuidado senão vocês vão morrer de fome”. Mas nós morávamos numa casinha muito ruim, casinha de palha, chovia no inverno, chovia muito, sofremos muito, passamos muita fome. Tinha dia não tinha nem um caldo de farinha para beber. Nós íamos atrás de uma garapinha lá por a, pelo engenho. Tinha dias que eles davam a garapa para nós bebermos, tinha dia que eles não davam.

Sobre a relação entre o silenciamento forçado das populações indígenas nesta região, LEITE NETO (2006)¹³⁹ cuja tese versou sobre a conhecida Lei de Terras no período entre 1850 e 1880 no estado do Ceará, analisou o aparente “desaparecimento” dos povos indígenas no Ceará, desde a segunda metade do século XIX, através do que ele chama de diferentes processos de territorialização e de relações interétnicas, segundo o autor respaldado pelo silenciamento oficial quanto ao reconhecimento das etnias presentes naquele estado, e a importância de investigar sobre lacunas e silêncios, ditos e não-ditos do discurso oficial até a atualidade.

É neste sentido que a tese de em pauta dialoga com meu trabalho quando esta realidade diz respeito ao Piauí, posto este trabalho busque averiguar sobre as imagens e concepções sociais elaboradas historicamente com a finalidade de legitimar a condição de marginalizados vivida pelos povos indígenas ante a sociedade regional e nacional, o que reforça a tese de que, no Brasil e no Nordeste, no caso no Piauí, o desaparecimento indígena

¹³⁹ LEITE NETO, João. **Índios e Terras – Ceará: 1850 – 1880**. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2006. 242 p. Tese de Doutorado.

relaciona-se, dentre outros aspectos, à questão da terra, e que como nos referimos a populações em trânsito forçado, ou mesmo parte de seus costumes em períodos anteriores, entre fronteiras estaduais de Piauí e Ceará.

Também em nosso caso, considero que o discurso das elites agrárias, estatais e intelectuais sobre o fenômeno do “desaparecimento indígena” produziu um disfarce e argumentos para a expropriação agrária nesta parte do Brasil, que foi utilizado para tornar os indígenas mão-de-obra minimamente assalariada, posta a serviço dos grandes proprietários de terras, e porque não considerar de pequenos proprietários, dado que tanto no passado quanto no presente a efetiva presença indígena resistiu e resiste à expulsão de suas terras e, conseqüentemente, à integração social forçada à sociedade nacional.

Presumo também que forçadas pela situação de empobrecimento às quais foram expostas, que o genocídio destas populações, que teria ocorrido no Piauí desde o início do século XVII, produziu e reproduziu situações de extrema pobreza e exclusão, com impactos diretos tanto na maneira como foram compreendidas pela população ao redor, quanto a representação que fizeram de si próprias. As perdas humanas, caracterizadas na expressão “inchar meninos”, atestam que a dura realidade da pobreza, que inclui o adoecimento e a perda gradativa dos membros pelas doenças e mazelas, reflexos da fome, da subnutrição e da impossibilidade de acesso a um mínimo de assistência e atenção da parte do Estado. O depoimento de D. Raimunda, do grupo Colher-de-Pau, coletado por mim em outubro de 2018, em sua casa no assentamento N. Sra. dos Remédios, reitera esta realidade:

Que ainda que nós sofremos muito, passamos muita necessidade, nunca tivemos esperança de nós pequenos nunca tivemos nenhuma morada para viver, nós morarmos, dormíamos nas casas, num girauzinho de pau, meu pai fazia um girauzinho de talos de palmeira, aí nós nos embrulhávamos, nossos lençóis era, quando não era uma tanga eram um saco de estopa que nós nos embrulhávamos porque não tinha. Aí muito menino pequeno. Começou a inchar menino, inchar menino, aí meu pai disse assim: “Minha velha, nós vamos para o, para aonde sua mãe mora, lá nos Barreiros”, Barreiros sendo extrema com o Piauí, não é? Aí viemos. (...) — Nós éramos catorze, catorze irmãos. Morreu, só ficou quatro. Um foi morto e os outros morreram pequenos, inchados, e só a Maria que desinchou que escapou, mas os outros morreram inchados, mais de fraqueza e de chuva e de passadio ruim. Eram catorze irmãos, só ficamos nós quatro: Eu, a Maria, o Antônio e o Luís, que mora ali.

A fala de D. Raimunda evidencia a importância da rede de parentes também do lado piauiense da fronteira. Neste caso houve um tipo de aposta coletiva da família nuclear sobre a possibilidade de aceitação do grupo de parentes já radicados no Piauí. A negativa da avó gerada pela quantidade de pessoas no grupo, principalmente de crianças e, desta forma, de

dependentes, que a partir daí teriam de ser amparados pela casa da avó, não invalida de todo a movimentação. Certa forma, por alguma razão que a entrevistada não especifica, o deslocamento gera a decisão de estabelecer ao menos parte do grupo, durante certo período, na cidade para a qual migraram.

Neste trecho da entrevista, D. Raimunda faz uma referência a um tipo de “indianidade potencial ou latente” e de como esta condição é capaz de fazer aceitar as adversidades da migração, como exemplo, dormir em moitas, pois lhes faltava um lugar para fixar moradia, negada pela avó materna, que também já experimentava dificuldades com a moradia e dimensões reduzidas. A situação de extrema pobreza da família faz despertar a compaixão e piedade dos vizinhos, que passam a colaborar com pequenas doações. Embora continuasse a situação de extrema pobreza, as colaborações das redes nas quais vão compor, gradativamente, vão mudando a realidade ao redor.

Chegamos lá, minha avó não nos aceitou, porque era muito menino e a casa dela bem miudinha e disse não dava para ficar lá. Nós fomos morar onde meu pai limpou lá umas moitas, aí botou, armou umas fianguinhas¹⁴⁰, nós fomos para debaixo. De noite foi chuva, foi chuva muita. Aí um vizinho viu a situação nossa, meus irmãos um bocado inchados, aí arrumou umas telhinhas, e ele fez uma bandinha de casa, e a outra banda ele cobriu de, de folha de marmeleiro, fazia as cavas, coisinha assim como uma, mesmo que nós éramos mesmo já índio mesmo, aí vivia de morar no mato mesmo. Aí ele agasalhava os meninos naquela bandinha e nós ficávamos no meio da chuva, debaixo daquelas folhas, sofremos muito.

O apelido de família Colher de Pau teria surgido a partir daí, pela venda de artefatos feitos em madeira pelo Vêi Paulo, entre estes as colheres de pau. Sobre isto, uma vez em entrevista com um dos irmãos, que também é um dos implicados na formação da Associação Itacoatiara, o Seu Antônio Colher de Pau, me relatou que seu pai o ensinara a produzir os artefatos em madeira, para garantir que ao filho nunca faltasse o alimento à mesa, pois segundo o Velho, aquele saber transmitido garantiria seu sustento e de sua família.

A agricultura de subsistência praticada nos cercados — geralmente quintais ou pequenos lotes de terra próximos às casas de moradia — de membros da parentela vai colaborar na melhoria da manutenção da família, que passa a partir dali dispor de mais alimento à disposição,

Aí meu pai fazia colher de pau, vendia na feira, dia de sexta-feira, vendia aquelas colheres de pau. Trazia o café e o alimento, uma mancheia de farinha e o sebo minha mãe torrava para fazer aquela gordura para fazer o mingau dos meninos e o pai ia todo tempo naquele rojão direto e brocando o

¹⁴⁰ Redes de dormir.

cercado da, para fazer um plantio, para plantar mandioca e milho. Aí, ele colheu no primeiro ano, ele colheu um bocado de legumes, umas mandiocas, aí minha mãe ralava fazia uns beijus para nós comermos, quando não era para tomar com chá, porque.. — Chá de quê, D. Raimunda? — Chá de capim, folha de capim, capim de cheiro. — Sim. Capim-santo. — Era. Quando, porque não eramos nós todos que tomávamos café, fazia o chá para poder, para comer com aqueles pedaços de beiju.

Deste período adiante, destaco que a família vive o segundo período dentro do quadro de suas migrações. O relato destaca mais uma vez a importância das redes de apoio conquistadas para além do círculo familiar e de que maneira estes apoios foram fixando a família no contexto da cidade de Piripiri, embora ainda não se desenhasse a situação de estabilidade e de melhoria das condições gerais da família. A capacidade de estabelecer laços fora do círculo familiar é imprescindível na manutenção da família, que ajudada “de fora”, consegue minorar os efeitos da pobreza. A ampliação do circuito de venda de produtos artesanais em feiras no Ceará conduz mais uma vez ao convite da madrinha de D. Raimunda, decisivo na possibilidade de migrar novamente para o campo. As consequências da escolha terão impacto direto nos destinos da família, pois significou, conforme a narrativa, a perda da esposa/mãe e maior fragilização do grupo.

Neste ponto chamo a atenção para os episódios relacionados à intermitência climática nesta região, que alterna períodos de seca e alta pluviosidade. A história das famílias se confunde com as intervenções estatais personificadas em obras de combate a este tipo intempérie, através de obras estruturais como as estradas de ferro, a construção de açudes e barragens além de estradas de rodagens, tanto no caso dos Colher de Pau como o de outras famílias indígenas, como Aprígio/Bento e Beiju, têm um papel importante nas memórias dos grupos, já que coincidem com períodos de migração associados este tipo de resposta dos governos federais às calamidades que temporariamente assolam o nordeste.

As temeridades do clima associados às precárias condições de existência expostas na narrativa denotam que apesar de haver pai e filha conseguido emprego “de carteira assinada” nas obras de construção da estrada entre Pedro II no Piauí e Crateús, no Ceará, as condições de vida eram dificultadas pela pobreza e pela falta de estrutura da família, dado que o fato de as crianças estarem expostas à chuva evidencia as deficiências de moradia e as condições insalubres às quais estavam expostos os trabalhadores da obra.

Quem tinha boas intenções e via nossa situação, aquele povo que tinha mais condição, às vezes dava uma manchinha de farinha, dava uma manchinha de feijão porque arroz era difícil, falar em arroz. Nós comíamos mesmo mais eram essas coisas assim e vivíamos neste sofrimento. Aí foi minha madrinha

que nós morávamos no Ceará, o meu pai foi para a feira, lá ela falou para ele, aí ela falou para ele tomar conta do terreno dela de novo, outro terreno na extrema do Piauí. Aí nós viemos para lá. Lá minha mãe morreu. Minha mãe morreu aí a Maria ficou pequeninha com seis meses, aí foi meu pai endoidou da cabeça, sem planos, tinha brocado uma roça também muito grande não deu nada porque não choveu, só deu dois maxixes, fomos para Crateús, nos empregar lá porque estavam trabalhando nas estradas, de Pedro II para lá. Lá passamos cinco meses, dentro dos seis meses trabalhando. Eu era de barraqueira e meu pai, era, era vigia das, das ferramentas. Lá a chuva muito forte, viemos porque o pai mandou dar baixa na carteira por causa da chuva na Maria, porque não dava para ela ficar se molhando direto. Aí ela deu febre, aí foi preciso a gente vir embora.

As migrações forçadas, que continuam desde a colonização da região que extrema os estados do Piauí, Ceará e Maranhão, evidenciam que se trata de ocupações indígenas muito antigas e recentes. A estas ocupações se mesclam uma visão sobre as identidades de grupos étnicos, cuja presença está identificada com construções “de fora” sobre suas identidades sociais e coletivas. Na fala de D. Raimunda a identidade de “indígenas” (de dentro) se mistura à de ciganos (de fora), pela peculiaridade desta existência compreendida como “nômade”, capaz de fazer confundir as identidades de indígenas e ciganos, aqui sempre referenciada desta maneira pela literatura local, contrariadas pela busca ininterrupta por um local para a fixação do grupo. Fica exposta que esta busca pela fixação é sempre impossibilitada pelas condições econômicas e sociais destes coletivos, condicionados pela falta de oportunidades de acesso a terra, gerado em parte pelo modelo excludente e concentrador de riquezas, uma das marcas históricas do tipo de sociedade pós-colonial prevalente.

Destaca-se também o apoio recebido da população do bairro Petecas ou locais próximos¹⁴¹, em Piripiri, no qual fixaram moradia temporária, pelo menos para alguns membros da família até o momento. Por se tratar de um entroncamento entre estradas federais, as BRs 343 e 222, aquela se destina ao litoral e cujo marco final é Luís Correia, no extremo norte litorâneo piauiense; e a segunda, conduzindo à fronteira, na Serra da Ibiapaba, entre os estados do Piauí e do Ceará e sua capital, Fortaleza. Tem como um dos marcos locais de importância a alocação de um posto de gasolina, cuja localização se deu ainda em meados da década de 1950. A chegada do posto de gasolina, o trânsito de pessoas, mercadorias e serviços entre municípios e estados, atraiu o interesse de pequenos empresários com locais de pouso, pequenos hotéis, borracharias, restaurantes modestos e comércios, além de prostíbulos,

¹⁴¹ O assentamento N. Sra. dos Remédios onde reside D. Raimunda e parte de sua parentela se localiza próximo à Rampa da Bananeira, que coincide com a região para onde se deslocaram meus bisavós ainda no final do século XIX, o que enseja que estas localidades são habitados pelos indígenas desde tempos muito antigos.

levados que foram pela presença de caminhoneiros e o tráfego de cargas. São as mulheres de um destes prostíbulos que acolhe a família na chegada à Piripiri.

Vimos para o Piauí, aqui, Piripiri. Vimos direto, de pés, dormindo debaixo das pontes, passando muita necessidade, tomando chuva, era chuva e sol, lugar nós pedíamos água eles se escondiam não davam, porque chamavam nós era, quando não era ladrão era, aquele bicho, cigano. Aí viemos vindo naquela luta, aí meu pai com a cabaça d'água nas costas e eu com a menina no quarto todo tempo, quando um cansava o outro pegava, e ele com um matulão no espinhaço e a menina e eu ajudando, direto. Chegamos aqui uma, quem nos socorreu foram as mulheres lá das Petecas, aquelas mulheres, da vida. Aí nos viram chegando lá seis horas da tarde, elas deram comida para nós, uma baciona de comida, nós comemos.

Após o retorno à Piripiri, desta feita buscando os auspícios da rede formada pela parentela paterna, a família experimenta novamente a recusa da hospedagem, demonstrada na falta de apoio dos parentes na cidade, embora lhes seja oferecido um lugar “debaixo dos cajueiros” e “nas moitas de mofumbo” (*Combretum leprosum*), e que este pedaço de natureza em meio à cidade tenha servido de abrigo aos migrantes, diz sobre o lugar reservado aos que chegaram, e como devem ser tratados, posto que estando em movimento contínuo, não precisam se fixar e não precisam ficar “dentro de casa”.

A casa conquistada, a moita no cercado do parente, por confundir-se com a natureza sendo a própria, pode transformar-se em alimento para animais, no caso um boi. Coincidência ou não, justamente os animais que conduziram o processo de retirada dos indígenas de suas terras no processo de colonização do Piauí, desta feita retira-lhes a moradia, na natureza, dentro da cidade. Se as vísceras de tais animais da mesma espécie mortos, adquiridas com a venda de carvão vegetal pelos humanos durante um período garantiram a sustentação dos corpos físicos humanos, é o gado que consome o pouco que foram capazes de acumular:

Aí chegamos aí na casa de um povo que era da família do pai, eles não deram arranco para nós, também. Nos mandaram arrancar debaixo dos cajueiros, nos arranchamos. Aí o outro tio parente do meu pai foi arrumar um lugar, lá nas moitas de mofumbo, para o meu pai arrumar para fazer uma barraquinha lá, que era um terreno das freiras, neste tempo era das freiras que comandavam, né? Lá meu pai fez uma barraca debaixo dos mofumbos, aí ficou lutando, com a minha, com a menina pequena. A mais velha era eu, tinha o Antônio meu irmão, o Luís meu irmão, tinha o finado Zé meu irmão, aí ficou nesta luta, fazendo um carvãozinho, vendendo uns cofinhos de carvão e aquela barraca e um dia nós fomos para a rua, aí chegamos os bois tinham comido a rede dela, comido as coisinhas velhas, os, umas gargantas que o pai arrumava, vendia os carvões e comprava aquelas gargantas, aqueles tubões de garganta, aí chegava botava no fogo.

Uma vida marcada pela quase inexistência de recursos de qualquer ordem com os quais pudessem contar, podia ainda sofrer reveses. A capacidade de buscar apoio em outras casas do bairro, e a memória do trabalho, migrando do tipo de trabalho na agricultura para trabalhos manuais na cidade, também estabelece ligações capazes de fazer frente às necessidades iminentes e aos dissabores da vida cotidiana.

Pá, meu pai fez uma casinha, uma barraquinha de palha, tampada de palha de palmeira, né? Quando foi um dia ele chegou, eu estava trabalhando lá em uma casa, que a mulher arrumou para eu ir cortar linguiça lá né, aí a menina, os meninos foram fazer um fogo, o Antônio foi fazer o fogo aí, o fogo pegou na palha aí incendiou, queimou a casinha velha todinha, queimou ficou só a terra (...) Tudo. Queimou tudo, quem já não tinha quase nada mesmo. Aí nesse dia foi um sofrimento. Aí a Maria já estava parece que com quatro anos. Na época ela já estava menina. A pobre ficou no meio do terreiro, só ficou com uma saia mesmo jeito assim de um. Foi que eu levei, arrumei lá na casa da mulher que eu estava trabalhando, a mulher me deu umas camisas do marido dela e eu fiz uma saia, uma blusa para ela. Cortei e fiz uma saia para ela, um vestidinho completo. Aí ficou neste sofrimento.

Neste período reiniciam as migrações, em nova fase, pois a fixação na cidade, a partir do laço do casamento dá outro sentido à vida da família, que passa, pelo menos em parte a buscar a sobrevivência na cidade, na busca de adaptarem-se à nova situação. O casamento de um dos membros já no contexto urbano, muda a feição do grupo e implica na defecção de alguns de seus componentes. Continuam, no entanto, as mudanças no espaço interno à cidade, alguma vezes forçadas pelas discrepâncias entre a necessidade de se estabelecer e a legislação e regramento do uso do espaço urbano.

Destaco aqui a percepção de D. Raimunda sobre a vida de deslocamentos do pai, e de como ele “subia e descia” nas fronteiras entre Piauí e Ceará. Atribuo que este movimento replicava, em pequena escala, a vida dos grupos indígenas desde os momentos iniciais da colonização, forçados a manterem-se sempre em movimento, ora forçados pelos conflitos entre a sociedade indígenas e não indígenas pelas empresas de guerra privada, ora pelas gerências missionárias nos seus albores, e posteriormente, pelas implicações destes dois movimentos, cujo reflexo direto foi o perda gradativa de seus espaços imemoriais, posto que o interesse tanto na terra quanto nos corpos para o trabalho forçado ou não, produziram reflexos vividos pelos grupos indígenas e suas frações no decorrer do tempo seguinte aos contatos iniciais.

A fixação de moradia na cidade foi uma mudança para a geração posterior a dos pais da família Colher de Pau, personificada no Vói Paulo, que segundo D. Raimunda nunca parou de se movimentar entre as zonas rurais e urbanas dos estados vizinhos. Quando conheci a

família, por volta do início do ano de 2005, parte deles, Antônio, Raimunda e Maria estavam em Piripiri, mas o Vêi Paulo morava na zona campestre de São João da Fronteira, numa localidade chamada Santa Rosa, na extrema entre Piauí e Ceará. A fixação deste em Piripiri, através da aquisição de uma casa no mesmo segmento, entre as casas habitadas pela filha mais velha e a da caçula, só ocorreu mais recentemente, por volta de 2007, pelos cuidados de saúde que passou a requerer, dado que a saúde já estava debilitada.

Pá, meu pai volta para o Ceará de novo, mas aí eu já fiquei né? Fiquei trabalhando numa casa já fiquei. Não fui não. Com pouco meu pai vai, com pouco volta de novo. E a vida do meu pai até morrer quase toda foi este rojão, subindo e descendo, subindo e descendo neste rojão. Mas eu, foi a época que eu já cresci, casei não fui, não acompanhei ele mais não, fiquei aí. Mas meu pai já morreu aqui mesmo, Piripiri, e nós arrumamos aquele pedacinho velho de, ali na Caixa D'água, tomaram nossa casinha velha que foi feita. — Era em cima de um barreiro — Não, na Caixa D'água. Aí foi feita uma casinha lá, de taipa cobertinha de palha, lá o povo tomou, fizeram uma confusão, nos denunciaram, tomaram o lugar lá. Aí, fomos arrumamos aquele pedacinho lá nos barreiros, que era aonde, lá era lugar de botar lixo do hospital.

A partir deste momento, se inicia um terceiro período, desta feita dentro da cidade, quando o grupo familiar tem de se adaptar aos novos meios de manter a subsistência e a casa que a partir de então se torna efetiva, embora sua existência concreta esteja submetida aos interesses e vontades de terceiros. A casa, construída em cima de um depósito de lixo hospitalar é o que lhes sobra de espaço para residir. Sobre isto, o terreno no qual o segmento está erguido ainda não é de propriedade de seus ocupantes, pertencendo ao espólio do pai do atual prefeito, e sobre ele ainda não há a certeza da posse apesar da efetiva ocupação há mais de trinta anos, isto em relação ao antigo lugar ocupado por D. Raimunda e seu esposo, mas onde ainda vivem Maria, a caçula dos Colher de Pau e seus filhos e netos, e o Antônio, a esposa e um de seus filhos.

A mudança de D. Raimunda para o assentamento N. Sra. dos Remédios se deu recentemente. Sua antiga moradia foi agora transformada em comércio por sua filha mais velha, Maria do Socorro, cujo marido trabalha “no trecho”, que significa acompanhar o deslocamento das “gatas”, que são firmas terceirizadas ligadas geralmente à construção civil ou estrutura, que se deslocam pelo país — às vezes no exterior — tocando obras de infraestrutura. O esposo da filha de D. Raimunda envia parte do salário arrecadado para manter a família e parte para ser investido na aquisição de mercadorias, revendidas no varejo.

Aí de, o velho trabalhava de manhã, que foi a época que eu já tinha ca..., já vivia mais ele, né? Ele trabalhava no correr da noite, de manhã ele vinha

para vender redinha de tucum, rede de, colher de pau que ele comprava do Antônio, para ganhar mixariazinha também para arrumar um troquinho. O meu pai também fazia, que eles já aprenderam tudo com meu pai, que o meu pai fazia colher de pau, pilão, cocho, que ele fazia tudo e aí ensinou os filhos. E aí nós ficamos neste rojão, né, neste sofrimento, todo tempo. Aí certo que nós nunca na vida, não foi boa não, nossa vida, não.

Depois de mais de quarenta anos em Piripiri, D. Raimunda pode finalmente ter acesso à um pedaço de terra, em assentamento de famílias de baixa renda. Ali planta roça, junto com o marido e do restante da parentela, embora não seja fixo o número de braços usados na atividade, pois variam de acordo com o momento e as situações ao redor. Neste momento, por exemplo, dois de seus sobrinhos vivem no assentamento junto das respectivas companheiras. Desde que foram convidados a integrar o movimento dos indígenas em 2005, permanecem nele até o momento.

Estamos chegando até agora que nós estamos, viemos para cá, que estamos tendo mais este sossego aqui. Que agora nós arrumamos este lugar aqui e vivemos mais sossegados aqui, Graças a Deus, mas nossa luta tem sido muito, humilhação para nós durante que nós moramos em Piripiri as humilhações foram as piores, que nós sofremos demais, durante nós viemos do Ceará para cá não foi boa nossa vida. Chegamos a Piripiri ainda foi pior. Agora nós estamos mais sossegados um pouco porque estamos morando aqui, mas se. Meu pai sofreu muito para nos criar, sofreu demais.

4.4 OS BEIJU

Além dos Siana / Aprígio / Bento, dos Guilherme e dos Colher de Pau, no surgimento da Associação também esteve a família reconhecida como Beiju. Com parte de seus integrantes pelo menos, mantenho contato regular a cerca de quarenta anos, pois assim como o Guilherme, um de seus integrantes, o Francisco Beiju, irmão da Francisca e do pajé Helvídio, era do grupo que meu pai e eu arregimentávamos quando era necessário o trabalho dos carregadores, ainda na Pedra do Mercado. A participação deste grupo de famílias indígenas se incorporava na presença do Francisco Beiju nas reuniões que antecederam, e nas reuniões posteriores à formação da Associação Itacoatiara, assim como durante o período que acompanhei o grupo com maior proximidade.

D. Vicença, a matriarca, mãe de Francisca e Lourival, era uma das anciãs da família Beiju e cedeu sua casa, em uma das reuniões iniciais, para receber o grupo de famílias que iniciaram a Associação Itacoatiara ainda no ano de 2005. O Helvídio “Bodó”, irmão de Vicença, foi chamado de pajé pelo primeiro presidente da Associação Itacoatiara, o Zé

Guilherme, e gostava de ser reconhecido assim. A família Beiju era uma das famílias indígenas que sempre era visitada por ocasião da presença de pessoas ou instituições interessadas em manter contato com as famílias indígenas de Piripiri, como a FUNAI. Parte deles sempre esteve presente durante o período em que assessoriei a Associação, na maioria vezes em atividades relacionadas ao movimento indígena em Piripiri.

Do grupo do povo do Beiju que iniciou conosco, apenas Francisca e Francisco Beiju, irmãos, estão vivos, pois faleceram Vicença e Helvídio. O Francisco Beiju não participa mais das atividades da organização e Francisca aos poucos retorna as atividades, que incluem as reuniões por ocasião das visitas ou ainda, em eventos que têm os indígenas como protagonistas, como ocorreu em 19 de abril deste ano, na Oca da Floresta, quando um grupo de professores e alunos de uma instituição particular de ensino superior da cidade de Piripiri, resolveu homenagear os indígenas e organizou uma ação que incluiu além de testes das condições de saúde dos integrantes das famílias indígenas, ofertou cestas de alimento. Entre 2015 e 2018, foi a primeira vez que reencontrei a Francisca. Naquele momento revelou que havia retornado para o movimento. No dia, fui convidado por ela a lhe fazer uma visita, pois segundo ela, precisava falar sobre muitas coisas de sua vida.

Em julho de 2018 no encontramos na casa de sua filha, no bairro Floresta, em uma região conhecida como Tucuns¹⁴², quando tomei este depoimento. Naquele momento Francisca morava com a filha e o genro, mas informou que estava construindo sua própria casa próximo àquela região, nas proximidades da casa da filha com quem toma as refeições diárias. Ainda não está aposentada e vive com uma pequena pensão, advinda de um benefício a qual tinha direito como filha de Vicença Beiju. Este ganho, um salário mínimo é dividido com outros da família. Naquela ocasião falou sobre a história que tinha ouvido da mãe, sobre a vinda para Piripiri, com o grupo familiar deslocado do Ceará, salientando as condições vividas pelo grupo, migrando possivelmente em função da seca.

É, minha mãe era viva, veio do Ceará, falou para mim, que meu avô mais ela, os tios vieram todos caminhando de pé, comendo a paçoquinha, rapadura. Arrancharam-se em um local que tinha água, não era água limpa, mas eles beberam a água, porque vinham todos com sede. Chegamos aqui e fomos viver. Aí vivemos, a minha mãe criou nós todos com dificuldades.

Como Francisca pertence a uma geração posterior aos mais velhos, pois nasceu na cidade de Piripiri, as informações com as quais trabalha estão condicionadas à memória que

¹⁴² Uma das famílias cadastradas pela FUNAI, inclui outra família de indígenas, liderada pela cacique Raimunda, oriunda da mesma região do bairro Floresta.

tem de sua mãe e dos tios, e uma mais recente, sobre o irmão, Lourival Silva, um dos primeiros integrantes da Associação Itacoatiara, que era promotor cultural e “boizeiro” como se autointitulava. Era cantador de bumba-meu-boi e preparava, ajudado pelos parentes, a “botar o boi na cidade”, a cada ano.

