



**Universidade Federal do Piauí
Campus Ministro Reis Velloso
Programa de Pós-Graduação em Psicologia - PPGPsi**

Brisana Índio do Brasil de Macêdo Silva

A luta que (re)existe: indianidades dos Tabajaras no Piauí

**Parnaíba
2020**



**Universidade Federal do Piauí
Campus Ministro Reis Velloso
Programa de Pós-Graduação em Psicologia - PPGPsi**

Brisana Índio do Brasil de Macêdo Silva

**Maramumha sá Kuxíima wara suiwara: Tabajara Piauí wara tá
rikusawa**

**Parnaíba
2020**

Brisana Índio do Brasil de Macêdo Silva

A luta que (re)existe: indianidades dos Tabajaras no Piauí

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Psicologia.

Orientador:
Prof. Dr. João Paulo Sales Macedo.

**Parnaíba
2020**

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Setorial Prof. Cândido Athayde – Campus Parnaíba
Serviço de Processamento Técnico

S586l Silva, Brisana Índio do Brasil de Macêdo
A luta que (re)existe: indianidades dos Tabajaras no Piauí [recurso eletrônico] / Brisana Índio do Brasil de Macêdo Silva. – 2020.
1 Arquivo em PDF

Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal do Piauí, 2020.

Orientação: Prof. Dr. João Paulo Sales Macedo.

1. Povos Indígenas. 2. Memória. 3. Ação Política. 4. Indianização. I. Título.

CDD: 306.089

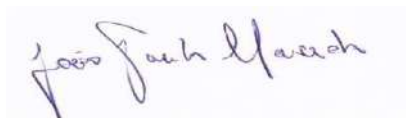
Brisana Índio do Brasil de Macêdo Silva

A luta que (re)existe: indianidades dos Tabajaras no Piauí

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Aprovada em: 18 / 01 / 2020

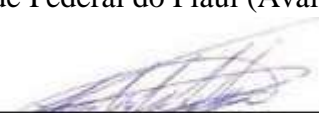
Banca Examinadora:



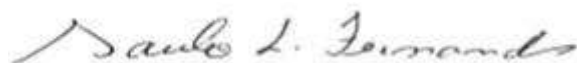
Prof. Dr. João Paulo Sales Macedo
Universidade Federal do Piauí (Orientador)



Prof. Dr. Fauston Negreiros
Universidade Federal do Piauí (Avaliador Interno)



Prof.^a Dr. Carlos José F. Santos (Casé Angatu Xukuru Tupinambá)
Universidade Estadual de Santa Cruz-BA (Avaliador Externo)



Prof. Dr. Saulo Luders Fernandes
Universidade Federal de Alagoas (Avaliador Externo)

Dedico, especialmente, aos grupos indígenas Tabajara do Piauí e à todos(as) que seguem (re)existindo e resistindo à colonialidade da vida.

Agradecimentos

Realizar a presente pesquisa não foi uma tarefa fácil! Demandou muita coragem, desprendimento, escolhas e decisões! Recordo que quando comecei a escrever a presente dissertação, ainda quando era um projeto de pesquisa, muitos foram os medos e inseguranças! Todavia, nesse percurso trilhado muitas foram as pessoas que me fizeram prosseguir! E aqui quero expressar meus singelos agradecimentos:

Agradeço aos meus pais Edivaldo Moraes e Ana Cláudia, por todo amor incondicional e por sempre respeitarem minhas escolhas de vida e profissionais, embarcando comigo nelas! Além disso, quero agradecer por seguirem acreditando, como professores e cidadãos, na Educação deste país, mesmo marcada por retrocessos e desigualdades! Esse trabalho diz muito das escolhas de vida e políticas de vocês!

Agradeço aos meus irmãos Ana Brisa e Edivaldo Filho, por toda força, incentivo e torcida! Vocês me ensinam diariamente o sentido da cumplicidade e do respeito! Obrigada por compartilharmos da vida!

Agradeço à Família Macêdo Silva, na figura dos meus avôs maternos Rodrigo Macêdo e Luiza Lopes; e aos meus avôs paternos José Higino da Silva (In Memoriam) e Maria Neuza Moraes, por todo zelo, cuidado e preocupação! Vocês são o meu exemplo de luta e de resistência! Essa conquista também é de vocês!

Agradeço à Dona Avelina, Seu Honorato, Sarah e Najla, por toda a acolhida, carinho e empenho destinado à mim, principalmente, nos dias que estive por Piripiri realizando a pesquisa. Obrigada por embarcar comigo nela e por todo o incentivo! Admiro muito vocês! Meu muito obrigada!

Agradeço aos grupos indígenas Tabajara, por todos os encontros tecidos! Obrigada por toda confiança, disponibilidade e apoio, principalmente, por embarcarem também comigo na realização desta pesquisa! Vocês são os protagonistas dessa história! E de modo

especial, quero agradecer à Joselane, Sheila, Cícero Dias, Cacique Zé Guilherme e Cacique Henrique Manuel e Elayne por terem sido pontes nessa travessia, tecendo os encontros da pesquisa! Além do mais, quero expressar meus agradecimentos à Dona Fátima, que juntamente com Cacique Henrique Manuel, sempre me acolhem em sua residência nas minhas idas a Lagoa de São Francisco; e por fim, à Dona Gonçalinha (In Memoriam), pessoa que conheci durante à pesquisa, que do seu jeito, diante sua história de vida marcada por dor e angústia, não media esforços para cuidar e demonstrar seu carinho para comigo! Recebi a notícia de sua morte com muita tristeza e aqui estão meus singelos agradecimentos à senhora!

Agradeço ao meu orientador, Prof. João Paulo Macedo, por embarcar comigo nesse trabalho, assim como nas demais escolhas de vida, dando todo apoio e incentivo! Obrigada por toda confiança, amizade e compreensão! Sobretudo, por conduzir esse processo com tanto zelo, comprometimento, disponibilidade e paciência! Admiro a pessoa e o profissional que você é! Obrigada por tudo! Seguimos caminhando!

Agradeço ao Núcleo de Pesquisa e Intervenção em Psicologia Crítica e Subjetivação Política (NuPOLIS), por todos os ensinamentos e por toda convivência diária! Compartilhar da vida, pessoal e acadêmica, com vocês a torna bem mais leve e potente! E de modo especial, agradeço à Mayara por todo cuidado, apoio e disponibilidade! Por me acolher nos momentos de desespero e de ansiedade, quando tudo parecia tão distante! Por todas as xícaras de camomila e de café! Agradeço à Tatiane, por todo incentivo, apoio, disponibilidade e, por também, deixar se afetar com as histórias e relatos da pesquisa compartilhados! Por fim, à Carol e ao Jorge, colegas de grupo de pesquisa e de turma de mestrado, agradeço por todos os momentos, encontros e orientações compartilhadas! Obrigada por todo apoio e incentivo! Aprendi muito com vocês! Obrigada por tudo! Seguimos acreditando na produção do comum!

Agradeço ao “Grupinho da Nerdisse”, grupo whatsapp formado por colegas Psi da época da graduação, que juntas compartilham seus anseios, desejos, frustrações e medos, seja da vida profissional, seja pessoal. Obrigada meninas por todas as experiências compartilhadas e por toda força! E de modo especial, agradeço à Laís Leal, à Ana Paula e à Hédina por todo cuidado, preocupação e apoio de sempre, sobretudo, nessa reta final! Obrigada por tudo!

Agradeço à Janaína, companheira de apartamento e colega de profissão, pela convivência diária, por todos os momentos compartilhados, por toda torcida e incentivo! Obrigada por termos compartilhado tanto da vida nesses anos de convivência!

Agradeço ao Grupo de Oração Universitário (GOU-Filhos do Céu) por ser expressão do cuidado de Deus para comigo! Obrigado todo apoio, carinho e zelo, Isabelle, Allana, Rodolpho, Mauricélia, Renan, Jorge e Igor! Meu muito obrigada!

Agradeço aos amigos e às amigas de Mestrado, especialmente da “Linha 2”, pelas vivências e aprendizagens! E, de modo especial, quero agradecer ao Matheus, colega de linha, que desde quando resolvi fazer a seleção de mestrado me deu todo apoio e incentivo! Passei e, no decorrer desses anos, fomos compartilhando momentos, medos e frustrações, assim como alegrias e conquistas!

Agradeço aos professores do PPGPsi por todo ensinamento possibilitado no Mestrado, por todo apoio, risadas e trocas! De modo especial quero agradecer ao Prof. Vladimir Félix e ao Prof. Fauston Negreiros, por todo apoio, incentivo e contribuições para a realização deste trabalho!

Agradeço ao Prof. Casé Angatu Xukuru Tupinambá e Prof. Saulo Luders Fernandes, por todas as contribuições, disponibilidade e comprometimento!

Agradeço, por fim, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Piauí, pela concessão da bolsa de mestrado para a realização da pesquisa.

Há muito o nosso povo aqui vivia
Era feliz e tinha tudo que a Mãe Terra oferecia
A fruta, a caça, a pescaria
Do formigueiro sempre vinha as Tanajuras
As brincadeiras no terreiro e a noite escura
No rio, água corrente e as cachoeiras
Correr na mata era a nossa brincadeira
Tudo acabou quando o branco aqui chegou
Matando a nossa gente
O que escapou
Ou fugiu ou se escravizou
Cortaram os nossos troncos
Mas as raízes aqui ficou
E hoje está brotando para resgatar o que restou
Da cultura ao nosso chão que foi trocado por um pouco de pão
Pra matar a fome daquela gente que não tinha outra opção
E hoje estamos pedindo nossa Terra demarcação
Do Cedro, do Itaipu, do Curralinho e do Riachão
Do Nazaré a Capivara e também o Cercadão
Terra que era nossa e que tomaram sem a nossa permissão

(Cacique Henrique Manuel – Tabajara)

Bembeusara kwaírantu¹

Kwesentu rupi xingga makuaitá Brasil upé ta purandu píri ta uikú yané ruixauaitá sui ta, ta maraã puranga ta resé. Yawewa rupi, Piauí upé, maku itá ta yumuatira musapiri associação upé, “Associação makuitá Itacoatiara Piripiri wara itá, asui Associação makuitá Canto da Várzea wara itá asui, Associação makuitá Tabajara-Tapuio-Itamaraty wara itá. Kuíri tayumukam r píri uiku kariwa ta supe Piauí upé. Yaweewa rupi kuá muraki úri umukameē maita kuá makú Tabajara itá taminhã taiku ta mukamerarã ta rikusá itá iké Piauí upé. Kuá muraki yaminhã makuitá irumu uiku waitá táwa Piripiri upé, Ipáwa São Francisco upé. YakuntarI irundí pú Tabajara ta irumu. Ápe yasikawa yakwawa maita tayupiri ta muraki iké Piauí upé, Asuí maita ta minhã ta muraki itá muira ara, ta puderi arama ta yumuayukwá iké Piauí upé. Kuá muraki umukameē ke Tabajara itá, ta mukameē ta rikusara itá, mairamé ta sikawa takwá ta resé wara itá, ta rikusáwa itá, asui mairameē tasikawa ta kwá tá iwi resé wara yuíri. Yawewa rupi kuíri ta watá ta umbeú kariwa ta supé ke ainta Tabajara itá, kuwá iwí pura itá. Iké waita ta uikú kuxima suiwara. Ti ma mayé kariwa ta nheē ke ti yamaã maku itá iké Piauí upé. Nhaã ti supi.

Kunari waá: maku itá; manduari sá; ta minhã sáwa; tá rikusáwa;

¹ O presente resumo encontra-se na língua Tupi Nheengatu. Língua que está sendo resgatada pelo grupo indígena Tabajara, do município de Lagoa de São Francisco. Desse modo, no intuito de reconhecer tal resgate cultural e político, trazemos no corpo do texto e antes do resumo em português e em inglês, o resumo em Tupi Nheengatu. Traduzido pelo Prof. Ms. Edilson Baniwa.

Resumo

Nas últimas quatro décadas, no Brasil, um maior número de grupos indígenas passou a se autodeclarar e a reivindicar o reconhecimento de sua condição étnica e de seus direitos constitucionais. No Piauí, destacamos os grupos indígenas da etnia Tabajara que se organizam politicamente através da Associação Indígena Itacoatiara de Piripiri, da Associação Organizada dos Indígenas do Canto da Várzea e da Associação dos Povos Indígenas Tabajara-Tapuio-Itamaraty, inaugurando um novo capítulo na história indígena piauiense, visto que, por muito tempo, a presença indígena no estado foi invisibilizada e silenciada. Nesse bojo, o presente estudo buscou analisar o processo de indianização dos grupos indígenas da etnia Tabajara no Piauí, tomando por base o resgate da sua história, o seu processo de organização política e as suas indianidades. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, com base nos estudos sobre produção de sentido no cotidiano. O estudo ocorreu nos municípios de Piripiri/PI e de Lagoa de São Francisco/PI. Participaram 20 lideranças indígenas, mediante os seguintes recursos metodológico: a) observação no cotidiano; b) conversa no cotidiano; c) entrevista semi-estruturada individuais ou grupais. A análise, com base na técnica do mapa de associação de ideias, resultou nos seguintes capítulos de resultados que versam sobre: a) a trajetória dos grupos indígenas Tabajara no Piauí; b) a luta por reconhecimento e por garantia de direitos dos Tabajaras no Piauí; e, por fim, c) os campos de sentidos atribuídos pelos Tabajaras aos seus processos de indianidades. Em suma, observamos que à medida que os grupos indígenas Tabajara foram (re)elaborando sua identidade étnica e coletiva em torno de um vínculo ancestral, de parentesco e de território comum, esses foram mudando o olhar sobre si e foram colocando em análise aspectos constitutivos de um discurso colonial sobre o “ser indígena”. De modo que, passaram a (re)criar práticas discursivas em torno de suas histórias de vida e de suas indianidades, assumindo-as enquanto estratégia de luta, de resistência e de (re)existência, no intuito de contrapor os discursos dominantes e totalizantes sobre o ser indígena e as relações de colonialidade do poder, saber e ser postas no cotidiano da vida.

Palavras-chave: povos indígenas; memória; ação política; indianização

Abstract

In the last four decades in Brazil, a larger number of indigenous groups started to declare their ethnic background and claim recognition of their ethnicity and their constitutional rights. In Piauí, we highlight the indigenous groups of Tabajara ethnicity, which is politically organised through the Indigenous Association of Itacoatiara de Piripiri, Organised Indigenous Association of Canto da Várzea, and Association of Indigenous People of Tabajara-Tapuio-Itamaraty. This ethnic group inaugurated a new chapter in the indigenous history in Piauí considering that, for a long period, the indigenous presence in the state did not have visibility or a voice. Therefore, the present study aimed to analyse the process of indianization of indigenous groups of Tabajara ethnicity, starting from the rescue of their history, their process of political organization and their indigenous identity. This was a qualitative study based on studies of productions of everyday meaning. The study was conducted in the cities of Piripiri/PI and Lagoa de São Francisco/PI. Participants were 20 indigenous leaders, who took part in the following activities: a) observation of daily activities; b) everyday conversations; and c) semi-structured individual or group interviews. The analysis adopted the technique of map of association of ideas, which resulted in the following chapters with the themes of: a) trajectory of Tabajara indigenous groups in Piauí; b) fight for recognition and rights of Tabajaras in Piauí; and, finally, c) meaningful aspects for Tabajara people about their identity. In sum, we observed that indigenous Tabajara groups redeveloped their ethnic and collective identity based on ancestral links related to common family and territory, which changed their self-views and allowed a critical analysis of colonialist discourses about “being indigenous”. Hence, they recreated discursive practices about their life story and their indigenous identity, using it as a strategy to fight, resist and (re)exist, aiming to oppose dominant and totalitarian discourses about indigenous groups ways of living, power relationships based on colonialism imposed on their daily lives.

Keywords: indigenous groups; memory; political action; indianization.

Lista de Figuras

<i>Figura 1.</i> Mapa de localização do município de Piriipiri (PI).....	48
<i>Figura 2.</i> Mapa de localização do município de São Francisco (PI).	48
<i>Figura 3.</i> Roda de conversa sobre a 6º Conferência Nacional de Saúde Indígena	56
<i>Figura 4.</i> Roda de conversa com os Tabajaras da Comunidade Nazaré (PI)	62
<i>Figura 5.</i> Registro ao final da roda de conversa com os Tabajaras.....	62
<i>Figura 6.</i> Museu Indígena da Comunidade Nazaré (PI)	63
<i>Figura 7.</i> Sala de recepção do Museu Indígena	64
<i>Figura 8.</i> Lideranças Tabajaras e demais representantes na XVII Semana dos Povos Indígenas do Piauí	66
<i>Figura 9.</i> Lideranças Tabajaras na XVII Semana dos Povos Indígenas do Piauí.....	66
<i>Figura 10.</i> Realização do Toré durante a realização da III Tarde Alegre	67
<i>Figura 11.</i> Brincadeira realizada durante a realização da III Tarde Alegre	67
<i>Figura 12.</i> Participação na realização da III Tarde Alegre	68
<i>Figura 13.</i> Fala proferida por uma das lideranças Tabajara de Piriipiri.....	69
<i>Figura 14.</i> Fala proferida por uma das lideranças Tabajara de Lagoa de São Francisco.....	69
<i>Figura 18.</i> Quadro demonstrativo das distribuições espaciais das nações indígenas no PI...	82
<i>Figura 19.</i> Olho d’água do Cedro	95
<i>Figura 20.</i> Vazante que liga o Olho d’água do Curralinho e do Cedro	95
<i>Figura 21.</i> Bananeiras	96
<i>Figura 22.</i> Cemitério Indígena	96
<i>Figura 23.</i> Manifesto feito por uma das lideranças indígenas Tabajara, durante o Seminário “Povos indígenas no Piauí e o desmonte da política indigenista no Brasil”.	118
<i>Figura 24.</i> Escola Indígena Tabajara-Ypy Chica Cearense	123
<i>Figura 25.</i> Oca do grupo indígena Tabajara, da zona urbana de Piriipiri (PI)	143

<i>Figura 26.</i> Oca do grupo indígena Tabajara de Lagoa de São Francisco (PI)	143
<i>Figura 27.</i> Vila Indígena da Comunidade Canto da Várzea, Piripiri (PI).....	144
<i>Figura 28.</i> Oca do grupo indígena Tabajara, da zona urbana de Piripiri (PI).....	145
<i>Figura 29.</i> Agricultura familiar 1.....	169
<i>Figura 30.</i> Agricultura familiar 2.....	169
<i>Figura 31.</i> Artesanato 1.....	170
<i>Figura 32.</i> Artesanato 2.....	170
<i>Figura 33.</i> Cultivo de Plantas Medicinais.....	172
<i>Figura 34.</i> Pajé Chicão e Cacique Zé Henrique.....	172
<i>Figura 35.</i> Juventude Indígena de Nazaré Tabajara e Tapuio (JOINT)	177
<i>Figura 36.</i> Pintura 1	179
<i>Figura 37.</i> Pintura 2	179
<i>Figura 38.</i> Peça do Museu Indígena 1	183
<i>Figura 39.</i> Peça do Museu Indígena 2	183

Lista de Tabelas

<i>Tabela 1.</i> Distribuição da população residente autodeclarada indígena no Brasil, situação por domicílio - 1991/2010.	33
<i>Tabela 2.</i> Categorias e elementos de análise advindas do mapa de associação de ideias	74
<i>Tabela 3.</i> Comunidades indígenas identificadas no Piauí	86

Lista de Abreviaturas e Siglas

ANAÍ	Associação Nacional de Ação Indigenista
AGU	Advocacia Geral da União
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
CASAI	Casas de Saúde Indígena
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CFP	Conselho Federal de Psicologia
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CMTR/PI	Coletivo de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Piauí
CNV	Comissão Nacional da Verdade
COPISP	Congresso Internacional de Saúde Pública do Delta do Parnaíba
CPI	Comissões Pró-Índio
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CRP/SP	Conselho Regional de Psicologia de São Paulo
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
CTL	Coordenação Técnica Local
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
EJA	Educação de Jovens e Adultos
EMSI	Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
INTERPI	Instituto de Terras do Piauí
ISA	Instituto Socioambiental

JOINT	Juventude Indígena de Nazaré Tabajara e Tapuio
MDB	Movimento Democrático Brasileiro
MIQCB	Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
PEC	Proposta de Emenda Constitucional
PNASPI	Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas
PPIB	Projeto Povos Indígenas no Brasil
PSL	Partido Social Liberal
PPIB	Projeto Povos Indígenas no Brasil
PSL	Partido Social Liberal
PT	Partido dos Trabalhadores
RENCA	Reserva Nacional do Cobre
SasiSUS	Subsistema de Saúde Indígena
SAS	Secretaria de Atenção à Saúde
SDA/CE	Secretaria do Desenvolvimento Agrário do Estado do Ceará
SEDESC	Secretária de Desenvolvimento Social e Cidadania
SEDUC/PI	Secretaria de Educação do Estado do Piauí
SEPLAN/PI	Secretaria do Planejamento do Estado do Piauí
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SIS	Sistema de Informação em Saúde
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
STF	Supremo Tribunal Federal
STR	Sindicato de Trabalhadores Rurais
SUS	Sistema Único de Saúde

TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UC	Unidades de Conservação
UESPI	Universidade Estadual do Piauí
UFPI	Universidade Federal do Piauí

Sumário

Introdução.....	20
Capítulo 1 – Itinerário da pesquisa.....	43
1.1 Tipo de Pesquisa: Matriz Teórico-Epistemológica	43
1.2 Cenário	46
1.3 Participantes	50
1.4 Caixa de ferramentas	51
1.5 Procedimentos	54
1.6 Aspectos éticos.....	75
Capítulo 2 – <i>“Povos indígenas no Piauí: se escondeu para resistir e apareceu pra existir!”</i> : Trajetória dos grupos indígenas da etnia Tabajara no Piauí.....	78
2.1 Contextualização sobre os povos indígenas no Piauí sob a marca do genocídio, do extermínio e do silenciamento.....	79
2.2 Dos escombros do passado à história do presente: grupos indígenas de Piripiri e de Lagoa de São Francisco.....	88
2.2.1 Raízes indígenas	88
2.2.2 Mediadores	100
Capítulo 3 – <i>“Na memória foram gravadas, as histórias recontadas, recriando estratégias e a nossa origem resgatada. Essa história se espalhou proporcionando uma nova jornada!”</i> : a luta por reconhecimento e por garantia de direitos dos povos indígenas Tabajara no Piauí.....	110
3.1 As lutas e reivindicações dos grupos indígenas da etnia Tabajara no Piauí.....	111
3.1.1 Coordenação Territorial Local (CTL) da FUNAI	117

3.1.2 Educação.....	122
3.1.3 Saúde	128
3.2.4 Luta pela Terra.....	138
<i>Capítulo 4 – “O que vale é o sangue, a(s) história(s), a(s) origem(ns)!”: as múltiplas indianidades.....</i>	<i>150</i>
4.1 Desconstrução da imagem colonial e estereotipada do ser indígena.....	151
4.2 Modos de ser e de (re)afirmar-se indígena Tabajara.....	167
Considerações finais.....	176
Referências bibliográficas.....	195
ANEXO A- TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	212
ANEXO B- ROTEIRO DA PESQUISA DE CAMPO.....	214

Introdução

Desde o início da invasão e do processo de colonização das terras brasileiras, os povos indígenas têm seus modos de vida, suas culturas e seus territórios subjugados ao colonialismo e à expansão das forças de produção e de trabalho capitalista que, no decorrer desses cinco séculos, têm operado e legitimado práticas de extermínio, de desindianização e de opressão contra os povos indígenas, na tentativa de silenciar e de apagar a presença e o protagonismo da população indígena na história brasileira.

Na tentativa de lutar e resistir pela manutenção e preservação de seus territórios, pela valorização de sua cultura e pela garantia de seus direitos, no intuito de contrapor as práticas e as tentativas de etnocídio, de genocídio e epistemicídio, bem como de integração e de assimilação empreendidas historicamente pelo Estado brasileiro², os povos indígenas têm empreendido no cenário brasileiro ações e práticas, de cunho étnico e político, voltadas para a valorização e a (re)afirmação de seus modos de vida, de seus territórios ancestrais, de seus saberes tradicionais e de suas especificidades étnicas e culturais.

Nesse bojo, ganha destaque um maior número de grupos indígenas, até então ditos como “desaparecidos” ou “extintos”, que nas últimas quatro décadas passaram a se autodeclarar e a reivindicar o reconhecimento de sua condição étnica e de seus direitos constitucionais, constituindo-se como novos sujeitos coletivos e políticos. Tal fenômeno denominado pela Antropologia como “etnogênese”, “(re)emergência étnica”, “re-etinização”, “eticização”, “ressurgimento” ou “viagem de volta”, denota para esses

² De acordo com C. J. F. Santos (2019), como exemplo de medidas coloniais e estatais de tentativa de integração e de assimilação dos indígenas, cita-se: o empreendimento das práticas dos antigos aldeamentos indígenas/jesuíticos; as ações desenvolvidas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, posteriormente, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI); a promulgação do Estatuto do Índio; a implementação da Lei de Terras de 1850; e a própria expansão de projetos desenvolvimentistas.

especialistas a constituição de novos grupos étnicos³ (Arruti, 1995, 2006a; Bartolomé, 2006; Oliveira, 1993, 1998)

Todavia, o uso de tais nomeações têm sido alvo de críticas por parte dos movimentos sociais e acadêmicos, pois sugerem certa espontaneidade e inventividade ao processo de (re)afirmação étnica de tais grupos. Assim, os grupos indígenas indicam uma recusa ao uso de tais termos supracitados, uma vez que estes querem ser reconhecidos por suas histórias de luta e de resistência e não por uma “suposta” ressurgência ou emergência étnica. Nesse aspecto, compreendendo o processo de (re)afirmação étnica dos grupos indígenas no país enquanto uma prática de (re)existência cultural e política, a população indígena tem optado por nomeá-lo enquanto um processo de indianização e/ou de fortalecimento da indianidade no cenário brasileiro (C. J. F. Santos & V. R. Santos, 2019). Além do mais, tais grupos preferem serem chamados de “grupos resistentes” ao invés de “grupos emergentes”, “ressurgentes”, “ressurgidos” e “remanescentes”⁴ (Arruti, 2006a).

Ao encontro com o exposto, Bartolomé (2006) evidencia que os atuais processos de (re)afirmação étnica, protagonizados pelos povos nativos ou chamados de originários, sobretudo pela população indígena, apresentam-se “como processo de construção de uma identificação compartilhada, com base em uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva, [...] para poderem se articular ou se confrontar com seus Estados em melhores condições políticas” (pp.43-44). E sinaliza vários casos dessa natureza na América Latina, a exemplo dos: Tonocoté, Selk’nam, Huarpe, Mocovíe, Diaguita e Kolla (na Argentina); dos Guaná (no Paraguai); dos Kankuano e Yanacona (na Colômbia); dos Neo-chayma, Neo-Kariña e Neo-Guayqueríe (na Venezuela); e dos

³ Com base nas formulações de Barth (1969) um grupo étnico surge quando pessoas se identificam, tomando como referência elementos culturais, a saber língua, história, ancestralidade, sistemas simbólicos, dentre outros, em um processo dinâmico, que resulta em uma interação social e em uma organização política.

⁴ De acordo com o assinalado, optamos por utilizar do termo indianização no decorrer deste trabalho. Além do mais, gostaríamos de destacar que ao nomearmos os grupos indígenas Tabajara como grupos resistentes e em (re)existência, queremos remeter à um processo sócio histórico de luta e de resistência indígena, e não como uma categoria de identificação ou de classificação de tais grupos.

Mapuche do Sul e Aymara (no Chile). No Brasil, aponta o processo de (re)existência cultural e política dos grupos indígenas no Nordeste brasileiro.

De modo geral, tais grupos em (re)existência estão distribuídos de norte ao sul do país. Contudo, é na região Nordeste que se registra os primeiros processos. Trata-se, na verdade, do resultado dos históricos movimentos de resistência e de (re)afirmação das existências dos grupos indígenas diante da condição de “desaparecidos” ou de “extintos”, como assim se propagou (e ainda se propaga) em muitas localidades do país, especialmente no Nordeste brasileiro, a exemplo do Estado do Piauí, como veremos mais adiante. Logo, é contra o processo de colonização que se instaurou no Brasil e seus colonialismos, que resultou tanto em ações de extermínio quanto de domínio e controle social dos grupos indígenas das mais diferentes etnias, associado ainda ao “mito da miscigenação”, que tais grupos têm empreendido movimentos de luta política e reaparecem enquanto novos sujeitos sociais e políticos em defesa de seus direitos étnicos.

Mas como tem ocorrido tais processos de (re)existência cultural e política dos povos indígenas no Nordeste brasileiro?

Arruti (2006a) o descreve enquanto um processo social e histórico que tem revelado a (re)existência de diversos grupos étnicos, organizados em movimentos sociais, que buscam garantir e reivindicar direitos, antes negados pelo Estado, e que desencadeiam desde o período colonial lutas pela afirmação das identidades coletivas e por territorialidade. Para o autor,

[...] Se o etnocídio é o extermínio sistemático de um estilo de vida, a etnogênese, em oposição a ele, é a construção de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva contra uma ação de desrespeito (em geral produzida pelo Estado nacional), com vistas ao reconhecimento e à conquista de objetivos coletivos (Arruti, 2006a, p.51)

Oliveira (1998), por outro lado, entende o processo de (re)existência cultural e política como um “[...] movimento pelo qual um objeto político administrativo vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais” (p.56), o que resulta em um processo de territorialização, que perpassa:

- 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; e 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (Oliveira, 1998, p.55).

Desenvolvendo a formulação de Oliveira (1993; 1998; 1999), quanto ao processo de territorialização, Arruti (2006b) ao interpretar a formação de uma comunidade quilombola, elabora um modelo descritivo sobre esse processo de renovação identitária, dividindo-o em quatro momentos: de *nominação* – quando o Estado define uma categoria jurídica e administrativa a uma determinada população, com base em suas características comuns, e a torna sujeito de direitos e deveres coletivos; de *reconhecimento* – movimento de passagem do desconhecimento à constatação pública das demandas que atinge o grupo, instituindo-se como sujeito de direito e político na esfera pública local, mediante uma série de acontecimentos, ações e eventos; de *identificação* – quando à instituição da coletividade enquanto sujeito de direitos e fonte de “pertencimento identitário”, mediante a atribuição e reelaboração de significados da memória social e da história do grupo; e de *territorialização* – quanto à atribuição de uma base territorial, o que implica em uma

reorganização social, cultural, política, ecológica do grupo. Cada momento está relacionado um como o outro e não há uma ordem pré-estabelecida.

Portanto, trata-se de uma transformação que dispara e dinamiza elementos simbólicos e práticos no grupo, de ordem subjetiva e política, que implica no reposicionamento do lugar de sujeito e, conseqüentemente, promove mudanças nas relações cotidianas, hábitos, tradições, crenças, aspectos geracionais, vínculos comunitários e de parentesco, nas narrativas de vida e nas memórias individuais e coletivas (Víctora, 2011; Silveira, 2010).

Em termos históricos, tais reivindicações iniciaram no Brasil, sobretudo na região Nordeste, nos anos de 1920, prolongando-se até 1940, e posteriormente foram retomadas nos anos de 1970 seguindo até os dias atuais. Para Arruti (2006a), tal percurso passa por um primeiro ciclo (1920-1940) fruto de um longo histórico de luta indígena por reconhecimento oficial e de reivindicações pela reconquista das terras dos antigos aldeamentos totalmente extintos, entre as décadas de 1860 e 1870, em virtude da Lei de Terras de 1850,⁵ sancionada por D. Pedro II, no período do Segundo Reinado. Diante desse cenário, os aldeamentos indígenas especialmente no Nordeste brasileiro foram extintos e suas terras incorporadas à propriedade privada e à Nação, resultando em inúmeros conflitos fundiários, situações de violência por parte dos grileiros⁶, assim como precárias condições de trabalho e de vida. Para o autor, em razão das pressões com o avanço do latifúndio e em busca de direitos historicamente negados, vários grupos indígenas do Nordeste, até então invisibilizados e tidos como “caboclos”⁷, começaram, em meados de 1920, a mobilizar

⁵ Com a Lei das Terras de 1850 ficou determinado parâmetros e normas sobre a posse, manutenção, uso e comercialização de terras, bem como estabeleceu a compra como única forma de obtenção de terras públicas, aumentando o poder oligárquico e a manutenção da concentração de terras no Brasil.

⁶ Nomeação atribuída as pessoas que falsificam documentos para se apropriar de terras alheias.

⁷ A denominação caboclo trata-se de uma categoria de classificação social complexa que inclui dimensões geográficas, raciais e de classe. Geralmente, utilizada para fazer referência aos grupos e indivíduos de origem rural, com ascendência indígena, ou de pouca escolaridade, sobretudo, na Região Nordeste e Norte. O termo também fora empregado pela população branca hegemônica para nomear grupos indígenas tidos como

ações pelo reconhecimento estatal e pela reconquista das terras de seus antigos aldeamentos.

Como tentativa de responder às inúmeras demandas que daí derivaram, o Estado brasileiro, por meio do Serviço de Proteção ao Índio (SPI),⁸ passou a atuar no Nordeste prestando assistência e “proteção” aos grupos indígenas, com ações pontuais e esporádicas. Segundo Peres (1999), a política indigenista oficial justificava suas ações, por meio de um discurso de civilização e nacionalização dos povos indígenas, desenvolvendo atividades de caráter disciplinar e de controle. Concedia aos grupos indígenas o direito da posse das terras dos antigos aldeamentos e a garantia de assistência diferenciada à saúde, educação e melhores condições sanitárias; porém, na prática o órgão indigenista, executava a expansão do mercado fundiário e a expansão de fronteiras agrárias e econômicas no país, utilizando-se de métodos e técnicas educacionais que alteravam todo o sistema produtivo e cultural das populações indígenas.

A principal característica desse primeiro ciclo de reivindicações, segundo Arruti (2006a), é que este se configurou com base em uma rede de trocas de rituais e de parentescos já existentes entre os grupos indígenas, que mesmo diante a usurpação de suas terras tradicionais e das tentativas de etnocídio e de genocídio, compartilhavam festas religiosas, rituais indígenas e lutas políticas, a fim de manter viva suas tradições, crenças, costumes e memórias. Com base, nesse cenário, o autor levanta a hipótese de que seja justamente por isso que o primeiro ciclo se esgota em meados da década de 1940, como

“miscigenados”, “aculturados”, “integrados” e “assimilados” à sociedade nacional, denotando um sentido pejorativo ao termo. Todavia, diante tais estigmas, preconceitos e representações atribuídas ao termo caboclo, grupos indígenas têm utilizado do termo caboclo para afirmar sua origem rural e sua ascendência indígena, a fim de contrapor o sentido pejorativo atribuído historicamente ao termo (D. M. Lima, 1999; Mauro, 2013), como será discutido mais à frente no Capítulo 4.

⁸ Criado em 20 de junho de 1910, pelo Decreto nº 8.072, o SPI fazia parte de uma construção burocrático-administrativo do Estado brasileiro, que diante a abolição da escravidão no Brasil procurava novas formas de trabalho juridicamente livre, para a substituição da força de trabalho num país essencialmente agrário. Tinha como objetivos: a nacionalização do interior, localização de mão-de-obra, abertura de terras; e como atribuições: a proteção ao indígena e a fixação de mão-de-obra não estrangeira. Assumia o perfil de uma agência de colonização e exercia uma espécie de tutela aos indígenas do país, a fim de transformar o índio em um trabalhador nacional, com o pressuposto de que os índios deveriam ser “civilizados” (Arruti, 1995).

resultado de uma sobrecodificação das redes sociais e de trocas previamente existentes entre os grupos indígenas em reivindicação, a exemplo cita os grupos indígenas Fulni-ô (PE), Pankararu (PE), Xukuru-Kariri (AL), Kambiwá (PE), Tuxá (BA), Trucá (PE) e dentre outros.

Ressaltamos ainda que é nesse primeiro ciclo que o campo antropológico se aproxima desse novo cenário e desenvolve estudos sobre a temática. Nesse sentido, os primeiros estudos sobre os índios do Nordeste, desenvolvidos pelos pesquisadores ligados ao folclorismo, datam entre as décadas de 1930-1940, e remontam ao conjunto de tradições, lendas, mitos, danças e costumes passados de geração em geração entre os povos indígenas, em busca de vestígios culturais e de manifestações populares nos grupos indígenas (Arruti, 1995).