Neste ponto gostaria de destacar a fala de Francisca sobre entrar e sair destas identificações de indígena, enfatizando que se estas forem compreendidas como lugares engessados, tal dificilmente permitiria esta mobilidade. Tanto em termos das relações no interior das unidades domésticas, como sobre a maneira como “entrar” e “sair” das identificações variam no tempo e no espaço, em função, por exemplo, de disputas domésticas, da adesão aos eventos que comparecem como indígenas, considerando que tais situações não implicam em adesão absoluta ao papel. No caso da Francisca é uma ordem do cacique que a faz retornar à Associação, não em sentido concreto, pois a Associação neste momento se encontra defasada em termos de repostas concretas ao movimento, mas ao seu retorno como integrante de uma das famílias que participaram da criação da Associação, como indígenas, memória da qual tem boas recordações e também de sua solidão após o falecimento do irmão, em 2011 e da mãe em 2017.

Foi começado os índios debaixo dos pés de pau, dos cajueiros na casa da minha mãe, toda era de taipa. Aí nós levamos a vida, agora nós ficamos. Aí eu saí dos índios, tornei a entrar de novo, né? porque seu Zé Guilherme me chamou e foi: “Bota esta mulher aí, que esta mulher aí ela merece. Bota esta mulher aí!”. Ele falou até aborrecido lá com o rapaz que eu não sei nem que era o rapaz. Aí hoje eu estou por aqui, né? Aí eu saí porque não me chamaram mais, eu fiquei com vergonha, que eu sou muito vergonhosa, que eu não vou mentir, né. Aí hoje eu estou dentro da Associação, pois é. Aí tinha um irmão, meu irmão faleceu, minha mãe faleceu. Era muito bom eu mais ela. Nós tudo o que fazíamos era combinado. Tudo. Só era eu e meu irmão. Aí meu irmão foi e faleceu, aí só ficou eu.

Perguntada sobre as memórias das narrativas contadas pela mãe e pelo tio, sabe da procedência do grupo familiar, vindos do Ceará, e aí novamente os deslocamentos em maior escala e outros dentro do município para onde migraram. Os deslocamentos do tio Helvídio acentuam algumas repetições no outros grupos familiares como os Guilherme e Colher de Pau. Chegados à Piripiri, onde as famílias iniciam deslocamentos entre bairros da cidade, sem necessariamente fixar-se. Na fala Francisca também se refere à rede de famílias se incorporando em outros municípios vizinhos à Piripiri, ou distantes.

Neste trecho destaco também o período de trabalho na construção do açude Caldeirão¹⁴³ na década de 1930, como uma das obras voltadas a inclusão de populações que se deslocavam em função da seca. O grupo Colher de Pau, recorde, esteve envolvido durante algum tempo, com as obras de construção de estradas nesta região, assim como os Bento participaram ativamente da construção da estrada de ferro que corta o Piauí desde o norte até Teresina e de lá para São Luís. Estas obras permitiram que parte das famílias se fixasse, a partir de outras identificações, como as de trabalhadores braçais, por exemplo, e outras, como empregados em pequenos sítios rururbanos.

Eles eram da Frecheira¹⁴⁴, da Frecheira. Lá tem um tio chamado Deodato, que vendia foguetes, eu não sei se ele é vivo ou é morto e hoje está difícil de eu encontrar minha família. Eu conheço o pessoal que mora na Batalha, na Teresina, em Fortaleza, porque vêm aqui. Não que eu vá lá porque meu dinheiro é muito pouco, pois é. É o Helvídio veio morar lá no Girau. Depois do Girau ele morou na Banda, no Caldeirão. Aí do Caldeirão ele saiu, morou nas Petecas. Das Petecas veio morar aqui na Floresta. Da Floresta ele foi para as Petecas de novo. Veio morar no Anajá, de lá ele faleceu. Ele falou, ele falou. Era, foi em 30 que a minha mãe chegou aqui, parece que foi em 30 que a minha mãe chegou aqui, parece que foi em 30 que a minha mãe chegou aqui. Vinha pai, vinha mãe e hoje não tem mais este resto de família mais velho. Tem eu com 64 anos e estou por aqui, né? (...) Irmão? Irmão? Valdemiro, Helvídio, Chico Beiju e ela.

Sobre o pertencimento à Associação, de acordo com seu depoimento deu-se em virtude da ação da mãe, Vicença, que a “colocou” na Associação, a si e aos outros membros mais novos da família, como os filhos de Francisca, mas que estes não frequentam os eventos onde as identificações de indígenas são reafirmadas. Durante o período em campo, não soube deles participando de nenhum evento, embora façam parte das cinquenta e três famílias cadastradas como indígenas pela FUNAI. No início recordei que eles participavam de alguns eventos, como das reuniões que ocorreram entre nós e a FUNAI e os organizadores do Prêmio Culturas Indígenas, possivelmente, em função de serem moradores na casa da avó, que era onde morava a Francisca.

A identificação com os indígenas se dá também, através das reuniões e eventos, como a do Dia do Índio, ou Semana do Índio, quando nos deslocávamos para Teresina, a convite e com parte significativa das despesas arcadas pelo do governo do estado do Piauí, a

¹⁴³“Os estudos do Açude Caldeirão, considerando-se os trabalhos de campo e escritório, foram elaborados pela Comissão do Piauí, no período de agosto de 1933 a julho de 1936, quando foi iniciada a elaboração dos desenhos do Projeto Executivo, concluídos por volta de julho de 1937 pela Seção Técnica da Inspeção Federal de Obras Contra as Secas (IFOCS), antiga denominação do DNOCS”. <https://www.dnocs.gov.br/barragens/caldeirao/caldeirao.htm>. Acessado em dezembro de 2018.

¹⁴⁴ Atual município de Frecheirinha, Ceará, cerca de 150 quilômetros a noroeste de Piripiri. <https://www.frecheirinha.ce.gov.br/>. Acessado em dezembro de 2018.

fim de participar em cerimônias que normalmente envolviam a Associação Itacoatiara a partir de 2006, o Museu do Piauí e a Secretaria da Cultura do estado. Estes eventos são considerados importantes pelos grupos de famílias e continuaram a ocorrer em datas como esta. Como Francisca não participou durante algum tempo das atividades, pois estava “de fora”, e deste modo não participou de outras viagens à Teresina, o que ocorreu algumas vezes depois de sua participação e adesão.

Continuo na Associação. Era, se juntou. Era ali nos cajueiros, debaixo dos cajueiros, os índios de Teresina vinham, o carro cheio para a casa da minha mãe. Eles vinham. Porque eles vinham mesmo. Verdade, verdade, verdade. Era verdade, verdade, vinham. Era coisa bonita. É porque eu era da família da minha mãe e ela me colocou. Colocou meu filho, colocou minha filha. Hoje mesmo minha filha não vai, nem meu filho não vai não sei por que, agora eu vou. Só não vou no dia que eu não souber. Se disser assim, nós íamos para Teresina, lá para onde estão os outros índios. Nós ficávamos lá, almoçávamos lá. O Wellington Dias ainda pagou ônibus, pagou pensão, uma coisa bonita, foi uma coisa bonita quando eu fui. Dezenove de abril todos os anos nós íamos. Agora nunca mais ninguém foi.

Destaco a importância da memória do trabalho presente em parte considerável das trajetórias coletivas das comunidades domésticas indígenas em Piripiri. As intercorrências sociais, econômicas, culturais e políticas produzem um *ethos*, que tem entre seus valores centrais a importância do trabalho como capaz de produzir a superação das complexas condições sociais e econômicas concretas

Trabalhou, trabalhou. Era, trabalhou. Morou até na casa do D. Bandeira, ali no Recreio¹⁴⁵. No Recreio, tinha, morou no Recreio ele morou no Recreio, o Helvídio. Da Frecheira vieram à pé de lá. É nós passamos muita coisa, né, mas nós vencemos. Minha mãe trabalhou muito, muito mesmo, muito mesmo. Lavava roupa. Passava o dia quase todo no rio, pois é.

Sobre o apelido Beiju, Francisca dá sua própria versão, a partir de uma perspectiva que envolve a distância do tio, que a seu ver não desempenha o papel que deveria, o de alimentar a sobrinha, pois vive afastado em outro bairro da cidade, próximo a uma família que não é a dele, recebendo os cuidados segundo seus cuidadores¹⁴⁶. Sobre os conflitos familiares, Francisca se pauta na percepção que não deve haver diferenças entre as pessoas da mesma família, pois todas ocupam o mesmo lugar social. Esta igualdade não deve dar margem para as diferenças que criam superiores ou inferiores.

¹⁴⁵ Bairro a noroeste do centro da cidade de Piripiri.

¹⁴⁶ Estive com o Francisco Beiju, tio da Francisca, no mês de outubro de 2018, no quarto que aluga da família que sua cuidadora, no bairro São João. Esta família cuida também de seus interesses, inclusive econômicos, pois recebem os proventos vindos de sua aposentadoria junto ao INSS.

É porque chama Francisco e chama ele de Beiju. É porque Beiju é bom porque a gente pode tomar com café. (Risos). Ele é ruim porque não faz nem beiju nem tapioca para a gente. (Risos). Aqui, aqui em Piripiri é espalhado um bocado, mas nem todo mundo se junta, todo mundo quer. Uns querem ser melhores do que os outros, ninguém é, e aí a gente deixa pra lá, né? Porque ninguém é melhor do que ninguém.

Deste modo é que compreendo este trabalho como uma proposta para tratar as questões relativas ao movimento dos indígenas na cidade Piripiri como fenômeno social dinâmico e em processo, atravessadas fundamentalmente por relações de poder. Aponto que para que possamos entender o fenômeno nestas circunstâncias um dos caminhos possíveis para a pesquisa sobre os processos identitários será necessário destacar as histórias de vida dos atores e suas famílias, considerando disputas, normas e contextos que considero constituintes deste fenômeno social.

Para este fim, considerar a priori que neste caso, os fenômenos descritos aqui implicam considerar atores sociais de algum modo articulados a grupos, neste caso, o início de suas demandas através da Associação Itacoatiara, os motivos de disputas de pertencimento ou não ao grupo de indígenas na cidade e no campo, e junto disto considerar elementos morais e normativos que regulam os meios através dos quais estes atores entram em interação pelo que disputam, assim como contextos históricos e sociais nos quais são produzidos e, ao mesmo, como estes contribuem para a produção dos processos de reconhecimento.

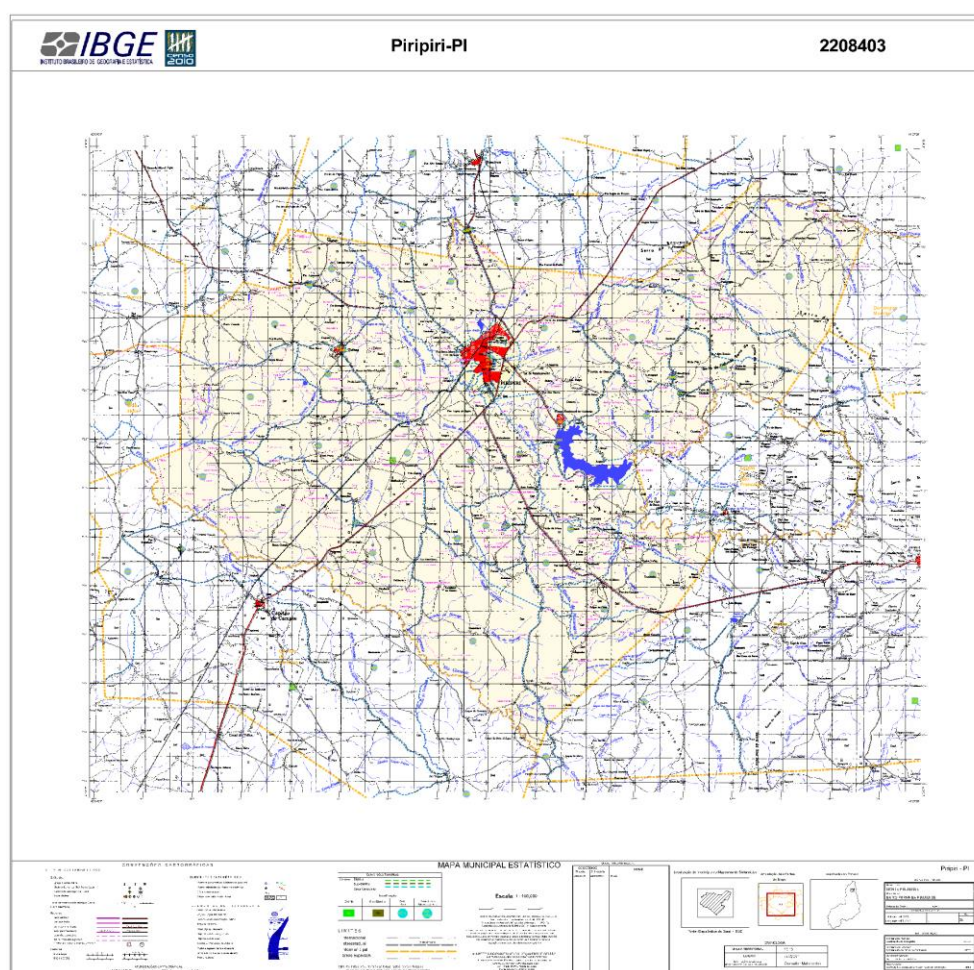
Desse modo, acredito que minha proposta de reflexão sobre os processos identitários em Piripiri esteja implicada pela abordagem, descrição e compreensão das relações de poder que envolvam marcadores sociais tornados relevantes como caracterizadores de distinção. Procurei assim, primeiro, evitar a (re)essencialização das identidades e compreendê-las fundamentalmente como relacionais; analisar as ambiguidades e ambivalências dos processos sociais que criam e recriam formas de subordinação e hierarquização, ao mesmo tempo em que expressam formas de contestação e transgressão social; compreender os processos de emergência e reinserção social de atores em contextos sociais, políticos e culturais que são caracterizados pelo descentramento, pela fragmentação e pela efemeridade

Suponho seja possível a partir destas narrativas e do par indígenas e/ou caboclos, propor o seguinte quadro de reidentificação das famílias indígenas em Piripiri, apegando-me ao passado de suas experiências como partes do processo de reconhecimento, de si para si mesmo e para outros.

Quadro 1 – Famílias indígenas em Piripiri: referências étnicas e localidades

Nome de Família	Origem – Localidade referenciada	Localização atual
Beiju	Frecheirinha – CE	Piripiri – PI (Indígenas)
Colher de Pau	Carnaubal – CE	Piripiri – PI (Indígenas)
Guilherme	Viçosa – CE	Piripiri – PI (Indígenas)
Siana / Bento e Aprígio	Serra da Meruoca / Tamboril – CE	Piripiri – PI / Piracuruca (Indígenas, Caboclos)

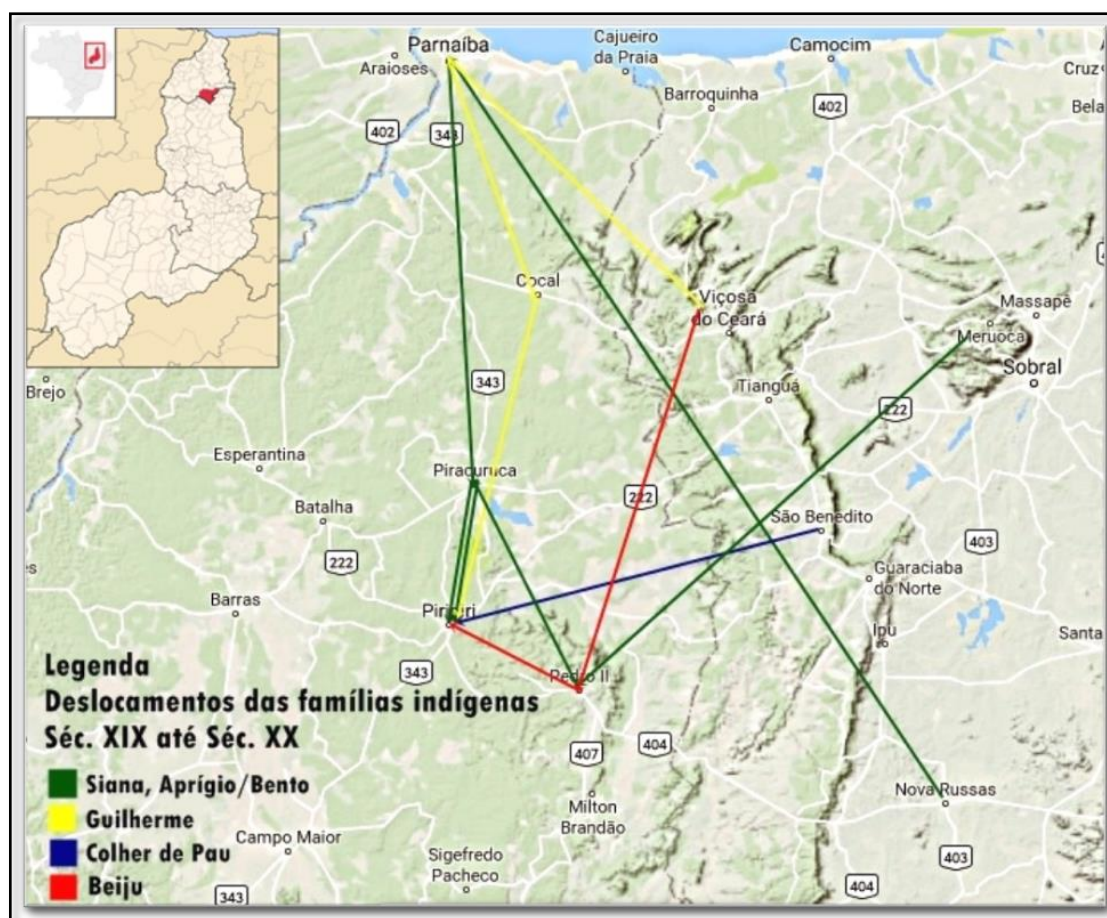
Mapa 3 – Município Piripiri



Fonte:

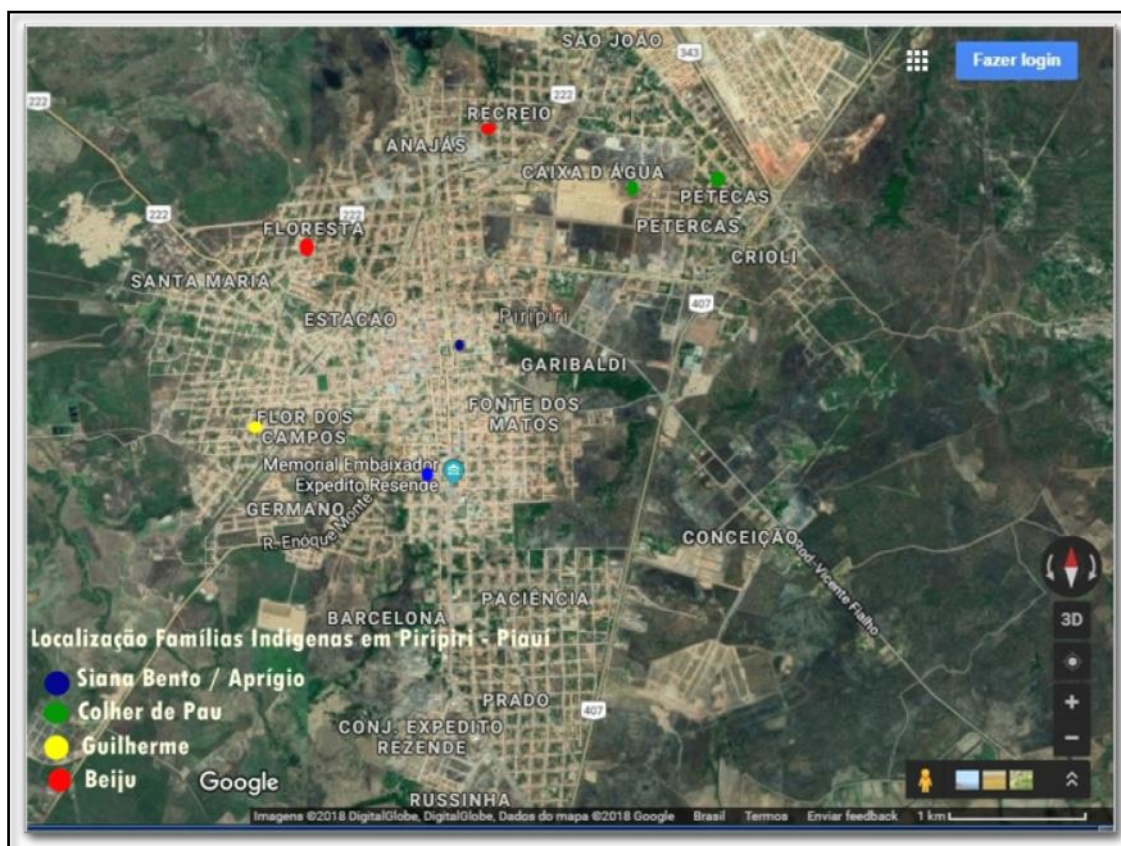
ftp://geoftp.ibge.gov.br/cartas_e_mapas/mapas_para_fins_de_levantamentos_estatisticos/censo_demografico_2010/mapas_municipais_estatisticos/pi/piripiri

Figura 6 – Deslocamentos famílias indígenas entre Ceará e Piauí.



Fonte: Hélder Ferreira de Sousa

Figura 7 – Localização das famílias indígenas em Piripiri, Piauí.



Fonte: Hélder Ferreira de Sousa

5 A ASSOCIAÇÃO ITACOATIARA E SUA ORGANIZAÇÃO

Assim, representar os conflitos, seja diretamente, seja inversamente, seja de maneira simbólica, destaca sempre a coesão social dentro da qual existem os conflitos. Todo sistema social é um campo de tensões, cheio de ambivalências, cooperações e lutas contrastantes.

*M. Gluckman, **Rituais de rebelião no sudeste da África***

5.1 MOVIMENTO E ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS NO BRASIL E NO PIAUÍ

Considerando as imprecisões por vários motivos o Brasil na época dos primeiros contatos a partir de 1500, supõe-se que era habitado por aproximadamente 1.700 povos indígenas com uma população estimada, para algumas tentativas de contagem, em mais de quatro milhões de pessoas. Sobreviveram, sob várias perspectivas, ao violento processo de invasão, algo em torno de mais de duzentos e cinquenta povos que falam cerca de cento e setenta línguas. Cerca de cento e oitenta desses povos indígenas vivem na Amazônia Legal, mais de 77% do total. (OLIVEIRA & FREIRE, 2006)¹⁴⁷.

Há várias estimativas sobre o montante da população indígena à época da conquista, tendo cada autor adotado um método próprio de cálculo (área ocupada por aldeia, densidade da população etc.). Julian Steward, no *Handbook of South American Indians* calculou em 1.500.000 os índios que habitavam o Brasil (Steward, 1949). William Denevan projetou a existência de quase 5.000.000 de índios na Amazônia (Bethell, 1998:130-131), sendo reduzida posteriormente essa projeção para cerca de 3.600.000 (Hemming, 1978) (OLIVEIRA & FREIRE, 2006).

Já apontei neste trabalho que a Constituição de 1988 marca a história indígena recente no Brasil. Até àquele momento para o Estado Brasileiro os indígenas, chamados de silvícolas, eram considerados nativos de organizações sociais e culturais primitivas conhecidas como tribos, cujo destino era serem absorvidos e integrados *pela* e *na* sociedade nacional, cuja completude se daria por volta do início do século XXI. Este momento marcaria o triunfo irremediável do projeto colonial iniciado no século XVI, que reproduziu e estabeleceu a partir de então relações de dominação e controle dos povos indígenas,

¹⁴⁷ OLIVEIRA, João Pacheco de & FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. “A presença indígena na formação do Brasil”. Brasília: **Ministério da Educação**, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. LACED/Museu Nacional, 2006.

amparadas, desde seus primórdios, por séries de legislações de caráter extremamente prejudicial e deletério aos interesses dos grupos étnicos envolvidos no processo.

Entre as legislações usadas para este propósito estava o da relativa incapacidade, inscrito no Código Civil de 1916, que dava ao Estado o poder sobre a vontade dos povos indígenas. Esse poder ainda hoje é frequentemente invocado pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI. Esse projeto de morte cultural era revestido por uma aparente política de proteção da vida física dos índios. Aparente porque nem o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais - SPI/LTN criado em 1910, nem o Serviço de Proteção aos Índios - SPI criado em 1918, tampouco a FUNAI, criada em 1967, órgãos encarregados da política indigenista brasileira, tiveram sucesso em impedir massacres contra os indígenas, na Amazônia ou fora dela até o presente momento.

Com a exploração extrativista da borracha na Amazônia iniciada na segunda metade do século XIX, que entrou em decadência a partir dos anos de 1920 e que por ocasião da 2ª Guerra Mundial na década de 40, quando houve pequeno alento, com os soldados da borracha os povos indígenas foram alcançados de forma violenta, e até então conseguido se manter distantes das frentes econômicas capitalistas.

Entre os anos de 1960 e 1970, depois do *boom* extrativista da borracha na região amazônica, que ceifou as vidas de milhares de índios e nordestinos imigrantes, muitos mantidos em situação análoga a de escravidão, massacres contra povos indígenas se repetiriam ao mesmo tempo em que se aprofundaram políticas de desenvolvimento e integração da Amazônia. Projetos ligados à abertura de estradas como a Transamazônica, a Belém-Brasília, a BR 364, a BR 174 e a Perimetral Norte são exemplos de como tais políticas significaram novo meio de exercer poder sobre os povos indígenas.

Povos como os Ianomâmi, Arara, Waimiri-Atroari, Parakanã, Cinta Larga e Nambikwara entre muitos outros grupos foram severamente atingidos, incluindo ações violentas de expedições de extermínio genocida com participação e anuência do poder público, e de algum modo repetindo antiga tradição de unir privado e público para fazer guerra e causar entre outros males, efeitos de depopulação aos povos indígenas.

Também como no Piauí do passado, nessa região da qual inclusive fez parte quando pertenceu ao Grão-Pará e ao Maranhão, desde a conquista os povos indígenas foram alcançados pelas frentes colonizadoras em busca de mão-de-obra escrava e da espoliação de conhecimento tradicional através de produtos naturais, com vistas a incorporar novos espaços territoriais na economia capitalista, usando como canais de acesso os rios, como é o caso do Rio Parnaíba, conforme descrevi anteriormente.

A FUNAI, sucessora do SPI, extinto em meio a numerosos escândalos, no papel oficial da proteção aos indígenas, tendo como base a perspectiva integracionista do estado federal para com as populações indígenas, utilizou-se do seu poder de tutela para viabilizar projetos governamentais. Diante da mortandade de indígenas provocada pelas políticas desenvolvimentistas, o órgão indigenista chegou a ser chamado pela imprensa de Funerária Nacional do Índio, ocupado que estava com os sepultamentos dos corpos de indígenas. O Brasil estava em plena ditadura militar, vivendo o milagre econômico com crescimento médio do PIB de 10% ao ano e a ocupação e integração da Amazônia eram concebidas como fatores de segurança nacional. (BAINES, 2008).

Sem liberdade de imprensa e com a perseguição dos que se opunham ao regime militar, a questão indígena paradoxalmente conquistou espaço na sociedade brasileira. Setores importantes da comunidade internacional, diante das graves denúncias de violências praticadas contra os povos indígenas, passaram a cobrar providências e a acompanhar mais de perto as ações governamentais. Isso criou algumas dificuldades para os militares na repressão à militância nessa área. Assim, a causa indígena passou a significar uma possibilidade de enfrentamento do regime militar, também por setores que até então não militavam nesse campo (BAINES, 2008).

A extrema violência gerada pelas políticas da Ditadura Militar para a Amazônia, e o abandono em que estes povos se encontravam em todo país sensibilizou setores importantes da sociedade brasileira, dentre eles a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, CNBB, que abriu espaço para a criação, em 1972, de um organismo específico de pastoral indigenista, o Conselho Indigenista Missionário, CIMI.

A grande repercussão da realidade indígena pela imprensa, alimentada pelos levantamentos feitos em visitas por esse Conselho, e que se desdobrou em denúncias, contribuiu para o surgimento de organizações civis de apoio aos povos indígenas, muitas delas assumindo de imediato a bandeira da luta contra o projeto de emancipação compulsória dos índios, que começou a ser cogitado pelo governo militar a partir de 1975, com o objetivo tácito de incorporar suas terras ancestrais à dinâmica da economia capitalista. Nessa época, por diversos fatores, os indígenas de diferentes regiões do país começam a se movimentar em uma nova ofensiva para assegurarem os seus espaços territoriais e junto seus espaços de direitos.

O protagonismo indígena começa a se manifestar com maior intensidade a partir das Assembleias Indígenas apoiadas pelo CIMI. Na década de 1970 pela primeira vez se reuniram lideranças de diferentes povos de Norte a Sul do país. Nestas Assembleias os povos indígenas

agendaram a pauta da retomada e garantia de suas terras enquanto condição no combate à violência da qual eram vítimas, com vistas a assegurar o seu futuro e das novas gerações. A partir daquele momento houve significativos avanços através da articulação, da organização e da mobilização.

Se as estratégias da luta e resistência indígena historicamente se caracterizavam pelos confrontos diretos contra os invasores, por alianças com parte deles, por reações localizadas ou mesmo pela resistência passiva, agora a perspectiva era, com o apoio de setores da sociedade brasileira, da comunidade internacional e da opinião pública, exigir do Estado brasileiro o reconhecimento e a garantia de direitos.

O ano de 1988 representou certo momento de soma de todas estas influências e situações experimentadas pelos indígenas no Brasil. A Carta Constitucional consagrou direitos históricos até então negados aos povos indígenas, o que fortaleceu o movimento. A partir de então, organizações indígenas foram criadas e se fortaleceram a partir da década de 1980, unidas na luta pelos direitos dos povos indígenas, ampliando a representação indígena e atuando com certa desenvoltura em espaços abertos na sociedade brasileira e nas instâncias governamentais.

Esse novo momento vivido pelo movimento indígena, no entanto, traz consigo antigas realidades acompanhadas de muitas violências, como a invasão garimpeira do território Ianomâmi em Roraima que vitimou entre as décadas de oitenta e noventa mais de mil e quinhentos índios, dentre eles, em julho de 1993, o massacre da Maloca Haximu com dezesseis índios assassinados; o massacre do capacete no Alto Solimões (também chamado massacre dos Ticunas), estado do Amazonas, em 1988, no qual catorze Ticunas foram mortos, além do assassinato de numerosas lideranças indígenas em todo país, como os que vitimaram Txicão Xucuru, Galdino Pataxó, Ângelo Kretã Kaingang, Marçal Guarani e Aldo Macuxi.¹⁴⁸

Sobre a violência contra os povos indígenas, o Centro Indigenista Missionário – CIMI assinala que, em relação à “violência contra a pessoa” entre 2016 e 2017, “houve um

¹⁴⁸ Cabe ressaltar que a própria SESAI (BRASIL, 2018) reconhece que estes dados são parciais, já que ainda pode receber a notificação de novos assassinatos. Desse modo, fica evidente que a situação real em relação ao assassinato de indígenas pode ser e deve ser ainda mais grave. Os três estados que tiveram o maior número de assassinatos registrados foram Roraima (33), Amazonas (28) e Mato Grosso do Sul (17). Estes dados fornecidos pela SESAI sobre “óbitos resultados de agressões” que “não permitem análises mais aprofundadas, já que não há informações sobre a faixa etária e o povo das vítimas e nem as circunstâncias destes assassinatos”. Dentre os casos de violência contra a pessoa, destaca-se o massacre ocorrido contra o povo Akroá-Gamella, no Maranhão, no dia 30 de abril de 2017, quando um grupo de aproximadamente duzentas pessoas atacou severamente a comunidade indígena que vem, desde 2015, retomando áreas de seu território tradicional. No ataque, vinte e dois Gamellas foram feridos, sendo que dois deles foram baleados e outros dois tiveram suas mãos decepadas. Os outros Gamellas sofreram severos golpes de facão, pedradas e pauladas. (CIMI, 2017). Os povos Gamellas também estão reivindicando direitos na região sudoeste do Piauí, dentro do quadro de reidentificações étnicas iniciado pelas famílias em Piripiri.

agravamento da situação registrada em sete dos nove tipos avaliados: tentativa de assassinato (27 casos), homicídio culposo (19 casos), ameaça de morte (14), ameaças várias (18), lesões corporais dolosas (12), racismo e discriminação étnico-cultural (18) e violência sexual (16). Em relação ao abuso de poder, houve o registro de oito casos, mesma quantidade de 2016. Em 2017 foram registrados 110 casos de assassinato de indígenas, oito a menos que os registrados em 2016”.

Ao que tudo indica os massacres indígenas na Amazônia e áreas adjacentes acontecem até nos dias atuais. São muitas as informações e denúncias no Ministério Público Federal - MPF sobre massacres de povos indígenas em situação de isolamento, com o risco ampliado pelo avanço de setores anti-indígenas no norte do Mato Grosso, sul do Amazonas e Rondônia, somado a um crescimento da bancada de deputados eleitos pelos setores agroindustriais e do agronegócio. Esta situação expõe a fragilidade de muitas ações governamentais para fazer cumprir as determinações constitucionais da garantia e proteção dos bens indígenas. A ação destes grupos anti-indígenas tem promovido ações antes que esses direitos se efetivem, além de forte articulação de forças políticas, particularmente aquelas que representam os fazendeiros e grandes proprietários de terras, no sentido de impor retrocessos, cujo reflexo coloca os indígenas em vários níveis de risco.

5.2 O PROCESSO DE SURGIMENTO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS

A década de 1970 marca o início de uma reação articulada dos povos indígenas encorajada pelas Assembleias Indígenas regionais e nacionais apoiadas pelo CIMI. Nessa época, nos diversos países da região amazônica, o processo de penetração do sistema capitalista é estimulado e tem o apoio de setores ligados a projetos desenvolvimentistas. No Brasil isso ocorreu através de políticas que estimularam a ocupação da Amazônia, via construção de estradas, hidrelétricas, instalações militares que representaram o uso de extrema violência contra os povos indígenas.

Os debates nas Assembleias e o compartilhamento de informações dos contextos revelaram para as lideranças indígenas que os povos enfrentavam problemas muito semelhantes, como exemplo a invasão e ocupação de suas terras, a violência e o preconceito, agenciados pela ação ou omissão das autoridades. É nesse contexto que os povos indígenas articularam seu grito de resistência contra a invasão e saque da terra e dos recursos naturais.

Começaram naquele momento a surgir formas novas e alternativas de organização indígena, diferentes das organizações tradicionais de cada povo.

Essas organizações indígenas, ainda em pequeno número e pouco representativas, na década de 1980, “exibiam um caráter marcadamente político sem muita preocupação com formalidades institucionais. Buscavam o apoio da sociedade brasileira e da comunidade internacional para as suas reivindicações perante os órgãos governamentais que tinham como eixo central a recuperação e garantia de suas terras” (BAINES, 2001). A luta pela terra, enquanto eixo mobilizador, fortaleceu a unidade do movimento indígena, trazia em seu interior a vontade expressa pelos povos indígenas de assumirem o papel de sujeitos históricos, confrontados ao Estado tutelar que os considerava “categorias transitórias”, fadado ao desaparecimento pela integração à sociedade nacional.

O movimento indígena, com o apoio de entidades e setores importantes da sociedade brasileira, alcançou memoráveis conquistas constitucionais em 1988. Estas conquistas animaram a bases indígenas que foram construindo diferentes instrumentos de luta para assegurar esses direitos. As organizações indígenas, seja por povos, regiões, atividades (professores, agentes de saúde, estudantes...), gênero, organizações de mulheres, por funções sociais (organização de caciques), multiplicaram-se rapidamente, estimuladas também pelo crescente acesso a recursos financeiros da cooperação internacional e do governo brasileiro. (BAINES, 2008).

5.3 A DINÂMICA DO PROCESSO ORGANIZATIVO REGIONAL E NACIONAL

As principais organizações indígenas locais e regionais surgem no processo de luta pela demarcação e garantia das terras, com especificidades e particularidades em razão de distintos processos históricos e culturais, mas com objetivos similares, que em comum reafirmam a natureza de sua luta e pela conquista de direitos. Gradativamente pautam temas como saúde, educação e economia a fim de assegurar políticas públicas específicas e diferenciadas. Em termos mais amplos, buscam uma relação de autonomia com o Estado, baseada no respeito à diversidade étnica e cultural.

De modo geral, nas regiões Leste e Nordeste a luta indígena se articula no tema da terra ao mesmo tempo no reconhecimento étnico. É marcada por ações de retomada de terras do latifúndio em poder de proprietários, e resultantes dos processos de espoliação dos territórios indígenas e que geralmente reagem com muita violência. Muitas lideranças indígenas foram e são mortas. Destaca-se no presente Txicão Xucuru, em Pernambuco,

liderança reconhecida e respeitada pela determinação, empenhado na luta pela recuperação do território ancestral de seu povo e em angariar apoio das demais lutas indígenas da região. Nesse processo reassumem suas identidades indígenas.

Os povos indígenas dessa região organizaram sua primeira Assembleia Geral em 1981, para fortalecer a articulação entre eles, criam a Comissão Leste/Nordeste. Na IV Assembleia Geral, em 1995 decidem pela criação da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – APOINME. É a esta organização regional que congregam a maioria das organizações indígenas do Piauí. O cacique Henrique Tabajara-Tapuia, liderança da comunidade Nazaré, compõe a direção nacional da APOINME e representa a organização no estado, como Coordenador microrregional. O professor Cícero Tabajara Y-py é Coordenador microrregional da juventude indígena, e D. Raimunda, cacica da Comunidade Tucuns, na zona urbana da cidade de Piripiri é Coordenadora microrregional de mulheres indígenas do Piauí.

A APOINME constitui-se assim, num instrumento permanente de articulação dos cerca de cinquenta povos indígenas hoje conhecidos na região. Integrada por oito microrregiões, durante dez anos sua sede permaneceu na terra indígena Xucuru Kariri em Palmeira dos Índios/AL, quando foi transferida para a cidade de Olinda, Pernambuco. Além do apoiar a luta dos povos da região pela recuperação de seus territórios, por reconhecimento étnico e por autonomia, reivindica políticas públicas específicas de saúde, educação e sustentabilidade junto aos diversos órgãos de estado.

Em outras regiões do país as organizações indígenas não chegam a ter a relevância política daquelas criadas nas regiões Norte, Leste e Nordeste, mas continuam tentando dar respostas aos principais desafios, sobretudo, a partir de suas formas tradicionais de organização.

No contexto das Assembleias Indígenas realizadas na década de 1970, lideranças indígenas começam a defender a criação de uma organização indígena, com a abrangência do país. E, em 1980 foi criada a União das Nações Indígenas - UNI. Apesar do esforço as tentativas de regionalizar a atuação da entidade não alcançaram os resultados esperados. Do mesmo modo, se manteve a margem dos processos organizativos que se dão em termos locais e regionais. Sem conseguir o necessário diálogo com as diversas realidades concretas dos diferentes povos indígenas, termina por se deslegitimar enquanto instância interlocutora dos povos indígenas *do e com* o país.

A despeito disto, a importância da articulação indígena nacional retorna com muito vigor após a promulgação da Constituição Federal de 1988, quando se atribuiu a

responsabilidade principal à União na demarcação das Terras Indígenas e na proteção dos bens indígenas, delegando ao Congresso Nacional questões relevantes como as que preveem a autorização para a mineração, construção de hidrelétricas, e elaboração de uma Lei Complementar dispondo sobre a importância e o devido interesse público da União em relação às terras indígenas. A partir daí muitas decisões importantes em relação à questão indígena passaram a ser tomadas em Brasília/DF.

Em 1992 acontece uma grande mobilização indígena em Brasília, para discutir propostas para a reformulação do Estatuto dos Povos Indígenas, promulgado em 1973, e em debate no Congresso Nacional, que também pautou decidir sobre a forma de articulação do movimento indígena nacional. Nesse sentido, foi aprovada pelo plenário da Comissão Nacional de Política Indigenista - CNPI a proposta de realização de um Seminário Nacional e de dez oficinas regionais, com a esperada participação de representantes indígenas de todo o país, para a apresentação de propostas visando à atualização do Estatuto dos Povos Indígenas. A decisão tomada pelo movimento indígena foi pela criação do Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil – CAPOIB, composto por representantes dos povos e organizações indígenas, com o papel de ser o facilitador de intercâmbios das experiências *da* e *na* luta.

A Marcha e Conferência Indígena realizada em 2000, com a participação de quase quatro mil lideranças de cento e oitenta povos indígenas revelou a dimensão e as dificuldades para dar direção ao movimento indígena no Brasil, além das dificuldades para chegar a consensos estratégicos. Também o CAPOIB mostrou-se sem condições de responder à complexa realidade, não conseguiu firmar-se como interlocutor do movimento indígena. A partir desta situação, as articulações do movimento indígena, em termos nacionais passaram a se dar, através da Comissão pós-Conferência e das organizações regionais como a COIAB, na região Amazônica, e a APOINME no nordeste e leste do país.

No ano de 2004 acontece importante articulação entre as principais organizações indígenas, indigenistas apoiadores e criação do Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas - FDDI, com o objetivo de:

afirmar e defender de forma articulada os direitos indígenas assegurados na Constituição Federal e na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT. A estratégia foi motivada pela intensificação das ameaças aos direitos desses povos com o espaço que forças políticas anti-indígenas foram ganhando no governo Lula, várias delas ligadas ao agronegócio e a setores militares. (BAINES, 2008)

O Fórum passa a servir de base às mobilizações do Abril indígena, em especial do Acampamento Terra Livre - ATL, na Esplanada dos Ministérios, que ocorre anualmente desde 2004, com grande participação de lideranças indígenas de todo o Brasil. Neste momento, é nesse espaço que o movimento indígena do país se encontra para unificar propostas e cobrar respostas do Executivo, Legislativo e Judiciário.

É no Acampamento Terra Livre de 2005, que lideranças indígenas, outra vez, tornam a debater o tema da articulação nacional própria e encaminham resolução nesse sentido. A partir dessa orientação, é promovido em novembro um encontro que reuniu lideranças de todas as regiões do país, onde foi criada a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil - APIB. A perspectiva é que sejam possíveis, a partir de estrutura descentralizada, ações que favoreçam a participação das diversas comunidades indígenas e que estas possam reforçar suas lutas locais.

Sobre isto, vários integrantes do movimento indígena no Piauí participaram deste evento. O cacique Zé Guilherme, acompanhado do pajé Chicão participou em Brasília, do ATL de 2014. Trata-se de uma das experiências de maior relevância para estas lideranças, quando puderam expor para outros povos suas realidades de povo indígena. O mesmo evento relatado por ambos é uma das experiências de reconhecimento e identificação étnica do cacique e do pajé, normalmente reiterado quando há dúvidas sobre a legitimidade de sua liderança.

Também em 2015, os indígenas do Piauí participaram da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista, tanto na etapa regional, que ocorreu entre 1º e 3 de setembro de 2015 em Fortaleza, quanto no evento nacional realizado em Brasília no período de 17 a 20 de novembro de 2015, cujo tema “A relação do Estado Brasileiro com os Povos Indígenas no Brasil sob o paradigma da Constituição de 1988”, atendeu à reivindicações do próprio movimento dos indígenas na defesa de seus direitos e garantias.

5.4 AS POLÍTICAS DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS

A partir da década de 1980 até meados dos anos 90, o movimento indígena continua ativo e fortalecido, pois as organizações criadas até então lhe emprestavam força política, legitimidade e capacidade de mobilização. As lutas principais continuavam a destacar a questão da terra/território, respeito pela diversidade étnica e cultural e no estabelecimento de relações autônomas com o Estado, que norteavam políticas públicas, e consequentemente o

aguardado desenlace com o fim da dominação neocolonial, sobretudo na sua forma mais evidente materializada, o dispositivo tutelar.

Influenciado também pela perspectiva de seus aliados, ao contrário de outros setores populares, o movimento indígena investiu todas as forças no processo constituinte iniciado em 1987. Mesmo sabendo que parte das forças ali representadas lhes era abertamente contrárias, protagonizou intensa articulação junto à sociedade brasileira, comunidade internacional e em particular e diretamente com cada um dos parlamentares constituintes. O resultado desta luta é que as conquistas constitucionais promoveram uma verdadeira mudança nas bases jurídicas da relação do Estado nacional brasileiro com os povos indígenas.

Com os dispositivos da Constituição Federal de 1988 os povos indígenas obtêm o reconhecimento do direito de se organizar em associações, e também deixam de ser considerados como categorias transitórias, são evocadas suas garantias de cidadania plena enquanto sujeitos coletivos e considerado legítimo o direito originário sobre suas terras tradicionalmente ocupadas¹⁴⁹. Apesar de ser a luta pela terra de direito a base da reivindicação de formação da Associação Itacoatiara, de acordo com seu Estatuto, até o momento não há nenhuma terra demarcada ou a demarcar, de nenhum grupo de indígenas, em todo território piauiense.

Uma característica que marca o movimento indígena dessa época apoiado pelas organizações indígenas é o entendimento de que, na consolidação de direitos, os maiores resultados se alcançavam através de ações concretas de mobilização das comunidades indígenas e que pouco se poderia esperar da vontade própria do governo. Assim a luta pela terra ficou marcada pelas iniciativas de retomada, autodemarcação e controle territorial. Foi com esse entendimento que as comunidades indígenas da Raposa Serra do Sol, (terra indígena atualmente em destaque na imprensa devido à reação violenta dos invasores que aguardam julgamento de ação pelo Supremo Tribunal Federal – STF), recuperaram 95% de suas terras, antes que a mesma fosse demarcada pelo governo. Essa estratégia ainda vem sendo adotada pelas comunidades indígenas, sobretudo no Nordeste e no Mato Grosso do Sul (BAINES, 2008).

Destaca-se também nesse período a capacidade dos povos indígenas, a partir das experiências de suas comunidades e organizações e entidades aliadas formularem propostas de políticas públicas para a Saúde. Deu-se continuidade à construção de proposta baseada na

¹⁴⁹ Destaco que terras tradicionalmente ocupadas são definidas constitucionalmente como territórios na medida em que contemplam aquelas habitadas em caráter permanente, as utilizadas para as atividades produtivas, as imprescindíveis para a proteção dos recursos ambientais para o bem estar e as necessárias a reprodução física e cultural e acordo com os usos, costumes e tradições dos povos indígenas, de acordo com o título VIII da CF/88, da Ordem Social, sobre os índios, nos artigos 231 e 232.

ideia de Distritos Sanitários Indígenas – DSEIS, cujo objetivo era assegurar a participação indígena, ao mesmo tempo buscar uma atenção específica e diferenciada. Se o movimento indígena conseguiu assegurar em lei essa proposta, sua implementação foi completamente desvirtuada em 1998, através de um modelo que terceirizou a gestão, dentro de uma visão neoliberal, durante a gestão do então presidente Fernando Henrique Cardoso.

Ainda que tenham sido alcançados avanços expressivos em termos, como evidência, da possibilidade de ampliar a contratação de Agentes Indígenas de Saúde, na ampliação do alcance da atenção básica dentro das aldeias indígenas, mesmo com aumento de recursos financeiros continuaram os graves problemas, por exemplo, a descontinuidade das ações, o frágil controle social, supervalorização da medicina alopática em contraposição às medicinas tradicionais, produz de maneira geral, a constante insatisfação nas comunidades indígenas.

No entanto, o processo de redemocratização gradativa do país, depois de vinte anos de ditadura civil militar, e as alterações constitucionais e seus reflexos jurídicos favoreceram o estabelecimento das organizações indígenas. A partir da década de 1990 as organizações indígenas proliferaram em grande número e velocidade, impulsionadas em parte pelas demandas concretas das comunidades indígenas insatisfeitas com a ação do Estado, por outro, a possibilidade de acessar recursos da cooperação internacional, pela crescente empatia no exterior em relação à temáticas que privilegiassem a agenda ambiental e indígena na Amazônia. “As próprias organizações indígenas, na medida em que lutavam pela participação nos espaços governamentais foram captando recursos públicos em volumes cada vez maiores”. (BAINES, 2008).

É possível reiterar que as organizações indígenas, que surgiram na década de 1980 e inícios de 1990, tinham um caráter marcadamente político. Em suas constituições havia maior participação das comunidades indígenas e isto lhes concedia legitimidade mais ampla. Transcorrido algum tempo várias delas, se viram na possibilidade, e quase obrigação, de assumir um papel que em tese seria de responsabilidade do Estado, *para* e *na* solução dos problemas das comunidades indígenas.

Um exemplo foi a implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas - DSEIs, em 1998. Muitas organizações indígenas da região amazônica celebraram convênios com o governo federal nos quais se responsabilizavam pela atenção básica de saúde nas aldeias: “Essa opção feita por essas organizações se deu pela incapacidade demonstrada ao longo dos anos pelos governos de prestar um serviço qualificado de saúde indígena”. (BAINES, 2008). O discurso das lideranças indígenas também aparecia marcado de maneira muito incisiva

como resposta ao preconceito que sofriam e o desejo de demonstrar a capacidade de gerir seus próprios projetos.

As dificuldades, no entanto, foram e são grandes. Organizações indígenas não foram criadas para essa finalidade e nem estavam plenamente estruturadas para assumir compromissos desta monta. Por outro lado, passaram a depender da forte burocracia estatal, a depender de alguns setores não indígenas, que tendo visto parte de suas esperança de amealhar recursos públicos naufragar diante das iniciativas indígenas, suspendia repasses importantes dos recursos financeiros com repercussões na assistência às aldeias e desmoralizando parte de suas lideranças.

Perpetuar esse tipo de situação interessava particularmente o governo, pois com as organizações indígenas ocupadas em gerir a complexa situação, diminuía o ímpeto do movimento indígena na cobrança dos direitos pelos territórios, embora fosse esta a base sobre a qual se assentava a normatização da prestação de serviço em saúde, e ainda por mudanças na política indigenista. Guardadas as devidas proporções e especificidades, algumas comunidades, começaram a estabelecer com essas organizações indígenas a mesma relação que mantinham com os órgãos públicos.

Outro aspecto importante é que sem poder contar com as assessorias administrativas prometidas pela Fundação Nacional de Saúde - FUNASA e tendo que arcar com enorme soma das dívidas como empregadoras, importantes organizações se viram obrigadas a desfazer contratos e encerrar suas atividades. Como exemplos a União dos Povos Indígenas do Acre - UNI, Coordenação da União das Nações e Povos Indígenas de Rondônia, Norte de Mato Grosso e Sul do Amazonas - CUNPIR, UNI – Tefé e Organização dos povos indígenas do médio rio Purus - OPIMP.

A ocupação de espaços em instâncias e políticas governamentais e o acesso crescente a recursos públicos começaram a produzir entendimentos distintos sobre as estratégias que o movimento indígena deveria adotar, gerando tensões internas com repercussões sobre as entidades de apoio e a política de alianças. As divergências ficaram mais evidentes no debate sobre o significado dos 500 anos da chegada dos europeus às terras brasileiras durante a Conferência Indígena de 2000 realizada em Coroa Vermelha – BA. O embate se deu entre as lideranças indígenas que defendiam propostas mais pragmáticas e que achavam que o momento era propício para negociar com o governo avanços pontuais e aquelas para as quais o evento naquele contexto só fazia sentido se fosse para denunciar a violência histórica e projetar a luta indígena para a superação de todas as formas de conquista e dominação que ainda persistem na relação do Estado com os povos indígenas. Naquela ocasião, a marcha

indígena para Porto Seguro – BA onde se realizavam manifestações triunfalistas entre os chefes de Estado do Brasil e de Portugal, foi violentamente reprimida pela Polícia Militar.

Gersen Luciano, liderança indígena, militante histórico com engajamento na Federação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - FOIRN, membro do Conselho Nacional de Educação - CNE e atualmente atuando no escritório da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - COIAB em Brasília analisando a relação com o Estado observa

certa subserviência inconsciente das organizações indígenas. Inconsciente porque não é intencional na mediada em que as lideranças não abdicaram de sua luta histórica e autônoma, mas, de boa-fé se envolveram demais com a agenda e com as promessas sedutoras do Estado e dos governos que foram vistas como possibilidades de atender as demandas e pressões das comunidades indígenas das quais depende a liderança indígena. Aliás, esse mundo de Estado é muito complexo para a cabeça das lideranças indígenas. É necessário, pois, densa capacidade política às lideranças indígenas para perceberem os limites da relação com o Estado (BANIWA, 2008).

Eu acrescentaria, no caso do Piauí, que o lugar reservado aos povos indígenas, do ponto de vista das famílias indígenas eu formaram a Associação Itacoatiara, é o da pobreza e da desassistência. Qualquer recurso acessado é disputado, pois como a maioria das famílias indígenas na região de Piripiri vive situações de abandono social, de violência, de falta de acesso à saúde, à educação de qualidade, o acesso a recursos é visto como a possibilidade de amenizar os quadros de extremas dificuldades.

Também o envolvimento das organizações indígena com a administração de numerosos e, por vezes, volumoso projetos e recursos financeiros criou importante demanda de atividades técnicas gerenciais que refletiram no distanciamento das comunidades. O reflexo foi a priorização de embates políticos nos espaços institucionais em detrimento da mobilização das bases. Mesmo assim, ressalto a relevância do gerenciamento autônomo de projetos da parte das organizações, na luta política pela garantia dos direitos coletivos dos povos indígenas e comunidades indígenas. A complexidade da administração de projetos com recursos públicos, quando se assume responsabilidades governamentais, geridos de acordo com o normativo jurídico burocrático estatal, estranho às formas indígenas de conceber o mundo. É dentro deste contexto que surge a Associação Itacoatiara no Piauí, em 2005.

5.5 OS PRIMÓRDIOS DA ASSOCIAÇÃO ITACOATIARA

Discorrido sobre o processo de surgimento e formação de organizações indígenas no Brasil, nesta parte do trabalho passo a discorrer sobre a formação da Associação Itacoatiara, quais os fundamentos de sua criação e quais ideais coletivos estiveram presentes naquele momento. Para falar sobre estes fatos, tomei como base as ações de seus integrantes para dar exemplo de como as ações fundamentaram as reivindicações, e encetaram uma nova modalidade de relação dos povos indígenas com o estado do Piauí, por trazer à baila questões que eram o pano de fundo para a discussão sobre povos indígenas nesta região do Brasil, mas que ficavam subsumidas a certo acordo social tácito sobre a existência indígena.

A questão que me dirige nesta parte do texto é que a nós, indígenas reidentificados no Piauí, reunidos em associação, fomos chamados para participar de disputas dentro do campo político e de projetos, mas partimos em situação assimétrica sob vários aspectos. Os requisitos da participação são não indígenas, embora tentem englobar indígenas, que não estão instrumentalmente capacitados das disputas, em virtude de nossas condições nas disputas, nesse caso, com outras organizações, de outras naturezas, mas que disputam espaço na arena política.