No entanto, apesar de terem proporcionado uma significativa produção acadêmica sobre identidade e povos indígenas, Arruti (1997) ressalta que até as décadas de 1950 e 1960 tais grupos indígenas continuavam sendo retratados pelos estudiosos sob um viés de decadência, assimilação, aculturação e migração, permanecendo “presos ao diagnóstico básico do iminente desaparecimento, da decadência cultural e da desagregação social” (p. 12). De modo que, somente com o segundo ciclo (retomado a partir da década de 1970), é que se observa a formação de um novo campo de análise antropológica sobre os grupos indígenas, abandona-se “a associação entre a categoria identitária ‘índios nordestinos’ e os modelos de *integração* e *acampesinamento* para repensá-la sob os modelos de *tradições inventadas* (Hobsbawm & Ranger, 1984) e *etnicidade* (Barth, 1969)” (Arruti, 1997, p. 12).

Passa-se, então, a se pensar os grupos étnicos não meramente a partir de suas características culturais (sinais diacríticos, instituições e costumes), mas sim como uma forma de organização social, na medida que afirmam sua identidade étnica para nomear a si próprio e os outros, em um processo de (re)afirmação identitária, mediante uma ligação de

pertença a um território, língua, tradições culturais, parentesco, crença de uma origem comum e de um futuro compartilhado (Oliveira, 1998).

Logo, o segundo ciclo é retomado, a partir da década de 1970, mediante dois aspectos: o primeiro diz do fortalecimento étnico das próprias etnias, diante a tessitura de uma rede de parentescos entre os grupos indígenas em resistência e em (re)existência pelo país; e o segundo relaciona-se às lutas sociais e políticas empreendidas pelos grupos indígenas, pelas entidades indigenistas não-governamentais e pelas entidades de representação nacional⁹, em resposta à crise econômica, política e social vigente no cenário brasileiro e aos inúmeros casos de assassinatos, de perseguição e de tortura empreendidos contra os povos indígenas durante o período da Ditadura Civil-Militar Brasileira¹⁰ (Arruti, 2006a; Fernandes, 2018).

Ao contrário do que o Estado esperava com as políticas de emancipação indígena (quem é índio e quem não é) e com as situações de perseguição, tortura e assassinato, tais medidas estatais ocasionaram, ao invés do silenciamento desses grupos, uma maior evidencição dos povos indígenas no cenário nacional, mediante suas ações e mobilizações sociais e políticas (Viveiros de Castro, 2006). O que derivou em um conjunto de demandas e de pautas indigenistas que culminaram na proposição de uma nova constituinte para o Brasil — a Constituição de 1988 e na adoção de alguns acordos internacionais voltados à população indígena.

Fruto das mobilizações populares e políticas empreendidas pelas minorias étnicas e sociais durante o processo de redemocratização do país, a Constituição Federativa de 1988

⁹ A exemplo da criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1972; a promulgação do Estatuto do Índio, em 1973; o surgimento de associações de apoio aos índios e de associações indígenas, como a Associação de Apoio ao Índio (Anai) e a Comissão Pró-Índio (CPI), em 1977 e 1978, respectivamente (Arruti, 2006a).

¹⁰ Em documento elaborado pela Comissão Nacional da Verdade (CNV), criada para investigar os casos de violação de direitos humanos que ocorreram no período da Ditadura Militar, revelou que aproximadamente mais de 8.359 indígenas foram mortos por ação direta do Estado ou por sua omissão. Muitas foram as tentativas de extermínio com oferta de alimentos envenenados, de massacre com armas de fogo, de desapropriação da população indígena de suas terras e de transferências forçadas para outras (Comissão Nacional da Verdade [CNV], 2014).

representou um significativo avanço na garantia dos direitos indígenas no território nacional ao dedicar um capítulo exclusivo para os assuntos indigenistas: Capítulo VIII – Dos Índios, composto pelos artigos 231 e 232. Nos termos do artigo 231 “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que, tradicionalmente, ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. O artigo 232, por sua vez, refere-se que “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo” (Constituição da República Federativa do Brasil, 1988, pp.133-134).

Para Viveiros de Castro (2006):

A Constituição de 1988 interrompeu juridicamente (ideologicamente) um projeto secular de desindianização, ao reconhecer que ele não se tinha completado. E foi assim que as comunidades em processo de distanciamento da referência indígena começaram a perceber que voltar a ‘ser’ índio – isto é, voltar a virar índio, retomar o processo incessante de virar índio – podia ser interessante. Converter, reverter, perverter ou subverter o dispositivo de sujeição armado desde a Conquista de modo a torná-lo dispositivo de subjetivação; deixar de sofrer a própria indianidade e passar a gozá-la (p. 3).

Nesse sentido, outro marco legal no campo indigenista que contribuiu para tais discussões e avanços advindos da Constituição de 1988 foi a Convenção nº 169 sobre “Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes”, da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1989, que estabelece a auto identificação étnica como critério fundamental para o reconhecimento étnico dos povos indígenas. Ratificada no Brasil por meio do Decreto nº 143, de 25 de julho de 2002, a referida Convenção dispõe que “a auto

identificação como indígena ou tribal deverá ser considerada um critério fundamental para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção” (OIT Brasil, 2011, art.1, p.15).

Em sua análise, Arruti (2006a) evidencia que a Convenção nº 169 trouxe mudanças nas dinâmicas sociais dos processos de (re)existência cultural e política dos grupos indígenas ao estabelecer a auto identificação étnica como critério fundamental para o reconhecimento étnico de tais povos. Pois, se desde as primeiras reivindicações o Estado brasileiro procurou impor restrições aos processos de reconhecimento étnico dos grupos indígenas que reivindicavam as terras de seus antigos aldeamentos, atribuindo tal reconhecimento ao próprio órgão indigenista estatal e mais tarde aos antropólogos, através da realização de laudos periciais antropológicos, com a Convenção nº 169 tal prerrogativa não se destina mais ao Estado brasileiro, mas sim aos próprios grupos e comunidades, a partir dos etnônimos que se auto atribuírem. Todavia, ainda se observa inúmeros impasses quanto a sua aplicabilidade pelas autoridades judiciais e administrativas, que ainda marcados por um viés formalista, tecnicista, solicitam a produção de laudos antropológicos para a identificação étnica de tais grupos e reproduzem um modelo de indianidade (eurocêntrico e colonial) construído, historicamente, pelos órgãos indigenistas estatais.

Em suma, o segundo ciclo ganha novos contornos com o fortalecimento e a mobilização de novos movimentos indígenas (de cunho étnico-político) composto por demais grupos que: a) por necessidades territoriais ou por conflitos, constituíram-se em demais grupos autônomos, pertencentes à mesma etnia e distribuídos em distintas regiões; b) reivindicam uma continuidade de laços genealógicos como grupos já existentes e legitimados, que por efeitos de migrações se dispersaram para demais regiões do país; c) reportam de práticas e organizações comunitárias que remetem a elementos e traços da cultura indígena (Arruti, 2006a).

Deste modo, observa-se uma maior diversificação dos grupos na contemporaneidade que passaram a assumir sua identidade indígena ou tribal em diversos contextos sociais, seja nas cidades (Andrade & Fernandes, 2018; C. L. S. Lima, 2010; Ciccarone & Moreira, 2008), nas comunidades rurais (Kós, 2015; Moura, 2013; Pereira, 2007), comunidades ribeirinhas (N. M. Silva, 2019; R. D. A. Grünewald, 2016; Peixoto, Arenz & Figueiredo, 2012) e dentre outros espaços.

Com base no esforço analítico diante do campo problemático que orienta este trabalho, passamos a defender que os processos de indianização em curso na contemporaneidade desdobram-se na constituição de “múltiplas indianidades”, assim como já alertado por C. T. Silva (2005, p. 124). Sendo que a contribuição que queremos dar ao tema é que essas múltiplas indianidades operam como vetores/movimentos que conformam diferentes formas de (re)existência indígena em contraposição a um padrão ou modelo de indianidade construído, historicamente, pelos órgãos indigenistas estatais, que (re)produz uma imagem colonial e estereotipada do que é ser indígena, tomando como referência o homem burguês e as características do mundo ocidental moderno eurocentrado e colonizador.

Não podemos esquecer que ao longo do processo de formação social do Brasil, percebe-se um silenciamento imposto à cultura indígena em muitas práticas e discursos sociais e oficiais, fruto da influência do pensamento eurocêntrico nas esferas econômicas, políticas, desde os processos de colonização, que naturaliza a dicotomia entre colonizadores e colonizados/dominantes e dominados, estabelecendo o que se nomeia de colonialidade de poder (Quijano, 2005).

Além disso, tais relações de poder refletem na dimensão epistêmica e epistemológica da produção de conhecimento, universalizando a especificidade histórico-cultural da Europa e os seus modos de conhecimento aos demais povos e culturas,

constituindo uma colonialidade de saber (Lander, 2005; Mignolo, 2010). Conforme Porto-Gonçalves (2005), “há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias” (p.10). Somando-se as implicações da colonialidade nas relações político-econômicas, bem como nos saberes e nas epistemologias dominantes, Maldonado-Torres (2007) aponta que tais formas de domínios incidem no existir humano, nas vidas dos povos colonizados, naturalizando a violência e a negação do direito à vida e à liberdade, reproduzindo uma colonialidade do ser, que tem como característica a negação do outro não eurocêntrico. Logo, a colonialidade do ser refere-se aos efeitos da colonialidade na experiência vivida do sujeito.

A busca por reconhecimento das singularidades dos povos indígenas e suas múltiplas indianidades constitui em uma ferramenta de luta política e protagonismo diante os agentes sociais e estatais, tornando-se um lugar de ser, de pertença e de existência, que atualiza no presente a história de um povo silenciado, esquecido e invisibilizado (Ferreira, 2017; VÍctora, 2011). Trata-se, portanto, de um longo processo histórico e social de (re)existência, de reorganização social, política e cultural frente ao *modus operandi* hegemônico capitalista moderno, colonial e eurocentrado que (re)produz padrões de dominação, de opressão e de etnocídio, em favor do acúmulo de capital e de riquezas materiais e imateriais.

Neste tocante, ao discutir sobre comunidades tradicionais e suas lutas por direitos étnicos e coletivos, G. L. Silva e Souza (2009) sinalizam que os povos ou comunidades tradicionais no Brasil encontram-se, cada vez mais, invisibilizados e silenciados pelos inúmeros empreendimentos econômicos, mercado de terra dirigido ao agronegócio e a implantação de Unidades de Conservação (UC), o que tem provocado grandes impactos socioambientais, além da expropriação ou usurpação de seus territórios e a dispersão desses

grupos para outros territórios rurais ou urbanos. Para os autores, diante esse cenário, as lutas e reivindicações pelo acesso e garantia do território constitui-se em um elemento fundante para o processo de articulação e organização política desses povos, pois é no território que estão impressos os fatos históricos, acontecimentos, memórias, ancestralidades, assim como os modos tradicionais de produção, distribuição, consumo e manejo dos recursos ambientais.

Para Ferreira (2017) as atuais formas de (re)afirmação de identidades étnico-culturais indígenas não necessariamente significam a continuidade ou a continuação de elementos ancestrais, mas trata-se de fenômenos novos que, associados ao processo de autorreconhecimento, de autodeclaração e de lutas, reafirmam elementos previamente existentes, como também possibilitar novos sentidos e significados ao sentimento de pertença e de coletividade. O mesmo também questiona a histórica invisibilidade imposta aos indígenas na historiografia brasileira, bem como registra as novas formas de protagonismo indígena no cenário nacional, em constantes e atuais processos de autoafirmação e autodeclaração étnica, constituindo-se em sujeitos políticos em meio a uma correlação de forças que mobilizam, no presente, elementos de lutas passadas e em novas investidas pela luta de direitos.

Nesse sentido, diante as novas formas de protagonismo indígena no Brasil, dados dos Censos Demográficos de 1991, 2000 e 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) demonstram um crescimento no número de pessoas autodeclaradas indígenas no país, principalmente no número de pessoas que se autodeclaram como indígenas em áreas urbanas, com aumento de 333,75%, entre os anos de 1991-2010, mesmo

diante a diminuição dos números no último Censo¹¹, conforme podemos observar na Tabela a seguir.

Tabela 1. Distribuição da população residente autodeclarada indígena no Brasil, situação por domicílio - 1991/2010.

Situação do domicílio e Grandes Regiões	População residente autodeclarada indígena		
	1991	2000	2010
Residentes em áreas urbanas	71.026	383.298	315.180
Residentes em áreas rurais	223.026	350.829	502.783
Pop. Indígena (Total)	294.131	734.127	817.963

Fonte: IBGE (2012)

Diante tais dados, o IBGE elucida que não existe nenhum efeito demográfico advindo de mudanças nos índices de mortalidade, natalidade, migração, que possa esclarecer tal crescimento, sobretudo o ocorrido entre 1991 a 2000. Contudo, ressalta que muitos pesquisadores em demografia brasileira atribuem aos atuais processos de autoafirmação e autodeclaração étnica que vêm ocorrendo nessas últimas décadas no

¹¹Entre os anos de 2000 a 2010, é possível observar uma perda populacional de 68.118 indígenas em áreas urbanas, passando de 383.298 para 315.180 mil, sendo a região Norte a única que mostrou crescimento positivo em relação às demais regiões do país; enquanto nas áreas rurais houve um aumento de 151.954 mil indígenas, com destaque para a região Norte e Nordeste. O IBGE (2012) elenca como hipóteses para a redução: a) a inclusão dos critérios referentes ao pertencimento étnico, a língua falada, a localização geográfica (se residem em terras indígenas ou não), no Censo Demográfico 2010, o que pode ter inibido as pessoas de se autodeclararem indígenas, por não possuírem identificação com etnias específicas ou por não terem nenhuma aproximação com o seu povo de origem; b) o fenômeno migratório de retorno da população indígena às regiões de origem e às terras tradicionais (ainda em processo de demarcação ou já demarcadas), sobretudo do provável deslocamento da população indígena das regiões Sudeste e Sul para as demais regiões do país, contrapondo o fluxo migratório observado em décadas anteriores. Segundo Wagner Silveira, supervisor de disseminação de informações do IBGE São Paulo, é possível que muitos indígenas estejam migrando da zona urbana para a zona rural rumo às reservas criadas pelo governo em suas terras de origem, porém ressalta que é preciso maiores investigações e estudos para compreender o fato e averiguar outros fatores.

cenário brasileiro, principalmente na região Nordeste¹² (IBGE, 2012). Ao encontro, C. J. F. Santos e V.R. Santos (2019) evidenciam que esse crescimento no número de pessoas autodeclaradas indígenas no país tem se dado tanto pela “natividade”, quanto pelo “autorreconhecimento”, dando maior visibilidade ao processo de “indianização” e/ou “fortalecimento da indianidade”, constituindo-se em uma (re)existência política e cultural dos povos indígenas no país (p. 236).

Outro fator relacionado a esse maior registro da população indígena, elucidado pelo IBGE, deve-se a mudança no questionário demográfico da amostra, pois até o Censo de 1980 somente eram oferecidas como possibilidade de identificação, nos itens do quesito cor e raça, as opções “branca”, “preta”, “amarela” e “parda”, sendo somente no Censo de 1991 que a opção “indígena” foi incluída, o que possibilitou a contagem das pessoas que se autodeclararam indígenas e que até então se autodeclaravam em outra opção (IBGE, 2012). Mudança essa que fora fruto do protagonismo e do movimento indígena no cenário brasileiro (C. J. F. Santos, 2015).

Diante desse cenário, a partir de 2005, observa-se, no Estado do Piauí, a (re)existência cultural e política de grupos que, mediante suas histórias de vida e comunitárias e de uma ancestralidade indígena, passaram a (re)afirmar suas raízes indígenas e a se organizar politicamente em busca do reconhecimento de suas especificidades étnicas e culturais e da garantia de seus direitos quanto à demarcação de terra; à atenção à saúde indígena, à educação escolar indígena, dentre outros. Tais grupos inauguram um novo capítulo na história indígena piauiense, já que, por muito tempo, a

¹² “[...] o Censo Demográfico 1991 revelou que em 34,5% dos municípios brasileiros residia pelo menos um indígena autodeclarado; no Censo Demográfico 2000, esse número cresceu para 63,5%; e, segundo os dados mais recentes, do Censo Demográfico 2010, atingiu 80,5% dos municípios brasileiros. Esse espalhamento da população indígena foi mais significativo na Região Nordeste, corroborando com o processo de reafirmação étnica, que ocorreu e vem ocorrendo em muitas regiões do País” (IBGE, 2012, p.4). Sendo que em 1991 a região Nordeste, apresentou um contingente de indígenas no total de 55.889. Em 2000, apresentou um aumento em mais de 100.000 indivíduos, com um total de 170.389. Por fim, em 2010, apresentou um total de 208.691 população autodeclarada indígena.

presença indígena no Estado foi invisibilizada e silenciada, devido os discursos proferidos sobre sua inexistência.

Nesse tocante, destacamos os grupos indígenas da etnia Tabajara,¹³ localizados nos municípios de Piripiri e Lagoa de São Francisco, na região Norte do Estado, que têm se organizado em torno das seguintes associações indígenas: Associação Indígena Itacoatiara de Piripiri (Piripiri-zona urbana), Associação Organizada dos Indígenas do Canto da Várzea (Piripiri-zona rural) e Comunidade Indígena Nazaré de Tabajara, Itamarati e Tapuia (Lagoa de São Francisco-zona rural).

Assim sendo, tais grupos indígenas têm empreendido movimentos de luta política e de (re)existência no cenário piauiense, constituindo-se em novos sujeitos sociais e políticos, que lutam em defesa da garantia e do acesso de seus direitos constitucionais, sobretudo diante a realidade em que vivem, pois por residirem em bairros periféricos na cidade de Piripiri e em área rurais do município de Piripiri e de Lagoa de São Francisco são nomeados como grupos indígenas não-aldeados. Realidade essa que têm restringido o acesso de tais grupos às políticas públicas destinada aos povos indígenas, visto que tais políticas foram construídas *a priori* para os grupos indígenas tidos como aldeados, ou seja, aqueles que residem em suas terras tradicionalmente ocupadas.

Nesse processo de (re)existência cultural e política no Estado do Piauí, tais grupos têm reafirmado suas histórias de vida, suas memórias individuais e coletivas, seus hábitos, seus vínculos comunitários, de parentescos, ou seja, têm assumido seus singulares modos de ser e afirmado suas indianidades, o que tem mobilizado novos campos de sentidos em busca de uma construção de uma história do presente. O que nos leva às seguintes questões de pesquisa: Que condições sócio históricas contribuíram para o processo de indianização

¹³ Além desses, também ainda existem no Estado grupos indígenas pertencentes à etnia Cariri que residem no município de Queimada Nova, da etnia Gamela do município de Currais, e da etnia Pirajá que moram no município de Santa Filomena. Esse debate será melhor detalhado no Capítulo 2, intitulado “Povos indígenas no Piauí: se escondeu para resistir e apareceu para existir” - Trajetória dos grupos indígenas Tabajara no Piauí

dos grupos indígenas da etnia Tabajara no Piauí? Como eles têm se organizado para garantir o reconhecimento de sua condição étnica e de seus direitos? Quais campos de sentidos os Tabajaras têm atribuído as suas indianidades?

Deste modo, elencamos como *objetivo geral* do presente estudo: Analisar o processo de indianização dos grupos indígenas da etnia Tabajara no Piauí. E como *objetivos específicos*:

- a) Conhecer as condições sócio históricas que contribuíram para o processo de indianização dos grupos indígenas da etnia Tabajara no Piauí;
- b) Refletir sobre a organização social e política dos grupos indígenas da etnia Tabajara, a partir de suas lutas e resistências;
- c) Compreender campos de sentidos que os Tabajara atribuem aos seus processos de indianidades.

Além da relevância acadêmica, considerando a contribuição que pretendemos dar a literatura acerca dos estudos sobre os povos indígenas no Brasil a partir do debate sobre indianização e indianidades, à luz do pensamento decolonial, não podemos esquecer que o próprio processo de (re)afirmação étnica e organização política dos povos indígenas têm colocado em análise elementos fundantes da formação social brasileira, marcada por um histórico de opressão, extermínio e invisibilidade desses povos.

É fato que a Constituição de 1988 e a Convenção nº 169, geraram não apenas mudanças no modo como os grupos passaram a se reconhecer e a serem reconhecidos na sociedade, mas abriu uma série de possibilidades quanto o direito à demarcação de terra, à atenção à saúde, à educação, às condições sanitárias e dentre outros. No entanto, o governo não tem avançado no reconhecimento das terras indígenas, em função dos inúmeros interesses econômicos e políticos em jogo (Secundino, 2011).

Atualmente, existem no Brasil 1.296 terras indígenas, que correspondem a 13% do território nacional. Somente 401 são demarcadas e outras poucas estão em processo demarcatório (306). As demais ainda seguem sem nenhum processo de demarcação (530) e ainda há aquelas que não se enquadram na categoria de terras tradicionais (65)¹⁴.

Esse cenário resulta em inúmeros conflitos e disputas entre os povos indígenas e ruralistas, pela posse da terra no país, que atingem diretamente os modos de vida, tradições, costumes e crenças dos povos indígenas. Em visita ao Brasil, em março de 2016, a relatora especial sobre os direitos dos povos indígenas da Organização das Nações Unidas (ONU), Victoria Tauli-Corpuz identificou e avaliou as principais situações que os povos indígenas enfrentam no país. Na ocasião, destacou como preocupação premente: as represálias, ameaças e assassinatos dos povos indígenas como o ocorrido nas comunidades indígenas no Mato Grosso do Sul e em Raposa Serra do Sol, bem como os processos de demarcação de terras em situações de conflito (a exemplos diversos como dos Guarani-Kaiowa e Terenas (MG), dos Pataxós (BA), dos Arara e Parakanã (PA) e o impacto de grandes projetos de desenvolvimento dentro ou perto de terras indígenas como a construção e operação da hidroelétrica Belo Monte no rio Xingu e do complexo de hidrelétricas na bacia do rio Tapajós.

Tauli-Corpuz (2016) também chamou atenção ao conjunto de políticas e medidas legislativas, que tramitam no Congresso brasileiro, que impactam diretamente os direitos e os modos de vida dos povos indígenas, sem ocorrer nenhum processo de consulta prévia. Tais projetos incluem a Proposta de Emenda Constitucional PEC-215/2000 que pretende transferir o processo técnico de reconhecimento e demarcação de terras do Poder Executivo ao Legislativo, o que prejudicaria as novas demarcações de terras indígenas, visto que a maioria dos deputados é da bancada ruralista e de interesses contrários aos dos indígenas.

¹⁴ Informações recuperadas do sítio <https://www.cimi.org.br/terras-indigenas/>

Além do mais, ressaltamos outras medidas que, desde o processo do Golpe da Presidente Dilma Rousseff (Partido dos Trabalhadores – PT), em 2016, acirrou o cenário de retrocessos atingindo os direitos dos povos indígenas e de todos os povos tradicionais com: a) o retorno do debate sobre o marco temporal — com a assinatura do parecer GM-05, da Advocacia- Geral da União (AGU), em julho de 2017 — que restringe o direito constitucional de demarcação de terras aos povos indígenas e quilombolas, caso esses não comprovem ocupação da terra disputada antes da data da promulgação da Constituição de 1988; b) a aprovação do polêmico Decreto n. 9.142/2017 que abria a Reserva Nacional do Cobre (Renca), na Floresta Amazônica, para exploração por mineradoras, mas que foi revogado posteriormente pelo presidente ilegítimo Michel Temer do partido Movimento Democrático Brasileiro/MDB (2016-2018), devido às repercussões internacionais e as mobilizações ambientalistas; c) o desmonte na Fundação Nacional do Índio (FUNAI), através do Decreto 9.010/2017, que resultou no fechamento de unidades de Coordenação Técnica Local (CTL) da FUNAI em alguns estados e dentre esses está o Piauí, devido os cortes orçamentários; e, mais recentemente, d) a promulgação da Medida Provisória nº 870/2019, divulgada pelo atual presidente da República, o fascista Jair Bolsonaro do Partido Social Liberal – PSL (2019-??), que passava a FUNAI do Ministério da Justiça para o recém-criado Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos e, além do mais retirava do órgão a função de proteger e demarcar as terras indígenas, transferindo-a para o Ministério da Agricultura, que ficaria responsável pela demarcação de terra dos povos indígenas e quilombolas, assim como pela política de reforma agrária do país.

Nesse âmbito, diante a onda de ataques e retrocessos, sobretudo nesse atual governo fascista de Jair Bolsonaro (PSD), o movimento indígena intensificou suas mobilizações coletivas e no dia 22 de maio de 2019 conseguiu, após a votação final da Medida Provisória nº 870/2019, realizada na Câmara dos Deputados, o retorno da FUNAI para o Ministério da

Justiça; bem como da função de proteger e demarcar as terras indígenas ao órgão. No entanto, após derrota, Bolsonaro editou, no dia 19 de junho, uma segunda medida provisória, de nº 886/2019, que reverteu a decisão do Congresso Nacional e atribuiu novamente ao Ministério da Agricultura a função de demarcar terras indígenas, colocando-a nas mãos de ruralistas, inimigos históricos dos povos indígenas. Todavia, o ministro do Supremo Tribunal Federal (STF), Luís Roberto Barroso, emitiu liminar que suspendeu tal medida; e mais recente, no dia 1º de agosto de 2019, o plenário do STF resolveu manter a suspensão, por entender que a medida provisória transgride os direitos dos povos indígenas e a Constituição Federal, visto que o artigo constitucional 62 impede que, em uma mesma sessão legislativa, o Presidente da República reedite uma medida provisória que já tenha sido rejeitada pelo Congresso Nacional.

Em reportagem intitulada “Os ataques contra os povos indígenas e o novo padrão de dominação”, Adoue (2019) aponta que as medidas estatais não buscam apenas limitar as demarcações de terra no Brasil. Elas buscam o etnocídio, a desindianização e a integração (anexação) da população indígena à sociedade nacional de forma excludente e violenta. Além disso, priorizam cada vez mais os interesses de ruralistas, mineradores e madeireiros, que em prol do acúmulo do capital e da expansão do agronegócio, lançam mão de ataques aos povos indígenas, aos seus territórios e aos seus modos de vida. De modo que, cada vez mais os direitos constitucionais desses povos estão ameaçados em função dos interesses econômicos e políticos em jogo. Tais aspectos, colocam, portanto, o tema deste estudo como atual e relevante não apenas no âmbito acadêmico, mas sócio politicamente.

Ademais, por estarmos em um Programa de Pós-Graduação em Psicologia, entendemos que, apesar do incremento de estudos e discussões sobre a temática indígena¹⁵,

¹⁵ Vitale e Grubits (2009) e Ferraz e Domingues (2016) ao realizarem um estado da arte sobre as produções acadêmicas em Psicologia sobre a temática indígena, observam que tratam, em sua maioria, sobre: a) aspectos identitários, culturais e sociais da cultura indígena; b) educação indígena; c) práticas e cuidado em saúde indígenas; d) religiosidade/espiritualidade indígena; e) uso do álcool e outras drogas; f) suicídio entre a

a relação da nossa ciência e profissão com as discussões étnico-raciais ainda é pouco abordada nos cursos de graduação/pós-graduação e nas produções acadêmicas, marcados pela forma de pensar eurocentrada e pela hegemônica cultura profissional da Psicologia. Assim, perpetua-se uma invisibilidade para essas questões, que imprimem diferentes tipos de preconceito, de discriminações e de sofrimento psíquico a uma expressiva parcela da população brasileira até então silenciada e invisibilizada (Berni, 2016; Ferraz & Domingues, 2016).

Por outro lado, com a inserção de psicólogos(as) nas políticas públicas e com a interiorização da profissão, observa-se uma maior presença de profissionais em comunidades ou em áreas indígenas. Por isso, cada vez mais tem sido necessário pensar sobre essa aproximação, a fim de orientar e qualificar a atuação profissional juntamente a esses povos (Conselho Regional de Psicologia de São Paulo [CRP-SP], 2010; 2016). Atento a este quadro¹⁶, o Sistema Conselhos de Psicologia, por meio de seus documentos técnicos e grupos de discussões, indica que cabe ao(a) profissional psicólogo(a) garantir a integridade cultural e étnica dos povos indígenas; apoiar suas lutas e reivindicações pelo direito à terra, saúde e educação; valorizar a diversidade étnica e cultural; promover ações de saúde mental com enfoque psicossocial; fortalecer os laços familiares e os vínculos comunitários; proporcionar espaço de debate sobre a temática indígena; fortalecer a participação política e dentre outras atribuições (CRP-SP, 2010).

população indígena; g) representação social do ser índio na cidade; bem como, nos meios de veículos de mídia e entre os profissionais de saúde; h) consumo de álcool entre os indígenas ; i) comparação entre grupo indígena e não indígenas acerca de sua cognição visual, motora, verbal.

¹⁶ Como marco de aproximação da Psicologia com a temática, destacamos o Seminário Nacional “Subjetividade e Povos Indígenas” realizado em 2004, em Brasília, pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP) juntamente com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Os relatos dos encontros foram publicados, em 2010, no Livro “Psicologia e Povos Indígenas”, com o propósito de oferecer algumas recomendações para o exercício profissional do/a psicólogo/a juntamente com os grupos e comunidades. Após a realização desse Seminário, o Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP) criou o Grupo de Trabalho (GT) “Psicologia e Povos Indígenas”, no intuito de discutir sobre a atuação do/a psicólogo/a junto a esses povos e levantar propostas que viessem contribuir no atendimento às demandas da população. Diante tais esforços, em 2016, o CRP-SP publicou o livro “Povos indígenas e Psicologia: a procura do bem viver”, marcando uma década de atuação do GT Psicologia e Povos Indígenas.

No entanto, muitos são os desafios postos para o exercício profissional junto aos povos indígenas que abarcam desde aspectos teóricos e analíticos, mas também cosmovisões de mundo e modelos de desenvolvimento, a exemplo temos: o desconhecimento das populações indígenas quanto a atuação do(a) psicólogo(a); a complexidade das relações interculturais dos grupos indígenas (cosmologia, traços culturais, dimensão mito-simbólica); a diversidade linguística dos grupos étnicos; a falta de articulação entre as instâncias governamentais, com também entre profissionais de saúde; a falta de infraestrutura, bem como a precarização dos serviços (CRP-SP, 2010).

Portanto, diante o longo processo histórico de violência, de exploração, de genocídio, cada vez mais se faz necessário o comprometimento ético e político da Psicologia com esses povos e com suas lutas, sob o horizonte de (re)inventarmos teorias, referências de atuação, perspectivas de análise da dimensão subjetiva para atuação com os povos indígenas (Rosa, 2016). É com essa intenção que propomos a aproximação da Psicologia com a temática dos povos indígenas, principalmente com as discussões sobre o processo de indianização dos grupos indígenas no cenário piauiense.

Quanto a organização da dissertação propriamente dita, tomou a seguinte forma. No primeiro capítulo, intitulado *Itinerário da pesquisa*, apresentamos as escolhas teóricas, analíticas, éticas e políticas que direcionam nossa investigação, bem como a inserção no campo, os caminhos traçados e os encontros possibilitados. Na sequência, apresentamos as discussões teóricas e analíticas advindas dos dados da pesquisa, divididas em três capítulos: a) *“Povos indígenas no Piauí: se escondeu para resistir e apareceu pra existir!”: a trajetória dos grupos indígenas da etnia Tabajara no Piauí*; b) *“Na memória foram gravadas, as histórias recontadas, recriando estratégias e a nossa origem resgatada. Essa história se espalhou proporcionando uma nova jornada!”: a luta por reconhecimento e por garantia de direitos dos povos indígenas Tabajara no Piauí* e c) *“O que vale é o sangue,*

a(s) história(s), a(s) origem(ns)!: as múltiplas indianidades. Por fim, tecemos algumas considerações sobre a trajetória da pesquisa, apontando algumas ressonâncias deste estudo.

Capítulo 1 – Itinerário da pesquisa

“Seremos sempre lembrados pela força de nossas pegadas”¹⁷
(Jheniffer Tupinikim)

Pesquisar trata-se de um desafio constante, sobretudo pelas decisões a serem tomadas durante o percurso da pesquisa. Exige do(a) pesquisador(a) escolhas teóricas, analíticas, éticas e políticas que, à medida em que são feitas, vão desenhando os caminhos a serem percorridos. Que *a priori* não estão postos e nem dados, mas que vão sendo tecidos durante os encontros do fazer-se pesquisador(a) com o cotidiano da pesquisa (e da vida). Nesse sentido, ao me aproximar das leituras, das discussões, da realidade que perpassa a história dos povos indígenas no Brasil e, de modo especial, dos grupos indígenas Tabajara no Piauí, fiz algumas escolhas que me ajudaram a (re)trilhar o presente itinerário de pesquisa. Portanto, neste capítulo apresentarei algumas dessas escolhas teóricas, analíticas, éticas e políticas que direcionaram minha inserção no campo, os caminhos traçados e os encontros possibilitados. Então, caro leitor(a), embarquemos nesse percurso!

1.1 Tipo de Pesquisa: Matriz Teórico-Epistemológica

No intuito de entrar em contato com os grupos indígenas da etnia Tabajara e com os fatos que compõem o seu processo de (re)existência cultural e política no cenário piauiense, optamos pela realização de uma pesquisa qualitativa. Segundo Minayo e Sanches (1993) a pesquisa qualitativa possibilita uma proximidade do pesquisador(a) com o objeto de estudo em um campo simbólico e subjetivo. Mediante a isso, utilizamos enquanto proposta

¹⁷ Fala proferida por Jheniffer Tupinikim na mesa de abertura do 3º Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina, realizado em Brasília-DF, entre os dias 03 e 05 de julho de 2019, na Universidade de Brasília.

teórico-metodológica a produção de sentido no cotidiano, a partir da análise das práticas discursivas e dos operadores que as objetivam.

Em suma, a produção de sentido no cotidiano é uma forma de fazer pesquisa em Psicologia Social, advinda da perspectiva construcionista, que busca se deter as relações cotidianas e sociais dos sujeitos e/ou de coletivos, no intuito de possibilitar um anti-colonialismo epistemológico, em que não há um desenho metodológica único e ideal a ser seguido, o convite é para adoção de práticas que prezem por uma desobediência epistêmica, que rompam com as formas metodológicas tradicionais e representacionista de se fazer ciência e que articulem concepções éticas e políticas (M. J. Spink, 2007). O que exige do pesquisador uma postura crítica frente as construções sócio-históricas que perpassam o cotidiano da vida. Esse deve levar em consideração aspectos relacionados à realidade social e à história do sujeito e além do mais deve estar atento as maneiras pelas quais as pessoas produzem sentidos¹⁸ e se posicionam nas relações sociais (M. J. Spink & Frezza, 2004).

De acordo com Gergen (2009):

A pesquisa construcionista social ocupa-se principalmente de explicar os processos pelos quais as pessoas descrevem, explicam, ou, de alguma forma, dão conta do mundo em que vivem (incluindo-se a si mesmas). Busca articular formas compartilhadas de entendimento tal como existem atualmente, como existiram em períodos históricos anteriores, e como poderão vir a existir se a atenção criativa se dirigir neste sentido (p.301).

Logo, a perspectiva construcionista compreende o sujeito e o objeto como uma construção histórico-social, que advém dos diálogos e das trocas entre os indivíduos em um

¹⁸ A palavra sentido é entendida enquanto “uma construção social, um empreendimento coletivo, mais precisamente interativo, por meio do qual as pessoas – na dinâmica das relações sociais historicamente datadas e culturalmente localizadas – constroem os termos a partir dos quais compreendem e lidam com as situações e fenômenos a sua volta” (Spink & Medrado, 2013, p. 22).

determinado espaço, tempo e cultura. Ademais, busca romper com a concepção positivista do conhecimento, adotando uma postura crítica à ideia representacionista do conhecimento e da objetividade (M. J. Spink, 2004; M. J. Spink, 2007; M. J. Spink & Menegon, 2013).

À vista disso, pesquisar no cotidiano, com base em uma perspectiva construcionista, é assumir uma não neutralidade frente as relações sociais que compõem o seu campo. Trata-se, portanto, de uma prática social, dialógica e reflexiva, que não há como separar pesquisador e participante (Cardona, Cordeiro & Brasilino, 2014). De modo que, a observação e a participação fazem parte de um mesmo processo de produção de conhecimento advindo dos espaços de convivência, dos encontros, do falado e do ouvido que compõem assim os microlugares da pesquisa (Menegon & K.P. Spink, 2005).

O uso da contração “no” cotidiano é uma forma de contrapor às pesquisas “do” cotidiano que está associada a curiosidade ocidental em relação ao outro, ou seja, marca uma postura metodológica, na medida em que se busca pensar o contexto local, os modos de vida, os processos de resistências e de ressignificações (M. J. Spink, 2007; Cardona, Cordeiro & Brasilino, 2014). Ou seja, busca compreender os sentidos produzidos pelas pessoas e quais posicionamentos são assumidos nas suas práticas discursivas (Spink & Medrado, 2013).