Sobre isto se pode afirmar que o Capítulo VIII da Constituição Brasileira de 1988, dos Índios, representa certo avanço da sociedade nacional rumo à efetiva participação democrática, ao menos no que diz respeito ao reconhecimento legal e a legitimidade dos direitos dos povos indígenas. É a partir de 1988 que as organizações de indígenas puderam ampliar seus espaços de atuação, quando foi possível transformá-las em organizações de personalidade jurídica. Na esteira dos desdobramentos resultantes da organização dos indígenas no Brasil organizações indígenas, mais recentes em plano nacional, porém recentes em cenário local, que se encontra a Associação Itacoatiara, numa encruzilhada entre direitos à organização, direito à diferença e a reivindicação pela terra ancestral.

O fato de a Associação surgir sob o olhar em mão dupla, nesse caso de um indígena antropólogo, faz com que este acontecimento difira do padrão de ocorrências de outros episódios que podem ser compreendidas como reidentificações étnicas no Nordeste do Brasil. Diferente de outros casos, quando os antropólogos são trazidos à cena quando organizações como a igreja, sindicatos, ministério público, ministério da justiça via FUNAI ou instituições de ensino superior intervém e requerem intervenção que utiliza o instrumental antropológico especializado, no caso em tela, procurei agir como indígena e antropólogo, tendo o cuidado de refletir sempre sobre minha atuação ou de balizá-la pelas normas que regem o trabalho

antropológico no Brasil, e cooperar para o sucesso da organização, empregando no início os poucos recursos retirados do salário de professor de ensino superior na capital, quando colaborei no que foi possível para seu surgimento e estruturação. Neste caso, minha família esteve e está junta de outras famílias indígenas, que se propuseram a se reunir enquanto indígenas, pela possibilidade de adquirirem terra através de um programa do estado do Piauí, nominado Programa de Combate à Pobreza Rural – PCPR.

Através de um processo de negociação de longo tempo, pois conhecia alguns membros das famílias de indígenas desde minha adolescência, na cidade de Piri-piri, fui chamado à ação pelo cacique Zé Guilherme e outras famílias associadas, e passamos a representar o movimento dos indígenas do Piauí desde então. Foi através desta reivindicação primeira, o acesso a terra, que me associei e continuo associado às reivindicações das famílias que desta forma puderam no mínimo optar, se aceitavam os fardos pesados de uma reivindicação étnica, em condições de existir diferentes, como indígenas.

Desta forma, falo a partir de um lugar implicado, onde se mesclam minhas origens étnicas, somadas ao participar de uma organização indígena, nas origens do coletivo de famílias, algumas delas bastante familiares, posto que personagens de minhas memórias particulares e de minhas relações pessoais a mais de quarenta anos, que é mais ou menos quando se gesta, em raízes concretas, as sementes de minha reidentificação étnica e do grupo de famílias.

Tentarei, nesta parte do trabalho de tese explorar, sem nunca pretender exaurir, o tema do processo de formação de organizações familiares e políticas, da minha própria e de outras famílias indígenas. Pretendo deter-me um pouco mais nos processos que permitirão o assumir identidades diferenciadas de indígenas, para dialogar com os sentidos de identificar-se e como transformar este processo em um modo de reinsurgir-se contra discursos e práticas que pretendem anular as diferenças e ocultar a diversidade étnica nesta região. Além disto, chamar a atenção para dificuldades de acesso a terra, à saúde e educação para algumas famílias dos grupos, sob vários aspectos, passam a ser vocalizados coletivamente. Sendo eu mesmo membro de uma das famílias indígenas participantes do processo, busco atentar grande parte para o conflito entre interesses, regras e valores das sociedades não indígenas versus sociedades indígenas, e identificações em confronto, procurando considerar os diversos pontos de vista a partir dos quais se pode ver e interpretar uma realidade.

De forma particular, pretendo examinar, mesmo que de relance, o papel do próprio pesquisador frente à sociedade com a qual estuda e que é a mesma de onde procede e onde se autoidentifica, juntos de outros, como indígena. Deste modo seguirei metodologicamente,

não ficar limitado somente à descrição das experiências que tratarei aqui, mas me interrogar sobre as condições sociais que tornaram possíveis estas experiências, tentando examinar em que sentido a Associação e seus associados puderam – e contribuem – para a construção de uma visão do mundo que, juntos, organizamos.

Cerca de sete anos depois do encontro que participamos Zé Guilherme e seus irmãos na tarde chuvosa de fevereiro de 1998, no mesmo local, ocorreu a reunião que fundou a Associação Itacoatiara, à Rua Avelino Resende, nº 1645 no bairro Flor dos Campos. Dias antes, de bicicleta, cujo quadro, gravado em ferro o nome Associação Itacoatiara, o cacique percorrerá as casas de famílias que se afirmavam indígenas, para convidar e acertar suas presenças na referida reunião. Era este o modo de trafegarmos informações, passadas a mim pessoalmente ou através de um telefone público, próximo à casa do cacique, que serviu como meio privilegiado de comunicação enquanto eu residia em Teresina, capital do estado, onde estive entre 2003 e 2009. Através deste era possível saber sobre o grau de adesão das famílias às próximas reuniões Associação, ou se havia clima para fazê-las.

À primeira reunião na casa do cacique estiveram presentes seus irmãos Antônio, o mais velho, sua esposa do segundo casamento, filhos e netos, além do Oscar, o caçula do grupo de irmãos. Da casa dos Beiju vieram D. Vicença e os filhos Lourival e Francisca, com sua filha e neta, o Francisco Beiju e o pajé Helvídio, irmão de D. Vicença e sua esposa D. Lúcia. Da mesma família veio Seu Chico, sobrinho da esposa de Helvídio, que ficou no lugar de vice-presidente. De minha casa estavam meus irmãos Helisa e Hércio, e minha companheira, Maria dos Remédios, que assinaram a ata de fundação da Associação Itacoatiara, além de Seu Antônio Colher de Pau, acompanhado de sua esposa, D. Graça, e da irmã, D. Raimunda e o esposo, também chamado Seu Chico, além de um terceiro, Seu Chico Silva, o Corujinha, além de um amigo, Claudius Tupinambá. Outro presente à ocasião, e um dos primeiros participantes da Associação foi João Lucrécio e seu irmão Areolino Lucrécio, que é fotógrafo e registrou a reunião.

A cerimônia foi simples e constou da leitura dos termos do estatuto, discutido ponto a ponto com os presentes, constando todos os pormenores da criação jurídica da organização. Naquele instante, em conversas iniciais, alguns liames puderam ser percebidos entre as famílias que compunham a organização. Um deles era que a grande maioria dos membros viva na cidade e não detinha terras para exercer suas atividades, além de que portavam histórias familiares que remontavam passados aparentemente separados, grande maioria vinda do Ceará, grande parte marcadas por antigos pertencimentos e deslocamentos entre

localidades, através de processo idêntico, normalmente desconhecido em seus meandros pelos membros mais novos.

Dentro deste quadro dos deslocamentos, outro traço de coincidência entre parte delas é que não detinham empresa ou negócios em seus nomes ou pertenciam a sociedades econômicas. Parte considerável das famílias necessitava de um lugar para plantar e poder com isto bancar parte da sobrevivência de suas famílias. No caso dos Guilherme, animava o grupo a possibilidade de produção que a posse de uma terra potenciaria. “Vamos ter peixes, vamos poder fazer as roças e sair da cidade. Eu mesmo vou-me embora para lá. Vamos convidar só gente que queira mesmo trabalhar, cada um com sua casa e seu lugar” disse o então primeiro presidente.

Para os Colher de Pau, a terra seria essencial para o ofício de Seu Antônio Colher de Pau, que é artesão. O ofício aprendera com o pai, o Vói Paulo Silva, ainda em Santa Rosa, na zona campesina do município de São João da Fronteira, o ofício de “mexer com madeira”. Em seu ofício produzia desde peças para uso doméstico, como pilões, colheres de pau, gamelas, utilizados em afazeres domésticos, ou ainda na produção de ex-votos, que são réplicas de partes do corpo, em sua maioria de corpos humanos, embora também se faça por animais, prometido a santa ou santa, em razão de “promessas”, que são acertos entre um fiel e o ser sagrado. Estas réplicas são levadas para altares, geralmente depositados em locais frequentados pelos fiéis, como pagamento e lembrança dada ao santo ou santa na busca de cura.

O ofício de Seu Antônio Colher de Pau requer que ele sempre disponha de madeira, de preferência marfim (*Balfourodendron riedelianum*), porque “a madeira é boa e mais mole”. Desenvolve sua atividade sem dispor de propriedade sobre qualquer tipo de imóvel, buscando a matéria-prima para a atividade no campo, próximo à cidade. Seu Antônio pretende que em caso da Associação conseguir uma propriedade, esta tenha árvores que possam ser usadas na atividade.

Relatou que a cada vez que precisa de madeira para o trabalho precisa se afastar mais de sua residência, no bairro Petecas. Segundo ele, isto o coloca em perigo, de inclusive ser preso ou pela polícia, se for acusado de estar roubando a propriedade de alguém, ou pelo IBAMA, pelo corte de árvores. A posse da terra não permitiria a ninguém mais dizer que ele está roubando madeira, quando na verdade está garantindo a sobrevivência. Àquele momento morava em uma casa no bairro Petecas com a esposa, D. Graça e quatro filhos do sexo masculino. Naquele local, morava ao lado das irmãs, D. Raimunda e Maria, ambas artesãs:

É isto que o povo diz quando me vê com os cortes de madeira. Algumas vezes consigo comprar, noutras eu mesmo saio procurando até encontrar. Já aconteceu de eu ter acabado de cortar a madeira e aparecer o IBAMA e me tomar. Se eu tivesse um lugar para pegar madeira, a coisa já melhorava muito.

Ao grupo de famílias Colher de Pau, moradores no bairro Petecas, pertencia D. Raimunda, casada com Seu Chico. Além de artesã, ela e o marido cultivavam hortaliças no espaço da Universidade Estadual do Piauí – UESPI, Campus de Piripiri, localizado também no bairro Petecas, num projeto que envolve outras famílias da região. As verduras e hortaliças produzidas eram comercializadas no mercado local. A Maria, a mais nova do grupo, era mãe de oito crianças.

A família do pessoal do Beiju também almejava a terra. O objetivo era ter uma área para botar roça e ter como bancar uma existência muito sofrida

Todo ano faço roça no cercadinho daqui de casa. Sempre tenho milho, feijão. Chegamos aqui quando estava sendo construído o açude Caldeirão. Havia uma seca muito grande e ficamos aqui porque meu pai arranhou emprego na obra da barragem em construção. Eu, meus irmãos, o mais velho o Elpídio e o Francisco, que é o Beiju que o povo chama. Nunca tive terra e agora construí esta casinha, mas o terreno foi o proprietário, o Juquinha, que me deu, dado ¹⁵⁰.

A terceira reunião da série de reuniões que precederam a formação da Associação Itacoatiara ocorreu na casa da D. Vicença, com apoio das demais famílias, que se fizeram presentes no final da tarde de domingo, dia 12 de dezembro de 2004. Seu Chico, primeiro vice-presidente da Associação Itacoatiara, pertencia a este grupo familiar e residia na Floresta, mais próximo área central da cidade. Juntava as atividades de pescador, “com direito a receber seguro-defeso e tudo”, com as atividades de vigia no Mercado Central de Piripiri, função que dividia com os filhos, pois segundo ele, ficar acordado durante a noite era “muito pesado”. É sobrinho do pajé Helvídio e de D. Vicença Beiju, embora nunca o tivesse visto usar esta denominação para se identificar.

A quarta reunião ocorreu na casa do Antônio Guilherme, também no bairro Floresta, e integrantes das famílias que estiveram nesta reunião eram mais ou menos, em quantidade, os que estiveram presentes na casa dos Beijus. Estiveram além de Antônio, sua esposa e as duas famílias do casal, além de seu irmão Zé Guilherme e família. Também estiveram D. Vicença,

¹⁵⁰ É na região próxima à casa de D. Vicença Beiju, entre os bairros Floresta e uma de suas localidades chamada Tucuns, que por volta de 2010, surgiu uma das famílias que atualmente está no movimento indígena em Piripiri, lideradas pela cacique D. Raimunda dos Tucuns.

o Baiano Beiju e seu irmão mais velho, Helvídio e esposa, a quem fomos buscar em casa, antes da reunião. Da família Beiju ainda Seu Francisco, que seria o futuro vice-presidente. Os Colher-de-pau também estiveram nesta reunião, representados por D. Raimunda Paulo e Socorro, além de Seu Antônio Colher de Pau e sua esposa, D. Graça.

Os primeiros a aderir à Associação, além de Guilherme, dos Colher de Pau e nossa família, foi o povo do Beiju. A família de Beiju aceitou porque, conforme já indiquei aqui, mantinha relações de afinidade com a de Zé Guilherme através do Baiano, o Francisco Beiju. Junto ao Francisco vieram D. Vicença, e seus filhos Lourival e Francisca, no que foram acompanhadas por seus filhos e netos. Da família de Beiju, também aderiu o irmão mais velho de D. Vicença, que ficou conhecido como o primeiro pajé da Associação Itacoatiara: “Aqui é o nosso pajezinho!”, dizia o cacique Zé Guilherme. Helvídio, o Bodó, tinha por volta de setenta anos, era casado com D. Lúcia e deficiente visual. Sempre repetia que adultos deveriam ter muita paciência com as crianças, embora não houvessem tido filhos. Seu sobrinho, Francisco, foi o primeiro vice-presidente da Associação Itacoatiara.

Sobre Helvídio, recorro mais uma vez às minhas memórias pessoais, situadas entre a infância e a adolescência, e ainda em Piripiri, eu o percebia através de certa aura misteriosa. O índio prestava serviço próximo a uma das casas mais vistosas daquele espaço de memórias, na Av. Aderson Ferreira, a principal da cidade, a poucos passos da Rua Major Antônio Albino, onde nasci. Ouvíamos sempre dos adultos que na casa, que pertencia a um compadre de meu avô materno, a casa vistosa a qual me referi anteriormente, fomos tomados de grande curiosidade quando tivemos notícia que lá trabalhava um índio. Em nossas andanças de crianças, sempre queríamos sempre passar ali, na esperança de ver entre os cobogós da fachada, “o índio” que aguçava nossa curiosidade.

Recordo também que foi para aquele destino uma de nossas primeiras incursões do grupo formado por um primo e meu irmão Hércio, nos arredores do grupo de casas onde morávamos, em torno das quais se edificou a primeira igreja da cidade. Ao índio Bodó vimos poucas vezes, pois ele quase desaparecia frente aos nossos olhos, entre as plantas do bem cuidado jardim, como fugindo do olhar de estranhos, mesmo que aquele fosse um grupo de jovens de pouca idade e que não representavam risco, ao menos, aparentemente. Sabíamos que era ele que cuidava dos jardins, e estes se destacavam na imponência do casarão. Tínhamos a informação também que havia chegado à cidade, depois de morar algum tempo em uma das propriedades campestres do dono da casa. Depois daquele período, só voltei a encontrar o Helvídio, depois de alguns anos, quando formamos a Associação Itacoatiara.

Sobre isto, depois deste período da infância e adolescência, a primeira vez em que reencontrei o pajé Helvídio e D. Lúcia o casal morava no bairro Petecas, onde ainda hoje vive a família dos Colher de Pau, uma das famílias implicadas na fundação da Associação Itacoatiara. Posteriormente o casal “atravessou a pista” da BR 343 e fixaram residência do “lado de lá”, no bairro Crioli. Durante o período que marca o surgimento da Associação Itacoatiara estive sempre encarregado, certamente porque contando com veículo de minha propriedade, buscá-los e trazê-los de volta para casa, ao encerrarem-se as reuniões da organização, em sua maioria feitas aos finais das tardes de domingo. O casal correspondia sendo sempre gentil comigo, principalmente a partir de quando dividi com o Helvídio estas memórias de infância. Entre sorrisos e lembranças, respondeu falando sobre a casa onde trabalhara, sobre as relações que estabeleceu com seus patrões na época e como chegara até lá.

5.6 AS AÇÕES DO PRINCÍPIO: AQUI ESTÃO OS QUE SEMPRE ESTIVERAM

É plausível afirmar que na região Nordeste, - no Piauí não parece ter sido diferente - principalmente após a Lei de Terras de 1850, quando o estado nascente determinou o registro cartorial de propriedades e houve a definição das terras devolutas oficiais que poderiam ser vendidas em leilões públicos. Os setores sociais nos quais se incluíam senhores de engenho na zona litorânea, fazendeiros na porção interior da região, parte considerável deles tradicionais interessados, porque não dizer reincidentes em invadir terras dos antigos aldeamentos indígenas se uniu às autoridades defensoras dos interesses destas classes, cujos interesses normalmente confundiam os seus, passaram a difundir que os indígenas estavam “confundidos com a massa da população”, e por esta razão inexistia propósito líquido e certo para a continuidade dos aldeamentos indígenas.

A mudança neste cenário ocorreu de forma lenta, mas o Piauí chegou ao século XXI, com a presença de seus indígenas, nas comemorações do Dia do Índio. Na comemoração do dia dos Índios de 2006, o Jornal Visão, noticioso escrito da cidade de Piripiri, no Piauí, na pág. 4 de sua edição de 22 de abril de 2006, trouxe a seguinte manchete “Dia do Índio: Índios fazem reivindicação a W. Dias”. Diz a matéria que o dia 19 de abril, dia do Índio, foi marcado por comemorações em Teresina, e que para festejar a data, a Fundação Cultural do Piauí – FUNDAC, organizou uma homenagem pela manhã no Museu do Piauí. Segundo a notícia esteve presente o Governador do Estado Wellington Dias, o coordenador da Fundação Nacional de Saúde – FUNASA, Severo Eulálio, a presidenta da FUNDAC, Sônia Terra, o

presidente do Instituto de Terras do Piauí - INTERPI, Francisco Guedes, o presidente da Associação Itacoatiara de Remanescentes Indígenas de Piripiri, José Guilherme de Araújo Silva entre dezenas de outros índios que vieram de municípios do Piauí e Maranhã para “fazerem reivindicações e receberem homenagens pelo dia do Índio no Museu do Estado”.

A notícia relata que na ocasião os índios da Associação Itacoatiara de Piripiri “fizeram um apelo ao Governador Wellington Dias, eles reivindicam um lugar para morar, plantar e viver”, Completou o presidente da Associação: “Nós já somos mais de trezentos índios em Piripiri sem termos onde morar, nós só queremos um pedaço de terra para viver, para plantar, produzir, colher, alimentar nossos filhos, nós somos índios do Piauí e temos este direito” (Jornal Visão, p. 4, 22 abril 2006). A presidente da FUNDAC, Sônia Terra, – ligada ao movimento negro do estado do Piauí – em seu discurso entoou um canto em que exaltava a beleza indígena “Que bom que somos belos, mulheres, índios, brancos, pretos e amarelos”.

A nota se completa com a fala do Coordenador da FUNASA, que anunciou a criação de um centro de saúde destinado ao atendimento de índios. O governador assinou documento autorizando a construção de um memorial e da Casa de Saúde Indígena (CASAI). No mesmo discurso o governador homenageou os indígenas ali presentes, lembrando a importância de serem os índios os primeiros habitantes da terra e referências culturais para o Brasil e para o Piauí. Também assumiu suas raízes indígenas e afirmou ser descendente de índios. O memorial deveria ser construído na Vila Mandacaru, bairro São João, zona leste da capital, com recursos custeados pelo Orçamento da União através do Ministério da Saúde.

Sobre o mesmo fato, o Portal Vermelho, do Partido Comunista do Brasil, diz que o Piauí tem algo mais a comemorar no dia do Índio, pois o Governador Wellington Dias (PT), tem “cara e sangue indígena”. Na ocasião Wellington Dias fez o lançamento da IV Semana do Índio no Museu do Piauí. Com a presença de representantes indígenas afirmou que “Eu carrego com muito orgulho nas veias o sangue indígena”. Esta foi fala do governador ao discursar sobre a importância de se comemorar o dia do índio. Afirmou também que seu papel como governador do estado é promover estudos para descrever e analisar a situação do índio na atualidade.

Devemos resgatar e melhor contar a trajetória de vida desse povo que tanto contribuiu e contribui culturalmente para nossa sociedade. Presentes na solenidade, remanescentes indígenas da comunidade Itacoatiara de Piripiri defenderam a doação de um terreno para a comunidade já que vivem em terreno emprestado pela prefeitura do município e que vinte e duas famílias compõem a comunidade que sobrevive da agricultura e do artesanato.

Antônio Ferreira da Silva, morador do local diz que “temos escola, temos posto de saúde, só falta a terra ser nossa” (PIAUÍ 2006).

A Casa de Saúde Indígena – CASAI está instalada no estado, na capital Teresina e ainda atende em sua maioria indígenas da cidade de Barra do Corda e Grajaú, interior do Maranhão. Tem por objetivo ajudar a prevenir e tratar as doenças que atingem os indígenas. Lá são tratadas doenças de média e alta complexidade como tuberculose, desnutrição, diarreia, problemas ginecológicos e até cirurgias. A CASAI, como parte do subsistema de saúde indígena do SUS funciona em parceria com o governo do estado do Piauí. No evento Severo Eulálio Filho, presidente da FUNASA/PI - Fundação Nacional de Saúde, afirmou que o orçamento da construção da nova sede já teria sido votado pela Assembleia.

No entanto, desde aquele período todas estas reivindicações não se concretizaram, ou são reativadas a cada Semana do Índio, ou evento que tenha a presença dos indígenas, mas por razões que vão desde a pulverização das ações em várias secretarias, sem que haja uma delas que conjugue ações e medidas de apoio aos povos indígenas no Piauí, até o despreparo do quadro de profissionais, restando mais das vezes mais boa vontade que mesmo condições mínimas para prestar serviços, que têm origem hierarquizada e de pouco efeito.

5.6 OS ÍNDIOS DO PIAUÍ ESTÃO “DE VOLTA”

Conforme afirmei anteriormente, participei de praticamente todas as negociações ao redor da participação da Associação Itacoatiara, desde o primeiro momento, posto que exercesse atividade professoral em Teresina, capital do estado, quando fomos chamados pela diretora do Museu do Piauí, espaço onde ocorreu parte das atividades do evento, e fiz no Teatro 4 de Setembro, o maior da capital e do Estado, uma preleção para crianças de colégios públicos da capital, que foram assistir ao espetáculo teatral Filhos da Terra, pelo balé do SESC da cidade Parnaíba.

A partir deste período a Associação Itacoatiara teve participação em atividades coletivas, como as que se referem a prêmios e projetos que envolvessem indígenas organizados. Em 2007, os membros da Associação Itacoatiara participaram de uma oficina, ministrada por Joselito Peres, antropólogo assessor para a região nordeste da Associação Guarani Tenondé Porã, organização indígena do estado de São Paulo, e organizadora do Prêmio Culturas Indígenas. Naquela ocasião os associados enviaram para a organização do Prêmio Culturas Indígenas doze iniciativas culturais, que participaram do Prêmio Culturas

Indígenas 2007 – Edição Xicão Xucuru. O material está reunido na publicação do Prêmio Culturas Indígenas 2007 – Edição Xicão Xucuru¹⁵¹. A iniciativa “Associação Itacoatiara: índios do Piauí”, apresentada à comissão organizadora do Prêmio Culturas Indígena faz parte de uma publicação patrocinada pelo Ministério da Cultura, que divulgou as iniciativas participantes do certame.

A partir deste evento e apesar do pouco tempo de organização, os integrantes da Associação Itacoatiara passaram a participar de entrevistas a emissoras de TV e rádios locais, principalmente por ocasião das comemorações da Semana do Índio, em nível estadual, e recentemente, por ocasião do Prêmio Culturas Indígenas, quando as rádios e jornais do município de Piripiri e de outros municípios, assim como blogs de internet em todo Brasil, principalmente aqueles ligados à causa indígena, divulgaram o prêmio conquistado pela Associação Itacoatiara.

Antes em 2006, seu presidente e o vice participaram de reunião da Associação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – APOINME, em Olinda, Pernambuco. Ainda em 2007 a Associação apresentou o primeiro Delegado Indígena do Piauí na Conferência Nacional de Segurança Alimentar. Também em 2007, um dos primeiros editais que a Associação tomou posição foi participar de edital do Ministério das Cidades, dentro do Programa de Habitação de Interesse Social, na Ação de Apoio à Produção Social da Moradia.

Sobre isto, vejo como parte da prática de participação nestes certames, enquanto estratégias de divulgação da organização, embora esta ocorra de fora para dentro: inicialmente participamos e tivemos nosso projeto aceito por organizações “fora” do estado do Piauí, como processo de construção das reivindicações da Associação Itacoatiara e nossa ação enquanto agentes no sentido de efetivá-la, como parte da busca pela diferenciação vivida pelo movimento dos indígenas do Piauí, dentro da arena política que gradativamente vai se formar, a partir da reivindicação de direitos específicos no estado. Evidencio as dificuldades dos indígenas no acesso à cidadania, também através de um olhar específico sobre indígenas e a decorrente incompreensão dos diversos agentes, públicos e privados, sobre as relações com os povos indígenas ressurgidos e também os limites impostos a ação da Associação Itacoatiara, pelas condições concretas de sua existência.

Neste sentido, destaco que a construção de diálogos entre agentes públicos e privados e a organização indígena, mesmo que intermediada pela prática antropológica, tenha sido

¹⁵¹ MINISTÉRIO DA CULTURA. PRÊMIO CULTURAS INDÍGENAS. São Paulo, SESC SP, 2008. Pp. 66 – 68.

obstaculizada pelas intermitências e desdobramentos, resultado dos diversos sentidos de “indianidade” e “ser indígena” atribuído às reivindicações, para os diversos atores envolvidos na mediação das ações. Como propõe Ramos (1995) ao analisar o que denominou de “indigenismo de resultados”

No caso do Brasil, do encontro das vozes do universalismo dos direitos humanos, da cidadania brasileira e da etnicidade dos povos indígenas vai aparecer uma quarta, a da prática indigenista, naquele palco erguido pela conquista interna promovida pela nação e ativado pelos mais díspares pontos de vista e interesses de ordem ética, social e política. Ora em coro, ora em contraponto, ora em completa dissonância, essas quatro vozes vão compondo uma história feita de fragmentos dispostos em múltiplas versões. (RAMOS, 1990, p. 5).

No caso aqui etnografado, a reivindicação envolve a tentativa da Associação Indígena Itacoatiara de Piripiri, para adquirir uma área com o fim de instalação de um projeto residencial. O sucesso do projeto permitiria ressignificar a posse dessa terra pelas famílias indígenas e através dela “transformar” a área em terra indígena. As exigências do certame feitas pela Caixa Econômica, no entanto, permitem pouco acesso às entidades menos estruturadas, apesar de que no caso da Associação, uma das funcionárias da GEDURT, a que mais colaborou conosco, nos disse que era indígena, pois vinha de família indígena. Era ela, que nos atendia na primeira fase. No segundo momento, não tivemos mais seu apoio, porque os técnicos da primeira eram substituídos no segundo momento.

Conforme informei anteriormente, minha participação como antropólogo junto à Associação Itacoatiara se dera desde sua fundação, em fevereiro de 2005. Antes dessa data havia sido procurado pelos índios que eu conhecera ainda na infância, na Pedra do Mercado Municipal em Piripiri, e convidado para ir à casa do cacique “conversar sobre índios”, convite reiterado nas visitas deste à casa de meus pais, e sempre que eu estava na cidade, para descanso ou férias.

Assim, convidado a participar junto à comunidade indígena, fui levado a relacionar-me com outras famílias indígenas, desconhecidas para mim até então. Pude compreender que entre aqueles que me procuraram havia um conhecimento anterior, assim como relações do tipo familiar ou de proximidade, cuja dimensão eu também desconhecia. Entre os índios havia laços que eu jamais conheceria se não houvesse atendido seu chamado. Pessoas que quando juntas conversavam sobre sua condição, que estabeleciam os mais diversos tipos de relações sociais, algumas delas, bastante intensas, de reciprocidade e mutualidade, completamente desconhecidas para mim, até aquele instante.

Pude comprovar minhas impressões iniciais, quando acertamos que as primeiras reuniões aconteceriam nas casas das famílias associadas. A primeira reunião aconteceu na casa do cacique, no bairro Flor dos Campos, que reuniu além da família do cacique, as famílias de seus filhos e filhas e a de seu irmão. A segunda no bairro Petecas, na residência de um integrante da família Colher de Pau, deu-me a conhecer as outras casas daquele segmento e seus habitantes. A terceira reunião aconteceu na residência da representante mais idosa da família dos Beijus, no bairro Floresta. Naquela ocasião, foi anunciado que seu irmão mais velho tinha sido escolhido pajé pelo grupo. A quarta reunião aconteceu na casa do outro membro da família dos Guilherme, também no bairro Floresta. A quinta reunião, outra vez na casa do cacique. Dela resultou a criação formal da Associação Itacoatiara.

Neste ponto descreverei passo-a-passo as articulações em torno da participação da Associação Itacoatiara na busca por moradia, e de que maneira a inexistência de terras é fundamental para o não acesso das famílias indígenas a uma política pública. A escolha por esta descrição parte da ideia de que todos os momentos de nossa participação anunciam as dificuldades da organização na feitura do projeto, por não dispormos de corpo técnico e/ou administrativo para gerenciar o projeto, o que inviabiliza aquisições e lança dúvidas dos participantes sobre a capacidade da organização de dar respostas às demandas coletivas.

5.7 O SNHIS E SUA ORGANIZAÇÃO

5.7.1 Terra indígena, casas indígenas

O Sistema Nacional de Habitação de Interesse Social - SNHIS foi instituído pela Lei Federal nº. 11.124 de 16 de junho de 2005 e tem como objetivo principal implementar políticas e programas que promovam o acesso à moradia digna para a população de baixa renda, que compõe a quase totalidade do déficit habitacional do País. Além disso, esse Sistema centraliza todos os programas e projetos destinados à habitação de interesse social, sendo integrado por órgãos e entidades como o Ministério das Cidades, Conselho Gestor do Fundo Nacional de Habitação de Interesse Social, Caixa Econômica Federal, Conselho das Cidades, Conselhos, Órgãos e Instituições da Administração Pública direta e indireta dos estados, Distrito Federal e municípios, relacionados às questões urbanas e habitacionais, entidades privadas que desempenham atividades na área habitacional e agentes financeiros autorizados pelo Conselho Monetário Nacional.

Ainda de acordo com o Ministério das Cidades, a Lei nº. 11.124 também instituiu o Fundo Nacional de Habitação de Interesse Social – FNHIS, que em 2006 centraliza os recursos orçamentários dos programas de Urbanização de Assentamentos Subnormais e de Habitação de Interesse Social, inseridos no SNHIS. O Fundo é composto por recursos do Orçamento Geral da União, do Fundo de Apoio ao Desenvolvimento Social – FAS, dotações, recursos de empréstimos externos e internos, contribuições e doações de pessoas físicas ou jurídicas, entidades e organismos de cooperação nacionais ou internacionais e receitas de operações realizadas com recursos do FNHIS. Esses recursos têm aplicação definida pela Lei, como, por exemplo, a aquisição, construção, conclusão, melhoria, reforma, locação social e arrendamento de unidades habitacionais, a produção de lotes urbanizados para fins habitacionais, a regularização fundiária e urbanística de áreas de interesse social, ou a implantação de saneamento básico, infraestrutura e equipamentos urbanos, complementares aos programas de habitação de interesse social.

O objetivo da ação de Produção Social da Moradia é

Apoiar entidades privadas sem fins lucrativos vinculadas ao setor habitacional no desenvolvimento de ações integradas e articuladas que resultem em acesso à moradia digna, situada em localidades urbanas ou rurais, voltada a famílias de baixa renda, assim consideradas aquelas que recebam até R\$ 1.125,00 (um mil, cento e vinte e cinco reais) de rendimento mensal bruto, articulando recursos e iniciativas da população e de organizações sociais, com envolvimento das comunidades nas ações de autoconstrução e mutirão.

A mesma ação estabelece ainda em suas Diretrizes Gerais que “deverá ser observado o atendimento às etnias em situação de vulnerabilidade social, na forma da legislação em vigor”. A existência dessa diretriz foi o que impeliu os gerentes da GEDURT, a convidar a Associação Itacoatiara para participar do certame.

Através da divulgação da existência de uma organização no Piauí “confrontando a inexistência indígena” é que, em meados do mês de fevereiro de 2008, o cacique da Associação foi contatado através de telefone, pela Gerência de Desenvolvimento Urbano – Teresina – GEDURT, da Caixa Econômica Federal, para convidá-lo a participar de reunião no auditório do prédio onde funciona o escritório da Gerência. O objetivo do encontro seria dar conhecimento às entidades sociais sem fins lucrativos e com interesse na área de habitação, da abertura de um edital do Ministério das Cidades, voltado à participação de organizações que envolvessem quilombolas, indígenas, federações de moradores e ciganos, com vistas à

implantação de projetos habitacionais. Tendo sido avisado no mesmo dia, fui convocado pelo cacique a participar da reunião, que aconteceria dali a três dias.

Esta reunião deu início ao processo de busca pelas condições de se apresentar um projeto técnico, exequível e capaz de atender aos interesses dos indígenas e dos órgãos estatais. Foram várias as idas de membros da Associação Itacoatiara ao escritório da GEDURT, acompanhados ou não pelo cacique, que sempre em suas viagens à Teresina, para resolver assuntos de interesses da Associação, requeria uma visita ao escritório, principalmente para dar conhecimento aos gerentes, sobre as dificuldades da organização para construir o projeto.

Não bastassem os documentos requeridos, as instabilidades do edital, em mais de um momento enfrentamos as desconfianças de alguns funcionários da própria GEDURT, quando perguntados algumas vezes se ali encontravam “índios mesmo”. Além disto, não contávamos com os recursos suficientes para apresentar como “nossa” uma área de terra capaz de situar, na prática, o projeto requerido. Em nenhuma circunstância foi requerida qualquer quantia em dinheiro de qualquer um dos associados, sob qualquer circunstância, exatamente por se tratar de pessoas vivendo em condições de extrema necessidade, assim a Associação Itacoatiara não contava com reserva de fundos para quaisquer tipos de despesas. Ao referir-se aos resultados considerados mais importantes pelos participantes do Grupo de Trabalho Povos Indígenas: Projetos e desenvolvimento, Lima *et alii* (destacam-se sete temas de relevância tanto teórica quanto prática). Um destes tópicos aplica-se à experiência da Associação Itacoatiara:

Outro tema recorrente das discussões foram os mecanismos e as regras de avaliação e seleção de projetos, especialmente em sua dimensão de poder, presente nas relações entre financiadores e proponentes/executores. Os debatedores indígenas do GT salientaram que, no limite, esses mecanismos e regras opõem lógicas distintas e dificultam o diálogo e a execução de programas e projetos que atendam às diversas expectativas envolvidas. Além disso, eles destacaram a importância de um diálogo aberto, “horizontal” e sensível a diferenças culturais entre todas as partes envolvidas. (LIMA, 2007, p. 12).

Neste sentido, o edital previa, até a aprovação da proposta, quinze passos que deveriam ser seguidos para que obtivéssemos sucesso em nossa empreitada. Requeria-se a entrega de documentos e preenchimento de formulário eletrônico, para fins de habitação; A validação da documentação entregue para fins de habilitação; Homologação e divulgação do resultado da habilitação de entidades; Apresentação de recurso em relação ao resultado do processo de habilitação; Análise e emissão de Nota Técnica sobre os recursos apresentados e

encaminhamento da documentação ao Ministério das Cidades; Julgamento e divulgação do resultado dos recursos apresentados em relação ao processo de habilitação; Preenchimento de consulta - prévia, para fins de seleção; Entrega de projetos técnicos, titularidade da área de intervenção e documentos sobre o perfil da entidade, se houvesse, no Agente Operador, para fins de enquadramento.

Também previa o encaminhamento de relação de consultas-prévias ao Ministério das Cidades com posicionamento da documentação entregue na etapa anterior; Aprovação e divulgação do resultado da seleção de propostas de repasse de recursos; Apresentação de recurso em relação ao resultado do processo de seleção; Análise e emissão de Nota Técnica sobre os recursos apresentados e encaminhamento da documentação ao Ministério das Cidades; Julgamento e divulgação do resultado dos recursos apresentados em relação ao processo de seleção; Entrega de documentos complementares referentes às propostas selecionadas, ao Agente Operador, para fins de análise de viabilidade e contratação e, por fim, a celebração do contrato de repasse, meandros técnicos e burocráticos difíceis de serem transpostos, principalmente quando a entidade não dispõe de corpo técnico preparado para tarefas especializadas, tampouco de recursos suficientes para garantir a contratação de pessoal adequado às necessidades.

Foi exigido também das entidades participantes do certame, que obtivessem cópias de convênios ou contratos celebrados pela entidade com entes públicos ou privados, cujo objeto tenha sido a produção ou aquisição de moradias de interesse social, além de cópias de convênios ou contratos celebrados pela entidade com entes públicos ou privados, cujo objeto tenha sido a produção ou aquisição de moradias de interesse social por autogestão. Outra exigência, atas da eleição da respectiva diretoria que assinou o convênio ou contrato, bem como o quantitativo de unidades habitacionais produzidas ou adquiridas; além do relatório com fotos das unidades habitacionais produzidas com ou sem financiamento público.

Parte das exigências previa relatório de atividades dos últimos três anos, contendo reuniões, assembleias, cursos de formação, mobilizações e outras atividades, boletins informativos, jornais, sites na internet, mala direta e demais instrumentos de comunicação interna e externa da entidade, assim como cópias de convênios ou contratos celebrados pela entidade com entes públicos ou privados, cujo objeto tenha sido o desenvolvimento de atividades de formação.

Embora houvesse diferenças acentuadas entre as organizações participantes do certame, prevaleceu certa visão homogeneizante por parte da instituição mediadora dos recursos e organizadora do processo. Mesmo que o edital se referisse às etnias e suas

organizações enquanto potencias beneficiárias dos investimentos do programa, não pude perceber um tratamento diferenciado, que considere as circunstâncias históricas, sociais, étnicas ou raciais envolvidas. As reivindicações das diversas associações e organizações ligadas aos entes públicos municipais ou grupos dentro destes grupos são apreendidas pela instituição mediadora como se fossem capazes de, por si só, desenvolver e preparar os projetos, ou ainda contassem com o mesmo aparato técnico ou de pessoal para a construção do projeto.

Como destaca Bartolomé (2006) ¹⁵²:

una lectura de los actuales procesos étnicos en términos nacionalitarios, destaca que las movilizaciones, más allá de sus objetivos puntuales, o apelando instrumentalmente a ellos, pretenden que las comunidades etnoculturales se configuren como sujetos políticos, sin que esto implique la necesaria construcción de un aparato estatal propio. (BARTOLOMÉ, 2006, p. 4)

As organizações mais antigas contam com a experiência acumulada e de seus associados para desequilibrar as disputas em seu favor. Algumas delas já contavam com projeto – ou projetos – residencial apreciado em certames anteriores em outras instituições, bastando apenas adequar às novas regras ou circunstâncias impostas pelo agente estatal. O fato de algumas das organizações e associações serem proprietárias de áreas para a implantação dos projetos residenciais facilitava a consecução dos projetos.

Da mesma forma, os grupos ligados às prefeituras contam com o apoio dos *staffs* executivos municipais na elaboração de projetos. Nas disputas, as reivindicações de grupos ligados às prefeituras competem em pé de igualdade com as de grupos raciais ou étnicos, sem que haja distinção entre estes. Tal fato produz uma situação onde grupos que a partir do edital já contam com a melhor infraestrutura, proporcionada inclusive pela participação em outros editais, são normalmente os que obtêm maiores chances de verem suas reivindicações atendidas.

Este fato prevalece no acolhimento da reivindicação, pois normalmente já existem terrenos à disposição do grupo, assim como um *staff* técnico, acostumado às práticas dentro na administração de reivindicações. Os grupos recém-advindos, embora desde o primeiro momento, a GEDURT colocasse o corpo técnico à disposição para orientar a confecção dos projetos, a distância entre Piripiri e Teresina, a dificuldade de transporte e de mediadores entre a Associação Itacoatiara com preparação técnica suficiente para estabelecer um diálogo

¹⁵² BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **As etnogêneses**: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. Mana vol.12 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2006.

com os agentes operadores ergueu barreiras de difícil transposição, embora algumas delas tenham sido ultrapassadas com o apoio de colaboradores. O engenheiro procurado pela organização, por exemplo, fez gratuitamente todo o trabalho de cálculo para a apresentação do projeto técnico, já que a organização não contava com recursos capazes de remunerá-lo pelos serviços prestados. Caso o projeto fosse vencedor, aí seria então pago para acompanhar o projeto.

Neste sentido, a inexistência de propriedade ou área destinada à utilização pelos técnicos foi um dos obstáculos mais importantes, no caso da Associação Itacoatiara para a participação no certame do FHNIS. Por outro lado, esta situação produziu circunstâncias com as quais ainda não havíamos nos deparado até aquele momento de nossa reivindicação e organização. Foi necessário estabelecermos contatos com diversos proprietários de áreas de terra no município e buscar formas de apresentar ao edital uma terra “virtual”: nós nos proporíamos a adquirir a propriedade, caso tivéssemos sucesso no projeto. O proprietário dispunha a terra para uso no projeto e a Associação que se comprometia em adquiri-la, caso a proposta fosse aprovada.

Isto foi importante porque divulgamos a intenção da Associação Itacoatiara de adquirir terra para implantar o projeto de assentamento indígena. Passamos então a ser procurados por agenciadores de terras, e tivemos a oportunidade de visitar, na categoria de interessados, diversas áreas à venda no município, como também aprofundarmo-nos no conhecimento sobre o mercado da terra local e a casa do cacique transformou-se em rota de interessados em negociar terras.

É importante ressaltar que, em virtude do interesse não apenas da Associação Itacoatiara, mas também de outras organizações quilombolas e grupos de associados para a aquisição de áreas na zona campesina, houve, no período, um aumento substancial nos preços das propriedades na região. Assim nosso interesse foi confundido com o de outras associações em outros projetos, como aqueles do Programa de Combate à Pobreza Rural – PCPR, do governo do estado do Piauí, embora nos reconhecessem como indígenas.

Por outro lado, embora os indígenas, de uma maneira geral, fossem compreendidos pela população de Piripiri como “interessados nas terras” e alçados à categoria de “compradores potenciais”, a visão de agentes como mercadores de terras e/ou agenciadores que buscavam negociar terras em nome de proprietários e mesmo alguns proprietários, não estabeleciam negociações diretamente com o cacique, dando preferência para levar suas ofertas até a mim, e juntos mantínhamos todos os interessados acompanhando o processo. Os próprios associados, ao se defrontarem com alguma oferta de terras, enviavam para a minha

apreciação ou diziam que antes de dar uma resposta, precisavam consultar-me e juntos, conversávamos sobre as questões relacionadas ao pleito ou projeto. Desta forma, aderiu ao movimento indígena como assessor da Associação Itacoatiara.

Esta situação às vezes chegava a incomodar visto que eu compreendia que nestas negociações ocupava um espaço de poder que pertencia a Associação Itacoatiara. Por outro lado, significava o grau de confiança dos associados no trabalho prestado por mim junto à organização. Se havia confiança no trabalho, as decisões eram sempre tomadas em conjunto. Era como se eu representasse uma vontade comum, mas obrigatoriamente o conhecimento do campo e suas vicissitudes entremeassem relações entre o grupo de indígenas e a sociedade que nos envolve. E como se construiu este espaço, mediado pelo trabalho antropológico? Sobre isto Baines (2004) ressalta que “a antropologia ao lidar com povos indígenas enfrenta problemas muito específicos por se tratar de povos com culturas diferenciadas que historicamente sofreram fortes discriminações e violências por parte de segmentos da sociedade nacional” (BAINES, 2004, p. 2).

5.7.2 A Associação Itacoatiara e a reunião na GEDURT

Nos últimos anos, aumenta o número de populações que passam a reivindicar pública e oficialmente a condição de indígenas no Brasil. Trata-se de famílias que, miscigenadas e territorialmente espoliadas ao longo do tempo, reencontram, no presente, contextos políticos e históricos favoráveis à retomada de suas identidades coletivas indígenas.

O processo não é exclusividade do Brasil; casos semelhantes são conhecidos em outros Estados nacionais contemporâneos como, por exemplo, na Bolívia e na Índia. Em nosso país, esse fenômeno surge de modo mais evidente nas últimas décadas, quando as histórias regionais passam a ser reestudadas; os direitos indígenas, mais reconhecidos e respeitados; e as organizações de apoio aos índios se consolidam de forma mais efetiva e passam a ser agentes importantes da causa indígena.

Ainda em 1998, durante minha formação no mestrado em Antropologia Social, fiz uma visita à residência do atual cacique, localizada no bairro Flor dos Campos, na periferia da cidade e pude constatar as condições precárias de sua moradia. Ele me contava que desde que chegou a Piripiri, já casado e com os primeiros de seus seis filhos, vagara por oito bairros diferentes em busca de um lugar para fixar moradia. A construção, feita por ele mesmo, foi iniciada em um terreno bastante úmido e irregular, tendo sido necessário colocar bastante aterramento para preencher as depressões e permitir a construção da casa. Contou-me que

encerrada a obra, apareceu um homem, de carta em mão, reivindicando a propriedade sobre a área construída e aí foi necessário pagar, tirando de seu trabalho penoso na Pedra do Mercado, as parcelas que possibilitaram quitar o parcelamento da dívida.

A questão das condições de habitação do cacique e de sua família não eram as únicas que requeriam atenção. À medida que estreitávamos os laços pude averiguar que as condições da população indígena em Piripiri - como no Brasil inteiro de certa forma - requerem muita atenção, cuidados e proteção. Entre as famílias, maior parte, passam muitas dificuldades, sendo obrigadas a sobreviver em condições minimamente aceitáveis, o que coloca em risco a integridade física, social e cultural de parte considerável das famílias e seus componentes.

Desta maneira, o aumento da possibilidade de acesso a terra e à moradia digna tornou-se assunto de pauta em mais de uma reunião da Associação Itacoatiara. As famílias e membros da organização foram levados a refletir sobre a iminência de, via reivindicação étnica, “abandonar” a cidade e fixar-se no campo. Logo surgiram questionamentos, como por exemplo, sobre quem estaria realmente disposto a abrir mão de certas facilidades da vida nas cidades ou ainda, como faríamos para ampliar a área caso esta não fosse suficiente para o projeto que tínhamos em mente. O cacique passou a exercer certo grau de poder sobre a reivindicação quando podia aceitar ou recusar pessoas que deveriam, ou poderiam, acompanhar o grupo. Alguns destes possíveis agregados participaram de reuniões da Associação Itacoatiara, com vistas à eventual aquisição da área, e foram examinados sobre quais eram suas intenções ao querer aproximar-se do grupo.

Foram produzidas ainda classificações, como as que estabeleciam quem eram os “bons de serviço” e os que “não aguentariam muito tempo”. Logo foi sugerida uma espécie de divisão da terra entre as famílias, dando prioridade às famílias fundadoras da Associação Itacoatiara e àqueles integrantes de que realmente quisessem fixar moradia na terra. A esposa do cacique, por exemplo, tinha dúvidas sobre se realmente deveria ir “para o mato”, embora sonhasse com a casa nova e com os resultados de eventuais roças ou caçadas. Outras preocupações, como o uso exagerado de álcool de alguns dos associados, foram objetos de atenção do grupo, pois isto poderia propiciar dissensões e/ou produzir discórdias difíceis de serem sanadas.

Uma das áreas de possível aquisição pela associação está localizada na zona de campo do município e chama-se Sítio São Francisco. Sua extensão é de duzentos e cinquenta hectares e setenta e oito ares, na localidade denominada Iús de Baixo, próxima à localidade São Luís, situada nos limites dos municípios de Piripiri e Brasileira. Previu-se que os lotes teriam a dimensão de 10m X 50 m, distribuídos de acordo com as necessidades específicas de

cada família ou grupo de famílias associadas. O lugar da intervenção seria adquirido pela Associação, através do programa de habitação e pretendia a construção de cinquenta unidades habitacionais (UH's) com quarenta e oito metros quadrados, constituída de sala, cozinha, dois quartos, banheiro com fossa e caixa d'água, coberta com telha cerâmica.

Depois de um semestre de luta de nossa organização para a obtenção dos muitos documentos requisitados pela Caixa Econômica Federal, através da Gerência de Desenvolvimento Urbano – GIDUR/Te, agente operador neste processo, vimos nossa vontade de conseguir um pedaço de terra para as famílias da Associação Itacoatiara – que ainda não é nossa terra de direito, mas certamente serviria de incentivo aos nossos indígenas – cair por terra, como caíram no passado, muitos de nossos guerreiros na luta pela defesa de nossos territórios. Pedimos encarecidamente a todos que partilham as esperanças e dificuldades de nossa luta que encaminhem mensagens ao Ministério das Cidades, pedindo a inclusão da Associação Itacoatiara na lista de entidades beneficiadas pelo Programa, passo importantíssimo na luta dos índios do Piauí, particularmente em um momento onde famílias indígenas piauienses sofrem os efeitos danosos do excesso de chuvas na nossa região, justamente pelas condições de moradia nas quais se encontram. (Carta da Diretoria da Associação Itacoatiara ao movimento indígena, arquivo particular).

Se os limites temporais de minhas memórias, naquele período entre meados de 1970 até meados de 1985 se confundem com o início da reflexão desinformada, tais limites fincaram as bases da pesquisa posterior e daí em diante se sustentará na trama que envolve famílias indígenas, suas histórias de locomoções, deslocamentos e encontros em busca de melhorias de vida, associadas à história que une o antropólogo indígena e outros grupos ao redor. É esta coincidência de representações que fazem uns de outros, a compreensão de momentos políticos coletivos idealizados, que as bases da organização estão fixadas um pouco depois deste período e antes de 2005. Antes, em 2002, o indígena Wellington Dias¹⁵³, cuja história familiar também guarda conexão com a história das populações indígenas na região sul e sudeste do atual estado Piauí, tomou posse como governador do estado do Piauí.

Apesar dos riscos inerentes a minha situação de indígena e antropólogo, compreendo que falo sobre algo recente, tanto pelo fato de tratar-se de uma reivindicação recente, quanto pelo fato de essa reivindicação nascer no interior de uma organização indígena. Ao referir-se à carência de formação de quadros de especialistas voltados para a atuação junto a povos indígenas, como também para a ação indigenista, Lima (2007) reporta-se a um

¹⁵³ O apelido do governador “Índio” vem de sua aparência, ou identidade física com o estereótipo de indígena mais comum na região, cuja representação aproxima-se a de um tipo biológico de características orientais, tais como “olhos puxados” e “cabelo liso”. O contato mais estreito entre o Governador e as lideranças da Associação ocorre desde a fundação da Associação Itacoatiara, em várias modalidades, às quais dedicaremos outro momento do trabalho.

desconhecimento sobre as formas de inserção das sociedades indígenas nas dinâmicas políticas locais, regionais e nacionais,

Em interação com instituições governamentais e/ou não-governamentais e com organismos de financiamento internacional (cooperação bilateral, multilateral, entidades filantrópicas etc.), bem como as estratégias da crescente participação política indígena por meio de suas organizações e de sua inserção na vida política municipal e regional ou na administração pública federal (LIMA, 2007, p. 83).

A partir daqui descrevo outra ação efetiva da organização em busca de conseguir terras para as famílias indígenas e aquela que trouxe para as famílias a possibilidade de contar com território necessário para sua reprodução holística conforme o dito constitucional de 1988. Reitero que também o acesso a este bem coletivo e que poderia dar respostas efetivas de reconhecimento aos indígenas, em função da imagem de índio, que está subjacente à visão do estado.

5.8 O PCPR E AS REIVINDICAÇÕES DOS INDÍGENAS

Conforme afirmei anteriormente, em fevereiro de 2005, o grupo de famílias – a família dos Guilherme, Colher de Pau e o pessoal do Beiju – que algumas vezes já havia estado reunido, informalmente, em torno da discussão sobre descendência indígena, – foi informado que o Programa de Combate à Pobreza Rural – PCPR, órgão do Governo do Estado do Piauí, que financiava através de recursos oriundos do Banco Mundial, a aquisição de terras por grupos que se organizassem com o objetivo de compra coletiva de áreas do campo. O grupo viu no programa uma oportunidade para acessar a terra, considerada imprescindível para os objetivos coletivos. A reunião formal para criação de uma organização indígena uniu a vontade de possuir terra para reprodução física, social e cultural, aliada a busca pela identidade indígena, dando início a um processo de territorialização de caráter peculiar. Como aponta Oliveira (1998):

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

Tendo surgido como Associação Itacoatiara de Remanescentes Indígenas de Piripiri, nome escolhido pela maioria dos representantes das famílias presentes à reunião de fundação da organização, a entidade posteriormente teve o nome informal modificado para Associação Indígena Itacoatiara. Esclarece Arruti (1997) sobre a escolha do termo “remanescentes” que o grupo acatou para etnicizar a reivindicação, pois sem condições de se antecipar o futuro da organização, assim como garantir o sucesso da reivindicação, a escolha recaiu sobre o nome “Remanescentes”, uma primeira aposta diante do silêncio.

Dessa forma,

No processo de emergência dos índios do Nordeste o emprego do termo “remanescentes” respondeu, antes de mais nada, à necessidade de torná-los nomeáveis, adjetivando-os de forma que se fizessem visíveis e aceitáveis. A pergunta que parece ter se imposto aos que realizavam a mediação entre aquelas populações, o órgão indigenista e os “direitos”, parece ter sido a de como, afinal, designar grupos de caboclos que se supunha terem ancestrais indígenas aldeados, sem incorrer na imprecisão, dificilmente aceita à primeira vista (não só na década de 30, mas ainda hoje), de simplesmente designá-los por índios, já que eles “não possuíam mais”, como explicitou um daqueles mediadores, os “sinais externos” reconhecidos pela “ciência etnológica”. (ARRUTI, 1997, p. 20)

Chama atenção o fato de ou pela dificuldade com o termo, a organização só **era** chamada assim em momentos formais, como apresentações públicas. A existência de uma organização indígena no Piauí produziu o efeito de chamar a atenção de setores da sociedade e dos governos, estadual e federal, além de organizações indígenas do Brasil, para a questão dos índios no Piauí. A organização pôde ser incluída entre as entidades que participaram de seleção de editais como os do Ministério da Cultura. No ano de 2008, a Associação Itacoatiara foi agraciada pelo Ministério da Cultura com o Prêmio Culturas Indígenas edição Xicão Xucuru, quando foram premiadas cento e duas propostas vindas de sociedades indígenas no Brasil.

O valor do prêmio foi utilizado na aquisição de um lote de terras em Piripiri, localizado no bairro Floresta. No lote adquirido a Associação Itacoatiara pretendeu no futuro, construir sua sede. No local foi construída uma habitação, denominada “oca” e foi plantada uma roça de milho, feijão e melancia. Esta roça produziu durante todo o período chuvoso de 2009, tendo sua produção sido colhida pelos membros das famílias, repartida pelo cacique Zé Guilherme entre todos os participantes, em reunião na oca que já estava pronta.

Desde sua fundação discutimos em diversas reuniões, as estratégias através das quais poderíamos reivindicar as nossas pretensões e divulgar a existência da organização. Foram

utilizados os diversos meios de comunicação à disposição, como a presença anual nas comemorações da Semana do Índio no estado, que a partir de 2006 sempre contou com a presença das famílias associadas à organização.