De acordo com M. J. Spink e Medrado (2000) as práticas discursivas são “linguagem em ação, isto é, as maneiras a partir das quais as pessoas produzem sentidos e se posicionam em relações sociais cotidianas” (p.45). Portanto, as práticas discursivas não se restringem às palavras, frases ou significados. Estas se voltam para a compreensão das relações de poder que atravessam os discursos e suas condições de produção (Méllo, A. A. Silva, M. L. C. Lima & Di Paolo, 2007).

Assim, cabe destacarmos que a produção de sentido no cotidiano não se trata de uma atividade cognitiva intraindividual, trata-se de uma prática social e dialógica. Conforme M. J. Spink e Medrado (2013):

A produção de sentido é tomada, portanto, como um fenômeno sociolinguístico – uma vez que o uso da linguagem sustenta as práticas sociais geradoras de sentido – e busca entender tanto as práticas discursivas que atravessam o cotidiano (narrativas, argumentações e conversas, por exemplo), como os repertórios utilizados nessas produções discursivas (pp. 22-23).

Além do mais, conforme as autoras supracitadas, as práticas discursivas são definidas a partir de três dimensões básicas: *linguagem, história e pessoa*; e devem ser compreendidas na interface de três tempos históricos, nos quais se processa a produção de sentido: o *tempo histórico ou longo* (refere-se aos conteúdos sociais e culturais que formam os discursos de uma determinada época e que permeia nosso cotidiano); o *tempo vivido* (corresponde ao processo de ressignificação dos conteúdos históricos a partir das experiências de vida da pessoa e que permeia o campo dos afetos) e o *tempo presente ou curto* (refere-se ao tempo de interanimação dialógica entre os interlocutores, marcada por uma processualidade onde a memória cultura e a memória afetiva se fazem presentes).

Portanto, ao propormos analisar o processo de indianização dos Tabajara no Piauí, buscamos nos deter aos momentos de ressignificação, de ruptura e de produção de sentido que os grupos indígenas atribuem às suas histórias de vida, à sua organização política e as suas indianidades.

1.2 Cenário

O estudo ocorreu no município de Piripiri e de Lagoa de São Francisco, na região norte do estado do Piauí¹⁹ – Brasil, onde residem as famílias pertencentes a etnia Tabajara. Em Piripiri, essas famílias residem em alguns bairros periféricos da cidade (Matadouro, Flor dos Campos, Itacoatiara, Floresta) e na Comunidade Canto da Várzea (zona rural); e em Lagoa de São Francisco, residem na Comunidade Nazaré (zona rural).

Piripiri fica a 157 Km da capital Teresina e conta com uma população de 61.834 habitantes, ocupando a 4ª posição de cidade mais populosa do estado do Piauí²⁰. Historicamente, a região que hoje corresponde a cidade de Piripiri era habitada pelos índios Tremembés, no início da colonização portuguesa no Século XVI, tendo como primeiras edificações a casa da fazenda e a capela em honra a Nossa Senhora dos Remédios, em meados do ano de 1844. Em 1860, passou de povoado a Distrito da Paz, posteriormente a condição de Freguesia e logo após Vila de Periphery (1874), tornando-se cidade em 1910. Atualmente, a cidade conta com nomes indígenas em instituições (Estádio de Futebol Itacoatiara) e em famílias (Guainumbi, Guaciara, Potiguara e dentre outros) (C. R. N. Melo, 2001; K. L. Silva, 2015).

O município de Piripiri, cujo nome é de origem tupi, que significa “região de muito junco”, localiza-se na microrregião do Baixo Parnaíba, tem como área territorial um total de 1.302 Km², estabelecendo limites territoriais com as cidades de Brasileira (ao norte), com Capitão de Campos (ao sul), Barras, Boa Hora, Batalha (a oeste) e com Domingos Mourão, Lagoa de São Francisco, Pedro II (ao oeste) (Figura 1).

¹⁹ O Piauí está localizado na região Nordeste do país, e conta atualmente com 224 municípios e uma população de 3.118.360 habitantes, segundo dados do último censo IBGE 2010, com área territorial 251.611, 929 Km². O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) do Estado é 0,646, sendo um dos mais baixos do país e o rendimento mensal domiciliar per capita é 750,00, menor ainda que um salário mínimo. Informações recuperadas no sítio <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pi/panorama>.

²⁰ Informações recuperadas no sítio <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pi/piripiri/panorama>.



Figura 1. Mapa de localização do município de Piri-piri (PI). Fonte: *Google Maps*, 2019

Já Lagoa de São Francisco fica a 193 Km da capital Teresina e a 31 km de Piri-piri. Conta com uma população de 6.422 habitantes, sendo que 2.092 residem em áreas urbanas e 4.330 em áreas rurais. Fundada em 26 de janeiro de 1994 pelo decreto nº 4.680/94, conta com uma área territorial de 155,6 Km² e faz limite com os municípios de Pedro II (leste) e Piri-piri (Oeste) (Figura 2)²¹.

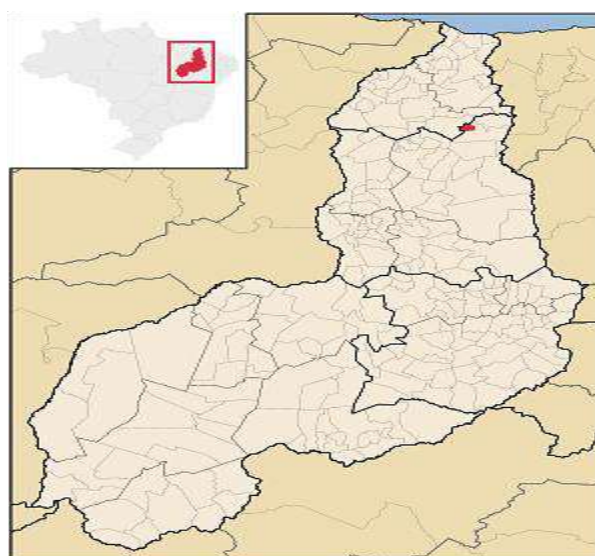


Figura 2. Mapa de localização do município de São Francisco (PI).
Fonte: *Google Maps*, 2019.

²¹ Informações recuperadas no sítio <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pi/lagoa-de-sao-francisco>.

Localizada em Lagoa de São Francisco, a Comunidade Nazaré fica a 12 Km da sede do município. Conta aproximadamente com 293 famílias (1.775 pessoas) que vivem, em sua maioria, da agricultura familiar, da criação de animais e da prestação de serviço. Destas, 124 famílias se autodeclararam pertencentes a etnia Tabajara, totalizando 418 pessoas que, em sua maioria, correspondem ao sexo feminino (55,2%), à faixa etária de 10 a 49 anos (58,8%), ao estado civil solteiro(a) (51,1%) e à ocupação lavrador(a) (37,0%), estudante (31,3%), aposentado(a) (14,6%) ou prestador de serviço/trabalhador(a) assalariado(a)/autônomo(a) (11,6%). Além do mais, antigamente, recebia o nome de Itamaraty, sendo seu primeiro nome, que significa “pedras pontiagudas”. Todavia, em ocasião aos relatos de semelhança a Nazaré da Galileia, realizados por padres de Pedro II que sempre celebravam missas na região, a comunidade passou a ser nomeada e conhecida como Comunidade Nazaré²².

Em suma, ambos os municípios se encontram localizados no Território de Desenvolvimento dos Cocais, que abrange uma área de 17.780,40 Km² e reúne 22 municípios²³, na Macrorregião Meio Norte, ou seja, na porção centro Norte do Estado. De modo geral, o território de Cocais conta com uma população de 374.139 habitantes, que corresponde a 12% do total da população piauiense, dos quais 173.593 vivem na área rural, o que corresponde a 46,40% do total; e mesmo com baixos indicadores sociais e econômicos, a exemplo de altas taxas de analfabetismo e de mortalidade infantil, baixa renda per capita média, baixa oferta de serviços básicos e dentre outros, trata-se de um território que apresenta muitas potencialidades no âmbito da apicultura, da ovinocaprinocultura, da piscicultura, do extrativismo vegetal, da agroindústria, o

²² Dados socioeconômicos e relatos advindos da presente pesquisa de campo.

²³ Barras, Batalha, Brasileira, Campo Largo do Piauí, Esperantina, Joaquim Pires, Joca Marques, Lagoa de São Francisco, Luzilândia, Madeiro, Matias Olímpio, Milton Brandão, Morro do Chapéu do Piauí, Pedro II, Piracuruca, Piri-piri, Porto, São João da Fronteira, São João do Arraial, São José do Divino, Domingos Mourão e Nossa Senhora dos Remédios

turismo e artesanato e o cultivo do arroz (Secretaria do Planejamento do Estado do Piauí [SEPLAN/PI], 2004).

Ademais, cabe também destacarmos que o Território dos Cocais é uma região marcada historicamente por muitas lutas sociais e políticas, empreendidas pelas classes populares, em resposta ao cenário de exploração econômica e social e de usurpação de direitos sociais e territoriais postos tanto na realidade local quanto nacional. Há exemplo temos as quebradeiras de coco babaçu, que desde 1995, se organizam coletivamente no território dos Cocais através do Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB)²⁴; os trabalhadores e trabalhadoras rurais que se organizam através de entidades e movimentos ligados à luta no campo no Piauí: Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR), Comissão Pastoral da Terra (CTP); Coletivo de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Piauí (CMTR/PI)²⁵; e destacamos também o movimento das comunidades quilombolas, que desde a década de 1990, tem empreendido ações quanto a definição de políticas públicas no Estado do Piauí relacionadas a regulação fundiária e territorialidades²⁶.

1.3 Participantes

Participaram do estudo 20 pessoas pertencentes aos grupos indígenas Tabajara, sendo: 10 sexo masculino e 10 sexo feminino, sendo 7 da zona urbana de Piripiri, 4 da zona rural de Piripiri e 9 da zona rural de Lagoa de São Francisco, com idade entre 18 a 88 anos.

Para melhor operacionalização do campo utilizamos da técnica metodológica *Snowball*, conhecida no Brasil por “amostragem em Bola de Neve”, que consiste na seleção

²⁴ Para mais informações A. V. Carvalho e Macedo (2019); J. D. S. Lima (2018).

²⁵ Para mais informações L. A. Cruz (2010).

²⁶ Para mais informações Gomes, Fé e J. E. Nascimento (2017); D. M. Santos e S. O. Lima (2013).

de uma amostra não probabilística²⁷, onde os primeiros participantes da pesquisa indicaram os demais participantes, que por sua vez, sinalizaram outros, e assim sucessivamente, até quando os novos participantes passaram a sinalizar elementos já obtidos em momentos anteriores (Biernarcki & Waldorf, 1981; Goodman, 1961).

Consideramos como critérios de inclusão para a participação na pesquisa: a) ter idade igual ou superior a 18 anos; b) se autodeclarar pertencente à etnia Tabajara; c) participar da Associação Indígena Itacoatiara de Piripiri (Piripiri-zona urbana) ou da Associação Organizada dos Indígenas do Canto da Várzea (Piripiri-zona rural) ou da Comunidade Indígena Nazaré de Tabajara, Itamarati e Tapuia (Lagoa de São Francisco-zona rural); d) concordar em participar da pesquisa e assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), que resguarda a dimensão ética da pesquisa, o anonimato do participante (ao menos que o mesmo autorize sua identificação na pesquisa), a garantia de sigilo, a autorização da gravação da entrevista, a possibilidade de desistência a qualquer momento, o caráter voluntário e os riscos e benefícios da pesquisa (Anexo A).

1.4 Caixa de ferramentas

Para operacionalização da pesquisa, utilizamos como recursos para produção dos dados de pesquisa: a) observação no cotidiano; b) conversas no cotidiano; c) entrevistas semi-estruturada.

A observação no cotidiano deve ser entendida aqui como estratégia metodológica, na medida em que possibilita a compreensão do cotidiano das pessoas, do grupo ou da comunidade. Por isso, enquanto pesquisadores, precisamos estar atentos aos cenários de pesquisa e abertos aos encontros diários do ato de pesquisar. Portanto,

²⁷ A técnica da “Bola de Neve” é considerada não probabilística porque não é possível determinar a probabilidade de seleção de cada participante na amostra.

Trata-se de entender a observação como meio de obtenção de informações, quando utilizada no registro mais ou menos sistemático da vida das pessoas com as quais convivemos (não necessariamente por períodos longos). Ao mesmo tempo, implica um processo de coprodução de sentidos, à medida que estamos sempre tentando entender o que se passa e o que isso significa no contexto local (Cardona, Cordeiro & Brasilino, 2014, p.130)

Além das observações, utilizamos conversas no cotidiano enquanto estratégia metodológica, a fim de possibilitar espaços de socialização e de interação entre o pesquisador e o participante (Giddens & Turner, 1999). O que na ocasião exige do pesquisador um posicionamento ético e político frente às sociabilidades e materialidades de cada encontro (Batista, Bernardes & Menegon, 2014).

Batista, Bernardes e Menegon (2014) apontam alguns princípios norteadores para uma boa conversa que no decorrer da pesquisa procuramos seguir: a) dialogia; b) campo-tema; c) hipertextualidade; d) cotidiano; e) longitudinalidade. O *princípio da dialogia* refere-se ao diálogo produzido coletivamente nas relações cotidianas, quando as pessoas estão de comum acordo. Assim, a autorização para participar ou não da conversa constitui em um fator primordial para que o pesquisador inicie algum diálogo sobre a temática em estudo. O pesquisador deve garantir o anonimato do participante e não abusar das relações de poder. O *princípio do campo-tema* exige uma resignificação do conceito de campo, que não deve ser entendido enquanto um lugar específico em que será realizado a pesquisa, mas sim como o próprio tema de pesquisa, que começa desde a escolha pela temática, o que significa estar em campo o tempo todo, em múltiplos e variados lugares. O *princípio da hipertextualidade* refere-se às múltiplas vozes e conexões que produzem a conversar. Trata-se dos diferentes discursos sobre o campo-tema. Por fim, o *princípio da longitudinalidade*

refere-se aos diferentes tempos que produzem as conversas, subdivididos em tempo histórico, tempo vivido e tempo presente (Batista, Bernardes & Menegon, 2014).

As conversas no cotidiano caracterizam-se pela: a) flexibilidade temporal (podem ocorrer em espaço de tempo pequeno ou apresentar uma maior duração, a depender do encadeamento dos enunciados); b) flexibilidade espacial (podem ocorrer em diferentes lugares); c) variabilidade na composição dos participantes (quanto à idade, sexo, condição social e dentre outros) e d) flexibilidade linguística (onde a depender do fluxo da conversa, os participantes podem se desvincular de linguagens formalista e ligadas a estratos sociais específicos) (Menegon, 2013).

As observações e as conversas no cotidiano foram fundamentais para o processo de construção do objeto de pesquisa, para os primeiros contatos estabelecidos, para o convívio nos diferentes espaços da pesquisa, para negociações no campo e para a compreensão das informações advindas do campo. Além disso, realizamos entrevistas com os participantes a fim de discutirmos questões relacionadas ao processo de indianização e organização social e política do grupo. Para isso, elaboramos um roteiro de entrevista semi-estruturado (Anexo B), no intuito de nortear os diálogos estabelecidos. Embora tenhamos partido de um roteiro prévio, em nenhum momento restringimos somente a ele, por diversas vezes, durante as entrevistas, percorremos outros campos discursivos que não estavam postos *a priori*.

Ademias, como queríamos que os participantes se sentissem à vontade para falarem sobre determinados assuntos ou temas, que talvez fossem mais difíceis de serem tratados em coletividade, inicialmente tínhamos pensado em realizar as entrevistas individualmente com cada participante. No entanto, no decorrer da pesquisa, o próprio campo foi tensionando a operarmos de modo mais coletivo, ou seja, a levarmos em consideração as coletividades e as relações sociais e afetivas já tecidas entre eles. Portanto, compreendendo que a entrevista deve ser um processo de coprodução, de negociações de sentidos entre o

pesquisador(a) e o(a) entrevistado(a) (Aragaki, M. L. C. Lima, Pereira & V. L. V. D. Nascimento, 2014). Assim, realizamos, em alguns momentos, a pedido dos participantes, entrevistas coletivas, em formato de rodas de conversas, que juntamente com as entrevistas individuais, possibilitaram compreender os posicionamentos, as relações de poder, o contexto local e histórico-social do grupo. Tais encontros proporcionaram potentes espaços de interação, de conversação, de troca de ideias, de posição e de coprodução de sentidos.

1.5 Procedimentos

No dia 04 de junho de 2018, uma segunda-feira, sai²⁸ de Campo Maior/PI (minha cidade natal) rumo a Piripiri/PI, a fim de conhecer o grupo indígena Tabajara, uma vez que cresci ouvindo relatos sobre a inexistência de povos indígenas no Estado do Piauí. Saber através de uma reportagem²⁹ que no Piauí havia famílias indígenas que estavam se organizando politicamente em busca de seus direitos constitucionais, despertou-me o interesse em estar conhecendo e desenvolvendo no mestrado algo relacionado à temática.

Cheguei em Piripiri às 16h, depois de 1h30min de viagem, para o encontro com Joselane Dias³⁰, uma das lideranças indígenas da Associação Indígena Itacoatiara de Piripiri. Combinamos, em uma ligação prévia, de nos encontrarmos na casa de Sheila Leite, uma outra liderança indígena. Ao chegar na Rodoviária de Piripiri, peguei um moto táxi e, com o endereço em mãos, fui ao local combinado. Sheila Leite e Joselane Dias já estavam à

²⁸Nessa seção, optei por narrar em primeira pessoa do singular, por se tratar de uma experiência mais individual advinda dos acontecimentos por mim vivenciados, enquanto pesquisadora, durante à realização da pesquisa. Quanto às demais partes, continuarei a narrar em terceira pessoa do plural, por entender que se trata de uma construção coletiva, que permeia escolhas, argumentos e pontos de vista de demais (co)autores e perspectivas teóricas e analíticas deste trabalho.

²⁹ Link de acesso da reportagem <http://g1.globo.com/pi/piaui/clube-rural/videos/v/indios-da-tribo-tabajaras-tucuns-mantem-viva-a-tradicao-na-cidade-de-piripiri/5363993>

³⁰ Todos os participantes da pesquisa autorizaram a divulgação de seus nomes pessoais nos registros e nas falas utilizadas ao longo deste trabalho, por se tratar de relatos que versam sobre suas histórias de vida e comunitárias, memórias, experiências vividas e acontecimentos. Além de ser uma forma de deixar registrado suas histórias de luta e de (re)existência cultural e política no cenário piauiense.

minha espera. Me apresentei e expliquei o motivo de minha visita. Conversamos um pouco sobre a associação, sobre o início das mobilizações e sobre as reivindicações do grupo indígena no cenário piauiense; e, ao final do encontro, elas me convidaram para participar de uma reunião da associação que estava agendada para acontecer dia 10 de junho de 2018, em um domingo, às 16h, no espaço da associação, conhecido como Oca.

Conforme o prometido, viajei à Piripiri, no dia 10 de junho de 2018, para participar da reunião que tinha como pauta a criação de uma casa de artesanato que estaria vinculada à Secretária de Desenvolvimento Social e Cidadania (SEDESC) do município e contou com a presença de dez representantes das famílias indígenas da cidade de Piripiri. Fui apresentada aos demais participantes e, na ocasião, apresentei a proposta de pesquisa, para que eles avaliassem se seria pertinente e se estariam de acordo com a realização da mesma.

Em minhas andanças por Piripiri tomei conhecimento da existência de demais grupos indígenas da etnia Tabajara que residem na zona rural de Piripiri e de Lagoa de São Francisco, que a princípio não estabeleci contato, pois, tinha a pretensão de centrar a realização da pesquisa à cidade de Piripiri mediante as discussões sobre o processo de (re)afirmação étnica em contexto urbano. No entanto, ao participar de um dos momentos do III Congresso Internacional de Saúde Pública do Delta do Parnaíba (COPISP), realizado nos dias 28 a 30 de setembro de 2018, em Luís Correia/PI, em que algumas das lideranças indígenas dos grupos de Piripiri e de Lagoa de São Francisco estiveram presentes, participando da roda de conversa sobre a 6ª Conferência Nacional de Saúde Indígena, prevista para ocorrer no período de 27 a 31 de maio de 2019, em Brasília/DF, percebi pontos em comum nas trajetórias de vidas e de lutas dos grupos, embora com percursos singulares. Foi então quando pensei em ampliar o estudo para os demais grupos e assim tentar compreender o processo de indianização dos grupos indígenas Tabajara e quais campos de sentidos são acionados e produzidos.



Figura 3. Roda de conversa sobre a 6ª Conferência Nacional de Saúde Indígena (Autoria da pesquisadora)

Portanto, estabeleci contato com Cícero Dias, umas das lideranças indígenas da comunidade Canto da Várzea/Piripiri; e com Cacique Henrique Manuel, umas das lideranças indígenas do grupo indígena da comunidade Nazaré/Lagoa de São Francisco. Com o consenso das lideranças de cada grupo, comecei a organizar minha ida a cada grupo. Como não residia em Piripiri e em Lagoa de São Francisco, tive que contar com o apoio de amigos e das lideranças indígenas quanto a minha estadia. Em Piripiri, fiquei na casa de uma amiga, já em Lagoa de São Francisco na casa de umas das lideranças indígenas da comunidade.

Com as malas prontas, no dia 20 de janeiro de 2019, em um domingo, às 20h15min, saí de Campo Maior rumo a Piripiri para a realização da pesquisa. O medo, a insegurança e a ansiedade era algo inevitável, pois seria no cotidiano que a pesquisa seria tecida. Durante o trajeto de ônibus, fui lendo notícias sobre a série de ataques que os povos indígenas sofreram nos primeiros dias de mandato do atual presidente fascista Jair Bolsonaro e fiquei a refletir o quanto à população indígena seria atingida nesse atual governo que alimenta o discurso de ódio e de preconceito contra os povos indígenas no cenário nacional e que

fortalece o desenvolvimento de políticas integracionistas que anseiam a integração dos povos indígenas à sociedade e a eliminação de seus territórios e tradições.

Na manhã do dia 21 de janeiro de 2019, fui ao encontro de Sheila Leite e Joselane Dias, conforme já tínhamos combinado. No entanto por motivos pessoais Joselane Dias não pode se fazer presente nesse primeiro dia, então comecei a entrevistar Sheila Leite e, no dia seguinte, 22 de janeiro de 2019, entrevistei Joselane Dias. Nesse dia, mal sabia que eu que seria entrevistada. Ao chegar, Joselane Dias e Sheila Leite estavam à minha espera; e entre doses e outras de café, elas se olharam, sorriram e dispararam: “– Agora nós vamos te entrevistar! A pesquisadora vai ser entrevistada!”. Confesso que fiquei surpresa, pois, logo pensei o que elas queriam saber de mim, mas ao mesmo tempo gostei da proposta, pois me dei conta que, enquanto pesquisadores, acabamos reforçando relações de saber-poder, queremos acessar o outro e muitas vezes não deixamos o outro nos acessar e produzir campos de sentidos. Se elas estavam compartilhando suas histórias de vida à mim, nada mais justo que eu compartilhasse também questões que fossem de seus campos de interesse, e então disse: “– Podem perguntar!” e, em seguida, perguntaram: “– *Você é indígena?*”

Essa pergunta me atravessou, pois embora tenha crescido ouvindo pessoas me fazerem tal questionamento devido ao meu nome, ouvi-la pela primeira vez no campo da pesquisa fez com que eu atentasse para o fato de nunca ter ido atrás da história dos meus antepassados. Na verdade, cresci ouvindo dos meus familiares que não tínhamos descendência indígena e aquilo me conformava por guardar uma representação do ser indígena colonial. Então quando me perguntavam, sempre respondia que não e explicava que a escolha do meu nome tinha sido escolha do meu pai: “Brisana” por ser a junção dos nomes Brisa e Ana: Brisa por representar a natureza e Ana por ser o nome da minha mãe. E que “Índio do Brasil” foi colocado no intuito de homenagear e fazer referência aos povos

indígenas, os primeiros habitantes de nossas terras, que ao longo desses anos foram violentados e invisibilizados no cenário nacional.

Pela primeira vez fiquei sem saber o que responder. Parei, pensei e compartilhei que não sabia se eu tinha descendência indígena ou não, pois nunca tinha ido atrás de fato, nunca tinha sido uma questão para mim; e sinalizei que pela primeira vez aquela pergunta tinha me despertado o interesse de procurar saber mais sobre a história de vida dos meus avós, bisavós e assim sucessivamente. Ao ouvirem meu relato, Sheila Leite e Joselane Dias se mostraram atenciosas e sinalizaram que poderíamos prosseguir com as entrevistas. Na oportunidade, expliquei a Joselane Dias como iríamos prosseguir e começamos a dialogar sobre seus antepassados, sua autoafirmação étnica, sobre sua participação política e dentre outros assuntos. Passamos a manhã na casa de Sheila Leite. Já pela parte da tarde, eu e Joselane Dias fomos aos demais bairros da cidade para que eu pudesse estabelecer contato com as demais lideranças, no entanto não tivemos muita sorte, pois não encontramos ninguém nas suas respectivas residências. Combinamos de retornar no dia seguinte!

Então, no outro dia, às 8h, eu e Joselane Dias fomos ao encontro das demais lideranças nos demais bairros da cidade. À medida que nos afastamos do centro da cidade era notória a mudança de paisagem. As avenidas davam lugar às ruas estreitas, de calçamento e de chão batido, os grandes prédios comerciais e as grandes residências davam lugar às casas pequenas e de condições precárias. Um dos nossos primeiros destinos foi à casa de Maria do Socorro. Como tínhamos ido bem cedo e Maria do Socorro precisava dar conta das atribuições domésticas, nos dirigimos, umas 10h, à casa de Cícero Rodrigues, outra liderança indígena da cidade.

Durante o trajeto, pela primeira vez no campo me senti vulnerável, à medida que íamos adentrando as ruas, as pessoas ficavam nos olhando com olhares apreensivos e aquilo ia me deixando em estado de alerta. Perdi quantas vezes passamos por grupos formados por

homens que faziam piadinhas de natureza ofensiva. Viatura da polícia passando. Eu só pensava: “– Eu quero ir embora”. O medo tomava conta de mim e, por ser mulher, me sentia sujeita à qualquer tipo de violência. Quando pensei em expressar minha vontade de retomar à casa de Sheila Leite chegamos à casa de Cícero Rodrigues. Parei. Fiquei por alguns instantes sem ação, esperando o medo se dispersar, tentando voltar ao propósito que me levou ali. Cícero Rodrigues nos cumprimentou e nos convidou para entrar em sua casa. Me apresentei e começamos a realização da entrevista. No decorrer do diálogo, o medo foi sendo amenizado e fui me sentindo confortável em estar ali. Paralelamente Cícero Rodrigues produzia um colar para que eu pudesse guardar de lembrança.

Com o avançar da hora e diante os compromissos pessoais de Joselane Dias, não fomos à casa de Raimunda Maria, outra liderança indígena que pretendíamos ir no presente dia. Combinamos de ir, no dia 28 de janeiro de 2019, uma segunda-feira, já que nos demais dias Joselane Dias estaria viajando. Chegado o dia, fomos por volta de 9h. Nesse mesmo dia também marquei, já pela parte da tarde, um encontro com Cícero Dias, umas das lideranças indígenas da Comunidade Canto da Várzea, para que pudéssemos organizar minha ida à comunidade, que ficou para o dia 31 de janeiro de 2019, uma quinta-feira. Na ocasião pedi a Cícero Dias o contato do Cacique Zé Guilherme, uma outra liderança indígena da cidade de Piripiri, para que eu pudesse entrar em contato nesses dias que ficaria por Piripiri antes de ir à comunidade Canto da Várzea.

Por volta das 9h do dia seguinte, telefonei para o Cacique Zé Guilherme. Me apresentei, expliquei a razão de estar entrando em contato e perguntei se poderíamos nos encontrar em algum horário que lhe fosse possível. Cacique Zé Guilherme aceitou e perguntou se poderia convidar o Pajé Chicão para o momento, uma outra liderança indígena de Piripiri, e lhe respondi dizendo que se sentisse à vontade para fazer o convite. Cacique Zé Guilherme disse que poderíamos nos encontrar ainda no mesmo dia às 16h em sua

residência. Nessa ocasião, convidei uma amiga próxima para estar indo comigo, pois ainda não conhecia muito da cidade, embora já tivesse me familiarizado com alguns pontos de referência.

Convite aceito, seguimos rumo à casa de Cacique Zé Guilherme. Ao chegarmos, fomos recebidas por sua esposa e, logo após, Cacique Zé Guilherme apareceu! Um senhor aparentemente de 60 e poucos anos, franzino, pele morena, cabelos grisalhos. Não esperou nem que eu me apresentasse “oficialmente” para começar a falar sobre sua história de vida e sobre a criação da Associação Indígena Itacoatiara de Piripiri e, em seguida, nos convidou para irmos à casa de Pajé Chicão, para continuarmos nossa conversa na sua presença, pois Pajé Chicão já estava nos esperando. Ao chegarmos, Cacique Zé Guilherme nos apresentou e começamos a dialogar sobre a luta indígena no Piauí. O diálogo seguiu de modo fluído e intercalado por minha fala, de Pajé Chicão e de Cacique Zé Guilherme. Após 1h e 45 min, finalizamos nosso encontro.

Chegado o dia de ir à Comunidade Canto da Várzea, Cícero Dias venho me buscar em Piripiri e, às 9h, seguimos viagem pela rodovia estadual PI-117 e depois por uma estrada de chão, totalizando 29 Km de um paisagem revigorante. O céu, o verde das matas, o cheiro de natureza era um convite a contemplação. Após uns 40 minutos, chegamos à casa de Pajé Vitor, uma das lideranças indígenas da Associação Organizada dos Indígenas do Canto da Várzea. Logo, nós três, sentamos no alpendre e começamos a conversar sobre a história da comunidade, da associação e dos projetos futuros. Já próximo das 11h, eu e Cícero Dias, fomos à casa de Maria da Anunciação, lá tivemos um dedo de prosa, regada por uma breve e refrescante chuva. Após nossa conversa, retornamos para casa de Pajé Vitor para o almoço e, posteriormente, continuamos nossa conversa, iniciada mais cedo. Às 16h, eu e Cícero Dias fomos à casa de Cacique Francisco Marcos, uma outra liderança indígena da comunidade e, próximo do entardecer, às 18h, retornamos a Piripiri.

Após ter passado esses dias em Piripiri, vi que era hora de ir para a comunidade Nazaré, em Lagoa de São Francisco. Por volta das 8h45min do dia 01 de fevereiro de 2019, em uma sexta-feira, viajei à comunidade Nazaré, que fica 50 km de Piripiri. Por volta das 10h30min chego na comunidade, mas especificamente na casa de Cacique Henrique Manuel, que curioso pela origem do meu nome logo pergunta: “– Você é índia?”. Pensei comigo: “– A pergunta de novo!” e respondi: “– Se tenho descendência não sei!”. Ele responde: “– Pois tá bom de se autoafirmar, teus traços não negam, e quanto mais índio no PI melhor, porque a luta tem sido difícil!”. Posteriormente, conversamos como poderíamos estar operacionalizando a pesquisa, Cacique Henrique Manuel propôs a realização de uma roda de conversa, a ser realizada no sábado pela manhã, dia 02 de fevereiro de 2019, na Oca da comunidade, assim realizaríamos com quem pudesse comparecer. Concordei com a ideia e ele ficou de fazer o convite às famílias indígenas.

Durante à tarde, conversamos muito sobre a história da comunidade e fomos agraciados por uma bela chuva que durou a tarde toda! Já por volta das 17h, fomos na casa de Elayne da Silva, umas das responsáveis pelo museu indígena da comunidade. Ao chegarmos, Cacique Henrique Manuel nos apresentou e iniciamos uma conversa sobre o processo de criação e organização do museu na comunidade. Ao final combinamos de realizar uma visita ao museu na tarde de sábado.

No dia seguinte, dia 02 de fevereiro de 2019, às 8h15min, eu e Cacique Henrique Manuel saímos à caminho da Oca que fica no quintal da casa de seus pais. Iniciamos às 9h com a presença de oito lideranças indígenas (Cacique Henrique Manuel, Elayne da Silva, Raimundo Manuel, Antônio Eduardo, Maria Gorete, Antônia Maria, Antônia Vitória, Manuel Cinésio). Primeiramente, Cacique Henrique Manuel me apresentou para aqueles que ainda não me conheciam, falou um pouco da proposta da pesquisa e, posteriormente, passou a palavra à mim. Iniciei agradecendo a presença de todos e a oportunidade.

Apresentei os aspectos éticos da pesquisa e de comum acordo todos concordaram em participar. Pedi para que todos pudessem se apresentar e, em seguida, conversamos sobre a história da comunidade, sobre o trabalho de resgate da memória grupal e individual, sobre o processo de autoafirmação indígena e sobre as mobilizações políticas no cenário piauiense e nacional. A roda de conversa durou aproximadamente 2h30min. Ao término, Cacique Henrique Manuel e os demais, realizaram uma roda de Toré para agradecer o momento.



Figura 4. Roda de conversa com os Tabajaras da Comunidade Nazaré (PI) (Autoria de Elayne da Silva)



Figura 5. Registro ao final da roda de conversa com os Tabajaras da Comunidade Nazaré (PI) (Autoria de Elayne da Silva)

Às 15h30min, eu, Cacique Henrique Manuel, Elayne da Silva e Antônio Eduardo fomos visitar o Museu Indígena. No museu encontramos várias peças relacionadas à história indígena e suas lutas, à história da comunidade e aos vários períodos da história brasileira. Após visitá-lo fomos ao Morro Belo, conhecido como Morrão, região montanhosa da comunidade, onde se é possível contemplar o pôr do sol, o céu, a mata e os vestígios da história daquela comunidade. Durante a caminhada, Cacique Henrique Manuel, Elayne da Silva e Antônio Eduardo cantavam algumas cantigas de Toré, o que dava a sensação de um pleno contato com a natureza. Ao chegar no chamado Morrão, pudemos contemplar um belíssimo pôr do sol. A brisa, a luminosidade do sol refletido nas nuvens, os cantos dos pássaros, o verde da natureza, traziam a força e a esperança para continuar, pois há momentos na caminhada e no ato de pesquisar que nós sentimos despotencializados, e, nesse últimos dias, eu estava assim devido ao cansaço, os percalços durante a realização da pesquisa, a saudade de casa. Estar ali foi revigorante! E assim finalizei mais um dia!



Figura 6. Museu Indígena da Comunidade Nazaré (PI) (Autoria da pesquisadora)



Figura 7. Sala de recepção do Museu Indígena (Autoria da Pesquisadora)

Domingo, dia 03 de fevereiro de 2019, por volta das 9h vou à casa de Dinayana Kelly, umas das lideranças indígenas que não pôde estar presente no momento da roda de conversa, mas se dispôs a colaborar com a pesquisa. Familiarizada com os lugares e com as pessoas da comunidade, fui sozinha. Na ocasião, fui também a casa de Lucinete Maria, uma outra liderança indígena da comunidade, para entrevistá-la. Já próximo das 12h retorno à casa de Cacique Henrique Manuel. Aproveitei o final de tarde pra ver alguns estudos realizados na comunidade que contribuíram para o processo de resgate histórico de suas raízes indígenas. Às 19h fomos à missa na igreja da comunidade e, ao final da celebração, Cacique Henrique Manuel me convidou para discorrer um pouco da experiência de ter ficado esses dias na comunidade para aqueles estavam presentes. Que responsabilidade! É aquele momento que a comunidade convoca o papel social da universidade e o compromisso ético e político do pesquisador.

Segunda-feira, 04 de fevereiro de 2019, dia de retornar a Piripiri. Durante o trajeto de volta refleti sobre tudo que tinha vivido nesses dias tanto em Lagoa de São Francisco quanto em Piripiri. Só a pesquisa do tipo implicada e comprometida com a realidade da

população para fazer encontrar tantas pessoas e ir a lugares até então desconhecidos. Passei 11 dias em Piripiri e 4 dias em Lagoa de São Francisco, entrevistei, durante esses dias, 20 lideranças indígenas (10 homens e 10 mulheres), desde jovens adultos a idosos, com faixa etária entre 18 a 88 anos. Foram dias intensos, de coprodução e de encontros que foram sendo tecidos cotidianamente.

No entanto, a pesquisa não se findou com o meu retorno à Parnaíba, ela se teceu em demais espaços coletivos, como nos eventos locais e estaduais sobre a temática indígena no Estado do Piauí, realizados nos meses de abril e início de maio de 2019, em menção ao Dia Nacional dos Povos Indígenas, celebrado anualmente no dia 19 de abril. Durante esse período, participei da XVII Semana dos Povos Indígenas do Piauí, da 3ª Tarde Alegre “Integração e alegria em comunidade, Unidos e alegres seremos mais fortes” e do Seminário “Povos indígenas no Piauí e o desmonte da política indigenista no Brasil”.