A entidade manteve e mantém relações com diversos setores da sociedade piauiense, tentando cooperações e novos parceiros, que possam e desejem contribuir para os interesses da organização. Em todas as situações tem despertado a atenção para a questão dos indígenas e seus descendentes no Piauí, em um protagonismo cuja natureza dá margens para reflexão sobre a própria identidade dos piauienses e nas comunidades nas quais vivem e convivem.

6 A APOSTA NAS IDENTIFICAÇÕES: ATUALIZANDO O JOGO NO TORÉ

Entre os ocupantes de posições nos sistemas político-jurídicos seculares existem intrincadas redes, situacionalmente cambiantes, de direitos e deveres proporcionais ao seu grau, status e afiliação corporativa. Há muitos níveis diferentes de privilégios e obrigações, muitos graus de superordenação e subordinação.

V. Turner, A floresta de símbolos

6.1 COM A FORÇA DO TORÉ

Nesta parte final do trabalho tento descrever em que sentido a aposta nas identificações étnicas da Associação Itacoatiara e das primeiras famílias-membros foram importantes para o desenrolar do movimento indígena no Piauí da atualidade. A questão que perseguirei é quais evidências podem ser trazidas para firmar que, pelo menos até o instante, e sem considerar suas fissões e conflitos internos ao movimento, que perspectivas podem ser aguardadas para o futuro próximo, tendo como base a ideia de que outras pistas apontam para mudanças ou ampliações do âmbito de registros de diferenciais étnicos capazes de trazer novas luzes sobre o movimento dos indígenas no Piauí e em Piripiri.

Uma delas é a entrada no jogo de diferenças de aspectos como a religiosidade amparada no Toré¹⁵⁴, através de outros atores. Neste momento, parte da religiosidade está personificada no pajé Chicão, e a ligação deste com membros da comunidade de terreiros de umbanda na cidade de Piripiri. O pajé, que conheci depois de ter entrado no campo para a pesquisa que gerou este trabalho, já é referência no contexto das etnicidades indígenas do Piauí. Sua ação política e religiosa neste terceiro momento da pesquisa e de minha observação é um diferencial em relação aos momentos iniciais do movimento. Sobre sua atuação discorrerei mais adiante.

Recentemente, em setembro de 2017, durante o III Fórum de Museus Indígenas, na localidade Nazaré, uma das recentes reivindicações de base étnica existente na região, localizada no município de Lagoa de São Francisco, na circunvizinhança de Piripiri, quase fronteira entre os estados Ceará e Piauí, ouvi do cacique Zé Guilherme que este jamais

¹⁵⁴ Sobre o Toré e sua importância para as identificações indígenas no Nordeste ver REESINK, Edwin B. O segredo do Sagrado: O Toré entre os índios do Nordeste. In: GALINDO, Marcos; ALMEIDA, Luiz Savio de; ELIAS, Juliana Lopes (Orgs.) **Índios do Nordeste: Temas e problemas : 500 anos.** v. 2. ,2000, 448 p, P.259 – 405.

imaginou que em algum momento se reuniriam tantos indígenas, de variadas situações e regiões do Brasil, alguns de outros países, com vários objetivos, dentre eles o de manifestar apoio aos indígenas do Piauí e suas reivindicações.

É importante destacar que historicamente, cada um dos grupos no Nordeste parece resultado de mudanças que cindiram e fundiram estes povos, fatos que ocorreram ao longo de seu adverso e antigo contato com os não indígenas: envolvidos nas lutas entre portugueses e holandeses, em primeiro momento; depois sendo obrigados a escolher entre as alternativas de serem abrigados em aldeamentos missionários ou alvo da violência, de bandeirantes e criadores de gado; os índios fomos pressionados a abandonar nossas identidades étnicas ou nossas terras, no período posterior à Lei de Terras de 1850.

As modificações políticas, sociais, econômicas, entre outras, por que passa a região, a presença ou a ausência de agências indigenistas, as reivindicações sobre a garantia de permanência nas poucas terras de que ainda dispõem, além da perspectiva de recuperarem as terras solapadas no processo, têm proporcionado um contexto favorável onde grupos que se ocultavam silenciados pelas perseguições do passado, venham reivindicando o reconhecimento de sua identidade indígena, voltando a reassumi-la. É por esta e outras razões que o Nordeste é palco de complexa encenação em que povos há muito tomados como “desaparecidos” desdobram, se misturam, se identificam e reidentificam.

Nos últimos anos, entretanto, o pressuposto de que os índios simplesmente deixarão de existir começou a ser revertido, de modo que hoje, talvez pela primeira vez na história do Brasil, paira uma certa nuvem de otimismo no horizonte do futuro dos índios. A principal voz discordante, em enfática negação da tese do desaparecimento, pertence aos próprios índios que, através de novas formas de expressão política — tais como as organizações indígenas —, reivindicam e reconquistam direitos históricos. O novo indigenismo, por seu turno, encontrou, desde a primeira hora, fortes aliados no meio antropológico, que passaram a pautar suas pesquisas não apenas a partir de interesses acadêmicos mas também pela necessidade de fornecer subsídios para as lutas e reivindicações dos índios. Assim, surge uma nova bibliografia que tem contribuído não apenas para ampliar a visibilidade de povos indígenas numa história que sempre os omitiu, como também revela as perspectivas destes mesmos povos sobre seu próprio passado, incluindo visões alternativas do contato e da conquista. De fato, tem-se assistido nos últimos anos uma proliferação de novas organizações indígenas e indigenistas no Brasil. São novas não apenas em termos de sua formação recente, mas antes em função de suas características políticas, refletindo o movimento mais geral da organização da sociedade civil, porém representando igualmente uma ruptura especialmente forte com um longo passado de dependência no Estado, que remonta aos primórdios da colonização portuguesa na América. (MONTEIRO, 2000, p. 223).

A historiografia piauiense apresenta pelo menos duas narrativas sobre os primeiros contatos entre os índios e os brancos nas várias frentes de expansão. A primeira defendida por alguns historiadores refere-se à chegada, em 1662, do bandeirante paulista Domingos Jorge Velho, equivale à narrativa heroica do *desbravamento*. A segunda, a partir de 1670, a colonização, aconteceu do sertão para o mar. A primeira versão não interessou aos adeptos da narrativa da colonização porque não havia, da parte do herói desbravador, o interesse pela terra, mas na preação de índios. Na segunda, mais aceita pelos historiadores, os colonizadores passam a ocupar o “vazio”, e estabelecem os pequenos núcleos habitacionais, que posteriormente transformar-se-iam nas futuras povoações.

Neste sentido, possivelmente seja bastante esclarecedor conhecer, na narrativa histórica, a construção representacional destes pais fundadores. Entretanto, não custa citar que alguns historiadores nativos, como em *Roteiro Cronológico da História do Piauí: 1535 – 1995*¹⁵⁵ buscaram equilibrar a crueza da saga escravista e exterminadora protagonizada por Domingos Jorge Velho e por Domingos Afonso, o Mafrense, ao afirmar que o primeiro “não foi somente um explorador de terras piauienses e um desbravador”, mas “inegavelmente, um vitorioso nas suas principais investidas de desbravamento do nosso sertão. É considerado o descobridor do Piauí”. Sobre o segundo o autor afirma que “no seu testamento o Mafrense evoca, categoricamente a paternidade da conquista do Piauí” e seria o nome mais importante da colonização do Piauí (GONÇALVES, 1996, p. 9).

Se estas vertentes estão aparentemente em conflito, ambas são aceitas pela narrativa histórica enquanto partes de um processo que buscou desterritorializar as sociedades indígenas, e posteriormente, tentar induzi-las ao “desaparecimento”, com os fins precípuos de primeiro escravizá-los e posteriormente apropriação de suas terras originárias. A chegada do bandeirante português Domingos Afonso Sertão, reconhecida como o início da colonização do Piauí, significou o aprofundamento do contato entre sociedades indígenas e sociedade branca, com vistas à contínua escravização dos índios; ou através do enfrentamento direto, com o objetivo de instalar fazendas de criação. Os contatos entre sociedades coloniais e sociedades indígenas, em território piauiense, ou narrativa que aos poucos vai se estabelecendo, são perpassados pelas razões de estado dos primeiros invasores não indígenas e, invariavelmente legitimam a ótica dos colonizadores.

O consenso entre estas duas hipóteses de maior aceitação: a “dizimação” irremediável através da colonização ao mesmo tempo guerreira, pacificadora e heroica, levada

¹⁵⁵ GONÇALVES, Wilson Carvalho. **Roteiro Cronológico da História do Piauí: 1535 – 1995**. Teresina, Gráfica e Editora Júnior Ltda., 1996.

a cabo pelos bandeirantes paulistas, conduz ao “desaparecimento”, obtido através de processos institucionais levadas a cabo pela sociedade colonizadora, com objetivo de favorecer interesses privados de setores nacionais e regionais dominantes. A estratégia da sociedade colonizadora diferiu apenas em parte dos demais processos de submissão dos indígenas no Brasil, dentro das especificidades do processo de colonização desta região do Brasil. O objetivo, porém, foi o mesmo: submeter os índios ao trabalho compulsório para, em seguida apossar-se de suas terras.

Os povos indígenas, que até então, tanto do ponto de vista das narrativas dos viajantes, ocupavam todo o território piauiense, “desaparecem” nas narrativas da história oficial, ao mesmo tempo em que os processos de ideologização desses conflitos estabelecem o eminente “extermínio” e se impõe enquanto narrativa do processo de civilização do Piauí. De acordo com a historiografia oficial, a rendição dos indígenas Pimenteiras, na região sudeste do estado, marca a última fase antes do decreto que oficialmente fez concluir o projeto de se estabelecer uma sociedade civilizada na região. O último registro sobre a presença indígena Piauí, foi noticiado no ano de 1850, em jornal da cidade de Pedro II, município da região norte do estado, em área fronteira ao Ceará: um índio bêbado era procurado pelo batalhão de polícia da cidade.

No Piauí, as hipóteses da “dizimação” e do “desaparecimento étnico” foram abraçadas pela historiografia oficial numa postura muitas vezes acrítica interessada, que privilegiou a ideologia dos colonizadores e permaneceu até recentemente inquestionável. De uma forma geral, a representação de “índios” no Piauí está vinculada a um misto de “antepassado selvagem” e “índios oficialmente desaparecido”. A representação dos piauienses sobre os índios chegou ao senso comum, misturadas às “verdades” apregoadas pela narrativa histórica. Se de um lado, se valoriza a figura do gentio, que na descrição de Martius sobre os índios do Piauí “eram dos mais robustos e desempenados entre os índios que até agora nos haviam aparecido” (BASTOS, p. 113), como forma de valorizar as origens indígenas inquestionáveis; por outro, repercute a imagem dos índios como “predadores, nômades e guerreiros” (BAPTISTA, p. 91).

Em outra vertente, os achados arqueológicos em São Raimundo Nonato, região sudeste do estado do Piauí, nos fazem supor ser das mais antigas do Brasil a ocupação da região equivalente ao estado do Piauí (GUIDON, p. 39). A presença de sítios arqueológicos espalhados em toda a extensão do estado evidencia que, historicamente, esta região foi sempre um atrativo “natural” para as várias sociedades que ali habitaram. O que explica ter sido o

Piauí o último estado do Nordeste a ser devassado pela Colônia e o “desaparecimento” prematuro das populações indígenas em seu território?

De acordo com Mott, o trabalho mais antigo que se refere aos índios do Piauí é de 1697. Trata-se da *Descrição do Sertão do Piauí, remetida ao Ilmo e Rmo. Frei Francisco de Lima, Bispo de Pernambuco*, do Padre Miguel de Carvalho. A obra descreve os principais acidentes geográficos da região recém-descoberta, enumerando todas as fazendas e olhos d'água existentes à época, além de arrolar os “nomes dos Tapuias que têm guerra com os moradores de nossa freguesia de N. Sra. da Vitória”. O Padre Carvalho chega a propor uma distribuição de etnônimos, tomada de viajantes e agentes do estado que mantiveram contato com sociedades indígenas na região.

Segundo o padre, as principais etnias presentes na região e que constavam nos escritos deixados pelos viajantes foram os Aroachizes, Carapotangas, Aroquanguiras, Precatis; Acuruás, Rodeleiros, Beçudos, Bocoreimas, Cupequacas, Cupicheres, Gutames, Gohás, Anicuás, Aranhês, Corerás, Ahtetus, Abetiras, Beirtês, Goaras, Macamasus, Nongazes, Tramambés, Anassus e Alongás, Aruás, Ubatês, Meatãs, Corsias, Lanceiros, Araiês, Acumês, Goaratizes, Jaicós, Jendois, Icós, Urius e Cupinharós. Toda esta relação de grupos indígenas, salvo algumas exceções, tem como conteúdo inconsistente e difuso conhecimento etnológico, por razões óbvias. A etnologia apregoada como histórica do Piauí se constitui mais em um misto de narrativa não indígena interessada, voltada a apregoar os efeitos de catastrófico e irremediável desaparecimento das populações indígenas.

Tal situação, de uma descrição imprecisa e com muitas lacunas, diz respeito à inclusão de grupos indígenas localizadas em território há muito pertencente a outros Estados, foi feita por Mott (1985), que aponta viajantes como Padre Carvalho descreve regiões como sendo pertencentes .à Freguesia de Nossa Senhora da Vitória (depois, Capitania do Piauí). É o caso da Serra da Ibiapaba:

administrada de data imemoriável, pela Capitania do Ceará, e do rio Mearim, situado em território pertencente à Capitania do Maranhão. Mesmo o rio Parnaíba, como faz divisa entre o Piauí e o Maranhão, fica difícil saber se os tais índios que moram em riachos afluentes do dito rio, se estavam situados na sua margem direita (Piauí) ou à sua esquerda (Maranhão). Pode-se observar que mais recentemente, há uma guinada na apreciação destes períodos da história do estado. Se a construção de uma narrativa histórica da população não indígena sobre o Piauí inicia em 1602, para as populações indígenas ela começa bem antes (MOTT, 1985, p. 1140).

Sobre este fato, Borges (2006) afirma que existem vestígios e documentos que comprovam a ocupação indígena no litoral do Piauí pelos Tremembés, entre os séculos XIII e XVII, e que tais grupos, teriam sido posteriormente aldeados, no século XVIII. O desencontro entre os documentos e as narrativas que se impuseram pelo discurso é uma das dificuldades a serem superadas, na investigação sobre os índios no Piauí.

De acordo com o Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju, que a mim parece mais próximo do que tenha representado a presença das sociedades indígenas no Piauí, os documentos datados entre 1608 até o século XIX referem-se aos seguintes grupos indígenas em solo piauiense: Aruás, Tacarijus, Tremembés, Tabajaras, Araiozes, Potiguaras, Anapurus, Aranhis, Guanarés, Potis, Gueguês, Acroás, Aruás, Timbiras, Jaicós, Xerentes, Pimenteiras e Cariris. Em autores da história do Piauí, esta classificação, no entanto, é pouco citada ou quase desconhecida, apesar de parte da produção literária sobre indígenas nesta região, ser posterior ao mapa proposto pelo etnólogo alemão.

As obras que irão tornar-se parte da narrativa aceita sobre o Piauí serão empreendidas no sentido de legitimar o desaparecimento dos índios do solo piauiense. Algumas obras recentes sobre os índios no Piauí, apesar de reconhecerem a dinâmica da colonização, que envolveu a escravização dos índios e a resistência indígena, em solução final o discurso “sepulta” os índios, sob o manto do extermínio. A narrativa histórica sobre os índios ora é contada pelas autoridades ou agentes do estado em formação, ora pelos viajantes holandeses e franceses, pelas tropas portuguesas, pelas bandeiras de combate, ora pela Igreja, posteriormente pela história do estado e raras exceções pelos indígenas.

Os heróis nas narrativas indígenas como líderes Mandu Ladino ou ainda o Cacique Bruemque, são ícones que ressoam a forte resistência indígena à chegada do invasor, a resistência caracterizada nas sublevações dos grupos indígenas, em contraponto à narrativa da sociedade colonial. Mandu Ladino, de fato, morreu sob a ação das forças portuguesas, ou atirou-se da ponte sobre o Rio Jandira, para fugir ao ataque iminente? A população indígena da região afirma que ele, fugindo, continuou a organizar os índios na luta contra o inimigo colonizador.

Apesar de propalado o extermínio, as sociedades indígenas continuam a manterem-se relacionadas ao Piauí. Em 1728, registra-se uma grande invasão timbira na localidade de Oeiras, então capital da capitania do Piauí. Porém, já na segunda metade do mesmo século não há mais notícia de presença timbira a leste do rio Parnaíba. Foram as fazendas de gado em expansão da Bahia para o Piauí e daí para o Maranhão que entraram em choque com eles, empurrando-os para oeste (MELATTI, *op. cit.*, p. 22).

No livro *Etno-história indígena piauiense*, Batista (1994, p. 55) ao fixar uma data para a caça ao “último guerreiro piauiense” no ano de 1850, cita fatos no século XX que envolvem sociedades indígenas e não indígenas no Piauí já no século XX: uma “invasão” em 1903 dos gaviões *Pýkobyê* à cidade de União, situada às margens do rio Parnaíba; a vinda de vinte e nove índios Gamela e Krahô à Teresina, em 1913 para pedir ajuda ao governador Antonino Freire da Silva. Mais recentemente, sou testemunha desta visita, em 1990, em resposta ao convite da antropóloga Vilma Chiara, um grupo de índios Krahô visita o Piauí. Uma parte dos serviços em Saúde Indígena prestados pela FUNASA às aldeias Tenetehara e Kanelas do estado do Maranhão tem lugar em Teresina, capital do Piauí.

Os povos indígenas reidentificados no Piauí apostam em iniciativas que deixam claro sua pretensão em participar na vida política do estado, buscando se inserirem e reivindicar seu espaço de participação tanto local quanto nacional. Assim é que participaram e participam da Semana dos Povos Indígenas desde 2006, como exemplo, na Assembleia Local de Educação Escolar Indígena, realizada no campus da UESPI em Piripiri, e com a parceria e o apoio do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Piripiri na I e II Assembleias dos Povos Indígenas do Piauí.

A primeira assembleia ocorreu nas dependências do Centro Comunitário Antônia Flor. A segunda na comunidade indígena de Queimada Nova, região sudeste do estado. Os indígenas participaram ainda do Acampamento Terra Livre em Brasília, DF, da Conferência Regional de Educação Escolar Indígena, em Fortaleza, Ceará. Em parceria colaboraram diretamente na organização do III Fórum de Museus Indígenas do Brasil, Comunidade Tabajara Tapuia Nazaré, Lagoa de São Francisco, Piauí e no II Congresso de Saúde Indígena, na Universidade Federal do Piauí em Teresina. Também tiveram participação ativa na tomada de posição contra a desativação da unidade da Coordenação Técnica Local – CTL da FUNAI em Piripiri, em 2017, acionando o Ministério Público Federal contra a decisão da agência de deslocar a unidade.

Essas lutas, no entanto, não são recentes, aliás, são seculares. Contra os indígenas do Piauí já se intentou em esforço sistemático do estado, de grupos, instituições, comandos militares ou empresas privadas para escravizar e/ou eliminar os grupo indígenas. Por vários meios se pensou na “limpeza étnica”: o conceito de desbravamento, ainda hoje é usado para narrar a tentativa do violento etnocídio. Posteriormente foram traçadas e executadas estratégias menos diretas, mas não menos eficazes, como erradicar o grupo através da desvalorização de suas marcas étnicas “Havia aqui um misto de guerra ‘oficial’ e ‘privada’ que indica o imbricamento de uma ação que partia dos governadores e outra que partia dos

“particulares”, embora se entrecruzando quando os interesses fossem os mesmos” (CHAMBOLEYRON & MELO, 2013, p. 191).

Estava entre os instrumentos dessa estratégia a proibição da língua, dificultar a reprodução cultural, ridicularizar a visão de mundo, considerar supersticiosa sua religião, impedir auto-organização, desestruturar economia, aliciar lideranças, criar dependência, ignorar a territorialidade étnica, apregoar assimilacionismo que implique em renúncia ou repulsa pela identidade étnica, o silenciamento sobre a existência de determinado grupo a partir do emprego de recursos discursivos, que desconsideram sua existência concreta, ou mesmo atribuindo características negativas a esta existência, que deviam ser abandonadas em favor da adoção de estilo confundido com uma existência superior ou mesmo menos inferior, normalmente em relação direta com os valores morais, sociais, econômicos, culturais e políticos atribuídos a sociedade não indígenas, exatamente do polo de onde parte a ação etnocida. A tudo isto os indígenas do Piauí sobreviveram e chegaram ao século XXI, reivindicando e se reidentificando, também através da religião.

6.2 A DINÂMICA PRODUZINDO DIFERENÇAS E RECOMPOSIÇÕES

Em período posterior, durante o trabalho de campo no curso de doutoramento, estando em Piripiri fui convidado pelo cacique Zé Guilherme para ir até sua casa, no final da tarde da sexta-feira santa de 2015, pela primeira vez, desde que eu estivera afastado da Associação – das quais tratarei em seguida como dados, porque são importantes para a consecução dos objetivos da pesquisa, um dos quais, o de o antropólogo indígena estar no campo político. Nesta ocasião ouvi o canto do Toré entoado pelo Pajé Chicão acompanhado pelo cacique Zé Guilherme. O pajé, a quem eu conhecera naquele mesmo dia pela manhã, quando durante a via sacra católica foi me feito o convite, era uma das lideranças surgidas durante o segundo período de coleta de dados etnográficos, entre 2009 e 2015, quando estive afastado das atividades do movimento indígena do Piauí, mas acompanhei os passos dos que continuaram na luta. Durante o período me afastei das atividades, de forma mais direta.

É importante frisar que as situações descritas nesta parte do trabalho são parte da luta contemporânea dos povos indígenas em solo piauiense. Significam que a luta das famílias indígenas que deram início ao processo de reidentificação étnica, de algum modo, prosperou pelo fato de atualmente outras organizações indígenas e outros povos na região do Piauí têm buscado naquele episódio em 2005, o motivo para suas reidentificações.

6.2.1 Religiosidades de pajé

Os dados que obtive das observações no campo e em campo, pois tomei para minha pesquisa e para recortá-la, propus que naquela terceira etapa, o melhor seria estar em eventos para os quais fosse convidado ou pelos caciques Zé Guilherme, pelo pajé Chicão, pelo Romeu Tavares, único funcionário da FUNAI no Piauí lotado na Coordenação Técnica Local, que o órgão manteve no município de Piripiri até meados de 2017. Conforme escrevi acima, a importância religiosa e política de novas lideranças, como o pajé Chicão apontam novos rumos no percurso do movimento indígena em Piripiri. Sobre isto passo a descrever um dos eventos dos quais participei, junto a um grupo de famílias indígenas.

Dia 9 de dezembro de 2017, participei como antropólogo indígena e durante algumas horas, de evento realizado nas cercanias do Parque Nacional de Sete Cidades em um hotel fazenda, situado no limite da área do referido parque. Lá estavam representantes pelo menos três famílias com as quais dialogo. A família do compadre Zé Guilherme, a do Pajé Chicão e de D. Raimunda, cacique dos Tucuns, acompanhada de uma de suas vizinhas, que também é indígena e se apresenta como sendo do povo de D. Raimunda. Conversei com famílias antes e durante o jantar que foi servido aos indígenas.

O evento, uma festa temática onde os indígenas seriam um tipo de atração, dado ao fato do evento ter um caráter holístico, segundo um de seus organizadores, que contactou antes o cacique e depois o pajé. Feito os contatos iniciais com a organização, posteriormente fui convidado para participar junto, ainda no mês de novembro, numa reunião onde estiveram presentes os organizadores do evento, o professor Cícero, liderança dos Tabajaras Y-py da comunidade Canto da Várzea, o pajé Chicão e o cacique Zé Guilherme. Nesta reunião, o xamã chamou nossa atenção para o fato de que se tratava de área fronteira ao parque de Sete Cidades, que antes precisaríamos pedir licença aos índios antigos das matas de Sete Cidades, pois lá havia presenças espirituais muito fortes. Nesta tarde, cantamos e dançamos Toré, pedindo licença aos antigos para nos aproximarmos.

No dia marcado, como não pude ir com eles no veículo que conduziu o grupo para o evento. Cheguei ao local por volta de cinco da tarde e retornei às oito e meia da noite, em veículo particular. Segundo a organização, a abertura da programação tinha sido agendada para a tarde do dia 9, mas ocorreu antes do previsto. Ao chegarmos, meu irmão e eu, a cerimônia havia acabado de ocorrer. Pude observar que no evento, uma festa new age que deveria ocorrer dentro dos limites do hotel, a distribuição dos espaços de dança e shows, o local da intervenção dos indígenas havia ficado literalmente “no mato”. À disposição do

grupo de mais ou menos quarenta indígenas, distribuídas entre as famílias do cacique, do pajé Chicão e de D. Raimunda, dos indígenas dos Tucuns: uma casa, sem portas ou janelas e uma clareira no mato aparado, baixo próximo ao imóvel inacabado.

A situação gerou receio por parte de algumas mulheres de serem atacadas por animais durante a noite e já providenciavam a transferência das mulheres para a casa sem portas ou janelas. As redes foram armadas em meio ao espaço desbastado, por afiliações e grupos de parentes. A casa onde dormiriam é parte da estrutura física do hotel em expansão, para ser concluída. Os indígenas ocupavam estes espaços: entre o mato e uma casa sem portas ou janelas.

Na reunião do dia 26 havia sido acertado entre os organizadores e o pajé Chicão, a colocação de uma oca. Naquele espaço debaixo árvores, em sua maioria pequizeiros, o pajé havia erguido a referida “oca”, em forma de cone de aproximadamente um metro de altura e preparado um altar. Sobre aquela oca o pajé ressaltou a necessidade de marcar bem aquele espaço, para que nós no futuro possamos olhar o lugar como uma referência espiritual de nossa presença naquele dia, para sermos bem recebidos e podermos retornar ao lugar em outra ocasião.¹⁵⁶

Dentro da pequena oca uma vela, do tipo Sete Dias, que se manteve acesa durante o tempo em que estive naquela parte do evento temático. Antes de sermos chamados ao jantar, conversei com o pajé, referindo-se ao seu conhecimento. Segundo ele, seu o conhecimento sobre as coisas e encantos está amparado em um tripé, formado por três estruturas: Jesus Cristo é o primeiro, o Índio é em segundo, e o terceiro é Oxalá Paz e Amor. Para fazer analogia usou a expressão trempe, um tripé utilizado para uso doméstico, sob o qual se deita fogo: “Se a trempe perder uma das pernas, cai”. Diante de minha insistência em saber sobre quem são os caboclos afirmou: “Índio e caboclo são a mesma coisa! Índio é caboclo e caboclo é índio!”.

Para mim as coisas estão amparadas nesta trempe. Mas, se numa trempe um dos pés começar a derrear e ficarem dois, a panela vai ao chão. Então é preciso que os três estejam do mesmo tamanho. Assim vem o cristão primeiro, depois vem o Índio e este meu trabalho aqui, e depois a Umbanda, Oxalá Paz e Amor. Quando sou chamado pela Raimunda Rocha para servir nas ofertas vou lá e faço com muita satisfação. Agora mesmo, preciso de ir a

¹⁵⁶ Em novembro de 2017 estivemos em Sete Cidades, a convite da direção do Parque, para a inauguração da mais recente trilha de turistas, àquele período. Lá fui apresentado a um indígena da cidade Piracuruca, que se apresentou como “Apache” e tem como costume, segundo ele, de percorrer o parque de bicicleta. Soubemos na mesma ocasião, por informação do presidente do grupo de guias do parque, que havia a possibilidade, de acordo com a arqueóloga Conceição Lages da UFPI, que orientou os guias na concepção da trilha, de um local de rituais de populações antigas da região. Ajustei com o pajé uma visita ao local, o que ainda não foi concretizado.

uma reunião sobre a saúde indígena que me interessa muito, mas no mesmo dia, tem o aniversário do terreiro e aí como vou fazer?