A XVII Semana dos Povos Indígenas do Piauí ocorreu nos dias 15 a 17 de abril de 2019, em Teresina/PI, no Museu do Piauí “Casa de Odilon Nunes”. Realizada pelo órgão gestor do Museu do Piauí em parceria o Governo do Estado, contou com a presença do atual governador do Piauí Wellington Dias, da atual Vice-Governadora do Piauí Regina Sousa, de demais representantes dos órgãos estatais e, principalmente, com a presença das lideranças indígenas da etnia Tabajara e Cariri. Na ocasião, as autoridades públicas ressaltaram a importância do evento à comunidade piauiense, devido ao histórico de invisibilidade dos povos indígenas no Piauí; e, ainda, ressaltaram a importância do reconhecimento dos grupos indígenas no Piauí e a garantia de seus direitos. As lideranças indígenas também aproveitaram a oportunidade para apresentar suas reivindicações, levando em consideração as especificidades de cada grupo. Durante o evento, foram abordados temas sobre a população indígena do Piauí, tomando por base os dados do Censo IBGE 2010; sobre as políticas públicas para os povos indígenas do Piauí, considerando os

avanços e desafios no cenário piauiense; sobre identidade e memória indígena e dentre outros temas relacionados a realidade local e nacional dos povos indígenas.



Figura 8. Lideranças Tabajaras e demais representantes na XVII Semana dos Povos Indígenas do Piauí (Autoria da Pesquisadora)



De Figura 9. Lideranças Tabajaras na XVII Semana dos Povos Indígenas do Piauí (Autoria da Pesquisadora)

No mesmo mês, no dia 21 de abril de 2019, retornei à comunidade Nazaré para participar da 3ª tarde alegre “Integração e alegria em comunidade, unidos e alegres seremos mais fortes”. Evento realizado pelas famílias indígenas da comunidade em comemoração ao

dia dos povos indígenas, no intuito de fortalecer e valorizar a cultura indígena na região, mediante a realização de brincadeira, jogos, rodas de conversas e Toré. E, dessa vez, não fui sozinha, meus pais (Edivaldo Moraes e Ana Cláudia), minha irmã (Ana Brisa) e uma colega de grupo de pesquisa (Tatiane Meneses) foram também para a atividade, a fim de conhecer a comunidade e o grupo indígena Tabajara de Lagoa de São Francisco, conforme ilustrado na figura 12.



Figura 10. Realização do Toré durante a realização da III Tarde Alegre (Autoria da pesquisadora)



Figura 11. Brincadeira realizada durante a realização da III Tarde Alegre (Autoria da pesquisadora)



*Figura 12. Participação na realização da III Tarde Alegre³¹
(Autoria da Pesquisadora)*

Na ocasião, a pedido do Cacique Henrique Manuel e de demais lideranças indígenas, apresentei as demais famílias indígenas uma proposta de levantamento de dados acerca das condições de vida da comunidade, pois, desde a minha primeira visita, alguns lideranças demonstraram interesse e a necessidade da associação contar com tais dados, para poderem ter um panorama geral das necessidades das famílias indígenas da comunidade e consequentemente poderem reivindicar projetos de melhorias de condições de vida. Mas para isso as demais famílias precisariam estar de acordo e o evento foi uma oportunidade de dialogar sobre o tema. Todos se mostraram receptivos a proposta e assim começamos a organizar tal ação. Por já ter realizado algumas pesquisas sobre a temática, comprometi-me em realizar junto com eles esse levantamento, e assim, fizemos. Retornei à comunidade nos dias 04 e 05 de maio de 2019 e em um grupo de 10 pessoas visitamos cada família indígena.

Ainda em menção ao Dia Nacional dos Povos Indígenas, participei em Teresina, nos dias 29 de abril, do Seminário “Povos indígenas no Piauí e o desmonte da política

³¹ Da esquerda para direita: Ana Cláudia, Brisana (pesquisadora); Manuel Cinésio (liderança Tabajara); Tatiane; Edivaldo Moraes e Ana Brisa.

indigenista no Brasil”, realizado pelo Laboratório do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (UFPI). Houve a participação de várias lideranças indígenas, de acadêmicos, de pesquisadores, de representantes de órgão governamentais e não-governamentais, na qual se discutiu sobre o contexto atual de desmonte da política indigenista no Brasil e sobre a situação dos povos indígenas no Piauí. Ainda, houve a apresentação de pesquisas que vêm sendo realizadas com povos indígenas do Piauí, como nos demais estados.



Figura 13. Fala proferida por uma das lideranças Tabajara de Piripiri (Autoria da pesquisadora)



Figura 14. Fala proferida por uma das lideranças Tabajara de Lagoa de São Francisco (Autoria da pesquisadora)

E por fim, não menos importante, tive a oportunidade de participar do 3º Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina, realizado em Brasília-DF, entre os dias 03 e 05 de julho de 2019, na Universidade de Brasília. Foram 3 dias de reflexões, diálogos e experiências relacionadas: a) a história e memória dos povos indígenas; b) a política, cidadania e direitos indígenas; c) sociedade, ambiente e sustentabilidade; d) gênero e etnicidade; d) artes, literaturas e comunicação indígenas; e) educação, saúde e medicina indígena e dentre outros temas. O evento reuniu cerca de 2,5 mil pesquisadores, professores, estudantes e profissionais indígenas e não indígenas e contou com a representação de 101 povos indígenas e nação originárias de 14 países (Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Equador, Espanha, Estados Unidos, França, Índia, México, Paraguai e Peru)³². Participar do evento foi de suma importância para o desenvolvimento do presente trabalho, sobretudo no que se refere ao campo analítico e as discussões propostas, pois me possibilitou entrar em contato com outras discussões e debates sobre questões ético-políticas advindas de outras áreas do conhecimento como da antropologia, história, linguística, e dentre outras.

Ademais, nos dias 13, 14, 15 de dezembro de 2019 retornei à Lagoa de São Francisco para participar do I Curso de Língua Indígena em Tupi Nheengatu³³, que já vinha acontecendo na Comunidade Nazaré desde o dia 10 de dezembro. Ministrado por Edilson Baniwa, indígena e professor em linguística, o curso contou a participação das lideranças indígenas da comunidade, de professores da escola municipal da comunidade e de interessados na temática indígena, totalizando em média 25 participantes. Ao final do curso fora produzido um livro didático bilíngue (português e tupi nheengatu) a ser trabalhado futuramente com as crianças da escola em fase de alfabetização. Na ocasião, apresentei também os dados referente ao levantamento que fizemos acerca do perfil sociodemográfico

³² Informações recuperadas no sítio <http://www.congressopovosindigenas.net/>

³³ Uns dos resumos da dissertação encontra-se na língua Tupi Nheengatu. Traduzido pelo Prof. Ms. Edilson Baniwa.

e das condições de vida das famílias da Comunidade Nazaré, para que eles tomassem conhecimento dos dados e viessem utilizar tais informações de acordo com as suas necessidades e interesses.



Figura 15. I Curso de Língua Indígena em Tupi Nheengatu 1
(Autoria da pesquisadora)



Figura 16. I Curso de Língua Indígena em Tupi Nheengatu 2
(Autoria da pesquisadora)



Figura 17. Capa do livro didático bilíngüe confeccionado no I Curso de Língua Indígena em Tupi Nheengatu.

Além do mais, estando na Comunidade Nazaré, em Lagoa de São Francisco, aproveitei para fazer a conferência do produto escrito e pedi a autorização a cada entrevistado(a) da presente pesquisa para o uso de suas falas e de seus relatos, assim como saber do(a) mesmo(a) o seu interesse em estar sendo identificado(a) no decorrer deste trabalho com seu nome próprio; ou caso ao contrário, qual nomeação gostaria de ser nomeado(a), no intuito de garantir o seu anonimato na pesquisa. Do mesmo modo fiz em Piripiri, no dia 16 de dezembro de 2019, quando retornei da Comunidade Nazaré. Em ambos, todos os participantes da pesquisa autorizaram sua identificação pessoal nas suas respectivas falas, demonstrando se sentirem reconhecidos e vistos, diante o histórico de invisibilidade e silenciamento que são colocados constantemente e diariamente.

Em alguns casos, devido à distância e a compatibilidade de horários, não foi possível encontrá-los pessoalmente, a exemplo de Dona Socorro, Dinayana, Cacique Francisco Marcos, Cícero Rodrigues, Maria da Anunciação e Pajé Vitor. Todavia, entrei em contato por telefone. Em suma, todos os participantes da pesquisa autorizaram a divulgação

de seus nomes pessoais nos registros e nas falas utilizadas ao longo deste trabalho. Na ocasião, alguns se emocionaram e choraram, outros demonstraram terem ficados surpresos com a riqueza de informação e de sabedoria que suas próprias falas detinham e outros ficaram bastantes reflexivos diante suas histórias de vida e de luta no Piauí. Sendo que, à medida que eu ia lendo à cada participante os trechos de suas falas, esses iam legitimando suas próprias falas, os campos de sentidos produzidos e até mesmo ressaltando a importância de tais relatos para a sua vida, para a história do grupo e para o fortalecimento da luta indígena no Piauí. Finalizar com tais encontros, com tais campos de sentidos e com tais coproduções foi um momento ímpar e de grande importância e relevância para o desenvolvimento desta pesquisa e para o meu fazer psicóloga-pesquisadora.

1.6 Análise dos dados

Todo o percurso metodológico foi registrado em diários de campo, onde narramos os acontecimentos ocorridos no campo, as impressões suscitadas por esses, bem como informações pertinentes ao campo-tema. Portanto, os diários com os registros da experiência de realização da etapa empírica da pesquisa foram compreendidos enquanto práticas discursivas, onde registrou-se as anotações sobre os acontecimentos da pesquisa, bem com as impressões, as dúvidas, sendo uma linguagem em ação que buscou romper com o binarismo sujeito-pesquisador. Ressalta-se que este não se trata de mero registro de informações, pois colocam em análise as forças e os dispositivos que agenciam e criam os acontecimentos pesquisados, levando em consideração as falas, o contexto e as dinâmicas do campo-tema (Medrado, M. J. Spink & Mélo, 2014).

Para análise das entrevista utilizamos da elaboração do Mapa de Associação de Ideias, conhecido também como Mapa Dialógico (M. J. Spink & H. Lima, 1999), que

consiste em um instrumento de análise que busca possibilitar uma aproximação do pesquisador com os materiais registrados a fim de auxiliar na organização das práticas discursivas e nortear as categorias analíticas a serem discutidas, o que implica em uma interpretação fundamentada nas teorias e conceitos que versam com os objetivos de estudo em questão. Todo o processo de análise exigiu um trabalho criterioso, sistemático e disciplinado, o que requer uma dedicação de tempo para a escuta e para a transcrição das entrevistas realizadas (V. L. V Nascimento, Tavanti & Pereira, 2014).

A elaboração do mapa de associação de ideias ocorreu em dois momentos: transcrição sequencial e transcrição integral. No primeiro realizou-se uma análise preliminar das transcrições, a fim de identificar os temas, assuntos, situações que emergem dos materiais; e no segundo momento realizou-se a análise temática do conjunto das falas, buscando identificar quem fala, sobre o que fala, como cada um/a fala, a fim de definir as categorias temáticas e analíticas do estudo, ilustradas a seguir e discutidas nos capítulos subsequentes da presente dissertação.

Tabela 2. Categorias e elementos de análise advindas do mapa de associação de ideias

Categorias	Elementos de Análise
Trajetória	<ul style="list-style-type: none"> ○ Raízes indígenas ○ Migrações ○ Descendência indígena ○ Resgate histórico ○ Mediadores ○ (Re)afirmação étnica ○ Associação
Luta por reconhecimento	<ul style="list-style-type: none"> ○ Início das mobilizações ○ Articulação em nível local e nacional ○ Conjuntura Brasileira ○ Reivindicações: <ul style="list-style-type: none"> ✓ Funai

-
- ✓ Educação
 - ✓ Saúde
 - ✓ Terra
 - Conquistas
 - Impasses
 - Preconceito e Desconfiança
-

Indianidades

- Estereótipos atribuídos ao indígena
 - mestiçagem
 - Caboclatização
 - Sangue indígena
 - Orgulho
 - Sentimento de pertença
 - Modo de vida tradicional
 - Medicina tradicional
 - Relação com os encantados
 - Toré
 - Pintura
 - Língua indígena
 - Museu Indígena
-

Fonte: A autoria do próprio autor

Além do mais, buscamos levar em consideração: o local e o contexto sócio histórico; fluxo de associação de ideias; os repertórios linguísticos; os enunciados; os jogos de poder; os posicionamentos e a produção e negociações de sentidos, conforme orienta V. L. V. Nascimento, Tavanti e Pereira (2014).

1.6 Aspectos éticos

Toda pesquisa requer uma discussão ética e política, principalmente quando envolve grupos indígenas, tendo em vista a carga histórica de violência, de dominação e de opressão que marca suas histórias de vida e de seus antepassados. Nesse âmbito, M. P. C. D. Silva e Grubits (2006) chamam atenção para os inúmeros casos de abuso e de desrespeito que ocorrem em pesquisas realizadas com a população indígena, a exemplo de casos de

pesquisadores que não retornam à comunidade e/ou aos grupos indígenas para dar uma devolutiva dos dados; que publicam trabalhos sem que os grupos saibam e/ou autorizem; e que desenvolvem pesquisas apenas para atender seus interesses pessoais e não coletivos.

Logo, tais situações demonstram a necessidade de se refletir e discutir sobre uma ética em pesquisa que abarque as demandas do cotidiano (em estudo), para além de normatizações éticas. Ou seja, trata-se de se pensar em uma ética relativa e dialógica que ocorre na relação Eu-Outro; e não somente em uma ética prescritiva materializada em resoluções e diretrizes para atender as normativas do Conselho Nacional de Saúde e seus respectivos Comitês de Ética em Pesquisa (M. J. Spink, 2000). Por isso, enquanto pesquisadores devemos (re)pensar a todo momento que valores e preceitos estamos fundamentando nossas práticas e ações, para que não venhamos (re)produzir relações de saber-poder e de dominação com o outro, com o grupo e com a comunidade.

Ao me aproximar da realidade e do cotidiano dos grupos indígenas Tabajara me deparei com inúmeras situações que demandaram reflexões éticas e políticas que perpassaram desde o cuidado em esclarecer com afinco os objetivos da pesquisa aos grupos indígenas, a fim de evitar qualquer desconfiança a respeito da produção dos dados; de respeitar a dinâmica do grupo/da comunidade, no intuito de não (re)produzir relações de saber-poder hierarquizantes e de fortalecer os vínculos de confiança; e, sobretudo, de apoiá-los em suas lutas e reivindicações, mediante um compromisso ético-político com suas histórias de vida e demandas comunitárias.

Além disso, estar em campo me fez refletir sobre o quanto ainda (re)produzimos visões de mundo e práticas colonizadoras em relação aos povos indígenas, tomando como referência um discurso colonizador eurocêntrico sobre o ser indígena, advindo do processo de colonização do Brasil, em que se atribuiu como modelo ideal – o homem branco europeu

cristão – e que, ao mesmo tempo, forjou o seu oposto – os não brancos, não civilizados, não europeus (Castro-Gómez, 2005).

Nesse sentido, a fim de não (re)produzir uma matriz colonial na produção do conhecimento e nos modos de representar o sujeito, busquei levar em consideração no ato de pesquisar a realidade e as particularidades de cada grupo indígena, bem como os elementos culturais e a processualidade dos aspectos subjetivos de cada população, respeitando a diversidade étnico-cultural. O que exige um exercício crítico frente as relações de colonialidade que estão postas nas desigualdades sociais, nas violências, nas invisibilidades que esses povos vivenciam.

Ademais, levei em consideração às questões éticas que envolvem pesquisa com seres humanos dispostas pela Resolução n. 466/2012 e as normas estabelecidas para pesquisas em Ciências Humanas e Sociais dispostas pela Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde. Por fim, a pesquisa contou com aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal do Piauí (UFPI) através do Parecer Consubstanciado nº 3.131.050.

Capítulo 2 – “Povos indígenas no Piauí: se escondeu para resistir e apareceu pra existir!”³⁴: Trajetória dos grupos indígenas da etnia Tabajara no Piauí.

*Sou igara nessas águas
 Sou a seiva dessas matas
 E o ruflar das asas de um beija-flor
 Eu vivia em plena harmonia com a natureza
 Mas um triste dia o kariwa invasor
 No meu solo sagrado pisou
 Desbotando o verde das florestas
 Garimpando o leito desses rios
 Já são cinco séculos de exploração
 Mas a resistência ainda pulsa no meu coração
 Na cerâmica Marajoara, no remo Sateré
 Na plumária ka'apor, na pintura kadiwéu
 No muiraquitã da icamiaba
 Na zarabatana Makú, no arco Mundurukú
 No manto Tupinambá, na flecha kamayurá
 Na oração Dessana...
 Canta índio do Brasil
 Canta índio do Brasil
 Anauê nhandeva, anauê hei, hei, hei!
 "Dos filhos deste solo és mãe gentil pátria amada Brasil".
 (Música “Índio do Brasil” – David Assayag)*

Estima-se que quando os portugueses aportaram na América, em 1500, cerca de cinco milhões de pessoas viviam em terras que hoje identificamos como Brasil. Pertencentes a 600 etnias diferentes, os povos originários do continente contavam com uma imensa diversidade sociocultural. Cada etnia apresentava suas características próprias de organização social, de variação linguística e de cosmovisão. Devido o vasto território e a diversidade de riquezas naturais, deu-se início, pelos invasores europeus, um violento processo de colonização das terras brasileiras e dos povos originários que aqui residiam, que resultou em inúmeras situações de dominação, de opressão, de guerras e de mortes, mas também de resistência. Hoje, reduzidos a pouco mais de 800.000 pessoas, eles

³⁴ Fala de Cacique Henrique Manuel, proferida na 17ª Semana dos Povos Indígenas do Piauí, no dia 15.04.2019, em Teresina/PI, no Museu do Piauí “Casa de Odilon Nunes”.

permanecem, resistem, protestam e lutam pela manutenção e preservação de seus territórios, pela valorização de sua cultura e pela garantia de seus direitos constitucionais.

O processo colonizador deixou marcas profundas que se estendem até os dias atuais. Conhecemos muito pouco sobre a história indígena brasileira, devido os processos de extinção, de integração e de aculturação empreendidos historicamente contra os povos indígenas. Estados como Rio Grande do Norte e Piauí ainda são conhecidos nacionalmente como os estados nacionais que tiveram suas populações indígenas “totalmente” dizimadas. Todavia, nas últimas décadas, tais discursos têm sido contrapostos com a (re)afirmação de grupos em torno de sua condição étnica, a exemplo dos grupos indígenas da etnia Tabajara no Piauí.

Nesse bojo, pensando na realidade local, buscamos neste capítulo conhecer as condições sócio históricas que contribuíram para o processo de indianização dos grupos indígenas da etnia Tabajara no Piauí. Deste modo, em um primeiro momento, apresentamos um pouco da história dos povos indígenas no Piauí, com base na literatura existente. Em seguida, discorreremos sobre os grupos indígenas de Piripiri e Lagoa de São Francisco, que diante os escombros do passado, buscam escrever a história do presente, a partir do resgate histórico de suas raízes indígenas e da ação de agentes mediadores. Tomando por base a categoria “Trajetória”, com seus elementos de análise: raízes indígenas; migrações, descendência indígena, resgate histórico, mediadores, (re)afirmação étnica, associação.

2.1 Contextualização sobre os povos indígenas no Piauí sob a marca do genocídio, do extermínio e do silenciamento.

Em detrimento do processo de colonização da Nação brasileira e da expansão do modelo mercantilista colonial, a população indígena piauiense foi alvo de inúmeros ataques

proferidos pelo governo português. Muitos indígenas foram escravizados, torturados e assassinados à mandato dos grandes fazendeiros/dominadores/exploradores da região. Sob esse julgo, a história dos povos indígenas no Piauí é marcada por relatos de guerra (entre os bandeirantes e povos indígenas) e de dizimação da população indígena no Estado (que começou por volta do século XVII e perdurou até o início do século XIX) (Dias & P. S. Santos, 2016).

Nesse sentido, Machado (2016) discorre sobre o processo de extermínio dos povos indígenas no Piauí a partir de três momentos. O primeiro corresponde as primeiras décadas do século XVII, caracterizada pelos conflitos entre os povos indígenas e os primeiros proprietários de terras da região; o segundo momento compreende as últimas décadas do século XVII e as primeiras do século XVIII, marcadas pelos embates entre os indígenas e os sesmeiros; por fim, o terceiro momento inicia-se nas últimas décadas do século XVIII e estende-se até o início do século XIX, caracterizada pelos embates entre os povos indígenas com os descendentes dos primeiros proprietários de terras e sesmeiros da região.

Por se tratar de um território rico em recursos naturais, com diversas características físicas e geográficas, a região que corresponde atualmente o estado do Piauí³⁵, em meados de 1660-1670, tornou-se uma das principais rotas dos colonizadores, principalmente dos baianos e paulistas, que em troca de grandes sesmarias (ofertadas pelas autoridades do Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco, do Maranhão e do Grão Pará) travavam violentas guerras contra os povos nativos da região. Segundo os historiadores, Domingos Jorge Velho foi um dos primeiros colonizadores das terras piauienses. Chegou em meados de 1662 e ficou cerca de 25 anos, sendo um dos maiores sesmeiros do Piauí, possuindo aproximadamente 24.000 km²; e foi um dos mais agressivos bandeirantes do Brasil, responsável pelo massacre de várias tribos indígenas da região Nordeste e Norte do país, assim como pelo

³⁵ Inicialmente, as terras que hoje correspondem ao estado do Piauí pertenciam à Pernambuco, depois ao Maranhão, sendo elevadas, em 1718, a condição de Capitania de São José do Piauí, com capital em Oeiras; embora, somente em 1758, tenha sido instaurada definitivamente.

massacre do Quilombo dos Palmares, na segunda metade do século XVII, na região da antiga Capitania de Pernambuco e, agora, estado de Alagoas (Dias & P. S. Santos, 2016).

Diante tal cenário, o contato dos colonizadores com os povos indígenas do Piauí ocorreu das seguintes maneiras: a) *guerra de extermínio*, quando se tinha a intenção de eliminar todos os indígenas de um determinado grupo específico; b) *guerra de expulsão*, quando os indígenas eram retirados forçadamente de suas terras; c) *guerra de preamento*, quando os colonos capturavam indígenas e os aprisionavam com o intuito de obter mão de obra, ou seja de escravizá-los; e d) *guerra de redução*, quando os indígenas eram persuadidos a se renderem à favor de suas vidas, mas ao se renderem eram capturados, de modo que os homens eram assassinados e as mulheres e crianças eram escravizadas (Mott, 1985).

Desde então, em virtude de todo esse processo de extermínio, de genocídio e de silenciamento, a presença indígena no Piauí permaneceu, por um longo período, invisibilizada pelos meios de produção historiográfica e pelos registros oficiais. Nesse âmbito, Dias e P. S. Santos (2016) apontam que foram os estudos acadêmicos sobre a História Indígena que contribuíram para trazer a “face oculta” dessa história, até então, excluída da historiografia tradicional; e destacam como primeiros estudos sobre os povos indígenas do Piauí: *O índio no solo piauiense* (1953), de autoria do Pe. Joaquim Chaves; *O índio no povoamento do Piauí* (1984), de Moysés Castello Branco; *O índio fervilhavam como formigas às margens dos rios e vales do Piauí* (1975), de Odilon Nunes; *Etno-história dos índios do Piauí colonial* (1985) e *Os índios e a pecuária nas fazendas de gado do Piauí colonial* (1979), de Luiz Mott; e *Etno-história indígena piauiense* (1994), de João Gabriel Baptista³⁶. Destaca também, nesse conjunto de estudos, a descrição realizada por

³⁶ Tais trabalhos, dentre outros, foram reunidos no livro “História dos índios do Piauí”, publicado em 2010, organizado pela Prof.^a Dr.^a Claudete Maria Miranda Dias e Patrícia de Sousa Santos, sendo o mais novo e atual livro que trata sobre os povos indígenas no Estado. Foi uma publicação muito bem recebida no cenário acadêmico (pelos docentes, discentes e demais interessados), de enorme contribuição para a temática, com

Padre Miguel de Carvalho, em 1697, intitulada “*Descrição do Sertão do Piauí*”, sendo o registro mais antigo sobre os povos indígenas do Piauí.

Tais estudos foram de suma importância para a compreensão do processo histórico dos povos indígenas no Piauí, pois foi a partir deles que se tornou possível obter informações sobre os grupos indígenas que habitaram o território piauiense: Pe. Miguel de Carvalho (1697) cita a existência de 27 tribos pela região equivalente ao estado do Piauí; Pe. Joaquim Chaves (1953) cita a existência de 52 tribos; Moysés Castelo Branco (1984) sinaliza 36 tribos; Odilon Nunes (1975) apresenta 58 tribos; e João Gabriel Baptista (1994), em estudo mais recente, aponta que no Piauí havia quatro etnias — Jê, Caraíba, Cariri, e Tupi — divididas em sete nações: Pimenteiras (Caraíba); Tremembé (Cariri); Acroá, Gueguês, Jaicós e Timbira (Jê); e os Tabajaras (Tupi); distribuídos em 158 tribos, a exemplo dos: Jenipapos, Acauã, Anacé, Canela, Gueguês, Jaicós, Gilbués, Gamelas, Tacariju, Timbiras e dentre outros, em um total de 316.000 indígenas (Dias & P. S. Santos, 2016).








NAÇÃO	ACORÓÁ	TREMEMBÉ	GUEGUÊ
ESPAÇO FÍSICO OCUPADO POR NAÇÃO			
PERCENTUAL DO ESPAÇO FÍSICO OCUPADO POR NAÇÃO	38.30%	23.02%	15.12%
Nº DE TRIBOS	64	60	16
Nº DE HABITANTES	128.000	120.000	32.000
TIMBIRA	JACÓ	TABAJARA	PIMENTEIRAS
			
6.47%	6.01%	2.02%	9.06%
11	4	2	1
22.000	8.000	4.000	2.000

Figura 18. Quadro demonstrativo das distribuições espaciais das nações indígenas no Piauí
Fonte: Machado (2016, p.392)

Os *Jê* correspondiam aos Acroá, que residiam ao sul do Piauí, nas nascentes dos rios Parnaíba, Uruçuí Preto e Gurgueia; os Gueguês que residiam pelo vale médio dos rios Parnaíba, Uruçuí Preto e Gurgueia e pelas Serras do Bom Jesus; os Jaicós que localizavam-se mais no sudeste do Piauí na zona do semiárido piauiense e os Timbira que encontravam-se mais ao centro sul do Piauí, nos vales baixos dos rios Balsas, Parnaíba, Uruçuí Preto e Gurgueia. Já os *Caraíba* correspondiam aos Pimenteiras que viviam pela nascente do rio Piauí e nas regiões de Paranaguá e Serra de Bom Jesus do Gurgueia. Os *Tupi* correspondiam ao povo Tabajara que vivia pela Serra da Ibiapaba e pelas regiões próximas do litoral piauiense. E por fim, os *Cariri* que correspondiam aos Tremembé, que viviam nos vales de Longá e do baixo Parnaíba e em toda a extensão do Delta do rio Parnaíba (Baptista, 1994).

Esses tinham como principal característica o nomadismo. Viviam migrando de um território para outro em busca de alimentos, de terras férteis e de segurança devido as perseguições e guerras travadas entre as tribos e entre os colonizadores (Chaves, 1953). Encontravam-se espalhados por todo o território piauiense — “no baixo, médio e Delta do rio Parnaíba, nas cabeceiras e vales do rio Gurgueia, na serra da Ibiapaba, nas cabeceiras do rio Piauí, na foz e cabeceiras do rio Poty, nos limites com Pernambuco, na região central do Piauí” (Dias & P. S. Santos, 2016, p. 23).

Os povos indígenas Tabajara habitavam as margens do Rio São Francisco, desde o litoral pernambucano (proximidades da Ilha de Itamaracá) até o agreste pernambucano (Vale do rio Pajeú). Porém, devido os conflitos e desentendimentos com os portugueses da região, migraram, em meados de 1585, para as demais regiões do país, a exemplo do litoral sul paraibano (Araújo et al., 2012) e da Serra da Ibiapaba, na divisa entre o Piauí e Ceará (Nunes, 1975; Baptista, 1994). Portanto, advindos dos grupos familiares indígenas que

vieram pelo Rio São Francisco, Nunes (1975) e Baptista (1994) discorrem que os Tabajara da Serra da Ibiapaba atravessaram o sertão nordestino, alcançaram o Piauí, a Serra do Araripe e, por fim, a região da Serra da Ibiapaba.

Nesse âmbito, Araújo et al. (2012) e Porto Alegre (1992; 2003) apontam que tanto na Serra da Ibiapaba/CE quanto no Litoral Paraibano/PB, os Tabajara foram alvos de inúmeras missões jesuíticas que tinham como objetivo a fixação de aldeamentos missionários e a catequização dos povos indígenas, sendo utilizados como mão de obra agrícola e como combatentes durante as invasões estrangeiras e os ataques de demais grupos indígenas. Ademais, sinalizam que, em razão das revoluções sociais do Brasil Império (1822-1889), da aplicação da Lei de Terras de 1850 e da extinção dos antigos aldeamentos, tais grupos indígenas dispersaram por terras devolutas e privadas em busca de melhores condições, o que contribuiu para invisibilização de tais povos indígenas no cenário brasileiro, mediante o discurso de assimilação e de integração dos povos indígenas que estava posto na sociedade nacional.

Diante tais fatos, Oliveira (1998) sinaliza que, ao final do século XIX, pouco se ouvia falar sobre índios do Nordeste, pois tidos como “índios misturados”, esses não eram mais reconhecidos pelos órgãos estatais como indígenas, por não apresentarem mais “traços culturais indígenas” como características físicas e biológicas, língua indígena falada, tradições, rituais e/ou dentre outros. Sobre esse processo de perdas ou ausências culturais, o presente autor, elenca três momentos de “mistura” que resultou na baixa contrastividade cultural dos povos indígenas da região: 1) aconteceu em meados do século XVII e início do século XVIII com os aldeamentos missionários jesuítas, com os trabalhos catequéticos e o disciplinamento do trabalho; 2) proporcionado pelas agências indigenistas ao incentivar os casamentos interétnicos, ou seja, entre etnias diferentes; e 3) decorrente da Lei de Terras de

1850, na ocasião muitos indígenas perderam a posse de suas terras e, em virtude das opressões e retratações, muitos procuram esconder seus traços culturais indígenas.

Todavia, com o fortalecimento de grupos étnicos dentro do Estado-Nação, que perpassa o que Oliveira (1998) apresenta como processo de territorialização, grupos e comunidades começaram a se articular em defesa de seus direitos constitucionais, organizando-se em torno de associações e organizações indígenas para reivindicar suas especificidades étnicas frente ao Estado, especialmente a partir de 1970. Nesse tocante, famílias no estado da Paraíba, do Ceará e do Piauí reivindicam seu reconhecimento étnico enquanto povos indígenas Tabajara. Na Paraíba, tais famílias encontram-se localizadas no município de Conde, de Alhandra, Pitimbu e de João Pessoa (Araújo et al., 2012); já no Ceará, localizam-se no oeste do estado do Ceará, na região da Serra da Ibiapaba, no município de Crateús, de Poranga, de Quiterianópolis, de Monsenhor Tabosa e de Tamboril (Secretaria do Desenvolvimento Agrário do Estado do Ceará [SDA/CE], 2019); e, por fim, no Piauí, encontram-se localizadas no município de Piripiri e de Lagoa de São Francisco (SEPLAN/PI, 2018).

Além dos grupos indígenas Tabajara, nesses últimos anos, observa-se a mobilização de demais grupos étnicos no Piauí, a exemplo dos: Cariri, Gamela e Pirajá. Os grupos indígenas de etnia Cariri, localizam-se no sudeste do Piauí no município de Queimada Nova e residem em uma região fronteiriça entre os estados do Piauí, Pernambuco e Bahia. Já os Gamela e os Pirajá localizam-se na região da Chapadas das Mangabeiras no município de Currais e Santa Filomena, respectivamente, como podemos observar na tabela a seguir.

Tabela 3. Comunidades indígenas identificadas no Piauí

Território	Município	Etnia	Localização
Cocais	Piripiri	Tabajara	Zona Urbana de Piripiri Comunidade Canto da Várzea
	Lagoa de São Francisco	Tabajara/Tapuio	Comunidade Nazaré
Vale do Itaim	Queimada Nova	Cariri	Comunidade Cariri da Serra Grande
Chapada das Mangabeiras	Currais	Gamela	Corrente Currais Novos
	Santa Filomena	Pirajá	Sete Lagoas

Fonte: SEPLAN/PI (2018).

Observa-se também o registro e aumento da população autodeclarada indígena no Piauí ao longo desses anos. Realidade essa que vai ao encontro do cenário nacional, conforme já retratamos. No Censo IBGE de 1991 foram contabilizadas 314 pessoas que se autodeclararam indígenas, já no ano de 2000 foram 2.664 pessoas e em 2010, no último censo, 2.944. Desse total, 1.333 residem em Teresina e 1.611 em municípios do interior do Estado, distribuídos nas cidades de Floriano, Queimada Nova, Parnaíba, Picos, São Raimundo Nonato, Bom Jesus, São João do Piauí, Oeiras, Piripiri, Lagoa de São Francisco, Pedro II, Amarante, Milton Brandão, Capitão de Campos, Piracuruca e dentre outras³⁷.

De acordo com os dados do IBGE de 2010, a população indígena autodeclarada no Piauí representa 0,09% da população piauiense. Em sua maioria, corresponde ao sexo feminino (53,60%), localiza-se na zona urbana (80,06%), apresenta algum grau de escolaridade (83,47%) e não sabem a etnia que pertencem (77,65%). Todavia, embora haja um desconhecimento em torno das etnias, foram declaradas mais de 40 etnias indígenas no Piauí, destaque para as etnias: Cariri (6,51%), Tupiniquim (1,36%), Tupinambá (1,32%), Guarani (1,18%), Tenetehara (1,15%), Tabajara (0,73%), dentre outras³⁸.

³⁷ Informações recuperadas no sítio <https://sidra.ibge.gov.br>

³⁸ Informações recuperadas no sítio <https://sidra.ibge.gov.br>

Contudo, diante tais dados, Eyder Mendes Vilanova e Silva, supervisor de disseminação de informações do IBGE/Piauí, em palestra proferida na XVII Semana dos Povos Indígenas do Piauí, no dia 15.04.2019, sinaliza que ainda pouco se sabe sobre as condições de vida, a diversidade étnico-linguística, os aspectos sociais e culturais das populações indígenas, seja em âmbito nacional quanto local, por isso, a fim de fornecer melhores informações sobre, o Censo de 2020 do IBGE contará com um questionário temático específico para os povos indígenas, quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais.

Em suma, diante o exposto, podemos observar que o atual cenário contrapõe os relatos sobre a inexistência de povos indígenas no Piauí e reescreve a história indígena no Estado, até então invisibilizada e silenciada. Logo, o processo de indianização de um grupo étnico faz parte de toda uma conjuntura sócio histórica e política (local e nacional). Além do mais, na maioria das vezes, conta com a influência de agentes externos que fazem parte de algum movimento social ou organização governamental/não-governamental, e de demais grupos étnicos que vivenciam o mesmo processo e que diante o contato uns com os outros possibilitam espaços de troca e diálogo.

Nesse bojo, discorreremos a seguir sobre os grupos indígenas de Piripiri e de Lagoa de São Francisco tomando como referência o resgate de suas raízes indígenas que tecem sua memória coletiva e a ação de agentes externos e de demais lideranças indígenas que, em momentos distintos, fomentam o processo de (re)afirmação étnica e de organização política de tais grupos no Estado do Piauí, enquanto mediadores deste processo de indianização.

2.2 Dos escombros do passado à história do presente: grupos indígenas de Piripiri e de Lagoa de São Francisco.

*Minha história é muito parecida com a de todos daqui!
Eu venho de família indígena!
Meus pais são do Ceará!
(Raimunda Maria)*

2.2.1 Raízes indígenas

Ao discorrerem sobre suas histórias de vida e de seus antepassados, as lideranças indígenas de Piripiri e de Lagoa de São Francisco atribuem suas raízes indígenas aos seus familiares advindos da região da Serra da Ibiapaba, localizada entre o estado do Piauí e do Ceará. Ademais, declaram sua afiliação étnica³⁹ à etnia Tabajara, tendo em vista que, historicamente, a região era habitada por tais grupos indígenas e abrigava aldeamentos missionários que detinham mais de 70 aldeias da etnia Tabajara (Nunes, 1975; Baptista, 1994).

Nesse âmbito, ao compartilharem de uma ancestralidade em comum, os grupos indígenas da etnia Tabajara, com seus percursos singulares e particulares⁴⁰, rememoram a história familiar e comunitária e produzem uma história compartilhada, que (re)atualiza, no presente, acontecimentos, lembranças e vivências do passado, ou seja, ao rememorarem fatos sociais e culturais de um determinado tempo histórico, constroem experiências no tempo vivido e projetam planos e ações em um tempo presente. Assim, atribuem sentidos aos destinos compartilhados e às ações coletivas desenvolvidas por/entre eles.

Nesse bojo, Hampaté Bâ (2010), ao estudar as tradições orais da cultura africana, expressa a importância da transmissão oral das histórias de vida e das tradições de um

³⁹ Afiliação étnica é “tanto uma questão de origem comum como de orientação das ações coletivas no sentido de destinos compartilhados” (O’Dwyer, 2007, p.4).

⁴⁰ Percursos esses que iremos apresentar no decorrer do presente capítulo.

povo, que carregam dentro de si inúmeras possibilidades e experiências pessoais e coletivas, representadas no cotidiano da vida, uma vez que é através da transmissão de saberes tradicionais que a memória de um povo é tecida. Para o autor, “[...] nenhuma tentativa de penetrar a história e o ancestralidade terá validade a menos que se apoie em uma tradição oral (p.167). Dessa forma, apoiados em uma oralidade que perpassa o campo do vivido e das narrativas de vida, em um elo entre o passado e presente, os Tabajara (re)escrevem suas histórias e (re)afirmam suas indianidades, uma vez que é através da oralidade que a memória é evocada e (re)significada.

À vista disso, o passado que os Tabajara se referem “não é o da ciência histórica, mas aquele em que se representa a memória coletiva” (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998, p.12). Ou seja, não se trata de uma reprodução do passado como de fato ele foi, mas trata-se de uma (re)construção dessas lembranças passadas no presente, a partir de experiências e vivências coletivas (Halbwachs, 2004), uma vez que todas as nossas lembranças pessoais (memória individual) são tecidas e compartilhadas dentro de um grupo (memória coletiva) a partir de pontos em comum, pois

[...] para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos, é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre fundamento comum” (Halbwachs, 2004, p.38).

Dessa maneira, por mais que as lembranças e os relatos dos indivíduos sejam expressos de modos distintos, serão os pontos em comum que (re)construíram a história de um grupo, a partir de fatos e acontecimentos que lhe serão significativos. No caso dos grupos indígenas Tabajara de Piripiri e de Lagoa de São Francisco, uns dos pontos em

comum que tecem a memória coletiva dos grupos são os relatos em referência as migrações realizadas por eles e/ou por seus familiares para o Piauí, em períodos de expropriação territorial e/ou de seca na Serra da Ibiapaba.

Logo, a Serra da Ibiapaba é tida, para eles, como o seu lugar de origem e de elo com seus antepassados, a exemplo temos a narrativa de Cacique Zé Guilherme: “*Somos todos da etnia Tabajara da Serra do Ibiapaba*” e de Pajé Chicão: “*Meu povo que é da região do Ceará, da Serra da Ibiapaba!*”. Até porque, conforme Halbwachs (2004), uma memória coletiva trata-se de uma construção coletiva, estabelecida nas relações sociais. E, além disso, deve fazer referência a um determinado espaço físico e/ou simbólico.

Dessa forma, as lideranças indígenas de Piripiri, tanto da zona urbana quanto da zona rural, relatam que seus avós, pais e/ou até eles próprios vieram da Serra da Ibiapaba, no decorrer da segunda metade do século XX, em busca de melhores condições de vida, devido as grandes secas que assolavam o estado cearense e às escassas ofertas de emprego. Nessa época, relatam que muitas foram as famílias que desceram a Serra da Ibiapaba em condições adversas, chegando a passar fome e sede durante o trajeto, realizado em comboios. Vinham até mesmo sem destino e aos poucos iam se instalando pela região norte do estado do Piauí, a exemplo de Piripiri e de demais municípios circunvizinhos (Batalha, Piracuruca, Parnaíba, Luís Correia, Cocal de Telha, etc.), como podemos observar nos relatos a seguir:

A minha avó materna e a família dela tinha toda uma característica indígena. Eles partiram de Viçosa de jumento, de pé, instalando nessas regiões aqui do Litoral, em Piracuruca e em Batalha. Tão tal que minha mãe nasceu em Batalha. Ela é filha de lá. Depois ela veio para Piripiri em busca de melhores condições de vida, de um local que, de alguma forma, pudesse se alimentar, onde a terra fosse boa e rica. (Joselane Dias).

Minha mãe e minha avó são do interior de Crateús, de Pau Velho. Minha avó só teve minha mãe. Aí foi o tempo que a minha avó morreu, minha mãe venho pra cá, em uma época de seca. (Cícero Rodrigues).

A gente morava tudo em uma casinha em Viçosa. Dentro da mata. Cheia de morro. Nasci em um lugar chamado São Joaquim. Com 14 anos vim pra Piripiri e até hoje eu moro aqui. Da minha família, veio somente eu. Eu saí de casa. Meu pai é índio. Minha mãe também era índia. (Raimunda Maria).

Os indígenas que têm aqui no Canto da Várzea é de lá do Ceará. O pessoal mesmo da minha mãe venho de lá. O primeiro habitante daqui foi o bisavó de minha mãe, vindo do Ceará. (Raimunda Maria).

Logo, muitos dos que compõem os grupos indígenas Tabajara de Piripiri já nasceram no Piauí. Em virtude disso, relatam que não sabem muito sobre as histórias de vida de seus antepassados na região cearense. Somente aqueles que vieram na sua infância ou juventude para o Piauí relembram dos tempos que moravam na região cearense e das situações que propiciaram sua vinda para o estado piauiense, conforme relatado a seguir. Todavia, tal desconhecimento não difere da realidade dos demais grupos indígenas em processo de indianização no país, que desconhecem ou sabem muito pouco sobre as histórias de vida de seus antepassados, em razão da violência, da discriminação, do genocídio empreendido contra os povos indígenas e contra os seus modos de vida, desde o período colonial (Kós, 2015; M. V. Silva, 2012; C. L. S. Lima, 2010).

Eu sou bem daqui mesmo de um povoado de Piripiri. Meu povo que é da região do Ceará. Eu quase não peguei nada da história do meu avô, da minha avó. Não peguei nada deles, da história, como eles eram. (Pajé Chicão).

Meu pai, eu, minha família somos todos cearenses. Quando eu saí de lá, eu estava com 11 anos de idade, porque nessa época parece que estava ruim de serviço e/ou era época de uma seca. Eu ainda era novo e não entendia, mas acho que era porque estava ruim de sobrevivência, aí nós viemos pra cá. (Cacique Francisco Marcos).

Eu nasci no Ceará, na Serra do Ibiapaba. Meus pais foram acuados a dente de cachorro pelos caçadores na boca da furna. Acuaram minha mãe/nós com cachaça e com alimento. Nessa época eu era moleque, tinha 8 anos de idade. Crescemos dentro de uma casa de pedra. Morávamos dentro. Fomos acuado, nós entregamos ao branco e eles foram e amansaram nós. Aí depois descemos rumo a Viçosa/CE e ficamos um tempo por lá. Meu pai morreu e ficou só eu, mais minha mãe e meus quatro irmãos. Aí nessa época tinha muito comboieiros que andava e carregava fruta do Ceará para o Piauí. Aí saímos de Viçosa e descemos para o Piauí, acompanhando os comboieiros. Era 12 léguas! Viajava o dia todinho para pode chegar no município de Luís Correia. Aí quando já estávamos com 12 dias em uma fazenda em Luís Correia, meu irmão mais velho veio para Piripiri e logo depois foi buscar a gente. Já estou com 44 anos em Piripiri! (Cacique Zé Guilherme).

Nesse mesmo tocante, o grupo indígena de Lagoa de São Francisco, da comunidade Nazaré, atribui sua descendência indígena aos grupos familiares que habitavam a região, por volta da segunda metade do século XIX, advindos da Serra da Ibiapaba:

A nossa relação com os cearenses é muito forte. Até porque descobrimos que somos cearenses, advindos da Serra da Ibiapaba. Todo nosso povo é do Ceará. Nós tivemos agora no III Fórum de Museu do Ceará e tivemos a oportunidade de sentar com os mais velhos e eles contaram as histórias de seus antepassados, inclusive contaram a história do bisavó do pai, chamado de Velho Cinésio lá na região, diz que era um homem muito famoso. Nossa família era toda de lá. Aqui era um corredor de passagem. Muitos ficaram por aqui nos olhos d'água. Foram se encontrando com outras pessoas e foram constituindo família. (Cacique Henrique Manuel)

Outrossim, relatam que, inicialmente, atribuíram sua filiação étnica aos grupos familiares conhecidos na região como Codóis Cabeludos⁴¹. Mas que, ao rememorarem suas histórias de vida e comunitárias descobriram que Codóis Cabeludos era um apelido de família (não uma etnia) e que o território piauiense era ponto de passagem de rotas migratórias de grupos indígenas, que diante as situações de seca e de expropriação de terras, migravam rumo à região Norte do país em busca de terras férteis e de alimentos (Nunes, 1975). O que levou, portanto, a inferirem que a região que corresponde a Comunidade Nazaré seria uma dessas rotas migratórias, sobretudo dos povos Tabajara,

⁴¹ Ainda é possível observar, especialmente em sites, documentos, notícias, reportagens que fazem menção ao grupo indígena, em âmbito local, como Codóis Cabeludos/Codó Cabeludo e como pertencentes ao município de Pedro II, já que antes da criação do município de Lagoa de São Francisco, em 1994, a região da comunidade pertencia às instâncias municipais de Pedro II.

devido à proximidade com a Serra da Ibiapaba; e, conseqüentemente, a assumirem seu pertencimento étnico a presente etnia, como relatado a seguir.

No início a gente era colocado como Codóis Cabeludos. Que era um pessoal que tinha vindo do Ceará e tinha dado início a moradia aqui na comunidade. Só que depois a gente descobriu que os Codóis Cabeludos não eram os indígenas que a gente faz parte, mas que aqui era um grande corredor dos Tabajara. Aí a gente combinou de ficar realmente com Tabajara. E desde estão estamos lutando! (Cacique Henrique Manuel).

Ainda relatam que a Comunidade Nazaré surgiu em torno do Olho d'água do Cedro, lugar onde os grupos familiares indígenas Tabajara habitavam, antes mesmo da chegada de duas famílias na região: Codóis e Cabeludos. Para eles, as famílias Codóis Cabeludos chegaram a princípio na região do Olho d'água do Currálinho e, ao explorarem as terras, desceram rumo ao Olho d'água do Cedro, onde as famílias indígenas Tabajara habitavam, o que resultou em alguns conflitos entre eles, por terra e alimentos; e, conseqüentemente, na partida dos Codóis Cabeludos para outra região, até então, desconhecida.

Nós temos os Olho d'água onde começa a história. Tem os Currálinhos onde marca a chegada dos Codóis e Cabeludos. Tem o Olho d'água do Cedro onde tem a bananeira e o cemitério dos indígenas. Lá era onde eles viviam. Lá era a aldeia deles. A história conta que quando os Codóis e Cabeludos chegaram e começaram a trabalhar por aqui. Eles começaram a descer até o Olho d'água do Cedro. Lá tinha cana, tinha capim e a bananeira e aí ouve o conflito dos

Codóis e Cabeludos com esse povo que viveu aqui. Aí eles foram embora e ficaram os indígenas Tabajara. (Cacique Henrique Manuel)

Mediante a isso, atualmente, a Comunidade Nazaré conta com lugares, a exemplo dos Olhos d'água do Cedro e do Curralinho, das bananeiras e do cemitério indígena que salvaguardam a identidade étnica indígena da comunidade e ajudam a (re)construir no presente a trajetória histórica e a memória coletiva do grupo, até mesmo porque “não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial” (Halbwachs, 2004, p.17). Ao encontro Monteiro (2006) aponta que “as narrativas organizam os fatos não em termos de sua sequência no tempo, mas antes por meio de sua sequência no espaço” (p.20). Desse modo, os olhos d'água, o cemitério e as bananeiras configuram como “marcadores memoriais” que ajudam as famílias indígenas da Comunidade Nazaré a traçarem uma linearidade em suas narrativas sobre o passado e a atribuírem sentidos à sua ancestralidade indígena.



Figura 19. Olho d'água do Cedro (Autoria de Elayne da Silva)



Figura 20. Vazante que liga o Olho d'água do Curralinho e do Cedro (Autoria de Cacique Henrique Manuel)



Figura 21. Bananeiras
(Autoria de Cacique Henrique Manuel)



Figura 22. Cemitério Indígena
(Autoria de Elayne da Silva)

O que não significa que tais narrativas estejam findadas. Pelo contrário, essas estão em construção à medida que surgem novos marcadores, acontecimentos e ações, pois conforme já salientado, inicialmente, as famílias indígenas da Comunidade Nazaré atribuíram sua descendência aos Codóis Cabeludos. Todavia, mediante novos relatos e fatos, atribuem, atualmente, sua descendência às duas índias que foram “pegas (expressão que gostam de dizer) a dente de cachorro”: Antônia Jacinta e Maria Jacinta. Desse modo, os Tabajara acabam tecendo uma memória viva que é construída coletivamente no campo do vivido através da oralidade, que resulta no resgate e na transmissão de uma herança cultural de um povo, no intuito de manter as histórias, os costumes, os rituais e dentre outros aspectos ligados aos seus antepassados (Hampaté Bâ, 2010).

À vista disso, a (re)afirmação indígena dos Tabajara na Comunidade Nazaré se dá em grande parte pelos netos, bisnetos, trinets e quatrinetos de Antônia Jacinta, que utilizam da tradição oral para manter viva toda uma história comunitária, assim como as expressões e traços da cultural indígena, uma vez que “[...] a tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Dentro da tradição oral, na verdade,

o espiritual e o material não estão dissociados. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação” (Hampaté Bâ, 2010, p.169).

Além do mais, nesse processo de indianização os Tabajara, tanto os que residem em Piripiri quanto em Lagoa de São Francisco, tomam os mais velhos como aqueles que transmitem as vozes da ancestralidade, que tecem as histórias e os saberes, que transcendem o tempo e o espaço, dando vida e longanimidade às histórias locais, como podemos observar a seguir.

O papai (Manuel Cinésio), acha que os indígenas já viviam aqui e que Antônia Jacinta e Josefa Jacinta foram pegas a dente de cachorro por pessoas que passavam pela região. Segundo ele, essas pessoas a viram, pegaram, amansaram e assim elas constituíram família aqui. A avó do meu pai (Antônia Jacinta) teve filhos de diferentes pais e uns desses filhos foi minha avó (Anízia Maria Jacinta) (Cacique Henrique Manuel).

O meu pai sempre relatou que éramos povos nativos. A família da minha avó por parte de mãe tinha toda característica indígena e sempre ela relatava que morava em Viçosa-CE, mas viviam se mudando, porque sempre teve essa questão cultural do índio não ficar só em uma região e eles eram dessa forma (Joselane Dias)

Aqui tinha uma índia que ela veio criança da Serra Grande, Ceará. Quando a mãe dela veio para cá, trouxe ela pequeninha, porque tinha pouco tempo que a avó dela tinha sido pega nos mato. Aí ela veio e morou aqui a vida inteira e teve só uma filha. Aí ela cresceu e viveu aqui a vida inteira. Ela morreu com

104 anos e ela não tinha um cabelo branco. Ai hoje o colégio da Comunidade Canto da Várzea é registrado no nome dela, Chica Cearense. Ela viveu a vida inteira servindo pros ricos, sendo criada deles, trabalhando limpando a casa, lavando roupa... E ela ainda com cem anos ia pro mato tirar tucum pra fazer corda (Kalabaça)

Logo, diante o exposto, podemos observar o quanto as narrativas e as histórias de vida dos mais velhos tecem o conhecimento e a memória coletiva de cada grupo Tabajara, sendo testemunhas de uma herança oral, que traz consigo a força viva de um povo, de uma tradição, de uma cultura, de uma compreensão de mundo. De acordo com Hampaté Bâ (2010), ao estudar a tradição oral dos saberes africanos, os anciões são os grandes detentores de uma herança cultural e ancestral, sendo os responsáveis por tais transmissões, construções e reproduções.

Um outro ponto que gostaríamos de destacar é que tanto nos relatos provenientes das lideranças indígenas de Lagoa São Francisco quanto de Piripiri é possível observar menção à expressão “pega a dente de cachorro” – que remete, historicamente, à situações em que índias eram perseguidas na mata por colonos, com a ajuda de cachorros⁴²; e, ao serem capturadas, eram submetidas a situações de violência física, emocional e sexual. O que nos faz refletir o quanto a população indígena, especialmente as mulheres indígenas, estiveram/estão suscetíveis, desde o início da colonização brasileira, a situações de agressão física, psicológica e de abuso sexual.

Segundo dados do Relatório da ONU (2010), as mulheres indígenas são as principais vítimas de violências praticadas contra as comunidades indígenas, sendo vítimas de feminicídios, de tráfico e exploração sexual, e de estupros, consequentes de invasões. Os

⁴² O uso de cachorros e de cavalos foram uma das estratégias utilizadas para capturas de índios pelos portugueses, já que os grupos indígenas não os conheciam e temiam tais animais (Kós, 2015)

dados demonstram que uma em cada três mulheres indígenas são estupradas. Márcia Wayna Kambeba, em entrevista para a HuffPost Brasil elucida que “o estupro é presente e é uma forma de desmoralizar a aldeia [...] não é uma prática natural nas aldeias. É uma distorção moral e cultural”⁴³. Trata-se, portanto, de uma estratégia de dominação, de poder e de desmoralização que se (re)atualizam no tempo.

Minha avó materna era índia. Foi pega a dente de cachorro dentro da mata. Os vaqueiros andavam dentro da mata e deu de cara com ela. Correram atrás dela de manhã até duas horas da tarde. Pegaram ela toda rasgada, arranhada de mato. Ela passou meses amarrada para pode ir amassando. Aí foram tratar dos ferimentos dela. E aí o finado meu avó foi e casou com ela! (Raimunda Maria).

À vista disso, podemos observar que inúmeras foram/são as tentativas de dominação, de desindianização e de integração da população indígena à sociedade nacional, de forma excludente e violenta. Que, no decorrer desses séculos de violação, culminaram/culminam no silenciamento das tradições, dos costumes e das crenças de um determinado povo, grupo e/ou comunidade, que por receio e até mesmo por sofrerem retaliações sociais e estatais escamotearam/escamoteiam sua identidade indígena enquanto estratégia de sobrevivência e de resistência, e passaram/passam a viver sob a marca do genocídio, do extermínio e do silenciamento.

Todavia, como podemos observar, tais tentativas e discursos têm sido contrapostos pelos processos de indianização dos grupos indígenas, a exemplo dos grupos da etnia Tabajara no Piauí, que ao (re)elaborarem as narrativas sobre suas histórias de vida e de seus

⁴³ Informações recuperadas no sítio <https://www.huffpostbrasil.com/2016/11/25/por-que-a-violencia-contra-mulheres-indigenas-e-tao-dificil-de-s-a-21700429/>

antepassados (conforme relatado) assumem suas raízes indígenas e reivindicam o reconhecimento de sua condição étnica no cenário piauiense, com o apoio de agentes externos e de demais grupos indígenas. Peças fundamentais nesse processo de (re)elaboração da memória coletiva do grupo, de (re)afirmação étnica e de ação política, conforme apresentaremos a seguir.

2.2.2 Mediadores

Nesse processo de construção de uma história do presente, os grupos indígenas Tabajara de Piripiri e de Lagoa de São Francisco contam com o incentivo de diferentes mediadores, tais como: pesquisadores; agentes pastorais; profissionais ligados às organizações governamentais e sobretudo de demais lideranças indígenas. Que, em momentos distintos, auxiliam na rememoração de suas raízes indígenas e, principalmente, no seu processo de mobilização étnica e política no Estado.

De início, os grupos indígenas Tabajara contaram como o auxílio de antropólogos(as) e de entidades sociais e/ou religiosas, que ao desenvolverem pesquisas, ações e projetos com tais grupos e comunidades, contribuíram para o resgate histórico de suas raízes indígenas e para a constatação pública de seus demandas relacionadas a garantia de acesso aos serviços públicos, as condições de vida e questões territoriais. Realidade essa que encontra a realidade vivenciada por demais grupos étnicos em (re)existência no país, e que, diante suas lutas e demandas sociais, contaram/contam como o colaboração de agentes externos e/ou de demais grupos e lideranças indígenas para o fortalecimento de suas ações políticas na esfera local quanto nacional (Arruti, 2006b; Kós, 2015; C. L. S. Lima, 2010; Secundino, Lubambo & Araújo, 2009).

Nesse bojo, o primeiro grupo a se mobilizar no Estado foi o grupo das famílias indígenas da zona urbana de Piripiri, que por intermédio de Helder Ferreira de Sousa,

antropólogo e pesquisador (amigo do Cacique Zé Guilherme), criaram, em meados de 2005, a Associação Indígena Itacoatiara de Piripiri. Para isto, realizaram convites uns aos outros: “*A gente começou esse ciclo indo em pessoa em pessoa, em família em família, naquelas que se identificavam né!*” (Maria do Socorro). De modo que, atualmente, a associação conta com o registro de 53 famílias, em um total de 265 pessoas, sendo 133 do sexo masculino e 132 do sexo feminino.

Já a mobilização étnica e política do grupo indígena da zona rural de Piripiri, da Comunidade Canto da Várzea, começou em meados de 2015, por intermédio de Pajé Chicão (liderança do grupo da zona urbana de Piripiri) e por Romeu Tavares, representante da Coordenação Técnica Local da FUNAI⁴⁴. Esses em contato com Cícero Dias e Pajé Vitor (moradores da região), começaram a resgatar os relatos acerca dos primeiros moradores que vieram da Serra da Ibiapaba, a exemplo de Chica Cearense, uma indígena, que por muitos anos morou na região.

Na época, o coordenador da FUNAI daqui de Piripiri veio e conversou com a gente, ouviu as histórias e tudo mais. Ele escreveu um relatório e aí encaminhou pra sede em Fortaleza. Aí começou a fazer o atendimento aqui na comunidade. Fundamos a associação em 2015. Dia 25 de agosto de 2015. Por que assim, a gente aqui sempre soube da nossa identidade indígena. Todos nós brasileiros temos descendência indígena! (Cícero Dias)

Isto posto, a Associação Organizada dos Indígenas do Canto da Várzea foi fundada mediante convites realizados às famílias da comunidade, assim como ocorreu no processo

⁴⁴ Instalada em janeiro de 2011, em Piripiri, a Coordenação Territorial Local (CTL) da Funai ficava sob jurisdição da Coordenação Regional da Funai de Fortaleza. Após promulgação do Decreto 9.010/2017, que resultou no fechamento de unidades de Coordenação Técnica Local (CTL) da FUNAI em alguns estados, a coordenação foi fechada devido os cortes orçamentários.

de organização do grupo indígena na cidade de Piripiri. E, atualmente, conta com o cadastro de 22 famílias indígenas, em um total de 60 pessoas, 30 do sexo masculino e 30 do sexo feminino.

Já o grupo indígena Tabajara de Lagoa de São Francisco contou com o incentivo de Formadores do Centro de Formação Mandacaru de Pedro II⁴⁵, na figura de Deodata, umas das formadoras da escola bíblica, e do Padre Alexandre; assim como contou com o incentivo de Carmen Lúcia da Silva Lima, uma antropóloga e pesquisadora – que, em épocas distintas, contribuíram para o processo de (re)afirmação étnica das famílias da Comunidade Nazaré.

Conforme os relatos, o Centro de Formação Mandacaru de Pedro II, por volta dos anos de 1990, desenvolvia atividades de ciclos bíblicos na Comunidade Nazaré. Seus formadores ao ouvirem os relatos sobre a chegada dos primeiros moradores na região e ao observarem nas apresentações artísticas traços que remetiam à cultura indígena foram os primeiros a incentivarem os moradores a assumirem suas raízes indígenas. Na ocasião, as lideranças indígenas relatam que um padre membro da fundação chegou a realizar uma reportagem sobre a história da comunidade e suas raízes indígenas no Jornal Imprensa de Fortaleza. O que, na época, fez com que algumas pessoas e entidades sociais locais tomassem conhecimento da história, ainda de forma bem retraída, haja vista que eram poucos os moradores que relatavam sobre suas histórias de vida e de seus antepassados.

Então, transcorrido mais de 20 anos desde os primeiros incentivos e mobilizações, uma antropóloga tomou conhecimento da história da comunidade; e, em parceria com os moradores, realizou, em 2015, um trabalho de resgate histórico sobre a origem da comunidade e de suas raízes indígenas. Segundo eles, foi um trabalho de suma importância

⁴⁵ O Centro de Formação Mandacaru de Pedro II, trata-se de uma entidade filantrópica, fundada em 30 de novembro de 1991, na cidade de Pedro II/PI, formada por grupo de pessoas que desenvolvem atividades de cunho social, a exemplo de formações de base popular, bem com desenvolvimento de projetos comunitários de acesso à terra e água, de segurança alimentar, de agricultura familiar e de espiritualidade popular. Informações recuperadas no sítio <https://cf-mandacaru.org/historia/>

para o processo de reconhecimento étnico da comunidade e, ao mesmo tempo, muito árduo, visto que, na época, muito dos primeiros moradores já haviam morrido.

O tempo foi passando, as pessoas mais velhas foram morrendo e com elas foi morrendo toda a história. Só tinha o meu tio, irmão do meu pai, que sempre falava e contava a história dele pra nós. Aí com o tempo, o papai (Manuel Cinésio), começou a contar também. Papai, na verdade, foi quem ajudou a gente a fazer toda história da comunidade. Sabemos que perdemos muito da história porque os mais velhos foram morrendo, tinham dificuldade ou vergonha. Ninguém sabe o que ocorreu por não terem resgatado a história da comunidade mais cedo. Eu acho que o passado envergonhava eles. Deve ter acontecido muito sofrimento e muitas perdas. A história indígena é muito dolorosa quando se refere aos indígenas no Piauí. Então eu acho que isso contribuiu muito para que eles não contassem a história. Então a gente resolveu resgatar! (Cacique Henrique Manuel)

Ademais, atribuem como outro momento de suma importância a realização do III Fórum Nacional de Museus Indígenas do Brasil na Comunidade Nazaré⁴⁶, em 2017, tanto pela grandiosidade do evento quanto pela oportunidade de troca de experiências e de diálogos estabelecidos com demais grupos indígenas do país, a exemplo dos grupos do Estado do Ceará, haja vista que a região detém de grupos pertencentes a etnia Tabajara; assim como com demais representantes de entidades indigenistas, pesquisadores (as) e estudioso(as) na área e dentre outros. Tais ações resultaram, posteriormente, em parcerias interculturais e institucionais que fortaleceram o processo de mobilização étnica e política

⁴⁶ Ao participarem do II Fórum Nacional de Museus Indígenas do Brasil, realizado em Pernambuco, em 2016, a comunidade foi sorteada pra sediar o próximo fórum a ser realizado no ano posterior.

do grupo. Sendo que, ainda, no mesmo ano, criaram a Associação dos Povos Indígenas Tabajara, Tapuio, Itamaraty que, atualmente, conta com 124 famílias, totalizando 418 pessoas autodeclaradas indígenas, 230 do sexo feminino e 188 do sexo masculino.

A gente se mobilizou pra criar a associação pra representar o povo porque todo mundo tem que ter uma representatividade. Aí foi daí que a gente começou a se destacar. Cacique Henrique Manuel começou a falar do movimento e tudo, aí a gente foi entrando, até que a família toda começou a participar também. Cada um mesmo se autorreconheceu e foi procurar pra entrar na associação. Ninguém foi obrigado a entrar não! Cada um ficou livre, à vontade! (Elayne da Silva)

Diante o exposto, podemos observar que os agentes externos e as demais lideranças indígenas colaboraram ativamente para esse processo de rememoração das raízes indígenas e de (re)construção de uma memória coletiva dos grupos indígenas Tabajara de Piripiri e de Lagoa de São Francisco, assim como para o processo de mobilização étnica e política de tais grupos no cenário piauiense. De modo que, em momentos distintos, juntamente com tais grupos e comunidades, apoiados em uma tradição oral, foram rompendo com o ethos do silêncio em torno da ancestralidade indígena e conferindo novos elementos e sentidos às narrativas sobre o passado, que mobilizaram discursos e ações sociais e políticas em prol de uma história do presente.

Logo, como já mencionamos, a construção de uma história do presente, não se trata de um processo findado, ele se encontra em construção, a partir de novos acontecimentos, fatos e ações que no cotidiano da vida acionam novos campos de sentidos e novos marcadores memoriais às histórias de vida e comunitárias dos grupos. E nesse processo, em

busca do resgate da história dos grupos indígenas Tabajara no Piauí, me percebi durante a pesquisa sendo uns desses agentes de mediação, à medida que fui perguntando e querendo saber mais sobre suas histórias de vida e de seus familiares.

Um desses momentos, foi quando, após retornar dos dias que fiquei em Piripiri e em Lagoa de São Francisco, Cacique Henrique Manuel, liderança da Comunidade Nazaré, no dia 13.04.2019, me mandou uma mensagem relatando:

Brisana, bom dia! Deixe eu lhe dá uma informação riquíssima, que os encantados me deram aqui. Você nós perguntou há quanto tempo os povos indígenas já viviam aqui, se a gente tinha isso ao certo! E eu fiquei com isso na cabeça! E participando de um momento com os demais indígenas. Eu fui pedir ajuda aos encantados! Aí quando foi nessa semana, de quinta pra sexta, eu levantei de madrugada e não consegui mais dormir, só ouvindo os encantados: “– Resgate a história de vocês!”, “– Procure sabe do seu pai a data que sua avó nasceu (Anízia Maria Jacinta)”. Aí quando foi bem cedo eu e minha irmã fomos na casa do meu pai ((Manuel Cinésio), e perguntamos. Ele disse que a mãe dele (Anízia Maria Jacinta) nasceu em 1895, há 124 anos atrás e que a avó dele já tinha nascido aqui (Antônia Jacinta) e que a bisavó dele já morava também nessa região. Ele nunca tinha contado isso pra gente. Então contabilizamos que há mais de 200 anos, quase 224 anos, nossos familiares já habitavam nessas terras! E o que aconteceu é que eles ficaram em silêncio, porque se não iriam morrer. Aí os tempos foram passando e foram esquecendo as histórias.

Então, a partir desse momento, pude perceber que o resgate de suas raízes indígenas e que as práticas de mediação ainda estão em curso e que, na verdade, sempre estarão postas no cotidiano da vida e das relações sociais estabelecidas com/pelo/entre os grupos. Haja vista que, de acordo com Arruti (2006b), os mediadores acabam agenciando uma

história de transformação simbólica e política do grupo, cujo ethos do silêncio cede progressivamente lugar a valorização do ato de lembrar e de troca de lembranças, que através das relações sociais vão sendo elaboradas e reescritas. Ou seja, os grupos acabam tecendo discursos que conduzem a uma herança cultural e ancestral, conectando o passado ao presente, em um processo de (re)existência cultural e política.

À vista disso, se faz de suma importância pensarmos o desenvolvimento de atividades de pesquisas e de ações comunitárias que prezem pela história de vida e de lutas sociais e políticas de tais grupos, que potencializem a (re)construção de uma memória coletiva e viva, que mobilizem afetos e que fortaleçam as indianidades desses grupos que têm na oralidade, na memória e na ancestralidade suas forças viva de criação e recriação.

Além do mais, assim como, em determinados momentos, os grupos Tabajara têm contado com a ajuda de mediadores que auxiliam nesse processo de rememoração de suas histórias de vida e com sua organização política na esfera local (a exemplo de pesquisadores; agentes pastorais; profissionais ligados às organizações governamentais e sobretudo de demais lideranças indígenas), eles também têm desempenhado na esfera local o papel de agentes mediadores, incentivando outras comunidades e grupos familiares a resgatarem suas raízes indígenas e a se organizarem politicamente no cenário piauiense. A exemplo temos, recentemente, a mobilização étnica e política dos Gamelas (em Currais) e dos Pirajá (em Santa Filomena) que contam como o auxílio das lideranças indígenas Tabajara, assim como de demais entidades e estudiosos(as), conforme retratado no trecho a seguir.

Recentemente, está sendo formalizado mais um grupo indígena no Piauí, que são os Gamelas, no município de Currais, e os Pirajá, no município de Santa Filomena, ambas ao sul do Piauí. Aí nós fomos lá reconhecer. Saiu daqui um

grupo de Piripiri e Lagoa de São Francisco; a FUNAI e o pessoal da Universidade também foram. Eles já se autodeclaravam indígena antes. Só que eles ainda não tinham procurado ninguém. Aí eles viram de lá toda nossa movimentação pela televisão e resolveram procurar a universidade e assim chegaram até a gente. Aí quando chegamos lá eles contaram suas histórias e fizeram uma carta de autodeclaração para entregar pra FUNAI, para que o órgão possa estar ajudado também! Porque precisa se autodeclarar e o outro grupo reconhecer que já está a mais tempo. Aí estamos ajudando eles nesse processo! (Joselane Dias)

Nesse âmbito, ainda temos os grupos familiares da etnia Tapuio que residem também na Comunidade Nazaré, em Lagoa de São Francisco, que ao acompanharem o processo de resgate histórico dos grupos familiares da etnia Tabajara em torno de suas raízes, assumiram também sua ancestralidade indígena ligada ao povo Tapuio. Segundo relatos, os primeiros grupos familiares da etnia Tapuio, advindos do Estado de Pernambuco, teriam chegado na comunidade em uma época que havia poucos moradores e que por receio e por um certo ethos do silêncio escamotearam suas raízes indígenas.

Nós sabíamos que eramos Tapuios, da região de Pernambuco, só que a gente tinha aquele medo de sair dizendo que eramos indígenas, por causa do preconceito e pelo fato também da gente se esconder o tempo todo. Mas aí com a força dos Tabajara, que foram atrás de suas histórias, procuramos fazer a mesma caminhada e agora estamos juntos na luta. Aí hoje podemos dizer quem somos! Podemos nós apresentar dizendo que somos indígenas! Não temos mais medo daquele preconceito grande! (Maria Gorete)

Nesse processo de resgate histórico e de organização política vivenciados pelos grupos Tabajara, assim como os demais, muitos foram os embates vivenciados por eles em torno de sua (re)afirmação étnica, pelo fato de não apresentarem os traços físicos característicos da representação social do protótipo do índio xinguano, devido ao processo de miscigenação e de caboclatização vivenciado pela nação brasileira e as tentativas de etnocídio e de genocídio empreendido contra os povos indígenas. Nesse âmbito, Valle (2015) aponta que as práticas de mediação, ao mobilizarem ações e reivindicações em torno de uma identidade étnica, colocam em análise abordagens essencialistas dos processos de constituição de identidades culturais que classificam a população em categorias sociais, estatais e identitárias, a exemplo dos povos tradicionais, indígenas e quilombolas. Assim sendo, tanto as práticas de mediação, quanto o resgate histórico e a organização política acabaram mobilizando campos de sentidos e significados nas próprias lideranças Tabajara e demais grupos quanto as suas próprias representações sobre “ser indígena” e quanto o próprio discurso colonial construído ao longo da história, conforme podemos observar nos relatos a seguir.

Quando começamos a trabalhar com essa questão a gente pensava “– Como é que a gente vai fazer pra ser reconhecido como indígena, já que a gente não guarda mais os traços de nossos antepassados?”. Já que eles diziam que era caboclos. Aí a gente foi pra Brasília, na CTL da FUNAI, e perguntamos. Aí eles disseram: “– É o seu passado, seus troncos velhos, seus avós, bisavós, de onde era o seu povo, que povo você pertence, aí você que vai saber de onde você é! Ou você é indígena, escravo, alemão, português! (Cacique Henrique Manuel)

[...] Porque eu queria assim entender o que que era ser índio. Eu achava que índio era uma coisa de sete cabeças (risos). E hoje eu sei que índio é gente! Índio é gente! Eu sou indígena! (Maria da Anunciação)

Dessa forma, podemos observar que à medida que os grupos indígenas Tabajara foram (re)elaborando sua identidade étnica e coletiva em torno de um vínculo ancestral, de parentesco e de territórios comuns, esses foram, cada um ao seu momento, colocando em análise e crítica aspectos constitutivos de um discurso colonial sobre o “ser indígena/índio” — construído, ao longo da história, sob o olhar europeu, que os retrataram como seres “primitivos”, “bárbaros”, “preguiçosos” e “exóticos” — ressignificando suas próprias concepções e narrativas em torno do que é ser indígena, e até mesmo a própria história indígena no Piauí — construída sob a marca do extermínio, do genocídio, do etnocídio e do silenciamento. Além disso, passaram a assumir sua condição étnica enquanto estratégia de luta e de resistência, a fim de contrapor os discursos dominantes e totalizantes postos no cenário piauiense e nacional e de atender as suas necessidades sociais, culturais e territoriais, exercendo um movimento de ação política e de (re)afirmação étnica frente as relações de poder, ao papel e ao lugar do Estado.