Naquela noite, para o jantar a organização do evento precisou identificar quem ali no grupo era índio ou não, para que fosse feito o credenciamento e colocação de uma pulseira colorida que indicava a participação. Pediram a mim que distribuísse as pulseiras, o que me fez pensar que isto se devesse, apesar de eu estar ali como indígena, embora antropólogo, pudesse ser encarregado da classificação. Optei por deixar as pulseiras à disposição para quem as quisesse usar.

A hora do jantar se aproximava. O serviço previa um antepasto, salada de frutas que juntava melancia, melão, maçãs e bananas fatiadas, cortadas por uma mulher, que ainda não havia visto junto ao grupo, e que demonstrou habilidade para dividir as frutas e distribuí-las. Depois fui informado de que se trata da filha de um dos novos líderes de famílias indígenas na cidade, o Josimar ou Josa, líder de grupos de um Terno de Boi Bumbá, moradores do bairro Fonte dos Matos, cuja participação junto ao cacique e ao pajé como indígena nos diversos eventos que participam, qualifica-o como um dos chefes de família ¹⁵⁷, cujo reconhecimento e reidentificação ocorreram depois da eclosão da Associação Itacoatiara.

A organização definiu que os indígenas precisavam marcar seus corpos com sinais que nos identificasse para ter direito ao jantar. Assim o pajé Chicão foi chamado para pintar os indígenas. A ideia inicial era pintar listras transversais em tinta preta nos rostos, tendo sido convencionado que ao contrário dos homens, identificados com uma listra preta ou vermelha à escolha, as mulheres teriam duas listras, da mesma cor preta. Pedi ao pajé que me pintasse e este optou por fazê-la em meu braço direito, e perguntado, denominou “pintura do couro da cobra pintada”. A pintura, dois traços paralelos em tinta de cor preta extraída do jenipapo (Genipa americana), constava de dois traços separados cerca de três centímetros um do outros, com o centro triangulado, vazado.

Durante o jantar, uma ocorrência criou arestas no acerto entre indígenas e coordenadores do evento. Um dos indígenas não recebeu o prato de comida, servido individualmente pelos garçons. Desconhecendo o porquê da demora em servir o indígena, a atitude da cozinha do hotel recebeu pronta resposta do grupo. Quem já havia terminado a refeição não se retirou até que o prato fosse servido e o indígena terminado de jantar. A situação criou certo estranhamento, pois gerou a incerteza sobre o cumprimento do contrato

¹⁵⁷ Estive na casa de Josa por ocasião do dia de Reis deste 2019, participando da brincadeira chamada “morte do boi”, encenada pelo Terno de Boi formado em sua maioria por pessoas do grupo familiar de indígenas do qual ele se apresenta liderando.

feito entre os coordenadores e as lideranças de que não faltaria comida para ninguém. Logo o burburinho se transformou em receio do grupo de famílias, lideradas pelo cacique e pelo pajé.

Naquela noite no acampamento, o pajé dormiu preocupado com a possibilidade de ter trazido o grupo, segundo ele, para “passar fome” naquele lugar. Surpreso, relatou posteriormente para mim que foi surpreendido por uma notícia dada por uma das mulheres, no dia seguinte bem cedo. Segundo ela, durante a madrugada, quatro indígenas de cerca de quatrocentos anos e com mais de seis metros de altura haviam saído da mata do parque e ido até a mulher para dizer que não precisavam se preocupar, que estava tudo arranjado.

Todos, inclusive o pajé dormiam e não acompanharam a visita do grupo de antigos, vistos apenas pela indígena. Horas antes, um dos organizadores perguntara se o grupo gostaria de fazer a comida no acampamento, ao invés de usar o serviço do hotel, atarefado com a presença de outros convidados. Segundo ele, havia víveres à disposição do grupo, mas não quem fizesse os serviços de cozinha. Assim, o mal estar entre os organizadores e o grupo foi desfeito, as atividades entre homens e mulheres foram redistribuídas e tudo foi resolvido com o envio de um veículo até à cidade, à casa do pajé, para pegar os utensílios que permitissem o preparo dos alimentos ali mesmo no acampamento visitado pelos antigos, a gosto e em quantidade suficiente para todos.

Descrevo o episódio para destacar este novo tipo de liderança que encontrei ao reaproximar-me das famílias indígenas em Piripiri: a que toma decisões a partir de um aspecto não apenas político, mas que tenta fazê-lo utilizando também o campo da religiosidade como parâmetro para a tomada de decisões. O pajé Chicão tem laços com os grupos de terreiro, sendo um deles, e também com a Renovação Carismática Católica. É devoto de São Francisco de Assis, desde que o santo, numa promessa feita pela mãe do pajé para ser paga pelo então pastor Francisco, salvou a vida de seu filho recém-nascido, que também recebeu o nome de Francisco. Promove todo ano a visita de um grupo de devotos ao santuário de São Francisco de Assis, em Canindé, Ceará, parte da promessa para a cura do filho. Encerrado o período de dever ao santo, continuou com a visita anual, ao santuário no estado vizinho. Segundo ele, no início era uma minivan que carregava a família extensa. Agora é um ônibus usado nas viagens, que já se repetem a mais de vinte anos, e englobam parentes e amigos.

Sobre o Toré entoado em Piripiri, reproduzo abaixo os cantos de Toré que ouvi durante os meses em que acompanhei o grupo de famílias indígenas, durante a terceira fase da pesquisa. Os pontos foram cantados em várias ocasiões: reuniões com outros grupos de indígenas da região, como na inauguração da oca do grupo Tabajara-Tapuia, em Lagoa de São Francisco, outras quando havia a presença de funcionários da FUNAI, durante a sagração de

uma árvore, na comunidade indígena de Canto da Várzea, quando participou o cacique Zé Guilherme, o pajé Chicão e um seu iniciado, Vítor, da comunidade *Y-py*, Romeu Tavares funcionário da FUNAI e eu, no início de 2017. Ainda por ocasião de distribuição de alimentos feita pelo coordenador de eventos do Memorial Expedito Resende, em Piripiri, a maioria destes eventos contaram com a presença do pajé.

Também o cacique Zé Guilherme, que mais de uma ocasião afirmou que “gosta muito de ouvir e cantar a cantiga” do Toré. Presenciei em Lagoa de São Francisco, em uma oportunidade que fomos acompanhar a visita de uma equipe da revista *Revestrés*¹⁵⁸, de Teresina, o cacique Guilherme cantando junto a uma criança indígena, da comunidade de Lagoa de São Francisco. Na ocasião, quando informado pelos pais sobre o interesse de uma criança da comunidade sobre o Toré, o cacique chamou o menino a cantar com ele, e ajudava a criança a recordar os pontos. Salvo engano, são estas as versões mais cantadas nos eventos.

I

Sou caboclinho da mata
quem manda na mata é eu,
É eu, é eu, é eu
Quem manda na mata é eu

II

Na mata eu vi um apito
Meu Deus, quem será quem é?
Na mata eu vi um apito
Meu Deus, quem será quem é?
Sou eu, caboclo de pena,
Cheguei para dançar Toré
Sou eu caboclo de pena,
Cheguei para dançar Toré

Na mata eu vi um apito
Meu Deus, quem será quem é
Sou eu Caboclo de Pena,
Cheguei para dançar Toré
Ele vem de longe, (e de longe vem)
Vem de Nazaré
Vem trazendo força, meu pai
É Tupinaré

Ele vem de longe,
Vem de Nazaré
Vem trazendo força, meu pai

¹⁵⁸ REVISTA REVESTRES – EDIÇÃO MARIA PANGULA. **Índio quer falar**. ISSN 2238 8478 / N° 35 / Março – Abril – 2018, p. 35 - 43.

É Tupinaré”

III

A água com areia não pode se misturar
A água vai embora, areia fica no lugar
É Diamaré, Diamaré, Diamaré
Vou convidar os caboclos Diamaré

A água com areia não pode se misturar
A água vai embora, areia fica no lugar
É Diamaré, Diamaré, Diamaré
Vou convidar os caboclos Diamaré

IV

Pisa ligeiro, pisa ligeiro
Quem não pode com a formiga,
não assanha o formigueiro

Pisa ligeiro, pisa no duro
Pisada do índio é uma pisada segura
Quem não pode com a formiga,
Não assanha o formigueiro

V

Quem deu esse nó
Não soube dar
Quem deu esse nó
Não soube dar
Esse nó tá dado
Eu desato já

Ô, desenrola essa corrente
Deixa o índio trabalhar

VI

O gavião peneirou, peneirou, peneirou, peneirou, peneirou, peneirou
O gavião peneirou, peneirou, peneirou, peneirou, peneirou, peneirou
Vem cá, ô Tabajara, peneirar com o gavião
Vem cá, ô Tabajara, peneirar com o gavião

O gavião peneirou, peneirou, peneirou, peneirou, peneirou, peneirou
O gavião peneirou, peneirou, peneirou, peneirou, peneirou, peneirou
Vem cá, ô Tabajara, peneirar com o gavião
Vem cá, ô Tabajara, peneirar com o gavião

VII

Ê jureminha, ê Jurema
 A folha caiu serena, ô Jurema, dentro do meu congá
 Ê jureminha, ê jurema
 A folha caiu serena, ô Jurema, dentro do meu congá
 A folha caiu serena, ô Jurema, dentro do meu congá
 Já chegou todos caboclos, ô Jurema,
 Para trabalhar

VIII

Ô Seu Lírio Verde, quando vem da mata
 Ele traz na cinta, é uma cobra coral
 Ô Seu Lírio Verde, quando vem da mata
 Ele traz na cinta, é uma cobra coral
 É uma cobra coral
 Ele traz na [cinta] [boca] [roupa] é uma cobra coral

IX

Caboclo de Pena, peneirou, peneirou, peneirou
 Caboclo de Pena, peneirou, peneirou, peneirou
 Oi Caboclo de pena não pisa no chão
 Peneira no ar que nem gavião
 Oi Caboclo de pena não pisa no chão
 Peneira no ar que nem gavião

6.3 BREVE DIGRESSÃO SOBRE A CONFLUÊNCIA POLÍTICA E RELIGIÃO

Neste ponto sobressai uma questão que diz respeito à ação política em perspectiva sempre participativa do pajé Chicão. Pude observar a partir do início do terceiro período de campo que a liderança religiosa é sempre acionada para dirimir questões que tenham a ver com as famílias indígenas, junto às autoridades em geral desde a justiça local até o executivo, tidos como referências locais em relação as questões dos indígenas do Piauí, como no campo da representação de indígenas que a população, senso comum, tem de seus indígenas, onde o pajé Chicão compõe com o cacique Zé Guilherme uma espécie de dupla liderança, que busca equilibrar as tomadas de decisão dos grupo, que anteriormente relegava somente ao cacique ou aos presidentes da Associação Itacoatiara. Este fato aponta uma diferença em relação às origens do movimento indígena em Piriipiri.

Sobre isto, penso que apenas uma visão ingênua ou excessivamente leiga argumentaria sobre o modo entrelaçado com o qual a religiosidade e a política não se misturam. A partir do século XVI, há muitos exemplos de uma relação complexa entre

crenças e posições políticas, e todas apontam em uma direção: a história das liberdades religiosas e políticas, os aspectos necessários e fundacionais de uma série de direitos, como a própria religião, são marcados por conflitos e conciliações que afetam as decisões das pessoas.

Desse modo, entendo que as várias experiências religiosas na modernidade, ou pós-modernidade, são caracterizadas pela pluralidade, permitindo até que as pessoas assistam a diferentes religiões simultaneamente e transitem por diferentes lugares sagrados. Um dos desafios sociais para o pajé Chicão é o que se limita a estabelecer para incorporar diferenças e, ao mesmo tempo, preservar suas identidades religiosas plurais. Parte da reação católica no período moderno – e não se pode esquecer a forte influência das religiosidades católicas na produção da sujeição religiosa no Brasil e no Nordeste – foi a demonstração de uma Igreja militante que buscava combater os hereges e manter sua doutrina.

Quanto maior a demonstração dessa força, com rituais exaltados, maior o medo da instituição e maior a propaganda que foi feita contra a própria Igreja, como nos textos de humanistas do século XVI que condenavam práticas como as que organizavam estrutura das sociedades indígenas no Nordeste. A defesa da liberdade religiosa acirrou o debate entre os intelectuais e contribuiu para a perda de prestígio da Igreja Católica e o crescimento de outros grupos religiosos.

Sugiro que, em relação a alguns líderes indígenas, a criação de uma organização indígena e o surgimento de lideranças indígenas em Piripiri colaborou para fomentar um *continuum* descontínuo de processos graduais de aquisição de sinais identitários que trazem sentido à diferença entre indígenas e não indígenas. Ao mesmo tempo em que, do ponto de vista interno da organização, forneceu a capacidade dos líderes da organização para reivindicar politicamente não apenas a diferença “cultural”, mas a partir de um lugar onde direitos específicos são investidos e acesso a políticas inerentes a essa diferença, e seu caráter étnico, definido aqui como o que o distingue de outros grupos, o organiza por similaridade cultural interna, história comum, tratamento externo semelhante e marcadores étnicos reconhecíveis e identificáveis. Proponho que as reidentificações partam de um tipo de negativo silencioso sobre a diferença, colocado à prova, à medida que avança o processo de aquisição de uma série de camadas de adesão.

O conceito de identidade social formulado por Erikson, de acordo com Cardoso de Oliveira (2000, p. 8) ¹⁵⁹, vê a ideologia apenas como uma condição dela. De acordo com o

¹⁵⁹ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Os (des)caminhos da identidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** - vol. 15, nº 42.

conceito que ele concebe, a ideologia é definida como um corpo coerente de imagens compartilhadas, ideias e ideais que, baseados em uma *Weltanschauung* implícita, em uma imagem altamente estruturada do mundo, em um credo político ou mesmo em um credo científico (especialmente se aplicada ao homem), ou em um “modo de vida”, fornece aos participantes uma orientação coerente e total, embora sistematicamente simplificada, no espaço e no tempo, em meios e fins (Erikson, 1968), ignorando o conceito de ideologia como falsa consciência, defendida por Mannheim e Merton. Desta forma, não há conflito entre a ação política do pajé Chicão e as implicações desta em sua religiosidade que tem a base em sistemas religiosos aparentemente dissonantes.

Cardoso de Oliveira (2000) aponta elementos das formulações de Poulantzas e Althusser, Berger e Luckmann, na construção do conceito de representação coletiva. O conceito de ideologia formulado por Poulantzas é analisado pelo autor para diferenciá-lo da representação coletiva. Segundo Poulantzas, as ideologias não podem ser dissociadas da experiência vivida pelos atores, ou seja, não há necessariamente uma reflexão sobre o conteúdo ideológico das práticas sociais. Ideologia, então, ao invés de representações coletivas, seria uma forma na qual as representações são assumidas.

Presumo que haja o entendimento atual de que o fenômeno da etnicidade lida com “fenômenos diferentes” como “manifestações diferentes do fenômeno”, mas uma base para aquisições produziu o que pode ser denominado um domínio de etnia. Inicialmente a atribuição categorial na dialética provocada pela correlação entre exógeno/endógeno, constituindo o poder de nomear, em que os atores identificam e são identificados pelos demais.

Então os limites do “nós”, produzidos e reproduzidos pelos atores que os manipulam no curso das interações sociais, mais ou menos estáveis, cuja manutenção não depende da permanência de suas culturas. Posteriormente, o que pode ser pensado como a exibição de símbolos de identidade, que codificam a crença em uma origem comum, seguida pela questão do “realce”, que abriga o conjunto de processos pelos quais traços étnicos são destacados na interação social, que grupos étnicos não constituem entidades discretas e homogêneas, nem o processo de modernização condenam os laços étnicos ao desaparecimento.

Deste modo, não apenas a ação política e religiosa do pajé aparece como novidade em relação ao início do movimento, mas acentua a importância do papel que este desempenha em unir as famílias a outros grupos sociais na cidade, mas abre espaços para a amplitude da expressão das diferenças étnicas produzidas pela indianidade, mas opera em outros registros

como a espiritualidade, e da expressão desta enquanto uma forma de alcançar os interesses da comunidade de indígenas em Piripiri.

6.4 PROTAGONISMOS INDÍGENAS NO PIAUÍ

Conforme venho afirmando ao longo deste trabalho de tese, quase nenhuma importância foi atribuída, salvo raras exceções, às atuações dos povos indígenas em solo piauiense, embora desde o início pode-se observar a forte dinâmica multicausada. Nesta medida o silenciamento sobre nossas identidades étnicas foi sendo erguido gradativamente, ao mesmo tempo em que se construíram os discursos que exaltavam e valorizavam a ação dos invasores, em narrativas que muitas vezes produziram visões preconceituosas e eurocêtricas, suficientemente bem sucedidas em dar conta de responder questões, mas que não respondiam a grande maioria delas. Principalmente para que sempre era colocado como aqueles que deveriam ser banidos do processo pela mera existência diferente.

Assim, espero que tenha sido capaz de com este trabalho apontar: que não se sustenta em nenhuma hipótese plausível que os indígenas no Piauí foram presença no passado distante, mas não estão mais no presente. Ao contrário, demonstram evidente capacidade de resistir para existirmos em nossas formas físicas e culturais. A dinâmica social, cuja base histórica e estrutural, para além de formas culturais, concebidas como estáticas, se revelam cada vez mais enérgicas, ativas, diligentes e vitais. Sobre isto, em setembro de 2020, o governador Wellington Dias sancionou a Lei 7.389, publicada no Diário Oficial do Estado do Piauí¹⁶⁰. Em movimento posterior, o governo do estado “demarcou” sua primeira Terra Indígena através do INTERPI e seus parceiros da sociedade civil que passaram a mapear comunidades e territórios que poderiam se enquadrar nos requisitos para a demarcação pelo estado. A comunidade dos indígenas Cariris em Queimada Nova, onde vivem cerca de trinta e cinco famílias vivendo da agricultura e da pecuária de subsistência, em terras devolutas do sudoeste do Piauí, se encaixava nos requisitos colocados pelo estado.

A norma reconhece formal e expressamente a existência de povos indígenas nos limites de sua extensão territorial do Estado do Piauí, além de apontar seus primeiros no sentido de dar estrutura aos povos indígenas no território, mas tudo isto precisa ser feito com o devido cuidado para garantir, por exemplo, os meios através dos quais estas comunidades se manterão, pois se já estão em terras que ocupavam, a dimensão política desta nova situação

¹⁶⁰ <https://www.pi.gov.br/noticias/governador-sanciona-lei-que-reconhece-existencia-de-povos-originarios/> e <https://www.brasildefato.com.br/2020/09/11/como-o-piaui-driblou-a-uniao-e-demarcou-sua-primeira-terra-indigena>.

vai requerer do estado atenção especial, dado ao fato de ser feito à revelia do estado nacional, contra as diretrizes do momento pelo qual passam as comunidades indígenas, de modo geral, como exemplo, os sucessivos ataques aos povos indígenas vindos do agronegócio.

Vivemos e experimentamos o dinamismo inerente aos agrupamentos cujas marcas étnicas expõem lógicas sociais plásticas, que ao invés de desaparecidas, silenciadas revelam suas capacidades adaptativas, nem sempre foram reconhecidas inclusive pela análise da Antropologia, ela mesma um produto cultural de alto valor, mas imersa no *Zeitgeist*, embora ofereça ferramentas sem as quais dificilmente seriam conhecidas, entre outras questões, as dinâmicas que geram a capacidade de adaptação das sociedades, além do que, da capacidade da Antropologia trazer informações de boa qualidade através profissionais da academia que são indígenas, contando suas histórias e de seus povos através de sua própria lente.

Ao considerar as peculiaridades da questão indígena no Nordeste do Brasil em relação às sociedades amazônicas, Oliveira (1998) aponta que:

Se, na Amazônia, a mais grave ameaça é a invasão dos territórios indígenas e a degradação de seus recursos ambientais, no caso do Nordeste, o desafio à ação indigenista é restabelecer os territórios indígenas, promovendo a retirada dos não índios das áreas indígenas, desnaturalizando a ‘mistura’ como única via de sobrevivência e cidadania (OLIVEIRA, 1998, p. 53).

Na verdade, fica evidenciado que estamos todos ao sabor de processos históricos em constante movimento, este refletor das dinâmicas culturais e política das sociedades em contato, anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade. Desta forma, penso que, assim como todas as outras sociedades e grupos sociais, somos resultantes e constitutivos do processo sócio histórico e sócio cultural da própria humanidade, não apenas no presente, mas evidências sociais da natureza social dos eventos que nos cercam que por sua vez refluem no sentido de exaltar nossas existências resistências. Foi assim. Foi e o será assim por diante.

REFERÊNCIAS

ABREU, João Capistrano de. **Capítulos de História Colonial**. Brasília: Fundação Biblioteca Nacional, 1998.

ALMEIDA, Fernando Ozorio de; NEVES, Eduardo Góes. Evidências arqueológicas para a origem dos tupi-guarani no leste da Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 499-525, Dec. 2015. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132015000300499&lng=en&nrm=iso>. access on 10 Dec. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p499>.

ALVES, Vicente Lemos. As bases históricas da formação territorial piauiense. **Geosul**, Florianópolis, v. 18, n. 36, p 55-76, jul./dez. 2003.

AMORIM, Paulo Marcos de. Acamponesamento e proletarização das populações indígenas do nordeste brasileiro. Ministério do interior. Fundação Nacional do Índio. **Boletim do Museu do Índio (n. 2)**. Rio de Janeiro, Maio, 1975.

ANDRADE, Ugo Maia; CARVALHO, Maria Rosário de. Terras Indígenas no Nordeste. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Editores gerais). **Povos indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p. 501-504.

ARAÚJO, Johny Santana de. **O Piauí no processo de independência**: contribuição para construção do império em 1823. CLIO – Revista de Pesquisa Histórica – nº 33.2.

ATHIAS, Renato. **A noção de identidade étnica na antropologia brasileira**: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira. Recife : Editora Universitária da UFPE, 2007.

BAINES, Stephen G. **Etnicidade e reelaboração étnica no mundo contemporâneo**. Teresina: UFPI, 2011. Palestra proferida no I Seminário Interfaces entre Etnicidade, Raça, Gênero e Religião, em Teresina, em 20/05/2011. p. 1-10.

_____. Identidades e protagonismo político indígena no Brasil após a Constituição Federal de 1988. In: PIMENTA, José &, SMILJANIC, Maria Inês. **Etnologia indígena e Indigenismo**. Brasília : Positiva, 201, p. 31 - 51.

BAINES, Stephen G. Os povos indígenas na América Latina e sua exclusão e inclusão: uma perspectiva antropológica. In: ALMEIDA, Maria Geralda de. (Org.). **Territorialidades na América Latina**. Goiânia: UFG, FUNAPE, 2009, p. 14-26.

_____. As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. **Revista Brasil Indígena**. Ano I, nº 7 Brasília/DF - Nov-Dez/ 2001.

BAPTISTA, João Gabriel. **Etno-história indígena piauiense**. Teresina, Convênio Editorial Ciências e Letras. Editora UFPI/Academia Piauiense de Letras, 1994.

BARBOSA, Pe. A. Lemos. **Pequeno Dicionário de Tupi – Português**. Rio de Janeiro, Livraria São José, 1951.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea do Nordeste. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, LACED, 2004. p. 93-138.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, T. (Org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000 p. 25-67.

BARTOLOMÉ, Miguel. Procesos Civilizatorios, Pluralismo Cultural y Autonomías Étnicas en América Latina. In: Bartolomé, M. & Barabas, A. (coord.). **Autonomías Étnicas y Estados Nacionales**. Mexico: Conaculta – INAH, 1998.

BASTOS, Cláudio. **Dicionário histórico e geográfico do Estado do Piauí**. Teresina: Fundação Monsenhor Chaves, 1994.

BECKER, Howard. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, 1997.

BETENDORF, João Felipe. Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**, Tomo LXXII, Parte I, 1910.

BORGES, Jóina Freitas. A história negada: em busca de novos caminhos. In: **Coleção Grandes Textos**. Teresina: FUNDAPI, 2004.

BRAND, Antônio. Mudanças e continuísmos na política indigenista pós-1988. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria. (Orgs.). **Estado e povos**

indígenas: bases para uma nova política indigenista II. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002, p. 31-36.

BRISSAC, Sérgio. O Estado brasileiro e os direitos indígenas: um breve olhar a partir do Nordeste. **Revista Coletiva**, Núcleo de Estudos Indígenas, Fundação Joaquim Nabuco, Recife, n. 3, jan/fev/mar. 2011. Disponível em: <<http://www.coletiva.org>>. Acesso em: 12 janeiro 2016.

BATISTA, Karina Nunes; NOGUEIRA, Antônia Fernanda de Souza. Povos indígenas do Marajó: os Anajás. **ANAIS do III Colóquio de Letras da FALE/CUMB**, Universidade Federal do Pará, Breves, 18, 10 e 20 fevereiro 2016. ISSN 2358-1131.

BRITTO, Buggy. **O Piauí e a unidade nacional**. Rio de Janeiro, Folha Carioca Editora, 1976.

CANDAU, Jöel. **Memória e Identidade**. Tradução: Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (Des)caminhos da identidade. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol.15, n.42, São Paulo, Fevereiro de 2000.

_____. Etnicidade, eticidade e globalização. In: **O trabalho do antropólogo**. 2ª ed., Brasília/São Paulo, Paralelo 15/Ed. UNESP, 2000.

_____. Identidade e estrutura social. In: **Enigmas e soluções: Exercícios de etnologia crítica**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.

_____. O movimento dos conceitos em antropologia. In: **O trabalho do antropólogo**. 2ª ed., Brasília/São Paulo, Paralelo 15/Ed. UNESP.

_____. **Caminhos da identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo, Edunesp, 2006.

_____. Identidade étnica, identificação e manipulação. In: **Identidade, Etnia e Estrutura social**. Pioneira, 1976.

_____. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo, Livraria Pioneira, 1976.

_____. Os (des)caminhos da identidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** Vol. 15 n. 42 fevereiro/2000.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.). **Legislação indigenista no Século XIX**: uma compilação 1808-1889. Colaboração de Mara Manzoni Luz e Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Editora da USP: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992a. 363 p.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Apresentação. In: PORTO ALEGRE, Maria Sylvia; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz Góis. (Orgs.). **Documentos para a história indígena no Nordeste**: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. São Paulo: USP, NHII, FAPESP, 1994. p. 7-10.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify. 2009. 440 p.

_____. **Etnicidade**: Da cultura residual mas irreduzível. In: Antropologia do Brasil: Mito, história, etnicidade. 2ª Edição. São Paulo : Brasiliense, 1987, p. 97 - 108.

_____. Parecer sobre os critérios de identidade étnica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p. 113-119.

_____. Política indigenista no século XIX. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992b. p. 131-154.

CARVALHO, Moacyr Ribeiro de. **Dicionário Tupi (antigo)-Português**. Salvador, Empresa Gráfica da Bahia, 1987.

CARVALHO, Pe. Miguel de. **Descrição do Sertão do Piauí** – comentários e notas do Pe. Cláudio Melo. Teresina: Instituto Histórico e Geográfico Piauiense, 1993.

CASAL, Manuel Aires de. **Corografia Brasílica ou Relação Historico-Geografica do Reino do Brazil composta e dedicada a sua Magestade Fidelissima por hum presbitero secular do Gram Priorado do Crato**. Rio de Janeiro. Imprensa Régia, 1817.

CASTELO BRANCO, Moysés. **O índio no povoamento do Piauí**. Teresina, Artes Geográficas, 1984.