A partir do exposto, cabe as seguintes reflexões: Como os grupos indígenas Tabajara têm se organizado para garantir o reconhecimento de sua condição étnica e de seus direitos no Piauí? Quais são suas reivindicações? Quais as conquistas e os impasses? Quais suas estratégias de luta e resistências? O próximo capítulo, a luta por reconhecimento e por garantia de direitos dos povos indígenas Tabajara no Piauí, tem como propósito dialogar com estas e outras questões em torno do processo de indianização dos grupos indígenas da etnia Tabajara no Piauí.

Capítulo 3 – “Na memória foram gravadas, as histórias recontadas, recriando estratégias e a nossa origem resgatada. Essa história se espalhou proporcionando uma nova jornada!”⁴⁷: a luta por reconhecimento e por garantia de direitos dos povos indígenas Tabajara no Piauí.

“Direito é aquilo que nos arranca quando não se tem escolha”⁴⁸
(Sônia Guajajara)

Nessas últimas décadas, no Brasil, temos observado o fortalecimento do movimento indígena, que, em meio a uma correlação de forças, mobiliza no presente elementos de lutas passadas, que se atualizam em novas investidas dos povos indígenas na luta pelos seus direitos no cenário nacional. Cada vez mais, esses povos têm reivindicado a valorização de seus saberes tradicionais, de suas cosmovisões e de suas organizações sociais e culturais, assim como a garantia de seus direitos constitucionais, que se encontram ameaçados, principalmente nesse atual governo fascista do Presidente da República Jair Bolsonaro (PSL), que tem empreendido inúmeros ataques à população indígena, em função dos interesses econômicos e políticos em jogo no país.

Nesse tocante, muitas têm sido as lutas e resistências dos povos indígenas em defesa de seus territórios, de seus modos de vida e de seus direitos sociais e políticos previstos na Constituição 1988. A exemplo do Piauí, os povos indígenas têm se mobilizado em busca de seus direitos constitucionais, que versam sobre o direito de demarcação ou aquisição de terras; o direito à educação escolar indígena; o direito à atenção à saúde indígena, o direito

⁴⁷ Trecho extraído do Cordel intitulado “Nossa História”, de autoria Antônia Vitória e coautoria de Lucinete Maria, indígenas Tabajara da Comunidade Nazaré, em Lagoa de São Francisco.

⁴⁸ Fala proferida por Sônia Guajajara na conferência em diálogo do 3º Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina, realizado em Brasília-DF, entre os dias 03 e 05 de julho de 2019, na Universidade de Brasília.

de melhores condições de vida e dentre outros. Deste modo, levando em consideração a realidade dos grupos indígenas da etnia Tabajara em estudo, o presente capítulo tem o intuito de refletir sobre seu processo de mobilização étnica e política, a partir de suas lutas e resistências no cenário piauiense. Tomando por base a categoria intitulada “Luta por reconhecimento”, com seus elementos de análise: início das mobilizações, articulação em nível local e nacional, conjuntura brasileira, reivindicações (FUNAI, educação, saúde e terra), conquistas, impasses, preconceito e desconfiança.

3.1 As lutas e reivindicações dos grupos indígenas da etnia Tabajara no Piauí

*Precisamos dizer que somos indígenas!
E que a gente é gente!
E que temos que viver com dignidade!*
(Pajé Chicão)

Mediante o diálogo com a comunidade indígena, acadêmica e social, os grupos indígenas da etnia Tabajara, marcados por seus percursos similares, mas também particulares, começaram, em meados de 2016, juntamente com os demais grupos indígenas que residem ao sul do Piauí (a exemplo dos Cariris), a fortalecer e a intensificar suas mobilizações étnicas e políticas no Estado, no intuito de obter o reconhecimento⁴⁹ de sua condição étnica e de seus direitos previstos na Constituição de 1988. Pois, embora, algumas ações e articulações já viessem sendo desenvolvidas e empreendidas no cenário local, sobretudo pelo grupo indígena Tabajara da zona urbana do município de Piri-piri, desde a criação da Associação Indígena Itacoatiara de Piri-piri, em 2005, poucas tinham sido as iniciativas do Governo do Estado do Piauí em operacionalizar e implementar políticas direcionadas à população indígena piauiense.

⁴⁹ Enquanto conceito, o reconhecimento significa que “um indivíduo ou grupo social reivindica o direito a ter sua identidade reconhecida, de forma direta ou através da mediação de um conjunto de instituições” (Amadeo, 2017, p. 242)

À vista disso, tais grupos indígenas têm lutado pelo reconhecimento de suas histórias de vida e de suas especificidades étnicas e culturais na esfera local e nacional, diante um cenário econômico, político e cultural marcado por relações de poder, conflitos e contradições que historicamente têm colocado à margem os povos indígenas e demais grupos sociais (a exemplo da população negra, da comunidade LGBT, das pessoas em situação de rua, do povo ciganos e demais povos do campo, das florestas e das águas), que por não corresponderem aos marcadores identitários reconhecidos socialmente pelos grupos dominantes e elitizados da sociedade, esses têm sido discriminados, oprimidos e marginalizados.

Todavia, diante tal cenário de opressão, de violação e de dominação, tais grupos sociais têm utilizado de seus marcadores sociais e identitários (classe, raça, gênero, etnia e dentre outros) para construir novos espaços coletivos de ação política e novas práticas emancipatórias, de cunho ético e político, no intuito de contrapor tais relações de poder vigentes nas relações sociais (Ciampa, 2002). Assim sendo, diante da falta de comprometimento e de operacionalização de políticas públicas pelos órgãos estatais, os Tabajara têm empreendido articulações em defesas de seus direitos e de suas especificidades éticas e culturais, dentro de um exercício de cidadania, conforme o retratado a seguir.

Todos os anos têm a Semana dos Povos Indígenas em Teresina, em comemoração ao Dia do Índio. Já encontra-se em sua 17ª edição. Só que, em 2016, nos mobilizamos para estar lá. Piripiri, Queimada Nova, Lagoa de São Francisco. Fomos todo mundo, passamos três dias na Universidade Federal do Piauí e fizemos uma carta, que entregamos ao Governador do Estado com as nossas reivindicações, pois queríamos que o Governo do Estado reconhecesse

povos indígenas do Piauí e desenvolvesse políticas públicas voltadas à população indígena piauiense. (Cacique Henrique Manuel)

Dessa maneira, ao participarem da XIV Semana dos Povos Indígenas – A construção da Política Indigenista no Piauí, realizada nos dias 17 a 19 de abril de 2016, em Teresina/PI, os grupos indígenas Tabajara e Cariri reivindicaram às autoridades estatais a garantia e o reconhecimento de seus direitos étnicos, previstos na Constituição Federal de 1988.

Nós, lideranças dos Povos Indígenas Cariri 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. (Carta Aberta dos Povos Indígenas Cariri e Tabajara do Piauí, 2016, p.1)

Nessa ocasião, destinaram a Carta Aberta dos Povos Indígenas Cariri e Tabajara do Piauí ao Governo do Estado do Piauí, ao Ministério Público Federal, à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), à Secretária de Estado de Cultura, à Secretaria de Estado da Saúde do Piauí, à Universidade Estadual do Piauí (UESPI) e Universidade Federal do Piauí (UFPI), com uma série de demandas relacionadas:

- à qualificação das demandas territoriais dos povos indígenas no Piauí (principalmente as terras dos povos Cariri que vivem em conflito fundiário com um parque eólico instalado na região Sul do Piauí, no município de Queimada Nova);
- ao fortalecimento da Coordenação Técnica Local da FUNAI;
- à criação do Distrito Especial de Saúde Indígena do Piauí;
- à implantação das escolas indígenas no Estado, incluindo a estruturação da Escola Indígena do Canto da Várzea, em Piripiri (a 1ª e única do Estado);
- à criação de políticas e ações afirmativas específicas para garantir o acesso e a permanência dos indígenas na Universidade Federal do Piauí (UFPI) e Universidade Estadual do Piauí (UESPI).

Diante disso, no intuito de fortalecer a luta por reconhecimento e por garantia de direitos, assim como de possibilitar uma maior participação da sociedade em suas lutas e causas, os grupos indígenas do Piauí, a exemplo dos Tabajara, têm apostado no desenvolvimento de ações coletivas e comunitárias e na participação e realização de reuniões, assembleias, fóruns e eventos a favor da causa indígena local e nacional. De modo que tais investidas têm produzido novos campos de sentidos à luta política e às suas histórias de vida e comunitárias; e, ainda, têm fortalecido a participação de mais agentes sociais e a adesão de mais núcleos familiares ao movimento indígena no Estado do Piauí.

Nesse âmbito, as lideranças indígenas sinalizam alguns momentos ditos como cruciais para o fortalecimento do movimento indígena no Piauí, a exemplo citam: a) a realização da I Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Piauí, em Piripiri, em dezembro 2016; b) assim como do III Fórum Nacional de Museus Indígenas do Brasil, realizado em Lagoa de São Francisco, em outubro de 2017; c) a II Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Piauí, realizada em Queimada Nova, em maio 2018; d) e mais

recentemente, a participação na etapa distrital da 6ª Conferência Nacional de Saúde Indígena, realizada em Fortaleza, em novembro de 2018.

Desde o III Fórum Nacional de Museus Indígenas do Brasil, a nossa comunidade criou nome não só no Brasil, mas internacional. Até gente do México veio pra cá! O coordenador do Museu do Índio do Rio de Janeiro veio também! Até nos ajudou a fortalecer o resgate de nossa cultura em relação às rezas e ao artesanato. (Antônia Maria)

Já tivemos duas assembleias. Já tivemos o III Fórum Nacional de Museus Indígenas do Brasil, onde trouxemos vários estados pra cá, assim como o Governo do Piauí. Foi um maior destaque! (Cacique Henrique Manuel)

A gente ainda senti muito a questão de não sermos reconhecido pelo Estado, mas aí no ano passado, o pessoal do Ceará e de Pernambuco, organizando as etapas da 6ª Conferência Nacional de Saúde Indígena, disseram que tinham que incluir o Piauí. Aí em parceria com os grupos do Ceará, realizamos uma etapa local, em Piripiri; e participamos da etapa distrital, realizada em Fortaleza. Então acreditamos que a partir de agora vamos ter uma abertura maior! (Lucinete Maria)

Além do mais, cabe destacarmos que um outro fator de suma importância para o fortalecimento do movimento indígena no Estado do Piauí diz do envolvimento e da participação das lideranças indígenas do Piauí no movimento indígena nacional, a exemplo da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), que é atualmente umas das maiores

organizações do movimento indígena no Brasil. Ao participarem desses espaços de luta e, acima de tudo, formativos, passaram a ter uma maior visibilidade na esfera local quanto nacional, bem como passaram a contar com o apoio e união de demais povos e organizações indígenas na luta em defesa dos seus direitos indígenas.

Olhe, a gente tem avançado muito em relação à luta indígena no Piauí. Inclusive estou participando de todos os eventos, a exemplo do Acampamento Terra Livre. Todo ano vamos! Além disso, estamos fazendo parte do grupo de movimentos sociais do Estado do Piauí. Fazemos parte da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo. Eles têm dado um maior apoio para nós! (Cacique Henrique Manuel)

Participar do movimento indígena tem ajudado muito a gente, principalmente em relação a troca de conhecimento que a gente tá tendo e de experiências com pessoas de fora, por exemplo, cada pessoa que vem, traz um conhecimento que a gente acaba adquirindo e fortalecer a questão indígena na nossa comunidade! (Lucinete Maria)

A partir de tais reivindicações e articulações apontadas, as instâncias estatais e governamentais⁵⁰ comprometeram-se em viabilizar a integração de diversas políticas públicas voltadas para a promoção dos direitos dos grupos indígenas; assim como a articulação de ações governamentais e não governamentais de assistência aos grupos; e, por fim, o desenvolvimento de atividades de monitoramento e de avaliação das políticas e dos serviços implementados.

⁵⁰ Principalmente as entidades que foram citadas na Carta Aberta dos Povos Indígenas Cariri e Tabajara do Piauí.

Para atender tais fins, tais instâncias têm empreendido, juntamente com os grupos indígenas, algumas ações e projetos que têm resultado em alguns avanços, como também têm se deparado com alguns impasses. Nesse tocante, levando em consideração os relatos das lideranças indígenas, assim como os diálogos estabelecidos entre as lideranças e os representantes de tais instituições⁵¹ nos eventos, de nível local, que participei, a saber da XVII Semana dos Povos Indígenas do Piauí e do Seminário “Povos indígenas no Piauí e o desmonte da política indigenista no Brasil”, discorrerei mais detidamente e de forma analítica sobre alguns desses avanços e impasses que perpassam as principais questões e campos de luta dos grupos indígenas do Piauí na atualidade, a saber: a Coordenação Territorial Local da FUNAI; a educação; a saúde; a luta pela terra.

3.1.1 Coordenação Territorial Local (CTL) da FUNAI

Instalada em janeiro de 2011, no município de Piripiri, com a finalidade de atender às etnias do Estado, depois que a Coordenação Regional da FUNAI de Fortaleza determinou, através da Portaria nº 344, a devida prestação assistencial às comunidades indígenas do Piauí⁵². A CTL no Estado foi desativada em 2017, devido os cortes orçamentários, empreendidos pelo Decreto n.º 9.010/2017, emitido pelo Governo Federal, em que 51 CTLs da FUNAI pararam de funcionar em todo o país e a unidade piauiense foi afetada pela decisão.

⁵¹ A exemplo da Secretária de Estado de Cultura, Secretária de Educação do Estado do Piauí, Secretária de Saúde Indígena, Secretaria de Estado da Saúde do Piauí, Ministério Público Federal, Superintendente de Relações Sociais da Secretaria de Governo do Estado do Piauí, Instituto de Terras do Piauí, Universidade Estadual do Piauí e Universidade Federal do Piauí.

⁵² Informações recuperado do sítio <https://pib.socioambiental.org/pt/Not%C3%ADcias?id=83282>

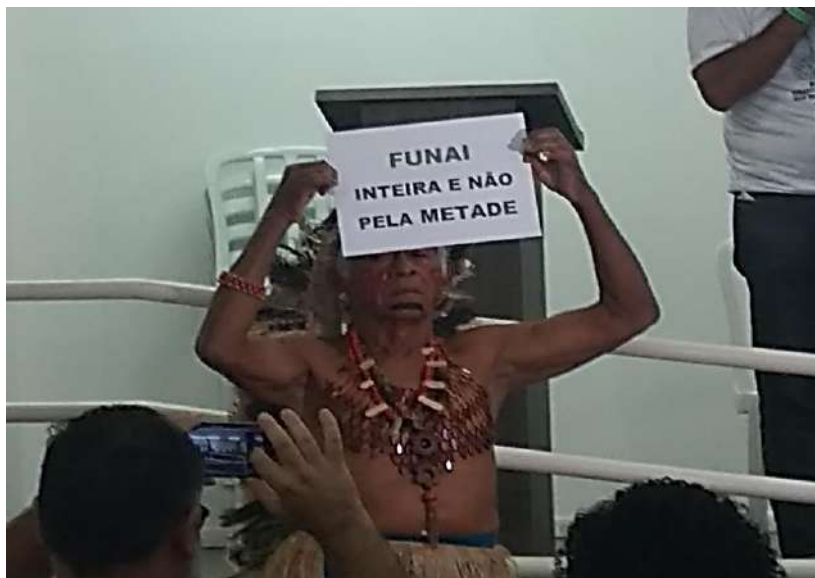


Figura 23. Manifesto feito por uma das lideranças indígenas Tabajara, durante o Seminário “Povos indígenas no Piauí e o desmonte da política indigenista no Brasil”, em Teresina. (Autoria da Pesquisadora)

Tal medida fora interpretada pelas lideranças indígenas como um retrocesso na garantia de direitos dos povos indígenas no Piauí, visto que a CTL no Estado era o órgão responsável por acompanhar e fomentar a participação dos grupos e dos representantes indígenas nas instâncias de monitoramento, de participação e de controle social das políticas indigenistas no Estado. De modo que, para suprir tal desassistência, os grupos sinalizam que passaram a recorrer à unidade em Fortaleza, no Ceará, a fim de obter apoio e assistência. Todavia, esses têm se deparado com dificuldades relacionadas à distância entre Piri-piri e Fortaleza, assim como a falta de transporte e de recurso financeiro.

Ninguém sabe como é que vai ser a situação da FUNAI. Aqui tinha, mas fecharam! Fomos para Brasília, brigamos, mas não foi reaberto...Aí só em Fortaleza... Mas aí tem a distância. Sem ter um transporte. Sem ter nada pra gente ir até lá. E sem nenhum recurso. Fica difícil pra quem já vive de coisa pouca aqui! Pois é quase um salário pra ir e voltar. E se formos tirar do

próprio bolso não vai sobrar nada. Ainda tem alimentação, lugar pra ficar e tudo é caro! (Cícero Rodrigues)

Sendo que, tais retrocessos têm se intensificado, principalmente, neste atual Governo Jair Bolsonaro. A exemplo, como já sinalizamos na introdução da dissertação, temos a promulgação da Medida Provisória de n.º 870/2019, que transferia a FUNAI do Ministério da Justiça para o recém-criado Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos e retirava do órgão a função de proteger e demarcar as terras indígenas, passando-a para o Ministério da Agricultura. O que resultou em uma série de mobilizações sociais e coletivas do movimento indígena nacional para revertê-la no Congresso Nacional.

Eu vejo assim que o cenário não está muito favorável. Como nunca esteve, mas agora está bem pior, né! Espero que as coisas não sejam bem assim como estou visualizando, mas eu não vejo muita perspectiva, porque houve essa quebra de autonomia da FUNAI! A FUNAI já não era tão atuante como eu esperava que ela fosse, mas eu vejo que a situação se agravou mais ainda. Mais eu sei que o movimento indígena não vai se submeter a essas alterações, nem tão pouco se curvar, né!” (Sheila Leite)

Criada em 1967, pela Lei nº 5.371, em substituição ao extinto Serviço de Proteção ao Índio, a FUNAI tem a função, nos dias atuais, de identificar, delimitar, demarcar, regular e registrar terras ocupadas pelos povos indígenas; de monitorar e fiscalizar as terras indígenas; de promover ações que assegurem a diversidade sociocultural dos diferentes grupos; de coordenar e implementar políticas de proteção aos povos isolados e recém-contatados; de promover políticas direcionadas ao desenvolvimento sustentável; de

estabelecer a articulação interinstitucional voltada para acesso diferenciado aos direitos sociais e de cidadania, a exemplo do direito à seguridade social e à educação escolar indígena, além de outras atribuições.

No entanto, embora tenha representado um significativo avanço na proteção aos direitos indígenas, autores como Araújo e Leitão (2002) e Campos (2011) sinalizam ambiguidades na atuação do órgão indigenista. Pois, ao passo que reconhece as especificidades étnicas e culturais dos povos indígenas, o órgão ainda executa práticas e ações tutelares, que reforçam a histórica relação paternalista e intervencionista do Estado para com os povos indígenas, mesmo após a promulgação da Constituição de 1988 – que institui um novo paradigma conceitual e jurídico à política indigenista, pautado no reconhecimento da autonomia, da participação e da pluralidade étnica dos povos indígenas. No caso da realidade piauiense, essas ações e práticas reverberam principalmente em atividades de distribuições de cestas básicas, que acabam reforçado o viés paternalista e assistencialista do Estado para com os povos indígenas, como podemos observar nos relatos a seguir.

Queremos ver com a FUNAI de Fortaleza se ela pode libera essas cestas básicas mês a mês. Pois lá tem um galpão que libera as cestas direto para as aldeias. Aí tem que vir esses alimentos pra cá. Todo mês vinha, mas agora parou. Temos que resolver isso, urgente! É tão bom quando chega! (Pajé Chicão).

A gente recebia umas cestas básicas sempre em datas especiais como Semana Santa, mas até isso! Agora em dezembro só veio uma cesta dividida pra

dois...Quando era a Dilma era bem melhor! Aí quando foi pro Michel Temer já piorou muito! E agora, tchau! (Kalabaça)

Além do mais, tais ações e práticas reverberam na própria representação que os grupos indígenas têm do órgão: engendrados sob uma ótica tutelar e intervencionista, atribuem à FUNAI um status de representatividade na luta indígena, como se ela fosse a única forma de representação dos grupos indígenas no Estado do Piauí. Por isso, relatam que se sentem desassistidos e sem representatividade no Estado após o fechamento da CTL da FUNAI no Piauí.

A Funai é a única forma de representação da comunidade indígena no Piauí. Sem a Funai é como se a gente não existisse. Ela que acompanha e orienta os povos indígenas e, ultimamente, tem orientado e lutado pelo direito à saúde, terras e educação especializada. (Cacique Henrique Manuel)

O fechamento da unidade deixou a população desassistida. (Joselane Dias)

Nesse sentido, muitos são os desafios que estão postos nos dias atuais para a consolidação de uma política indigenista pautada em uma atenção efetiva e integral aos povos indígenas; que, sem dúvida, já tivera grandes avanços e mudanças a partir da Constituição de 1988. No entanto, conforme aponta Campos (2011), o órgão ainda têm pautado suas práticas e ações ancoradas em um modelo integracionista, instituído pelo Estatuto do Índio – que até então, desde 1973, não foi revogado e reformulado tomando por base os pressupostos da nova Constituição – o que, a exemplo da realidade piauiense,

contribui para a execução de ações e práticas tutelares e intervencionistas do órgão com a população indígena.

Portanto, ao apresentar tais entraves e impasses no cenário piauiense, não queremos diminuir as atribuições do órgão que, ao longo desses anos, têm contribuído para a garantia de direitos dos povos indígenas em nível local quanto nacional. Todavia, observar tais campos de contradições se faz de suma importância para que a mesma, assim como os próprios grupos indígenas, e até mesmo nós, enquanto pesquisadores e agentes sociais, possamos produzir ações e práticas que resistam a lógica tutelar e intervencionista do Estado e que incentivem a participação autônoma e ativa dos povos e organizações indígenas na luta em defesa de seus direitos e de suas necessidades sociais e étnicas.

3.1.2 Educação

No âmbito da educação, após a entrega da Carta dos Povos Indígenas do Piauí, a Secretaria de Educação do Estado do Piauí (SEDUC) implantou, em junho de 2016, a primeira escola indígena piauiense na Comunidade Canto da Várzea, conhecida como Escola Indígena Tabajara-Ypy Chica Cearense, que, desde então, têm funcionado com turmas de alfabetização na modalidade de ensino Educação de Jovens e Adultos (EJA). Da mesma forma, o Estado têm ofertado, semestralmente, turmas de EJA para as famílias indígenas da zona urbana de Piripiri e de Lagoa de São Francisco, que funcionam, respectivamente, em escolas municipais da cidade de Piripiri e da Comunidade Nazaré.



Figura 24. Escola Indígena Tabajara-Ypy Chica Cearense, na Comunidade Canto da Várzea (Autoria da Pesquisadora)

Todavia, compreendendo que a Educação Escolar Indígena perpassa outros âmbitos educacionais: Educação Básica e Ensino Superior, os grupos indígenas do Piauí, a exemplo dos grupos Tabajara, têm reivindicado às autoridades estatais a criação de um Projeto Político Pedagógico de Educação Escolar Indígena⁵³ no Estado do Piauí, no intuito de viabilizar o funcionamento de escolas indígenas na esfera local e a efetividade de uma educação e um ensino de qualidade para à população indígena, conforme preconiza a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/ 1996), a Lei 11.645/2008⁵⁴ que torna obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena em todas as escolas brasileiras e o Plano Nacional de Educação (Lei nº 13.005/2014).

Ademais, solicitam a oferta de Cursos de Licenciatura em Educação Indígena pelas instituições de ensino superior, a exemplo da Universidade Federal do Piauí (UFPI) e da Universidade Estadual do Piauí (UESPI); e, atrelado a isso, reivindicam iniciativas que

⁵³ O Projeto Político Pedagógico é o instrumento que possibilita que a comunidade indígena expressa qual escola deseja, de que forma a escola deve atender suas necessidades e aos seus interesses, como ela deve ser organizada, e como ela pode se integrar à vida e aos projetos comunitários. Informações recuperadas no sítio <http://www.funai.gov.br/index.php/educacao-escolar-indigena?start=3#>

⁵⁴ Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

auxiliem na permanência dos alunos indígenas no ensino superior. Pois, compreendem que tais medidas favorecem a formação de futuros professores e profissionais comprometidos com o desenvolvimento de uma educação escolar diferenciada e a favor da causa indígena; e, ademais, proporcionam melhorias nas condições de vida das famílias indígenas e, sobretudo na vida dos jovens que teriam maiores chances de ingressar e concluir um ensino superior.

Nesse bojo, a educação escolar indígena, em suma, deve garantir uma educação que reafirme a diversidade sociocultural e linguística dos povos e comunidades indígenas; que preze pelo respeito e pela valorização dos aspectos culturais e históricos de tais povos; que fortaleça as práticas socioculturais e linguísticas da população indígena, e que garanta acesso às informações e aos conhecimentos técnicos e científicos advindos das sociedades indígenas e não-indígenas (Lei nº 9394, 1996, art. 78).

E em vista disso, as lideranças indígenas Tabajara sinalizam que a implementação e a execução das políticas públicas educacionais no Estado do Piauí contribuiria: para a valorização de seus saberes e dos seus conhecimentos étnicos e culturais; para o fortalecimento de práticas socioculturais da cultura indígena; para o resgate da língua materna; para o desenvolvimento de projetos de vida e comunitários; e, sobretudo, para a desconstrução da imagem estereotipada do indígena que ainda reverberam na sociedade e nas salas de aula, pautada sob uma visão romantizada, eurocêntrica e colonial.

A gente acha muito engraçado quando as crianças vem pra cá. Recebemos recentemente quatro turmas de crianças. Tudo em um só dia aqui na Comunidade Nazaré. Aí eles chegaram tudo assombrado, tipo assim com medo. Aí eu perguntei como era que eles estavam e logo perguntaram “– Vocês não vão atirar flecha na gente não, né?”. Aí ficaram perguntando “– Cadê a roupa

de vocês?”. E aí fomos explicar tudo pra eles, a fim de desconstruir essa imagem. Que infelizmente é a que tem muito nos livros. E é pensando nisso, que a gente está tentando uma parceria com a escola pra ver a questão do cadastro da escola como colégio indígena no Piauí para trabalharmos essas questões.
(Elayne da Silva)

Estamos vendo como fazer com essa questão dentro da escola. Muita gente concorda, os alunos querem! Até porque vai entrar a questão da história de nossos antepassados, a questão do Toré, os remédios, a língua e dentre outros aspectos da cultura indígena. Tem muita coisa a ser trabalhada, principalmente, com criançada. Se a escola começa a trabalhar essa questão já é um destaque no Piauí. (Cacique Henrique Manuel)

Uma vez eu fui convidado pra ir em uma escola infantil e a gente percebia aquela curiosidade deles para entender, saber o que era o indígena, porque na cabeça deles foi Pedro Álvares Cabral que descobriu o Brasil. E na verdade sabemos que Cabral não descobriu o Brasil, ele invadiu o Brasil! Só que eles aprendem isso! E pra eles foi uma novidade saber que em Piripiri tinha índio! Surgiu várias perguntas como: “– Não tinham matado todos os índios do Brasil e do Piauí? Como é que você existe? Onde é que você mora? Você mora no mato?” (Cícero Dias)

Logo, mediante tais relatos podemos observar que a ampliação do debate em torno da implementação de uma educação escolar indígena no Estado do Piauí e da aplicabilidade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena nas escolas piauienses, exige

uma (re)leitura da História do Brasil e do Piauí, que possibilite a desconstrução de visões generalistas, simplistas e colonizadoras sobre o passado e o presente; assim como a produção de novas narrativas que afirmem o lugar de luta e de resistência dos povos indígenas e que coloquem em análise as ideias preconceituosas e racistas vigentes na sociedade contemporânea.⁵⁵ Conforme aponta Almeida (2017, p.34), “[...] o conhecimento do passado e de suas próprias trajetórias é um relevante instrumento de luta para os povos indígenas que, desde o período colonial, têm lançado mão desse recurso para (re)afirmarem seus direitos”.

Desde as invasões europeias, a história da colonização brasileira sempre fora apresentada através do olhar do colonizador, basta ver os registros “oficiais” do país, a exemplo da Carta de Descobrimento do Brasil, de Pero Vaz de Caminha, regida no dia 1º de maio de 1500. Tal registro deixou marcas profundas no discurso sobre o indígena no Brasil. Barreto (2017) ao refletir sobre a construção discursiva colonizadora sobre os povos indígenas, destaca os registros literários como um dos principais campos de enunciação

⁵⁵ Como exemplo temos a própria invisibilização acerca da presença e do protagonismo da população indígena na história brasileira. A exemplo da realidade piauiense, temos a Batalha do Jenipapo, umas das batalhas mais sangrentas em prol da Independência do Brasil. Ocorrida em 13 de março de 1823, as margens do rio Jenipapo, em Campo Maior, a Batalha do Jenipapo resulta do embate travado entre os militares lusitanos (sob o comando do Major João José da Cunha Fidié) e os grupos populares (a exemplo dos/as trabalhadores/as rurais, negros/as, escravo/as, índios/as). Em média, o embate durou 5-6 horas de duração e resultou na morte de mais de 200-400 brasileiros, entre mortes e feridos. Embora, o lado brasileiro tenha perdido a batalha, já que as tropas portuguesas contavam com armas e equipamentos mais rebuscados, esses ainda conseguiram, mediante suas táticas de guerrilhas, enfraquecer as tropas portuguesas e suas ações na região, o que resultou, posteriormente, na retirada de tais tropas da região norte do país, pondo fim aos planos dos portugueses de manterem uma colônia no norte do Brasil, mesmo após a Proclamação da Independência do Brasil, em 1822. Todavia, Apesar da importância do episódio para a consolidação da independência do Brasil e a preservação da unidade nacional, a Batalha do Jenipapo trata-se ainda de um acontecimento bastante inviabilizado na história brasileira. Poucos são os registros nos livros de História do Brasil sobre tal acontecimento e sobre a participação e o protagonismo dos grupos populares, a exemplo da população indígena, nas guerras pela independência do Brasil e em demais lutas populares (M. A. A. C. Carvalho, 2016; Dias, 1996; Nunes, 2007). Além do mais, nesse no contexto histórico de luta e de resistência indígena e popular no Nordeste brasileiro à expansão colonial, gostaríamos de destacar também a história de Mandu Latino, herói indígena piauiense, que liderou um violento levante indígena (de todos os tapuios do norte do Piauí), entre 1712 a 1719, contra a fé crista e o processo de expansão pecuária, de etnocídio e de genocídio dos povos indígenas no Nordeste brasileiro; e no presente caso, na região norte do Piauí, que correspondia o baixo e o médio vale do Rio Parnaíba (Maranhão e Piauí) e as regiões limítrofes com o Ceará (da Serra da Ibiapaba ao litoral). Mandu Latino, comandou vários ataques e guerras contra os portugueses e liderou o mais temido e destruidor comando indígena na região, que invadia fazendas, a fim de libertar os demais indígenas e escravos da região, assim como de adquirir alimentos e gados para alimentar seu povo. Alvo da Coroa Portuguesa, Mandu Latino foi morto, em 1719, em emboscada armada pelo exército de Bernardo de Carvalho. Sendo uns dos heróis esquecidos da História do Brasil (A. N. L. Castelo Branco, 2010).

sobre a construção do discurso colonizador eurocêntrico que reflete especialmente nas primeiras obras literárias do Brasil Quinhentista, do Brasil Colônia Seiscentista, da Literatura Barroca e do Romantismo Indianista⁵⁶.

Portanto, diante a tradicionalidade do discurso ocidental e colonial, cada vez mais se faz necessário a construção de um Projeto Político Pedagógico que leve em consideração os saberes tradicionais e a diversidade cultural e linguística dos povos indígenas; que possibilite uma formação de qualidade dos professores indígenas e não-indígenas acerca da temática indígena; que favoreça o desenvolvimento de novas metodologias e epistemologias capazes de proporcionar diálogos interculturais e a superação no processo de colonização técnico-científica; e que problematize o eurocentrismo na visão de mundo, na história e na concepção de ser humano, tendo em vista os inúmeros desafios que estão postos no processo de operacionalização de uma política de educação escolar indígena.

Desafios esses que versam, em sua maioria, sobre formação docente, contratação efetiva, produção de material didático, avaliação do ensino, infraestrutura, condições de trabalho, divisão de responsabilidades e financiamento adequado, gestão democrática, reconhecimento das especificidades locais e culturais⁵⁷. O que vai requerer, portanto, das entidades governamentais e do movimento indígena piauiense uma ampla discussão sobre

⁵⁶ No Brasil Quinhentista os indígenas transitavam entre a visão dualística do colonizador e eram colocados como objeto de ação catequética, a exemplo dos escritos do Padre José de Anchieta, Padre Manuel de Nóbrega, Fernão Cardim e Antônio Vieira. No Brasil Colônia Seiscentista os registros literários apresentavam as terras brasileiras como um mundo a ser desbravado, repleto de matas e perigos onde o desbravador iria domesticar os nativos, doutrinando-os na fé cristã. Já no período Barroco muitos foram os relatos, as crônicas e as poesias que reforçaram a subalternidade dos povos indígenas ao colonizador, conforme podemos observar em obras como de Bento Teixeira, Gregório de Matos e dentre outros autores. Ser índio ou descendente era ilustrado como motivo de vergonha, escárnio perante a sociedade. Somente no período pós-independência, quando o país passava por um momento crítico de dissolução da Assembleia Constituinte, outorgação da Constituição de 1824, em meio a luta pelo trono português e a o estabelecimento da maioridade prematura de Pedro II, é possível observar uma mudança na representação do ser índio com o surgimento de um novo movimento literário nomeado de Romantismo Brasileiro (1836-1852), teve como principais características a valorização do índio como o grande herói nacional, a exaltação da natureza e da pátria, no propósito de criar uma nova identidade nacional. No entanto, tais discursos construídos, embora rompam com as representações produzidas nos períodos anteriores, ainda são dotados de teor ideológico e colonizador, que reflete nas políticas indigenistas adotadas pelo Estado, no final do século XIX e início do século XX (Barreto, 2017).

⁵⁷ Para saber mais sobre: <https://www.cartacapital.com.br/educacao/os-desafios-da-educacao-indigena-para-a-presidencia-segundo-pesquisadorases/>

tais aspectos, para que de fato seja implementado e executado projetos e ações que atendam às necessidades e interesses das comunidades e dos alunos, e que possibilitem uma gestão democrática e coparticipativa dos envolvidos.

Ademias, destacamos também a necessidade de se operacionalizar no Estado do Piauí a implementação da Lei 11.645/2008, de modo que cada escola piauiense de ensino fundamental e médio, públicas e particulares venha trabalhar efetivamente com conteúdo programáticos temáticas relacionadas a história e a cultura afro-brasileira e indígena no cenário brasileiro. Pois, assim como em demais realidades brasileiras, a promulgação da lei não é garantia de que esse ensino realmente esteja acontecendo nas escolas diante os inúmeros desafios referentes: a) à reprodução de visão colonial e discriminatória acerca dos índios e negros nos livros didáticos; b) à predominância nos currículo da disciplina de conteúdos eurocêntricos; c) à perspectivas teórica e metodológicas que não leva em consideração as vivências, as experiências, as narrativas indígenas e os saberes originários ancestrais; d) ao preconceito e à visão negativa acerca da História e Cultura Afro-brasileira e Indígena tanto pelos docentes e/ou pelos discentes; e) à pouca oferta de cursos na temática indígena voltados para os professores indígenas e não-indígenas, f) à falta de formação acadêmica durante a graduação para atuação com tais povos e com tais temáticas relacionadas a história e a cultura indígena e dentre outros aspectos (C. S. Cruz & Jesus, 2013; C. J. F. Santos, 2015; Goularte & K. R. Melo, 2013).

3.1.3 Saúde

Em relação à saúde, a prestação de serviços de assistência à saúde indígena é realizada por meio do Subsistema de Saúde Indígena (SasiSUS), componente do Sistema Único de Saúde (SUS), sendo a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), órgão do Ministério da Saúde, a responsável para coordenar e executar o processo de gestão desse

subsistema em todo o território nacional. A SESAI, então, possui como missão gerenciar diretamente a atenção à saúde dos indígenas, levando em conta aspectos culturais, étnicos e epidemiológicos e as condições sanitárias de cada Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) – unidade gestora do SasiSUS.

Nesse sentido, desde 2016, os grupos indígenas têm reivindicado a criação e implantação de um DSEI no Piauí, no intuito de assegurar e proporcionar um melhor atendimento à saúde da população indígena presente no Estado, que contemple a diversidade social, cultural, histórica, política e geográfica dos grupos e das comunidades indígenas, conforme preconiza a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI)⁵⁸

Criado pela Lei n.º 9.836/1999, também conhecida como Lei Arouca, o DSEI trata-se um modelo de organização dos serviços, de responsabilidade sanitária federativa, que visa assegurar a integralidade na atenção à saúde da população indígena, mediante um “[...] espaço etnocultural dinâmico, geográfico, populacional e administrativo bem delimitado” (Fundação Nacional de Saúde [FUNASA], 2002, p.13). Sendo que cada DSEI deve contar com uma unidade-sede que coordene as ações de atenção à saúde indígena e que desenvolva atividades de saneamento básico, gestão, apoio técnico e apoio ao controle social em suas respectivas áreas de abrangência.

⁵⁸ A Política de Saúde Indígena aprovada pela Portaria do Ministério da Saúde nº 254, em 31 de janeiro de 2002, tem como propósito “garantir aos povos indígenas o acesso à atenção integral à saúde, de acordo com os princípios e diretrizes do Sistema Único de Saúde, contemplando a diversidade social, cultural, geográfica, histórica e política de modo a favorecer a superação dos fatores que tornam essas populações mais vulneráveis aos agravos à saúde de maior magnitude e transcendência entre os brasileiros, reconhecendo a eficácia de sua medicina e o direito desses povos à sua cultura. Para o alcance desse propósito são estabelecidas as seguintes diretrizes, que devem orientar a definição de instrumentos de planejamento, implementação, avaliação e controle das ações de atenção à saúde dos povos indígenas: a) organização dos serviços de atenção à saúde dos povos indígenas na forma de Distritos Sanitários Especiais e Pólos-Base, no nível local, onde a atenção primária e os serviços de referência se situam; b) preparação de recursos humanos para atuação em contexto intercultural; c) monitoramento das ações de saúde dirigidas aos povos indígenas; d) articulação dos sistemas tradicionais indígenas de saúde; e) promoção do uso adequado e racional de medicamentos; f) promoção de ações específicas em situações especiais; g) promoção da ética na pesquisa e nas ações de atenção à saúde envolvendo comunidades indígenas; h) promoção de ambientes saudáveis e proteção da saúde indígena; e i) controle social.” (FUNASA, 2002, p.13).

No Brasil, existem 34 DSEIs, divididos por critérios geográficos, etnocultural, populacional e administrativo; e não, necessariamente, por limites de estados e municípios. Atualmente, encontram-se distribuídos praticamente por todo o território brasileiro, exceto Piauí e Rio Grande do Norte, e atendem mais 350 mil indígenas, pertencentes a mais de 210 povos (FUNASA, 2002).

Cada distrito conta com uma rede de serviços de Atenção Básica à Saúde nas áreas indígenas, de forma integrada e hierarquizada com nível de complexidade e articulada com os demais serviços do SUS. Nessa conformidade, inicialmente, a atenção à saúde indígena é prestada pelos Agentes Indígenas de Saúde⁵⁹ nos postos de saúde localizados nas áreas indígenas e por meio das visitas das Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena⁶⁰ (EMSI) ao serviço, previamente agendadas. Ademais, conta com uma outra instância de atendimento, que são os Pólos-Base⁶¹ – unidades de primeira referência para os agente indígenas de saúde e onde atuam as EMSI – que podem estar localizados em comunidade indígena e/ou em município de referência (FUNASA, 2002).

Nos casos em que as demandas não correspondem à capacidade de resolução dos Pólos-Base, essas são referenciadas aos demais serviços do SUS da região, de nível secundário ou terciário, a saber: a) Serviço especializado na sede do mesmo município que o Pólo-Base ou no mais próximo; b) Hospital local de pequeno porte com baixa complexidade e resolução; c) Hospital regional de médio porte de alta complexidade e

⁵⁹ De acordo com a FUNASA (2001, p.1-2): “Cada aldeia/comunidade contará com a atuação do Agente Indígena de Saúde com atividades vinculadas a um posto de saúde. As ações de saúde realizadas pelos Agentes Indígenas de Saúde incluem: acompanhamento de crescimento e desenvolvimento; acompanhamento de gestantes; atendimento aos casos de doenças mais frequentes (infecção respiratória; diarreia; malária), acompanhamento de pacientes crônicos; a primeiros socorros; promoção à saúde e prevenção de doenças de maior prevalência; acompanhamento da vacinação; acompanhar e supervisionar tratamentos de longa duração”.

⁶⁰ As equipes multiprofissionais de saúde indígena deverão ser compostas por médicos clínicos, enfermeiros e/ou técnicos/auxiliares de enfermagem, cirurgião dentista e agentes indígenas de saúde ou de saneamento. E podem contar a depender da necessidade com antropólogos, educadores, engenheiros sanitários e outros (FUNASA, 2002).

⁶¹ Unidade destinada à administração e organização dos serviços de atenção à saúde indígena e saneamento e bem como à execução direta desses serviços em área de abrangência do Polo Base, definida dentro do território do DSEI (FUNASA, 2002).

resolução; d) Hospital geral/especializado de grande porte em alta complexidade e resolutividade (FUNASA, 2001).

E ao serem encaminhados à rede de serviços do SUS, os indígenas deverão contar com serviços de apoio, acolhimento e assistência ofertados pelas Casas de Saúde Indígena (CASAI), localizadas em municípios de referência dos DSEI. Essas casas são responsáveis por ofertar alojamento, alimentação e transporte aos usuários e ao seu acompanhante durante o período de tratamento; devem prestar assistência de enfermagem 24 horas aos usuários, agendar consultas, exames e internações hospitalares; promover ações de educação em saúde e articular o retorno dos usuários à comunidade, em articulação contínua com o DSEI (FUNASA, 2002).

Diante disso, no intuito de garantir tais serviços e ações de atenção à saúde, os grupos indígenas Tabajara, assim como os demais grupos do Piauí, têm empreendido uma série de ações para garantir a implantação de um Distrito Sanitário Especial Indígena no Estado do Piauí. E, nesse tocante, ainda em 2016, os grupos indígenas alcançaram com a Secretária de Saúde do Estado do Piauí a criação de uma Comissão Técnica do Distrito Sanitário Especial Indígena, composta por representantes da Secretaria de Saúde do Estado do Piauí, da UFPI, da UESPI, da FUNAI e pelas lideranças indígenas do Estado, no intuito de realizar os primeiros debates e discussões em torno da criação e implantação de um DSEI no Piauí.

Como o Estado do Piauí não contava com dados relacionados à população, área geográfica, perfil epidemiológico, rede regional do SUS, acesso e infra-estrutura dos serviços, recursos humanos e distribuição demográfica dos povos indígenas e dentre outros, a Comissão Técnica do Distrito Sanitário Especial Indígena lançou, em 2016, o Projeto de Pesquisa intitulado “O Piauí tem índio sim”, com o objetivo de levantar tais índices

demográficos, sociais e econômicos dos grupos indígenas, haja vista que são critérios fundamentais para a definição territorial de um DSEI (FUNASA, 2002).

Todavia, ao repassar tais informações ao Ministério da Saúde, mais especificamente a Secretária Especial de Saúde Indígena (SESAI), o coordenador do projeto Epifânio Ferreira, em palestra proferida na XVII Semana dos Povos Indígenas do Piauí, no dia 16.04.2019, relatou que a criação de um DSEI no Estado encontra-se *a priori* inexecutável, pelo fato de tais grupos não residirem em terras indígenas⁶², e por serem considerados grupos indígenas não-aldeados, por residirem na cidade ou em áreas rurais, deverão ser atendidos pela rede de serviços do SUS.

Ao encontro da realidade piauiense, inúmeros são os casos em que a SESAI alega o não atendimento à população indígena não-aldeada, tomando por base o art. 2^a, parágrafo único, do Decreto 3.156/1999⁶³ que elucida que “[...] A organização das atividades de atenção à saúde das populações indígenas dar-se-á no âmbito do SUS e efetivar-se-á, progressivamente, por intermédio dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, ficando assegurados os serviços de atendimento básico no âmbito das terras indígenas” (p.1). (Ação Civil Pública nº 1.27.000.000936/2016-15, 2019; Ação Civil Pública nº 1.23.000.000155/2012-18).

⁶² Conforme a legislação vigente (CF/88, Lei 6001/73 – Estatuto do Índio, Decreto n.º1775/96), as terras indígenas podem ser classificadas nas seguintes modalidades: *Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas* (São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, cujo processo de demarcação segue as seguintes fases do processo administrativo: em estudo, delimitadas, declaradas, homologadas, reguladas e interditas); *Reservas Indígenas* (São terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União, que se destinam à posse permanente dos povos indígenas, mas não se confundem com as terras de ocupação tradicional, a exemplo dos parques indígenas, colônia agrícola indígena e território federal indígena); *Terras Dominais* (São as terras de propriedade das comunidades indígenas, havidas, por compra ou doação, nos termos da legislação civil); e *Interditadas* (São áreas interditas pela Funai para proteção dos povos e grupos indígenas isolados). Informações recuperadas no sítio <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigena>

⁶³ Dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde dos povos indígenas, no âmbito do Sistema Único de Saúde, pelo Ministério da Saúde, altera dispositivos dos Decretos nº 564, de 8 de junho de 1992, e 1.141, de 19 de maio de 1994, e dá outras providências

Sob tal argumento, a SESAI declara que é de sua competência prestar atendimento aos indígenas que residem em terras indígenas e que a assistência à saúde aos indígenas não aldeados devem ser prestada no âmbito do SUS. Ademais, afirma que a prestação de um atendimento diferenciado aos povos indígenas não-aldeados, violaria o princípio constitucional de igualdade, visto que por residirem nas cidades e em áreas rurais contam com ações e serviços na rede SUS, assim como os demais brasileiros (Ação Civil Pública nº 1.27.000.000936/2016-15, 2019; Ação Civil Pública nº 1.23.000.000155/2012-18).

Contudo, embora o órgão evidencie tal restrição na oferta das ações e serviços à população indígena, em nenhum momento a Lei nº 9.836/1999, que institui o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, faz distinção de acesso as ações e serviços de saúde entre população indígena aldeada e não-aldeada, por sinal a legislação preconiza:

Art. 19-A. As ações e serviços de saúde voltados para o atendimento das populações indígenas, em todo o território nacional, coletiva ou individualmente, obedecerão ao disposto nesta Lei.

(...)

Art. 19-F. Dever-se-á obrigatoriamente levar em consideração a realidade local e as especificidades da cultura dos povos indígenas e o modelo a ser adotado para a atenção à saúde indígena, que se deve pautar por uma abordagem diferenciada e global, contemplando os aspectos de assistência à saúde, saneamento básico, nutrição, habitação, meio ambiente, demarcação de terras, educação sanitária e integração institucional.

(...)

Art.19-G. § 2º O SUS servirá de retaguarda e referência ao Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, devendo, para isso, ocorrer adaptações na estrutura e organização do SUS nas regiões onde residem as populações indígenas, para

propiciar essa integração e o atendimento necessário em todos os níveis, sem discriminações.

Todavia, cabe um recorte, pois apesar de garantir aos povos indígenas o acesso à atenção integral à saúde, o que se observa é que o subsistema foi estruturado praticamente para a oferta de atendimento preventivo e de atenção básica à população que reside em terras indígenas. Sendo essa atendida preferencialmente nas Unidades Básicas de Saúde Indígena e nos Pólos-Bases localizados nas aldeias e somente em casos em que as demandas não corresponderem ao grau de resolutividade dos serviços de saúde, esses são encaminhados aos demais serviços de referência do SUS, em articulação com as CASAI's.

À vista disso, a SESAI acaba restringindo suas atribuições⁶⁴ aos indígenas que residem em terras indígenas, ao passo que deixa outros desassistidos, a exemplo dos indígenas que vivem em áreas rurais e em na zona urbana fora de terras indígenas. E no caso do Piauí tal situação se agrava, pois pelo fato de não constar registro de terras indígenas no Estado, os grupos indígenas piauienses acabam não contando com uma unidade gestora do SasiSUS, ou seja, com um DSEI e, conseqüentemente, não contam com uma rede de serviços de atenção à saúde indígena e nem com as adequações na estrutura e organização do SUS nas regiões onde residem as populações indígenas.

⁶⁴ À Secretaria Especial de Saúde Indígena compete: “I - planejar, coordenar, supervisionar, monitorar e avaliar a implementação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, observados os princípios e as diretrizes do SUS; II - coordenar o processo de gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena para a promoção, a proteção e a recuperação da saúde dos povos indígenas, e a sua integração ao SUS; III - planejar, coordenar, supervisionar, monitorar e avaliar as ações referentes ao saneamento e às edificações de saúde indígena; IV - orientar o desenvolvimento das ações de atenção integral à saúde indígena e de educação em saúde segundo as peculiaridades, o perfil epidemiológico e a condição sanitária de cada Distrito Sanitário Especial Indígena, em consonância com as políticas e os programas do SUS, às práticas de saúde e às medicinas tradicionais indígenas, e a sua integração com as instâncias assistenciais do SUS na região e nos Municípios que compõem cada Distrito Sanitário Especial Indígena; V - planejar, coordenar, supervisionar, monitorar e avaliar as ações de atenção integral à saúde no âmbito do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena e sua integração com o SUS; VI - promover ações para o fortalecimento da participação social dos povos indígenas no SUS; VII - incentivar a articulação e a integração com os setores governamentais e não governamentais que possuam interface com a atenção à saúde indígena; VIII - promover e apoiar o desenvolvimento de estudos e pesquisas em saúde indígena; e IX - identificar, organizar e disseminar conhecimentos referentes à saúde indígena (Decreto nº 9.795, 2019, art.40, p.24-25).

Nesse sentido, muitas têm sido as reivindicações dos grupos indígenas Tabajara no âmbito da saúde, no intuito de garantir um atendimento que atenda suas especificidades étnicas e culturais. Tendo em vista, a série de dificuldades que enfrentam ao buscarem acesso aos serviços de saúde no âmbito do SUS, que perpassam questões relacionadas à falta de profissionais nos serviços, ao tempo de espera por um atendimento, à centralidade das ações e das práticas de saúde a um modelo biomédico e etc., conforme relatado a seguir.

Se você for às 3 horas da manhã e já estiver as 15 pessoas, volte! Porque só vai ser perda de tempo! Além disso, tem mês que tem consulta, tem outro mês que não! Eu estou com o exame da minha mãe pra mostrar a mais de três meses, mas sempre que vou lá: “– Ah, a enfermeira vai voltar tal dia!”. Além disso tem meu pai que sempre tenho que levá-lo para Teresina e aí tem custo com as passagens, alimentação, hospedagem e dentre outros custos. Se for duas pessoas vai na média de 150 reais. O negócio não é brincadeira, é sério!
(Maria do Socorro)

Você acredita que a gente não tem direito a saúde aqui em Piripiri e em lugar nenhum. Nem no posto e nem no hospital! (Pajé Chicão)

Queremos ter acesso a uma saúde totalmente voltada para à população indígena. Que seja composta por médico, enfermeiro, com agente de saúde indígena e de endemias. Que também oferte acesso a uma medicina tradicional e caseira. Que tenha um hospital de referência quando necessitarmos de alguma emergência. Em um trabalho conjunto entre os profissionais de saúde.

Uma coisa bem organizada. Pois aqui nós só contamos com um médico que atende mal um vez na semana. Vem de manhã, só atende 10 pessoas e pronto, aí só na outra semana! Aí também tem um enfermeiro que atende pela manhã, uma vez na semana e pronto! E se a gente não brigar por essa regional de saúde, fica complicado porque tudo é em Teresina! (Cacique Henrique Manuel)

Tais dificuldades relacionadas ao acesso aos serviços de saúde no âmbito do SUS evidenciam um conjunto de discursos e práticas que (re)produz no cotidiano das instituições violentas formas de exclusão e de desigualdade racial e social ao operarem um Racismo Institucional.

O Racismo Institucional consiste em um padrão de tratamento e de atendimento desigual, em que se coloca grupos e/ou sujeitos em vantagem em relação a outros grupos e/ou sujeitos que fogem aos padrões hegemônicos e eurocêntricos instituídos, a exemplo temos a população indígena, população negra, da população LGBT e dentre outros (Kilomba, 2019). Legitimado historicamente pelo próprio Estado, o Racismo Institucional encontra nas políticas públicas uma forma de operar controle, domínio e assujeitamento dos grupos minoritários (negra, quilombolas, ciganos e etc.), pois ao passo que reconhece os direitos de tais grupos, reproduz desigualdades, iniquidades, discriminações e invisibilizações, bem como produz e/ou agrava quadros de adoecimento e sofrimento psíquico ao limitar determinadas condições e critérios de acesso a certos serviços a determinado grupos tidos como minoritários (López, 2012). Tal entendimento ajuda a compreender a realidade em estudo, pois reverbera na fragilização da qualidade da assistência prestada à população indígena; na reprodução de práticas e ações individualizadas, focadas no saber e no poder médico; e na invisibilização de suas

especificidades étnicas no atendimento e até mesmo nos dados repassados o Sistema de Informação em Saúde (SIS), conhecido como e-SUS.

Aqui era um preconceito monstro! Uma vez, eu fui no hospital me identificar e tudo. Aí a mulher falou: “– Índio devia estar era no mato!” “– Índio com celular?”. Falando lá essas coisas! (Pajé Chicão)

Na hora da ficha, eu me autodeclaro! Porque pra ter direito indígena precisa estar lá no prontuário do sistema do SUS, mas aí logo dizem que “– Aqui não existe esse negócio não, todo mundo é igual” (Maria do Socorro)

Eles disseram que a gente não consta, que não existimos no sistema. Aqui a última informação era que só tinha três família no sistema do e-sus. (Sheila Leite)

Nesse tocante, diante o exposto, os grupos indígenas Tabajara apontam que essa invisibilização, sobretudo no cadastro do e-SUS, tem impedido até mesmo a operacionalização de outras ações e estratégias que possam viabilizar um atendimento diferenciado em saúde à população indígena local. Pois como tal informação, em torno de sua etnia, não é repassada ao sistema de saúde, recursos públicos não são destinados, via Secretaria de Atenção à Saúde (SAS), para a adaptação na estrutura e organização do SUS em âmbito municipal.

Além disso, o que se observar é que tais práticas de racismo institucional no âmbito da saúde inviabilizam até mesmo articulações na oferta de ações e práticas em atenção primária em saúde a serem ofertadas pelas próprias Equipes de Saúde da Família à

população indígena de residem na área de abrangência das Unidades Básicas de Saúde da Família. O que nós faz refletir sobre a importância de se desenvolver estratégias e ações que articulem o acesso dos povos indígenas às equipes do Programa Saúde da Família e à rede do SUS, principalmente, nessa realidade vivenciada pelos grupos indígenas em (re)existência no Brasil que vivem em áreas rurais e na zona urbana, que acabam não sendo abarcados diretamente pela política de atenção à saúde indígena.

Deste modo, tal cenário evidencia a necessidade de se reformular a própria Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas quanto a oferta de seus serviços e os critérios de instalação de um DSEI, que têm se pautado em critérios territoriais, ao passo que têm desconsiderado outros relacionados à realidade local de tais grupos, aos modos de vida, às suas especificidades étnicas e culturais. O que, conseqüentemente, restringe a oferta de uma atenção à saúde integral da população indígena. Nesse sentido, muitos são os desafios postos rumo a atenção à saúde que reconheça as pluralidades e diversidades da população indígena, bem como possibilite a superação de tais preconceitos e iniquidades em saúde postas no cotidiano das instituições e na implantação das políticas públicas.

3.2.4 Luta pela Terra

Por muito tempo, invisibilizados e silenciados diante um passado histórico, em que seus antepassados tiveram que escamotear suas identidades para continuar resistindo e existindo, assim como tiveram que deixar seus territórios tradicionais devido as situações de perseguições, de vulnerabilidades sociais, de usurpação de terras e dentre outros motivos, os grupos indígenas Tabajara reivindicam o direito de demarcação ou aquisição de terras, no intuito de cultivar e transmitir suas memórias, suas ancestralidades, seus saberes e expressões culturais. Até porque, para os povos indígenas a terra é tomada enquanto um território ancestral, que suscita lembranças, memórias, tradições, vivências e experiências.

Além de ser um elemento fundamental para a manutenção de seus vínculos ancestrais e para (re)afirmação de suas indianidades, sendo que o direito à terra se trata de um direito ancestral, sagrado, congênito e natural que precede o direito à propriedade privada e direito do Estado (C. J. F. Santos, 2019).

À vista disso, os indígenas Tabajara do Piauí que residem, de forma dispersa, nos bairros periféricos da cidade de Piri-piri (Matadouro, Flor dos Campos, Itacoatiara, Floresta) e na Comunidade Rural Canto da Várzea, reivindicam a aquisição de uma área nas proximidades do município para que possam residir e usufruir de seus recursos naturais. Já as famílias Tabajara da Comunidade Nazaré, em Lagoa de São Francisco, localizada na zona rural, reivindicam a posse da terra na comunidade onde residem, para salvaguardar seus marcadores memoriais, a exemplo dos olhos d'águas (nascentes), do cemitério indígena e das bananeiras. Terra essa que, antigamente, pertencia aos seus familiares, mas que, hoje, encontra-se sob posse da família de João Benício da Silva, um rico fazendeiro, que detinha vários armazéns de venda e que, na época de uma grande seca, adquiriu vários terrenos pela região, ofertando alimentos à população e exigindo à posse do terreno em troca.

No intuito de viabilizar tais reivindicações algumas ações já foram empreendidas pelo INTERPI e pela FUNAI. Tais órgãos, logo após a apresentação da Carta dos Povos Indígenas do Piauí ao Governador do Estado, visitaram cada comunidade, com a finalidade de reunir informações sobre a regularização fundiária das áreas reivindicadas *a priori* pelos grupos, em um estudo de qualificação das terras. Embora não seja uma etapa prevista explicitamente nas normas relativas ao procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas que consistem nas seguintes fases: identificação e delimitação, demarcação física, homologação e registro de terras indígenas (Decreto nº 1.775/96), tal estudo de qualificação têm sido uma prática realizada pela FUNAI e pelos demais órgãos, antes de

iniciar o processo de identificação e delimitação de uma terra, propriamente dito. Como as terras reivindicadas pelos grupos Tabajara tratam-se de propriedades privadas, essas encontrava-se em processo de negociações⁶⁵.

Nesse âmbito, as lideranças indígenas Tabajara tanto da zona rural quanto da zona urbana relatam que a demarcação e a aquisição das terras resultaria melhorias nas suas condições de vida e asseguraria meios de subsistência econômica, visto que muitos não detêm de uma renda familiar fixa e vivem de ganhos diários advindos da venda de artesanato, roçado, da prestação de serviço e de programas sociais como Bolsa Família. Além disso, possibilitaria acesso às políticas públicas, principalmente as políticas de atenção à saúde indígena e a de educação escolar indígena, que têm sido destinadas, em sua maioria, à população indígena aldeada, ou seja, à população que reside em terras indígenas, ao passo que deixa desassistida à população indígena que reside em comunidades rurais e nas localidades mais periferias das cidades, a exemplo dos Tabajara.

O primeiro passo para o acesso às políticas públicas é a terra (Cacique Henrique Manuel)

Não temos terra e a nossa luta é essa! Lutamos pela demarcação, porque o índio sem-terra, como já foi citado, não é índio! Tudo é terra porque se o índio não tiver terra, ele não tem a saúde diferenciada, a educação diferenciada e

⁶⁵ Somente as terras do grupo indígena da etnia Cariri, do município de Queimada Nova, a princípio têm sido viabilizada, por serem terras que encontram-se em área de litígio entre Piauí, Ceará e Pernambuco. À vista disso, a INTERPI tem viabilizado sua regularização fundiária, no intuito de repassa-las à FUNAI para iniciar o processo de demarcatório. Sendo que, recentemente, em reunião realizada no dia 5/10/2019, entre a vice-governadora do Estado do Piauí e as lideranças indígenas Tabajara, o Governo do Estado do Piauí assegurou aos grupos indígenas Tabajara de Piripiri e Lagoa de São Francisco que adquirirá e doará uma área territorial para as famílias indígenas dos respectivos municípios. Recuperado do sítio <https://www.viagora.com.br/noticias/governo-do-piaui-doara-terras-para-indigenas-de-piripiri-77157.html>

outras coisas a mais. E além disso, o nosso maior problema aqui é porque a gente morar na zona urbana (Joselane Dias)

Desse modo, o fato de não deterem de um terra demarcada ou em processo de demarcação faz com que os grupos indígenas de Lagoa de São Francisco e de Piripiri vivenciem uma série de dificuldades quanto ao acesso às políticas públicas, que resultam em inúmeras situações de privação de direitos, de racismo, de preconceito, de exclusão, de desigualdade social e dentre outras. Situações essas agravadas e intensificadas sobretudo no contexto urbano, em que população indígena acaba vivenciando um duplo preconceito: primeiro, pelo fato de serem indígenas; e, segundo, pelo fato de não residirem em aldeia ou em áreas rurais e muitas vezes não deterem dos fenótipos genéticos atribuídos historicamente ao ser indígena. Dessa forma, muitos indígenas que vivem e residem nas cidades têm suas indianidades negadas e colocadas à prova (Comissão Pró-Índio de São Paulo & Centro Gaspar de Direitos Humanos, 2013).

Nesse sentido, diante as novas formas de protagonismo indígena no Brasil, autores como Ciccarone e Moreira (2008), Ferreira (2017), C. L. S. Lima (2010) e Soave (2017) sinalizam que, embora a presença indígena no contexto urbano não seja algo recente, fruto do processo de urbanização⁶⁶, dados dos Censos Demográficos demonstram a necessidade de uma maior atenção a essa questão. Haja vista que, em 2010, o IBGE registrou um total de 817. 963 mil pessoas que se autodeclararam indígenas no país, divididos em 305 etnias e falando 274 línguas; e desses, 315.180 mil residem em áreas urbanas (IBGE, 2012).

⁶⁶ De acordo como o Programa das Nações Unidas para os Assentamentos Humanos (ONU-HABITAT), a urbanização dos povos indígenas, tanto no cenário mundial quanto nacional, é resultado de dois processos: o crescimento das cidades que alcançaram as terras indígenas englobando-as e a migração dos índios para as cidades em busca de melhores condições de vida, como ocorrido na cidade de Dakar (Senegal), cidade do México (México), Ternuco (Chile) e São Paulo (Brasil) (Comissão Pró-Índio de São Paulo e Centro Gaspar de Direitos Humanos, 2013).

Além do mais, muitos indígenas, apesar de buscarem melhores condições de vida na cidade, vivem em situação de pobreza, com restrito acesso a oportunidade de emprego, submetidos às precárias condições de trabalho, tendo como principal renda o dinheiro advindo das vendas dos artesanatos produzidos; e além disso, ainda encontram inúmeras dificuldades para acessar os serviços públicos de saúde e de assistência social, passando por situações de preconceito e discriminação (Ferreira, 2017, C. L. S. Lima, 2010, Silva, 2015, Soave, 2017).

Nesse tocante, ao discutir sobre o direito à cidade e o direito dos povos indígenas, Lourenção, Silva, & Guirau (2013) elucidam que a presença indígena nas cidades apresenta um duplo desafio relacionado à efetivação de políticas sociais e ao exercício do direito à cidade, que pode ser traduzido na seguinte questão: “como a cidade pode ser um local de afirmação dos direitos indígenas?” (p.91). Por isso, no intuito de garantir e assegurar o acesso as políticas públicas sociais previstas na Constituição Federal de 1988 e de reivindicar pelo seu reconhecimento estatal, grupos indígenas vêm se organizando e promovendo debates em torno da implementação de políticas públicas específicas para os povos indígenas em contextos urbanos (A.C. Nascimento & Viera, 2015).

Nesse âmbito, enquanto não ocorre a aquisição e demarcação de suas terras, e compreendendo a terra como um lugar de (re)afirmação étnica e de ancestralidade o grupo indígena da zona urbana de Piripiri, como também dos grupos de Lagoa de São Francisco, ambos acabaram por construir uma Oca indígena em seus respectivos espaços comunitários. No caso do grupo indígena da zona urbana de Piripiri construíram a Oca em um pequeno terreno localizado em uns dos bairros periféricos da cidade que pertence a associação; e no caso do grupo indígena de Lagoa de São Francisco, esses construíram em um terreno familiar pertencente aos descendentes de Antônia Jacinta, uma das índias “pega a dente de cachorro”. Já o grupo indígena da zona rural de Piripiri tem empreendido a

construção de uma Vila indígena, em um terreno cedido por umas das lideranças, para as famílias que ainda não detinham de um terreno ou espaço para morar, residindo em casas e/ou terrenos dos outros. Ilustradas a seguir.



Figura 25. Oca do grupo indígena Tabajara, da zona urbana de Piripiri (PI) (Autoria de Cícero Rodrigues)



Figura 26. Oca do grupo indígena Tabajara de Lagoa de São Francisco (PI) (Autoria da Pesquisadora)



Figura 27. Vila Indígena da Comunidade Canto da Várzea, Piripiri (PI) (Autoria da Pesquisadora)

Dessa forma, a Oca e a Vila Indígena representam a (re)afirmação de um espaço identitário, ou seja, de um território de (re)existência, onde cada grupo utiliza-se, ao seu modo, para a realização de atividades culturais e/ou de práticas agrícolas. Certamente são espaços de trocas simbólicas e afetivas, que proporcionam ligações entre um passado e um presente, e que contribuem para a (re)afirmação identitária do grupo, à medida que (re)produzem novas relações sociais, econômicas, políticas e culturais.

Todavia, cabe destacarmos que o grupo indígena Tabajara da zona urbana de Piripiri tem vivenciado uma série de ataques e de opressões ao (re)afirmar tais espaços étnicos na cidade. Relatam que desde quando construíram a Oca, no terreno pertencente à associação, essa tem sofrido inúmeras depredações empreendidas por coletivos (até então desconhecidos) e que, na maioria das vezes, ateiaram fogo contra a mesma, não reconhecendo-a enquanto um lugar de (re)existência e de ancestralidade, como podemos observar, a seguir, no seguinte registro feito por mim durante minha visita à Piripiri, depois de uns dos ataques. E embora, não usufruindo de tal espaço enquanto meu lugar de luta e de resistência, olhar tal depredação despertou-me uma angústia e indignação, por sabe que não

se trata de um espaço físico, mas de um espaço que representa sua história de luta, de resistência e de (re)existência de tais povos.



Figura 28. Oca do grupo indígena Tabajara, da zona urbana de Piri-piri (PI), após ataque (Autoria da Pesquisadora)

Ademais, ao encontro com tal situação de desrespeito, os grupos indígenas Tabajara tanto o da zona urbana quanto os da zona rural relatam que, diante este cenário de luta por reconhecimento de suas especificidades étnicas e culturais e de seus direitos constitucionais, têm vivenciado inúmeras situações de experiências cotidianas de racismo, de etnocídio, de preconceito, de discriminação e de exclusão na esfera local por não corresponderem às representações e aos estereótipos atribuídos historicamente à população indígena; e apontam que têm sofrido com uma série de descrenças e desconfiança da sociedade devido à construção discursiva de que no “Piauí não existe mais índio”.

Ser indígena hoje no Piauí é muito difícil. Eu lhe digo com toda as letras! E hoje está até um pouco melhor! Mas ainda temos muita dificuldade! Quando vamos em algum lugar e/ou evento e nos apresentamos como indígena todo mundo fica olhando pra gente. E depois ainda vai questionar se somos

índigenas mesmo! Olha, se a pessoa não estiver preparada, ela sofre! (Cacique Henrique Manuel)

Pra você ter uma ideia. Eu fui pra Teresina para um evento que estávamos participando, aí eu estava sozinho na barraca de vendas e eu estava com um cocá muito bonito na cabeça. Aí uma mulher me chama e me faz uma pergunta que nunca mais saiu da minha cabeça. Ela perguntou “–Você é índio?”. Aí eu disse: “– Sou. Eu tenho sangue de índio porque a minha mãe é índia”. Aí ela: “– Como é que você com prova?”. Aí eu fui explicar. Aí ela “– É, tem tudo pra ser índio mesmo!” (Cacique Francisco Marcos)

Muita gente me pergunta: “– Porque que tu diz que é índio?”. Eu respondo: “– Porque eu conheço a minha história e eu sei de onde eu vim!”. Eu tinha uma professora de história e uma vez em sala de aula eu disse né... que eu era índio... Aí ela: “– Ah, mas por que tu diz que é índio?” E logo respondi: “– Professora, é pelo simples fato de que eu conheço a minha história, eu sei das minhas origens, eu sei de onde eu vim”. Aí ela logo se calou. Não questionou mais! Hoje no nosso Estado do Piauí, onde é colocado que todos os índios foram dizimados, as pessoas não querem aceitar, compreender que no Estado do Piauí ainda tem índio. A gente enfrenta muito isso! (Cícero Dias)

A gente começou nessa questão de se autodeclarar, de assumir nossas raízes, até porque se a gente não correr atrás dos nossos direitos, eles não vêm! Mas a gente sofre muito, enfrenta muito a questão do preconceito lá fora, até mesmo na própria comunidade por parte de alguns! Mas é assim mesmo, é uma coisa

que a gente sempre soube que era, principalmente a nossa família, só que gente não dizia! (Lucinete Maria)

Você nota o olhar do branco, a diferença e o preconceito. Você chega em uma repartição, eles já ti olham com aquele olhar de preconceito, seja no hospital, no posto ou na escola. Qualquer lugar que você for, o preconceito é grande! Eu digo isso porque eu ando muito, sabe?! E eu ando prestando atenção em tudo! Se eles já percebem que você é indígena! Eles já começam a mudar o olhar e o preconceito já começa aí! Então, muitos têm medo de se autodeclarar indígena por causa do preconceito e da violência! (Cícero Rodrigues)

Tais relatos evidenciam o que J. M. Gonçalves (1998; 2007) define como humilhação social. Que consiste em um fenômeno intersubjetivo, histórico, político em que determinados grupos ficam subjugados a outros mediante os padrões de dominação e de opressão vigentes na sociedade, que só reforçam as relações de poder, ao passo que desconsideram marcadores sociais e identitários (de gênero, raça, etnia, classe e dentre outros). O que resulta em diversas situações de desigualdade, desrespeito, preconceito, discriminação que ocasionam e sofrimento psicossocial, que não é apenas individual, mas coletivo, advindo das práticas de inferiorização e de invisibilização social e política que atingem tais grupos minoritários.

Logo, tais experiências de desrespeito, de violação e privação de direitos têm impulsionado grupos minoritários (a exemplo dos indígenas, dos quilombolas, dos LGBT, das feministas e dentre outros) a lutarem por seu reconhecimento jurídico e pelo acesso aos seus direitos básicos, historicamente negados, no intuito de superar as desigualdades e as injustiças sociais que violam a dignidade humana e o direito à vida de tais grupos (Honneth,

2009), que no caso dos grupos indígenas Tabajara perpassa questões sobre a Coordenação Territorial Local da FUNAI, a educação escolar indígena; a atenção à saúde, a demarcação ou aquisição de terras, conforme o exposto.

Trata-se, portanto, de uma luta não apenas por ganhos materiais, mas também por reconhecimento intersubjetivo e social, que de acordo com Honneth (2009) se dá em três dimensões: nas relações com o próximo, na prática institucional e na convivência em que comunidade. Sendo que, a ausência de reconhecimento em algumas dessas dimensões resulta em situações de desrespeito; e mais especificamente, no âmbito jurídico, resulta em situações de exclusão, de privação de direitos, de marginalização, de injustiça e de humilhação social. Situações essas que, conforme o autor, têm impulsionado grupos minoritários, a exemplo dos grupos indígenas Tabajara, a desenvolverem ações de cunho social e político em prol da garantia de seus direitos historicamente negados e do seu reconhecimento social e jurídico.