CAVIGNAC, Julie Antoinette. A etnicidade encoberta: Índios e Negros no Rio Grande do Norte. **Mneme: Revista de Humanidades**, Caicó, v. 4, n.8, p. 1-79, 2003.

CHAVES, Joaquim. O índio no solo piauiense. In: **Obras completas**. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1998.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. **Territórios em confronto**: a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão. São Paulo: Hucitec, 2002. 349 p.

COPANS, Jean. Critique politique de l'anthropologie". In P. Bonte et M. Izard (dir.) **Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie**. Paris, PUF, 1992.

_____. **Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie**. Paris, Nathan, 1996.

COSTA, Nelson Nery. **O começo do Piauí**: os primórdios e a segunda metade do século XVII. Teresina: Instituto Civitas, 2006.

DANTAS, Beatriz G.; CARVALHO, Maria Rosário G. & SAMPAIO, José Augusto L. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: Manuela Carneiro da Cunha (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 431-456.

DUARTE, Rosália. Pesquisa qualitativa: reflexões sobre o trabalho de campo. **Cadernos de Pesquisa**. [online]. 2002, n.115, pp. 139-154.

DURHAM, Eunice R. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth C. L. (Org.). **A aventura antropológica**: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1986. p. 17-38.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos da história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992, p. 381 – 3396.

FERNANDES, Rosani de Fátima. Povos indígenas e antropologia: novos paradigmas e demandas políticas. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 322-354, jan./jun. 2015.

FIGUEIRA, Luiz. Sobre hu memorial que fes Luiz figr.^a Religiozo da Companhia de Jesus sobre as cousas tocantes a conquista do Maranhão. **Revista Trimensal do Instituto do Ceará** Tomo XX, ano XX, p. 324-338 Fortaleza: Typ. Minerva. P. 326 - 327.

GODÓI, Emília Pietrafesa de. **O trabalho da memória**: um estudo antropológico de ocupação camponesa no sertão do Piauí. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. 165p .

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar**: Como fazer pesquisa em Ciências Sociais. 8ª ed., Rio de Janeiro, Editora Record, 2004.

GONÇALVES, Wilson Carvalho. **Roteiro Cronológico da História do Piauí: 1535 – 1995**. Teresina, Gráfica e Editora Júnior Ltda., 1996.

GREEN, Elliott D. Redefining Ethnicity. **Paper presented in 47th Annual International Studies Association Convention**, San Diego, CA, March, 2006.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. As múltiplas incertezas do Toré. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Fundaj, Editora Massaragana, 2005. p. 13-38.

_____. **Os índios do descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro: UFRJ. 2001. 224 p.

_____. Pedra do Encanto: orelha do livro. In: BARBOSA, Wallace de Deus. **Pedra do encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, LACED, 2003b.

IHERING, Hermann Von. **A questão dos índios no Brazil**. Revista do Museu Paulista. vol. VIII, p. 112-140. São Paulo: Typographia do Diario Official, 1911.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Mapa de divisões territoriais. Brasília, 13 abr. 2007. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 26 NOV. 2015.

KÓS, Cinthya Valéria Nunes Motta. Etnias, Fluxos e Fronteiras: Processo de Emergência Étnica de um grupo Cariri em Queimada Nova – PI. In: **Resumos da IV Reunião Equatorial de Antropologia/XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste**. Fortaleza, Ceará, 04 a 07 de agosto de 2013.

LEITE, Maria Amélia. Resistência Tremembé no Ceará – depoimentos e vivências. In: PALITOT, Estevão Martins. (Org.). **Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Fortaleza: Secult, Museu do Ceará, Imopec, 2009. p. 401-420.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. (junho de 2016). <http://novosdebates.abant.org.br/index.php/numero-atual/139-v2-n1/opinioao/210-os-indigenas-antropologos-desafios-e-perspectivas>. Acesso em 30/11/2017 de novembro de 2017, disponível em <http://novosdebates.abant.org.br/>.

MACHADO, Paulo. **As trilhas da morte: extermínio e espoliação das nações indígenas na região da bacia hidrográfica parnaibana piauiense**. Teresina: Editora Corisco, 2002.

MAYBURY-LEWIS, David. **Vivendo Leviatã: Grupos Étnicos e o Estado**. In: Anuário Antropológico/83 : 103-118.

MEADER, Robert E. **Índios do Nordeste**: Levantamento sobre os remanescentes tribais do Nordeste brasileiro. Sociedade Internacional de Lingüística, Cuiabá, MT, 1976.

MELATTI, Julio Cezar. De Nóbrega a Rondon. In: **Revista de Atualidade Indígena**, ano 1, no 3, pp. 38-45 (Brasília: FUNAI, 1977).

_____. **Índios da América do Sul**: áreas etnográficas. Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/ias-cte/txne.htm>>. Acesso em: 20 dez. 2015. Página atualizada em 2009.

_____. **Índios do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. 304p.

MELO, Cláudio. **Fé e civilização**. Teresina: s/ ed., 1991.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. Desvendando o passado índio do sertão: memórias de mulheres do Seridó sobre as caboclas-brabas. **Revista Vivência**, UFRN, CCHLA, n. 28, 2005, p. 145 – 157.

NIMUENDAJU, Curt. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju**. IBGE. Rio de Janeiro, Fundação Nacional Pró-Memória; IBGE, 1981.

MIRANDA, Reginaldo. **São João de Sendé**. Teresina: s/ ed., 2005.

MONTEIRO, John M. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

_____. **Negros da terra**: índios e bandeirantes na origem de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

MOTT, Luiz. Etno-história dos índios do Piauí Colonial. In: **Piauí Colonial**: População, economia e sociedade. Teresina, Projeto Petrônio Portela, 1978.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). **A Viagem da Volta**: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

_____. Entrando e saindo da “mistura”: os índios nos censos nacionais. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (Org.). **Ensaio em Antropologia histórica**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, LACED, 1999. p. 124-151.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **A presença indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011b. 732 p.

_____. Apresentação. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Org.). **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Editora Massaragana, 2005. p. 9-12.

_____. Entrevista. Revista Coletiva. Recife: Fundaj, n. 3, s/p, jan/fev/mar. 2011a. Disponível em: < <http://www.coletiva.org> >. Acesso em: 02 maio 2011.

_____. **Fronteiras Étnicas, território e tradição cultural**. 1988-1998. (Projeto de Pesquisa) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, CNPq, FINEP.

_____. **Indigenismo e Territorialização**. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1998.

_____. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (Org.). **Indigenismo e territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, LACED. 1998b, p. 269-295.

_____. Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (Org.). **Indigenismo e territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: 260 Contra Capa Livraria, LACED, 1998a., p. 15-60.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, LACED, 2004. p. 13-42.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, LACED/ Museu Nacional, 2006. (Coleção Educação para Todos 13). 268 p.

ORTNER, Sherry B. **Teoria na Antropologia desde os anos 60**. Mana 17(2): 419-466, 2011.

PALITOT, Estêvão Martins. (org.) **Na mata do sabiá**: Contribuições sobre a presença indígena do Ceará. Fortaleza : SECULT, 2009.

PALITOT, Estevão Martins. Os povos indígenas na cidade de Crateús. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Editores gerais). **Povos indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p. 505-507.

PEIRANO, Mariza. A teoria vivida: E outros ensaios de antropologia. **ILHA** - Florianópolis, v.6, n.1 e n.2, julho de 2004, p. 209-218.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1992. p. 116-132.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Fontes inéditas para a história indígena no Ceará. In: PORTO ALEGRE, Maria Sylvia; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz Góis. (Orgs.). **Documentos para a história indígena no Nordeste: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe**. São Paulo: USP, FAPESP. 1994. p. 15-40.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, jun. 1989. ISSN 2178-1494. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>>. Acesso em: 20 Out. 2019.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Joceline. **Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth**. Tradução Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PRÊMIO CULTURAS INDÍGENAS – São Paulo : SESC, 2008, 432 p. ISBN 978-85-98112-82-4.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. D. Sebastião no Brasil - O imaginário em movimentos messiânicos nacionais. **Revista USP**, Brasil, n. 20, p. 28-41, feb. 1994. ISSN 2316-9036. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/26898/28678>>. Acesso em: 06 dec. 2017. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i20p28-41>.

RAMOS, Alcida Rita. Ethnology Brazilian Style, **Cultural Anthropology**, v. 5 (4), p. 452-457. 1990.

_____. Indigenismo de resultados. **SÉRIE ANTROPOLOGIA** (100), Universidade de Brasília, UnB, 1990.

_____. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Editora Ática. 1986. 96 p.

RATTS, Alecsandro J. P. **Almofala dos Tremembé**: a configuração de um território indígena. s/l, p. 1-19, 1999.

REESINK, Edwin B. Alteridades substanciais: Apontamentos diversos sobre “índios” e “negros”, p. 245 – 287. In: CARVALHO, Maria Rosário; CAVIGNAC, Julie; REESINK, Edwin B (Orgs.). In: **Negros no mundo dos índios**: Imagens, reflexos, alteridades. 1ª ed. Natal: Ed UFRN, 2011. v. 1. 450 p.

REESINK, Edwin B. “O segredo do Sagrado: O Toré entre os índios do Nordeste”. In: GALINDO, Marcos; ALMEIDA, Luiz Savio de; ELIAS, Juliana Lopes (Orgs.) In: **Índios do Nordeste: Temas e problemas : 500 anos**. v. 2. ,2000, 448 p, P.259 – 405.

_____. Review of “Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil’s Northeast”, by Jan Hoffman French. In: **Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe**, v. 88, p. 118-120, 2010.

_____. Review of “Native and national in Brazil: Indigeneity after independence”. **Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe**, v. 97, p. 173-174, 2014.

_____. Uma questão de sangue. In: BACELAR, Jeferson; CAROSO, Carlos. **Brasil: Um país de negros?** Salvador, Editora Pallas, 1999. 284 p. p. 187 – 205.

_____. A felicidade do povo brasileiro: notas sobre a visão do mundo construído no discurso oficial a respeito de etnicidade e nações indígenas no Brasil e os embates de disputa simbólica. In: **Mneme** Revista de Humanidades. V. 05. N. 11, jul./set. de 2004. – Semestral.

RICARDO, Fany. (Editores gerais). **Povos indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p. 505-507.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. A interioridade da experiência temporal do antropólogo como condição da produção etnográfica. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 1998. V. 41 nº 42.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. Etnografia: Saberes e práticas. In: PINTO, Céli Regina Jardim; GUAZZELLI, César Augusto Barcellos (Orgs.). **Ciências Humanas**: pesquisa e método. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

SANTANA, R. N. M de. (org.) **Piauí**: Formação – desenvolvimento – perspectivas. Teresina: FUNDABI, 1995.

SCUPIN, Raymond. **Race and Ethnicity**: The United States and the World 2nd ed. and Peoples and Cultures of Asia, all published by Pearson Prentice Hall Press, 2011.

SERRA, Ordep. Triunfo dos caboclos. In: CARVALHO, Maria Rosário de; CERQUEIRA, Ana Magda Carvalho (Orgs.). **Índios e Caboclos**: A história recontada. 2ª ed. Salvador: EDUFBA, 2012. v. 1. 269 p, p. 55 – 77.

SILVA, Cristhian Teófilo da. Identificação étnica, territorialização e fronteiras: A perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. In: **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.2, n.1, p.113-140, jul. 2005.

SILVA, Elizângela Cardoso de Araújo. “Povos indígenas e o direito à terra na realidade brasileira”. In: **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 133, p. 480-500, set./dez. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/0101-6628.155>

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. O relatório provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (Org.). **A presença indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 327-346.

SOUSA, Hélder Ferreira de Sousa. Índios no Piauí: reflexões sobre o desaparecimento étnico. In: **I Reunião Equatorial de Antropologia**, Aracaju, Sergipe, 2007.

STUDART, Carlos Pereira. As tribus indígenas do Ceará. **Revista Trimensal do Instituto do Ceará**, 1926. Revista do Instituto do Ceará. Tomo XLVIII (1934), p. 7-28

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Aldeamentos indígenas no Ceará do século XIX: revendo argumentos históricos sobre o desaparecimento étnico. In: PALITOT, Estevão Martins (Org.). **Na mata do sabiá**: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult, Museu do Ceará, Imopec, 2009. p. 107-154.

_____. Terras, índios e caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas no Ceará (século XIX). In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (Org.). **A presença indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 447-482.

_____. Compreendendo a dança do Torém: visões de folclore, ritual e tradição entre os Tremembé do Ceará. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, v. 16(2), Ano 9, p. 187-228, 2005c.

_____. O processo de destruição das aldeias na segunda metade do século XIX. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (Org.). **A presença indígena no Nordeste**: processos

de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 295-326.

VIEIRA, José Glebson. “Todo caboclo é parente”: Espacialidades, história e parentesco entre os Potiguara. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2015, v. 58 nº 1, p. 286 – 317.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”. Entrevista concedida à equipe de edição. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Editores gerais). **Povos indígenas no Brasil: 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 41-49.

_____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

SOUZA, Yoko Nitahara de. “Mostrando Nossa Cara de Índio”: autonomia indígena e instrumentalização da Cultura. In: **Anais da VII RAM/UFRGS**, Porto Alegre, Brasil - GT 08: Violência Estatal, Indigenismo e Povos Indígenas, 2007.

WEBER, Max. “Relações Comunitárias Étnicas”. In: **Economia e Sociedade** (Vol.1). Brasília, Ed. UnB, 1991.

WOLF, Eric. “Cultura, ideologia, poder e o futuro da antropologia”, In: *Mana* vol.4 n.1 Rio de Janeiro Abr. 1998.

XAVIER, Maico Oliveira. Índios e jesuítas na aldeia da Ibiapaba (1700-1759). In: **Revista Historiar**, ano II, n. I (2010) 43.

ZENNER, Walter P. “Ethnicity”. In: D. Levinson and M. Ember (eds.) **Encyclopedia of Cultural Anthropology**. New York, Henry Holt, 1996.

Dissertações e teses acadêmicas

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. “Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-pau: Etnogênese como processo social e luta simbólica”. 692 p. **Dissertação (Mestrado)** – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1993.

CUNHA, Isis Maria Lustosa. Os povos indígenas, o turismo e o território: Um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé do Ceará, **Tese (Doutorado)** – Universidade Federal de Goiás, 2012.

GUERRA, Jussara Galhardo Aguirros. Mendonça do Amarelão: caminhos e descaminhos da identidade indígena no Rio Grande do Norte. 2007. **Dissertação (Mestrado)**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

LIMA, Carmen Lucia Silva. Etnicidade indígena no contexto urbano: uma etnografia sobre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús. 2010. **Tese (Doutorado)**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

MAIA, Lício José de Oliveira. Serras de Ibiapaba. De aldeia à Vila de índios: Vassalagem e identidade no Ceará colonial – Século XVIII. 2010. **Tese (Doutorado)**. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Fluminense, Niterói, 2010.

OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. O Povoamento Colonial do Sudeste do Piauí: Indígenas e colonizadores, conflitos e resistência. **Tese (Doutorado)**. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. Estratégias sociais no Movimento Indígena: 261 Representações e redes na experiência da APOINME. 2010. 272 p. **Tese (Doutorado)** – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife.

RATTS, Alecsandro J. P. Fronteiras invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará. 1996. 218 p. **Dissertação (Mestrado)**, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo. (Mimeo).

SILVA, Geyza Kelly Alves da. Índios e identidades : formas de inserção e sobrevivência na sociedade colonial (1535-1716). 2004. **Dissertação (Mestrado)**. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

SILVA, Jacionira Coêlho. Arqueologia no médio São Francisco: Indígenas, vaqueiros e missionários. **Tese (Doutorado)**, Universidade Federal de Pernambuco, 2003.

SOUSA, Hélder Ferreira de. Os líderes Craôs no limiar do século XXI – Brasília, UnB, 2000. 103 p. **Dissertação (Mestrado)**.

SOUZA, Paulo Gutemberg de Carvalho. História e identidade: as narrativas da piauiensidade. **Dissertação (Mestrado)**, Universidade Federal do Piauí, 2008.

ANEXO B – Os irmãos José Antônio Guilherme e as esposas Maria dos dos Anjos e Francisca, os netos, e o autor, em 2005, na casa do cacique, primeira sede da Associação Itacoatiara.



Fonte: Arquivo particular do autor.

ANEXO C – Ata fundação Associação Itacoatiara, fevereiro de 2005.

lavrado

ATA DE FUNDAÇÃO, APROVAÇÃO DE ESTATUTO, ELEIÇÃO E POSSE DA DIRETORIA E DO CONSELHO FISCAL DA ASSOCIAÇÃO ITACOATIARA DE REMANESCENTES INDÍGENAS DE PIRIPIRI.

Aos sete dias do mês de fevereiro do ano do dois mil e cinco, às doze e seis horas, reuniram-se os abaixo assinados, doravante designados fundadores, na rua Avelino Resende, n.º 1045, Bairro Flor dos Campos, nesta cidade de Piripiri (PI), com a finalidade de fundar uma associação, para fins de reivindicação de cidadania e, dentre estes, os direitos de identidade, que se denominará Associação Itacoatiara de Remanescentes Indígenas de Piripiri. Iniciada a reunião, foi escolhido para presidir a o Sr. José Guilherme da Silva. Para secretariá-lo foi indicado a Srta. Helisa Maria Ferreira de Sousa. Então, num primeiro momento, o Presidente solicitou aos presentes que manifestassem suas expectativas em relação à criação da Associação. Logo a seguir, o Sr. Presidente pediu à Secretária que procedesse a leitura do projeto de estatuto, artigo por artigo. Concluída a leitura, sob a assessoria do Antropólogo Helder Ferreira de Sousa, o referido projeto foi submetido à discussão e posterior votação. Ouvidos os presentes, o estatuto foi, então, aprovado por unanimidade. Dando-se prosseguimento aos trabalhos, e, após sugestão de nomes para comporem os órgãos diretivos, procedeu-se à eleição e posse da Diretoria e do Conselho Fiscal, que terão mandato de 2 (dois) anos, com duração, desta data até fevereiro de dois mil e sete, e que ficaram assim constituídos: Presidente: JOSÉ GUILHERME DA SILVA; Vice-Presidente: JOSÉ CARLOS CASTRO; Primeira Secretária: CARMEM IRENE ARAÚJO SILVA; Segunda Secretária: VICENÇA ALVES DE OLIVEIRA; Primeira Tesoureira: MARIA DOS REMÉDIOS FÉLIX DA SILVA; Segundo Tesoureiro: HÉLIO FERREIRA DE SOUSA. O Conselho Fiscal. Titulares – ANTÔNIO GUILHERME DA SILVA e ANTÔNIO FERREIRA DO NASCIMENTO; Conselho Fiscal: Suplentes – CLÁUDIOS VINÍCIUS MENDES TUPINAMBÁ RODRIGUES e ANTÔNIO JOSÉ DE ARAÚJO RODRIGUES. Nada mais havendo a tratar, o Sr. Presidente declarou encerrada a reunião e eu, Secretária, lavrei a presente ata, que será assinada por mim, Helisa Maria Ferreira de Sousa, secretária desta reunião, e pelo Presidente eleito.

AUTENTICAÇÃO
 A presente fotocópia confere com o original apresentado de fe.
 de verificação 2009
 Tabelião Público

CARTÓRIO JONATAS BELO
 1º OFÍCIO DE
 PIRIPIRI - PI

Fonte: Arquivos Associação Itacoatiara (Reprodução).

ANEXO D – Oficinas de preparação Prêmio Culturas Indígenas Edição Xicão Xucuru, em 2008.



Fonte: Arquivo particular do autor.



Fonte: Arquivo particular do autor.

**ANEXO E – Oficinas de preparação Prêmio Culturas Indígenas
Edição Xicão Xucuru, em 2008.**



Fonte: Arquivo particular do autor.



Fonte: Arquivo particular do autor.

ANEXO F – Cacique Zé Guilherme no II Encontro Estadual da Igualdade Racial, em Teresina, Piauí, junho de 2009.



Fonte: Arquivo particular do autor.



Fonte: Arquivo particular do autor.

ANEXO G – Pajé Helvídio “Bodó” Beiju e sua irmã, Vicença Beiju



Fonte: Arquivo particular do autor.



Fonte: Arquivo particular do autor.

ANEXO H – Oca da Floresta, no terreno adquirido com o Prêmio Culturas Indígenas, no bairro Floresta, em Piripiri.



Fonte: Arquivo particular do autor



Fonte: Arquivo particular do autor

ANEXO I – Antônio Colher de Pau e a esposa D. Graça. Abaixo, D. Raimunda Colher de Pau, no período de fundação da Associação Itacoatiara, em 2006.

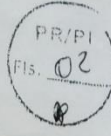


Fonte: Arquivo particular do autor.



Fonte: Arquivo particular do autor

**ANEXO J – Capa Termo de Declarações ao MPF/PI,
notificando a presença indígena no Piauí, em 2009.**

 MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL PROCURADORIA DA REPÚBLICA NO ESTADO DO PIAUÍ	Distribua-se Teresina/ _____ Kelson Pinheiro Lopes Procurador Chefe
TERMO DE DECLARAÇÕES	
MINISTERIO PUBLICO FEDERAL PROCURADORIA DA REPUBLICA NO PIAUI  1.27.000.001/23/2009-13	
Aos doze do mês de agosto de 2009, às treze horas e trinta minutos, na Procuradoria da República no Estado do Piauí, localizada na Praça Marechal Deodoro, S/N, Prédio do Ministério da Fazenda, Sala 603, Centro, Teresina-PI, perante a Assessora Especial, Vivian Kátiusca Girão Sampaio, compareceu HELDER FERREIRA DE SOUSA, brasileiro, casado, professor universitário, RG nº 508957 SSP/PI, CPF nº 337.618.763-00, residente e domiciliado na Rua Freitas Junior, 1351, Bairro: Estação, CEP: 64260-000 Piripiri/PI, , Telefone: (86) 8883-5278/3276-4335; quando declarou o seguinte:	
“QUE é assessor antropólogo da Associação Indígena Itacoatiara de Piripiri-PI, existente desde fevereiro de 2005; QUE a Associação Indígena mencionada tem como objetivo a reivindicação de direitos específicos das etnias indígenas de Piripiri/PI; QUE a Associação Indígena Itacoatiara de Piripiri/PI juntou núcleos familiares que se auto-identificam como indígenas a fim de que fossem-lhes assegurados os direitos concernentes a essa minoria étnica; QUE desde a formação da referida Associação há reuniões periódicas, conforme estabelecido no Estatuto da mesma, a fim de que sejam realizadas mobilizações para busca dos direitos cabíveis aos indígenas; QUE já foram realizadas reuniões com o governo do Estado do Piauí, para que se pudesse discutir a questão relativa ao assentamento dos índios abrangidos pela Associação Itacoatiara; QUE nesses encontros com representantes do governo do Estado, discutiu-se a respeito da compra de um terreno através do programa de Combate à Pobreza Rural, cujos recursos são provenientes do Banco Mundial; QUE a compra de tal terreno ainda não fora concretizada; QUE também fora reivindicado ao Estado do Piauí, a distribuição de cestas de alimentos, durante a Conferência de Segurança Alimentar; QUE por força do problema com os alagados no Piauí, houve a suspensão da distribuição dessas cestas de alimentos;	

Fonte: Arquivo Associação Itacoatiara (Reprodução).

ANEXO L – Carta dos Povos Indígenas Kariri e Tabajara do Piauí

Nós, lideranças dos Povos Indígenas Kariri e Tabajara do Piauí, reunidos na XIV Semana dos Povos Indígenas – A construção da Política Indigenista no Piauí, realizada de 17 a 19 de abril de 2016, em Teresina (PI), viemos, por meio desta, tornar pública a situação de abandono em que se encontram nossas comunidades e o descumprimento dos direitos indígenas estabelecidos na Constituição brasileira e legislação internacional. Além do preconceito e discriminação que nos aflige diariamente, somos afetados pela negação do direito territorial e do direito à saúde e à educação. Diante da gravidade do quadro, pedimos o empenho e a parceria do Governo do Estado do Piauí, da Secretaria de Estado de Cultura do Piauí por meio do Museu do Piauí- Casa de Odilon Nunes, do Ministério Público Federal, da Fundação Nacional do Índio, da Secretaria de Saúde Indígena, da Secretaria de Estado da Saúde do Piauí, da Universidade Federal do Piauí e da Universidade Estadual do Piauí, na resolução dos nossos problemas e no atendimento das seguintes reivindicações:

- Qualificação das demandas territoriais dos povos indígenas do Piauí;
- Início dos estudos de identificação e delimitação das terras indígenas;
- Resolução do conflito fundiário com parque eólico e proibição das invasões existentes no município de Queimada Nova, que está se acirrando devido ao não andamento do processo de demarcação da Terra Indígena Kariri;
- Que a empresa Casa dos Ventos e o IBAMA sejam notificados pela FUNAI e Ministério Público Federal da existência da demanda territorial indígena da Aldeia Serra Grande, localizada no município de Queimada Nova;
- Presença da FUNAI em Queimada Nova para orientar a comunidade Kariri sobre o processo de Cadastramento Ambiental Rural - CAR, que está sendo preenchido indevidamente por pessoas não indígenas dentro da terra indígena;
- Fortalecimento da FUNAI no Piauí, através da reestruturação da Coordenação Técnica Local, que inclui ampliação do quadro de funcionários, estruturação do escritório e viaturas, para que de fato tenha condições de se deslocar e atender as demandas dos povos indígenas piauienses;
- Agilizar a criação do Distrito Especial de Saúde Indígena do Piauí (DSEI – PI) e a inclusão imediata de representantes da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) na Comissão Técnica para Elaboração do Projeto e Implementação do DSEI PI – Portaria 249/2016;
- Criação imediata de Posto de Saúde da Família (PSF) com transporte, que atendam exclusivamente os indígenas até que seja criado o DSEI-PI.
- Que o Governo do Estado do Piauí, através da Secretaria de Saúde do Estado do Piauí, negocie com as Secretarias Municipais de Saúde de Queimada Nova, Lagoa de São Francisco e Piripiri a criação destes PSFs. Isto não deverá ser entendido como a municipalização da saúde indígena, mas sim como uma resposta imediata e necessária diante da urgência dos casos de doenças que afligem as comunidades indígenas;
- Implementação das escolas indígenas, no âmbito da Secretaria de Educação do Estado do Piauí, nos municípios de Lagoa de São Francisco, Queimada Nova e Piripiri;
- Estruturação da Escola Indígena do Canto da Várzea, em Piripiri, com mobília, equipamentos e o transporte escolar necessários ao seu funcionamento;

- Cumprimento do pacto celebrado entre os governos do Piauí e do Ceará, através da Secretaria Estadual de Educação, no ano de 2014, que estabelece a Pactuação do Território Etnoeducacional Potyrõ;
- Criação do Magistério Indígena no Piauí pela Secretaria de Estado da Educação do Piauí, em parceria com a Universidade Federal do Piauí (UFPI) e a Universidade Estadual do Piauí (UESPI);
- Favorecer a inclusão dos indígenas na UFPI e UESPI, através de políticas e ações afirmativas tais como cotas, bolsas, pesquisas e ações de extensão.

Finalizamos, afirmando que estamos dispostos a lutar por nossos direitos e que desejamos contar com a parceria do Governo do Estado do Piauí, da Secretaria de Estado da Cultura do Piauí por meio do Museu do Piauí- Casa de Odilon Nunes, do Ministério Público Federal, da Fundação Nacional do Índio, da Secretaria de Saúde Indígena, da Universidade Estadual do Piauí e Universidade Federal do Piauí nesta difícil empreitada.

Teresina (PI), 19 de abril de 2016.

Fonte: Documento público.

https://ufpi.br/images/Carta_dos_Povos_Ind%C3%ADgenas_Kariri_e_Tabajara_do_Piau%C3%AD.pdf