Nesse tocante, algumas ações e medidas já vêm sendo empreendidas em âmbito local, no intuito de viabilizar tais questões, como já evidenciamos no decorrer deste capítulo. Todavia, os grupos indígenas Tabajara têm se deparado com visões, práticas e ações que buscam a todo momento negar suas indianidades e que evidenciam as relações de colonialidade ainda vigentes na sociedade, mesmo após o fim do período colonial, que reverberam principalmente: a) nas ações assistencialistas paternalista e tutelares desenvolvidas pela FUNAI; b) nas representações do ser índio reproduzidas no âmbito educacional; c) na oferta de serviços de atenção à saúde indígena destinada *a priori* à população aldeada, ao passo que desassiste à população não-aldeada e, por fim, d) nos impasses e entraves quanto à regularização de territórios que consideram de ocupação tradicional.

Dessa maneira, nota-se que ao lutarem por reconhecimento de sua condição étnica e de seus direitos, os grupos indígenas Tabajara colocam em análise as relações de colonialidade postas no campo do poder, saber e ser que refletem principalmente nas ações e práticas do órgão indigenistas e na consolidação e operacionalização de seus direitos constitucionais, a exemplo do direito à educação indígena, à saúde indígena e à posse e demarcação de suas terras. Haja vista que, para a obtenção de tais direitos, critérios de indianidade são estabelecidos tomando por base ainda as representações coloniais do que é ser indígena, que só reforçam as práticas de etnocídio, de opressão, de discriminação e de exclusão voltadas à população indígena e, no presente caso, aos grupos em (re)existência cultural e política. E embora os grupos indígenas Tabajara tentem a todo momento contrapor tais discursos e representações no cotidiano da vida, a medida em que também foram desconstruindo suas próprias representações coloniais sobre o ser indígena e afirmando as suas indianidades tomando por base o resgate de suas raízes indígenas e seu processo de ação política no cenário piauiense, esses são constantemente recolocados e visto sob tais critérios que (re)produz tais relações de colonialidade nas relações sociais e institucionais.

Partindo disso, diante tal cenário de opressão, de invisibilidade, de desrespeito, de etnocídio, de genocídio, de racismo, privação de direitos; mas, principalmente de resistência e (re)existência cultural e política de tais grupos, cabe perguntarmos: Quais campos de sentidos os Tabajaras têm atribuído as suas indianidades? Ou seja, aos seus modos de ser e de se (re)afirmar indígena?

Capítulo 4 – “O que vale é o sangue, a(s) história(s), a(s) origem(ns)!⁶⁷”: as múltiplas indianidades.

Somos o que somos quando alimentamos a tradição que mora na gente!
(Daniel Munduruku)⁶⁸

O presente capítulo, será composto pelas práticas discursivas advindas da pergunta “O que é ser indígena pra você?” realizada às lideranças indígenas da etnia Tabajara. O objetivo era, portanto, compreender os campos de sentidos que os Tabajaras atribuem aos seus processos de indianidades. Tais relatos permearam em torno da desconstrução da imagem colonial e estereotipada do ser indígena, que se encontra posta na sociedade nacional; e em torno da (re)afirmação de elementos e de traços culturais que compõem e fortalecem suas indianidades, ou seja, seus modos de ser e de (re)afirmar-se indígena. Para isso, tomaremos por base as práticas discursivas que compõem o processo de indianização dos Tabajaras no Piauí, tomando por base a categoria “Indianidades”, a partir de seus elementos analíticos, que encontram-se divididos em duas subcategorias: a) Desconstrução da imagem colonial e estereotipada do ser indígena – que trata sobre os estereótipos atribuídos ao indígena, mestiçagem, caboclatização, sangue indígena, orgulho, sentimento de pertença; b) Modos de ser e de (re)afirmar-se indígena Tabajara – que trata sobre os modos de vida tradicional, a medicina tradicional, a relação com os encantados, o Toré, a pintura e a língua indígena e ao museu indígena.

⁶⁷ Fala de Cacique Henrique Manuel, proferida em entrevista a presente pesquisa.

⁶⁸ Fala extraída do vídeo intitulado “Existe índio Fake?” de Daniel Munduruku. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=udeXh0T2qXI>

4.1 Desconstrução da imagem colonial e estereotipada do ser indígena

O violento processo de colonização das terras brasileiras e dos povos originários, criou, a partir da Colonialidade do Poder, as duas representações que reverberam até hoje no imaginário que a sociedade construiu sobre os povos indígenas: uma criada sob o julgo da matriz identitária de “índio inimigo”, que os caracteriza como atrasados, preguiçosos e inimigos do progresso econômico e social do país; e a outra criada sob o julgo de “índio aliado”, que os retrata como pacificados, integrados e civilizados a partir de uma imagem idealizada e romantizada de bom selvagem. Ambas usadas para justificar o domínio e jugo de suas vidas (B. S. Gonçalves, 2015).

Em suma, a história colonial, deixou marcas inimagináveis, vigentes ainda na sociedade brasileira mediante as relações de colonialidade do poder, saber e ser. Relações essas que engendram os discursos romantizados e gloriosos de um passado colonial e que impedem a produção de novas linguagens, de novas narrativas e de novos conhecimentos que contraponham tais matrizes identitárias e ideológicas, que oprimem, invisibilizam e negam a população indígena e suas indianidades, objetificando e inferiorizando tais existências.

Nesse tocante, ao refletir sobre suas indianidades, as lideranças indígenas Tabajara, colocam em análise tais matrizes identitárias e ideológicas postas na sociedade, construída, historicamente, sob a marca do genocídio, do etnocídio, do racismo, do silenciamento e da invisibilização; além de representações que, sob o olhar europeu, reportavam os indígenas como seres “primitivos”, “bárbaros”, “preguiçosos”, “exóticos” e “inimigos”, colocando-os como o Outro, como o diferente, como o incompatível, como o estranho e como o conflitante. Conforme o evidenciado nas seguintes falas:

Nós temos muito amor e zelo por nossa cultura. Nós não somos bravos e nem preguiçosos como muitos pensam. Queremos somente nossos direitos! (Pajé Chicão)

As pessoas acham que os povos indígenas são inimigos do desenvolvimento da Nação! Pelo ao contrário, ao longo desses anos nós que contribuímos! Mas os grandes empresários, fazendeiros, os brancos não entendem, por isso nos matam, nos oprimem! (Cícero Dias)

Todo esse estereótipo que tem em torno do ser indígena/ do ser índio foi criada pelo branco, pelo europeu, para justificar as violências realizadas contra os povos indígenas! (Sheila Leite)

À vista disso, ser indígena/ser índio é “estar fora” dos padrões instituídos pelo modelo hegemônico eurocêntrico, que diante o mito da modernidade e da superioridade europeia atribuiu como modelo ideal o homem branco europeu cristão e, ao mesmo tempo, forjou o seu oposto – os não brancos, os não civilizados, os não europeus, que por não corresponderem ao modelo ideal deveriam ser civilizados, assimilados, exterminados e integrados (Castro-Gómez, 2005). Por esse motivo, diante tais relações de colonialidade de poder, saber e ser, os Tabajara também relatam que por não corresponderem a tais representações eurocênicas e coloniais, ou seja, a tais critérios coloniais de indianidade, esses têm suas histórias de vida, suas ancestralidades e suas indianidades deslegitimadas e negadas.

O silêncio foi grande! Mas de pouco em pouco as pessoas estão criando coragem! A discriminação é muito grande também! Você diz: “– Eu sou indígena!”. Logo, você escuta: “– Ah, índio anda é no mato, não é na cidade não!” “– Índio anda é nu!”. Acredita que tem gente que até faz brincadeiras do tipo: “– Você, morde?” (Cícero Rodrigues)

Eles dizem que quem é índio é somente aqueles que tem o fenótipo indígena. Aí falam: “– Ah, esses daí não são índios não, estão é inventado!”. No geral, a sociedade como um todo, tem essa visão de que índio é só aqueles que vivem na aldeia, que falam uma língua, quem tem os olhos puxadinhos e que tem cabelo liso. Já aconteceu das pessoas dizerem na minha cara que eu não sou indígena, que eu sou é branca, mas o engraçado é que eu nunca me enxerguei branca! (Sheila Leite)

As pessoas ainda têm muito essa visão estereotipada do ser indígena e é justamente isso que pelemos pra desmanchar, pois muitos ainda acham que os indígenas têm que estar na mata, na floresta e na aldeia isolados! Aí conversando com as pessoas, com a comunidade, explicando que não é assim, eles começam a compreender. Hoje a gente já pode dizer que temos uma certa liderança na comunidade. Pessoas que falam, que chegam e não tem vergonha de dizer “– Eu sou indígena”. Porque antes riam muito da nossa cara, até mesmo aqui dentro da própria Comunidade Canto da Várzea. (Cícero Dias)

Desse modo, podemos observar que a sociedade ainda atribui aos povos indígenas, a exemplo dos Tabajaras, características relacionadas à morar na mata, na floresta e na aldeia

de forma isolada, como se esses não pudesse viver e residir em outros espaços (a exemplo da cidade) e fazer desses também seus territórios de existência e de resistência. Além do mais, ainda reforça características relacionadas aos traços fenótipos tidos como “típicos” dos povos indígenas: pele morena, olhos escuros, cabelos pretos e lisos, como se esses dotassem de uma “essência” e de uma “pureza” a ser preservada e mantida.

Tais representações e atribuições evidenciam as contradições do próprio Estado brasileiro em relação aos povos indígenas, que ao passo que exige de tais povos uma “pureza” e “essência” a ser preservada e mantida culturalmente e socialmente, esse, desde a época que estava sob o domínio da coroa portuguesa, tem empreendido várias ações e ataques contra os territórios e modos de vida indígenas, sob o discursos de aculturação, assimilação e integração desses à sociedade nacional, legitimando as inúmeras tentativas de etnocídio, de genocídio e de desindianização que os povos indígenas têm sofrido historicamente no cenário nacional, promovidas, sobretudo, pelas agências nacionais e internacionais que anseiam explorar as riquezas minerais e naturais de seus territórios (C. J. F. Santos, 2019).

À vista disso, tais discursos dominantes acabam incidindo diretamente na experiência vivida desses sujeitos, ou seja no seu existir humano, pois, por se oporem ao modelo de produção capitalista, assim como às representações identitárias coloniais e eurocêntricas atribuídas historicamente aos povos indígenas, esses têm seus direitos, seus modos de vida, suas existências e suas indianidades questionadas ou até mesmo negadas, sendo colocados como o outro não eurocêntrico que precisa ser deixado à margem da sociedade, ou seja, da chamada modernidade contemporânea.

Em suma, os povos indígenas tornam-se aquilo que o sujeito branco teme a reconhecer em si, em um processo que Kilomba (2019) vai nomear de Outridade – “personificação de aspectos repressores do ‘eu’ do sujeito branco” (p.38), em que se criar o

outro em antagonia ao eu, instituindo padrões, representações e estereótipos aos grupos colonizados; que no caso dos povos indígenas, remete-se a construção de um imaginário social do que é ser indígena, em que “[...] o indivíduo é cirurgicamente retirado e violentamente separado de qualquer identidade que ela/ele possa realmente ter” (Kilomba, 2019, p.39).

Nesse bojo, as lideranças indígenas evidenciam o quanto o ambiente escolar pode contribuir para a reprodução de tais padrões, representações e estereótipos que engendram o imaginário social do que é ser indígena e dificultam o processo de indianização de muitos grupos e sujeitos que ficam receosos de assumir suas raízes indígenas, já que ao longo da história brasileira os povos indígenas foram retratados como seres exóticos que vivem nas florestas ou nas selvas, andam nus, caçam com arco e flecha (Oliveira, 1999; Barreto, 2017), como podemos observar nos relatos a seguir:

Desde muito cedo, meu avô e minha mãe sempre me diziam que tínhamos raízes indígenas! Só que tinha aquela questão do estereótipo que eu tinha dentro de mim. Além de que, eu pensava comigo: “– Como é que a gente vai se identificar, se não sabemos muito da nossa história!”. E aí eu ficava: “– Meu Deus, será? Será, se sou indígena?”. Além disso, na escola também tinha aquela questão, eu ficava com vergonha de dizer, com medo dos estereótipos e das brincadeiras: “– Ah, você não anda nua, não tem oca, então não é indígena!”. Mas aí depois a gente foi amadurecendo essa questão na comunidade. Fomos descobrindo a nossa história e eu fui me descobrindo também... Mas até eu me identificar foi muito trabalho, tive que aprender muito sobre a nossa história, quem foi meus avós, pra mim ser quem eu sou hoje, pra pode dizer que eu sou indígena! Acho também que é muito importante que

outras pessoas façam isso! Porque o que é ensinado pra gente é que aqui não tem indígena e que é coisa só da Amazônia. (Dinayana Kelly)

Desde criança o pessoal me chamava de índia. Lembro que me chamavam na escola e eu não gostava devido os estereótipos. Hoje em dia não tenho mais isso, mas quando criança sim! Eu achava estranho, pra mim era como se fosse um apelido! Mas hoje é diferente! Eu tenho é muito orgulho! (Maria do Socorro)

Assim o fato da pessoa não ter nascido em uma aldeia, sem ter os traços físicos forte, isso não é o que vai definir ser você é indígena ou não. Seria mais essa questão da cultura! Até mesmo porque em nossos grupos a gente tem observado essa questão da miscigenação! Além disso, ainda se tem muito um olhar romantizado sobre o que é ser indígena, porque foi essa a ideia que passaram com esses romances do romantismo, nos livros e nas salas de aula. (Sheila Leite)

Desse modo, diante tais representações e estereótipos eurocêntricos e coloniais, utilizados enquanto estratégia de dominação simbólica e cultural dos grupos colonizados, as lideranças indígenas Tabajara reportam que, inicialmente, tiveram muitas dificuldades em (re)afirmar suas raízes indígenas, principalmente, por não apresentarem os traços socioculturais e genéticos atribuídos historicamente e socialmente à população indígena devido ao processo de miscigenação da população brasileira e às tentativas de etnocídio e de genocídio, que se estendem até os dias atuais, por meio das relações de colonialidade de poder, saber e ser vigentes na sociedade.

Relações essas que colocam tais grupos colonizados, a exemplo dos povos indígenas, a margem, ou seja, em uma posição de subalternidade em relação à supremacia racial branca, que tenta a todo custo oprimir, silenciar, anular e desqualificar os discursos de tais grupos subalternizados, tidos como Outros. Que, mesmo diante todo esse sistema repressor, colonialista, racista e patriarcalista, tentam legitimar suas vozes, suas histórias, suas narrativas, seus sonhos, seus saberes e suas lutas, além disso, tentam colocar em análise tais discursos coloniais e eurocêntricos (Spivak, 2010; Krenak, 2019). Por isso, a margem não deve ser interpretada somente como um espaço de opressão, de perda e de privação, mas como um território de resistência e de (re)existência, em que novos discursos, novas narrativas, novas histórias e novos mundos são criados e (re)inventados (Krenak, 2019; Kilomba, 2019).

À vista disso, observamos que à medida que as lideranças Tabajara foram resgatando suas histórias de vida e de seus familiares e se organizando politicamente, esses foram colocando em análise tais discursos coloniais e eurocêntricos construídos para legitimar o processo de colonização da população indígena, assim como da população negra, tidas como raças subalternas diante um ideal de supremacia racial branca, ainda vigente na sociedade nacional (Nogueira, 2013). Além do mais, passaram a assumir suas indianidades, ou seja, seus modos de ser e de se (re)afirmar indígena para além de um modelo ou de critérios de indianidade eurocêntrico e colonial definidos *a priori* pelos órgãos tutelares e instituições estatais (Oliveira, 1988; Arruti, 2006).

Assim quando a gente começou com o resgate de nossas raízes indígenas, eu fiz esse mesmo questionamento lá, em Brasília, na CTL da Funai, porque eu queria entender, principalmente, devido a questão dos traços, por eu ainda tinha muitas dúvidas em relação a isso. Aí me responderam: “– Olhe, não vão

pensar que ser índio tem que ter cabelo liso e tem que ser moreno! Nós temos índio louro, índio negro, índio de cabelo branco, temos índio de cabelo enrolado. O que vai contar é a história de vocês! É o sangue que corre na veia de vocês! Quem vai dizer quem você é: é o seu passado, é a sua história! Aí quando eu coloquei essa questão aqui na Comunidade Nazaré o pessoal se abriu mais. Porque muitos tinham receio de dizer que eram indígenas, porque achavam que tinham que ter cabelo liso e ser moreno, mas hoje a gente já se assume com muito orgulho! (Cacique Henrique Manuel)

No Brasil, teve essa miscigenação entre os povos, mas de toda forma todos nós brasileiros temos o sangue indígena, porque os primeiros habitantes que tinham no Brasil eram os indígenas. Não têm pra onde correr! Porque o índio casou com o negro; o negro casou com o branco; o branco casou com índio, e assim vai! (Joselane Dias).

Dessa forma, as lideranças indígenas Tabajara sinalizam que, em razão do processo de miscigenação da população brasileira e das estratégias estatais de aculturação, de assimilação e de integração da população indígena à sociedade nacional, os grupos indígenas passaram por um processo de caboclatização, onde tidos como “aculturados”, “miscigenados”, “integrados” e “civilizados”, passaram a ser nomeados como “caboclos” pela sociedade nacional, principalmente pelos órgãos tutelares e estatais. Nomeação essa que atribuía uma conotação de inferioridade à tais grupos indígenas, colocando-os como “falsos índios”, em razão desses não mais apresentarem sinais diacríticos radicalmente contrastantes em razão da convivência com a tida sociedade não-indígena. Sendo que diante tais atribuições, a palavra caboclo passou a ser usada por alguns grupos e indivíduos

como uma autoidentificação, na finalidade de minimizar e/ou acabar com tais estigmas e tais conotações de inferioridade atribuídos pela população branca à sua aparência física, aos seus costumes e aos seus modos de vida (Moura, 2013).

Eu perguntava pro papai se ele era indígena, mas ele dizia: “– Não, eu sou caboclo!”. Então, eu imagino que daquela época pra cá, eles já não podia mais abrir a boca com medo! Muitos grupos se calaram para não dizer quem realmente são! Aí ele dizia que era caboclo! Parece que aqui no Nordeste o índio ganhou essa conotação de caboclo! Como uma forma de mascarar as identidades, mas se a gente for observar todo o modo de vida remete a questão indígena! (Sheila Leite)

Antes eu só ouvia minha avó paterna falar que a gente era caboclo. Se tratava assim como caboclo e a gente se reconhecia por caboclo. Se hoje você chega lá na casa dela e perguntar se ela é índia, ela diz que é cabocla! (Joselane Dias).

O povo foi deixando tudo pra trás. Foi abandonando a história. Foi deixando de dizer que eram indígena e passaram a dizer que eram caboclo. Por isso, muitos têm vergonha de dizer hoje que é indígena! Mas a história mais bonita é essa, a que vem da medicina tradicional, do contato com a natureza, do poder dos encantados, é lindo demais! Quando você começar a trabalhar com essa questão você fica muito empolgado! Você não quer mais deixar! (Cacique Henrique Manuel)

Além disso, as lideranças Tabajara evidenciam que o processo de caboclatização influenciou diretamente as narrativas e os relatos sobre a história dos povos indígena no Brasil, a exemplo da própria história indígena no Piauí, constituindo-se em mais uma prática de dominação e de etnocídio empreendida pelos grupos dominantes, que resultou em um processo de silenciamento e escamoteamento da população indígena na realidade nacional, assim como na piauiense, conforme o relatado a seguir:

Você já ouviu a História do Piauí, né? Eles deram como extermínio todos os indígenas do Piauí. Só que na verdade, eu me dediquei muito a essa história, pra entender o que de fato aconteceu com os indígenas no Piauí. E aí em 1755 a 1795 quando os fazendeiros entraram nessas terras, aqui não era Piauí, era uma província do Maranhão que dividia o MA e CE e aqui era um grande corredor dos Tabajaras. Então muitos ficaram por aqui. O estado que tinha mais indígena era o Piauí porque tinha as melhores terras. Então com a chegada dos portugueses e dos holandeses aqui, eles começaram a explorar as terras e foram matando os indígenas e assim os indígenas foram fugindo! Porque acaba com a população indígena de um estado todinho, isso não existe! Muitos morreram sim, outros foram resistindo, outros foram sendo catequizados e domesticados pra ser agricultor e criador, sendo colocados como caboclos. Que é a vida que a gente leva hoje no Piauí! Esses sertanejos tudinho são descendentes/são indígenas! Eles não deixaram de viver aqui! Só mudaram seu estilo de vida! Mas isso não muda o sangue! Você não pode deixar de ser indígena, porque o que vai contar é o sangue de seu povo! Aí a história se acabou por causa disso, porque muitos deixaram de dizer que era indígena por medo e receio! Mas o que vale é o sangue, a história, a origem! E

aí a nossa história é essa! Motivo de muito orgulho! (Cacique Henrique Manuel)

Desse modo, diante tais estigmas, preconceitos e representações atribuídas ao termo caboclo, as lideranças indígenas Tabajara tomam tal nomeação como uma forma de afirmar sua origem rural e sua ascendência indígena; e de contrapor o sentido pejorativo atribuído historicamente ao termo, afirmando que “caboclo também é índio” e que a palavra caboclo advêm e faz parte da cultura indígena, conforme os seguintes relatos:

O caboclo também é índio. A gente chama caboclo, mas na verdade não é caboclo, é o índio. Que é aquele que vive na roça, que tem a pele meramente escura, igual o meu tom de pele, que é a pele cabocla que a gente chama, que é o índio! (Cícero Dias)

Nós indígenas, nos identificamos como caboclo! Nós somos caboclo da mata! Teve uma vez que meninos vieram de outras regiões pra um evento que aconteceu aqui no Piauí. Aí a gente só se tratava assim: “– Ei, caboclo vem cá!”; “– Ei, caboclo vamos ali”. Era caboclo pra lá e pra cá! ... Agora assim quando falam no sentido de inferiorizar aí a gente não gosta! Mas entre a gente é tranquilo! (Joselane Dias)

Os caboclos pra nós seriam os nordestinos, que vivem hoje no sertão, que para sobreviver passaram a si chamar de caboclos. Caboclo também é indígena. Os indígenas passaram a ser chamados de caboclo, mas não deixaram de ser indígena! Nós somos caboclo! É a nossa cultura! A palavra caboclo vêm do

indígena, estar no Toré, nas cantigas “Caboquim da mata, quem manda na mata eu! É eu, é eu, é eu, é eu quem manda na mata eu!” e “Caboclo de pena, penerou, penerou, penerou! Caboclo de pena, não pisa no chão! Ó penera no ar que nem gavião!” e dentre outras.

Nesse sentido, ao encontro, Lima (1999), ao estudar a construção histórica do termo caboclo, discorre que a definição e o uso da categoria social caboclo é muito complexa, ambígua e que a palavra caboclo, em suas etimologias, significa “o que vem da floresta” (derivado do tupi caa-boc) ou “procedente do branco” (vem da palavra tupi kari'boka), por isso a relação com povos indígenas e com processo de mestiçagem entre o índio e o branco e, posteriormente, com o modo de vida camponês. Além do mais, assinala que, em alguns cultos afro-brasileiros, a palavra é utilizada para fazer menção aos “encantados”, ou seja, os espíritos da natureza.

Dessa maneira, apesar de todas as representações negativas e pejorativas atribuídas historicamente aos povos indígenas, observa-se que o processo de resgate histórico e de organização política dos grupos indígenas pelo país, a exemplo dos grupos Tabajara no Piauí, proporcionou aos envolvidos a recuperação de uma autoestima e de um orgulho em torno de suas indianidades, assumidas enquanto estratégias de luta e de (re)existência cultural e política. Nesse tocante, Luciano (2006) sinaliza que a ascensão do movimento indígena no cenário brasileiro, a partir dos anos 1970, teve uma grande contribuição para esse processo de retomada de um orgulho e de uma autoestima dos grupos e das comunidades indígenas, possibilitando novas formas de exercício de cidadania e de (re)existência política e cultural dos povos indígenas no cenário brasileiro.

Eu digo com muito orgulho que sou indígena e nunca vai ser de chegar alguém aqui pra tirar isso de mim, da gente não! É nosso direito! E eu tenho muito prazer quando as pessoas olham meu documento e perguntam: “– É indígena?!” e eu digo: “– Com muito prazer!” (Cacique Francisco Marcos)

Eu tenho muito orgulho né! Toda minha família é! Porque a pessoa tem que mostrar quem é, não ficar se escondendo “–Ah, eu tenho vergonha!”. Eu não tenho disso não! Eu nasci índio e ainda hoje sou índio! (Raimundo Manuel)

Eu nunca tive vergonha. Eu tenho é orgulho em dizer que sou índia. Que tenho minhas raízes. Ter a sua avó e seu avô indígena. Pra mim é um orgulho. Não tenho um pingão de vergonha. Eu tenho orgulho! (Maria do Socorro)

Hoje eu me sinto bem no movimento indígena foi aonde eu vim me encontrar, faço com muito orgulho e com muito prazer. Tenho um maior prazer em puxar um Toré, cantar as músicas, porque é aonde eu me identifico. Pra mim foi uma coisa que a gente fez, foi aonde nos encontramos! E não é só eu não, é a Comunidade Nazaré todinha! O nosso povo tem o maior prazer realmente de estar em um evento! E quando a gente puxar um Toré, todo mundo fica com queixo caído, porque é aonde todo mundo se encontra em uma coisa que é nossa! (Cacique Henrique Manuel)

Além do mais, é possível observar nas falas das lideranças indígenas Tabajara a alusão a um sentimento de pertença ao coletivo, ao movimento indígena e à cultura indígena. O que contribui para o fortalecimento de suas indianidades, assim como para o

fortalecimento das relações comunitárias, para a construção de um projeto futuro e para a reelaboração de aspectos históricos e culturais do grupo, através das formas de sociabilidade vivenciada entre/por eles em seus respectivos espaços comunitários, seja na zona urbana ou rural. Até porque, conforme discorre Halbwachs (2004), o sentimento de pertencer a um determinado coletivo basear-se no processo de apropriação de uma memória coletiva que é construída por acontecimentos vividos pelo grupo no presente, quanto por acontecimentos do passado, que por meio da interação e da socialização, possibilita a construção de uma história do presente e de um passado comum.

Ser indígena pra mim era tudo que eu queria. Poder estar reconhecendo a minha origem né! Eu morava em outro lugar e vim para o Canto da Várzea. Aqui conheci o movimento indígena e aí me encontrei! E aqui estou! Estou muito feliz! Estamos fazendo umas hortas coletivas e gosto muito de trabalhar junto com eles! (Maria da Anunciação)

Estou cansado de dizer aqui pra muita gente que quem vai mudar a realidade da Comunidade Nazaré somos nós os povos indígenas! Pode anotar o que eu estou dizendo, não vai muito longe não! Vão começar a ter uma outra visão daqui da comunidade, o povo vai começar a dar valor pelo que somos! (Cacique Henrique Manuel)

É como eu estava dizendo é muito difícil! Só que em cima de toda a dificuldade a gente vem tentando resgatar essa cultura. Só que é como eu digo direto, a gente precisa se encorajar mais e lutar mais, que uma dia a gente chega lá. Eu sei que a gente vai chegar lá! (Pajé Vitor)

Na minha visão o ser indígena pra mim é a questão de você preservar a sua cultura indígena! É nisso que eu acredito e luto! (Cícero Dias)

Eu creio que pra gente ser indígena é como se fosse uma cultura. É você se sentir parte! Algo que a gente cativa ainda hoje em nossa Comunidade Nazaré! Algo que já vem de muitos anos, que ainda hoje a gente busca fortalecer e resgatar! (Elayne da Silva)

Dessa forma, diante o exposto, podemos observar que à medida que as lideranças indígenas Tabajara foram resgatando suas raízes indígenas e se organizando politicamente, esses foram mudando o próprio olhar sobre si e foram colocando em análise aspectos constitutivos de um discurso colonial sobre o ser indígena, evidenciando um processo de descolonização vivenciado por eles, em que tiveram que desconstruir a imagem colonial e estereotipada do ser indígena que detinham, para assim produzir novas práticas discursivas em torno de suas histórias de vida e de suas indianidades, em contraposição os discursos dominantes e totalizantes sobre o ser indígena e as relações de colonialidade do poder, saber e ser postas no cotidiano. Em suma, um processo de descolonização “[...] refere-se ao desfazer do colonialismo. Politicamente, o termo descreve a conquista da autonomia por parte daquelas/es que foram colonizadas/os e, portanto, envolve a realização da independência e da autonomia” (Kilomba, 2019, p.224).

Ao encontro, recorde de quando comecei a estabelecer contato com cada grupo e com as lideranças indígenas Tabajara, muitos foram os estranhamentos e deslocamentos produzidos em mim, pois marcada por uma imagem colonial e estereotipada do ser indígena, principalmente, em relação aos traços genéticos, em que ao meu ver (corresponde

também ao imaginário social brasileiro), para ser indígena a pessoa teria que ter cabelo liso e preto, pele morena, olhos pretos ou castanhos e puxados, me deparar em campo com pessoas de cabelo cacheado, louro, de olhos azuis, de pele branca e dentre outras características étnicas, se autodeclarando indígena, me causou certo estranhamento. Todavia, à medida que fui conhecendo suas histórias de vida e comunitárias, suas lutas e resistência, assim como me aprofundando nas discussões em torno do processo de indianização e de indianidade e dos estudos decoloniais, fui desconstruindo minhas próprias representações, preconceitos e estigmas coloniais e eurocêntricos em torno do que é ser indígena, vivenciando um processo de descolonização de si, para assim poder me aproximar das práticas discursivas e dos territórios subjetivos dos Tabajaras.

Nesse sentido, mediante seu processo de descolonização, os grupos indígenas Tabajara têm buscado fortalecer e resgatar elementos e traços da cultura indígena, no intuito de (re)afirmar e fortalecer suas indianidades. O que não se trata de manter ou de classificar quanto de “índio” sobrou do processo de mestiçagem, de caboclatização e das tentativas de etnocídio e de genocídio vivenciado no decorrer desses anos; ou de tomar por base um padrão ou um modelo de indianidade a ser seguido, mas sim de (re)afirmar e resgatar elementos e traços culturais que compõem seus modos de ser e de se (re)afirmar indígena em um país marcado por uma diversidade cultural e étnica. Haja vista que, atualmente, existe no Brasil mais de 305 povos indígenas, distribuídos por todo o território nacional e que falam mais 274 línguas, de acordo com os dados do último Censo IBGE, realizado em 2010⁶⁹.

Assim sendo, os grupos indígenas Tabajara nesse processo de indianização, afirmam e resgatam elementos e traços culturais que fortalecem suas indianidades, de modo individual e/ou coletivo, que perpassam questões relacionadas: ao modo de vida tradicional,

⁶⁹ Informações recuperadas do sítio <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?busca=1&id=3&idnoticia=2194&t=censo-2010-poblacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274&vie>

à medicina tradicional, à relação com os encantados, ao Toré, à pintura, à língua indígena e ao museu indígena, apresentados no tópico a seguir. De maneira que cada indivíduo e/ou grupo afirmam suas indianidades, a partir de suas relações estabelecidas com cada elemento e traços culturais, que operam como vetores/movimentos que conformam diferentes modos de ser e de (re)afirmar-se indígena, que contrapõem um padrão ou modelo de indianidade construído, historicamente, pelos órgãos indigenistas estatais, por isso a nomeação de múltiplas indianidades.

4.2 Modos de ser e de (re)afirmar-se indígena Tabajara

Como já sinalizamos, nesse processo descolonização de si (em torno de uma imagem colonial e estereotipada do ser indígena) e de fortalecimento de suas indianidades, os Tabajara passaram assumir seus modos de ser, tomando por base suas dinâmicas sociais e comunitárias, (re)afirmando e resgatando elementos e traços culturais que remetem à sua ancestralidade e à cultura indígena, no intuito de construir uma história do presente.

Nesse âmbito, cada um dos integrantes dos grupos Tabajara (re)afirmam e resgatam elementos e traços culturais que marcam suas histórias de vida individuais e/ou coletivas. De modo que, cada um, a sua maneira, atribuem sentidos à tais elementos e traços que juntos resultam não em um único padrão ou modelo de indianidade, mas em múltiplas indianidades, que versam sobre: o modo de vida tradicional, o uso da medicina tradicional, a relação com os encantados, o Toré, a pintura corporal indígena, a língua indígena, o museu indígena e dentre outros.

Destarte, algumas lideranças indígenas Tabajaras, tanto da zona urbana quanto da zona rural, ao discorrerem sobre suas histórias de vidas e de seus antepassados relatam que assumem suas indianidades mediante os sentidos que atribuem ao seu modo de vida tradicional camponês. O que nós faz atentar para o fato de que se antes, devido ao processo

de caboclatização e às tentativas de etnocídio e de genocídio, alguns grupos e indivíduos tiveram que escamotear seus costumes, tradições e práticas assumindo um modo de vida tradicional camponês, agora esses usam deste pra (re)afirmar suas indianidades nos diferentes espaços, seja na zona rural e urbana.

Eu continuo fazendo roça, plantando e cuidando dos animais. É o que eu faço todo dia. Eu adoro plantar macaxeira, feijão, fava, melancia e abóbora. Ainda me sinto bem firme e forte, muito orgulhosa de poder dizer hoje de boca cheia que sou indígena! (Maria Gorete)

Nunca deixamos de fazer uma roça, nunca deixamos de colher fruto e de fazer artesanato, mesmo morando na cidade! (Joselane Dias)

Nosso pai vivia de fazer flecha pra nós. Era tudo coisa indígena. Tanajura era o nosso principal alimento. A gente ganhava o mato colhendo alimento pra poder comer. Além de que, nosso alimento aqui na Comunidade Nazaré, antigamente, advinha da pesca e da caça! (Cacique Henrique Manuel)

Desde pequena eu e minha família, trabalhávamos com embira de tucum. Até depois que eu me casei continuei trabalhando com rede de embira de tucum e fazendo espanador com embira de carnaúba. Até uns 30 e poucos anos eu trabalhei. Aí eu parei de trabalhar porque acabou os materiais naturais pela região de Piripiri, principalmente aqui pelas redondezas do bairro! (Maria do Socorro)

Dessa forma, para além de um discurso colonizador acerca do ser indígena, não podemos negar a relação que os Tabajaras, assim como os demais grupos indígenas do país, estabelecem com a terra, com a natureza e com uso de recursos naturais. Haja vista que, distante de corresponder a um sinônimo de incivilização, trata-se de uma relação de existência e de subsistência, pois é através dessa relação com a terra, com a natureza, com os recursos naturais que os povos indígenas expressam sua diversidade sociocultural, suas cosmovisões, seus saberes e seus modos de vida tradicionais (Luciano, 2006; C. J. F. Santos, 2019; Krenak, 2019). No caso dos grupos indígenas Tabajara, tais compreensões são fruto das próprias práticas relacionadas ao uso dos recursos naturais, à agricultura familiar e ao artesanato, dentre outros aspectos evidenciados no decorrer deste tópico.



Figura 29. Agricultura familiar 1 (Autoria da pesquisadora)



Figura 30. Agricultura familiar 2 (Autoria da pesquisadora)



Figura 31. Artesanato 1 (Autoria da pesquisadora)



Figura 32. Artesanato 2 (Autoria da pesquisadora)

Nesse bojo, outro aspecto afirmado, por parte de alguns, são os saberes e as práticas advindas da medicina tradicional, como o cultivo de ervas medicinais, a produção de garrafadas, as práticas de cura e dentre outras. São saberes e práticas que refletem na própria concepção de saúde e doença que as lideranças Tabajara apresentam no dia-a-dia e nas próprias ações de cuidado em saúde que estabelecem consigo e com as demais pessoas.

Os saberes e práticas da medicina tradicional e o que a gente tem de mais forte até hoje e foi algo que sempre cultivamos aqui em casa. Papai sempre chamava

peessoas que sabiam rezar quando estávamos com alguma coisa. Além disso, sempre plantamos ervas medicinais e fazemos uso delas! Esses outros tipos de medicamentos da medicina convencional, só em caso extremo! (Sheila Leite)

A gente procura mais a questão da medicina tradicional. Que é pra mim a melhor! Porque eu vejo que essas medicações que a gente toma é composta por muitas substâncias e drogas. Além disso, eu sempre trouxe comigo a questão da reza também! Meus filhos quando adoeciam levava logo pro rezador, até por que papai sempre criou a gente com remédio do mato. (Joselane Dias)

Os rituais, as garrafadas, os remédios da mata não podem morrer! Isso é a cultura da gente! Por isso, que eu vou fazendo esses remédios naturais, pra não deixar cair isso de jeito nenhum! (Cícero Rodrigues)

Eu trabalho com remédio caseiro, estudo as plantas há muitos anos, porque trabalho com pessoas que estão doente, que estão precisado dessa ajuda! (Pajé Vitor)

A questão do remédio caseiro e da reza ainda é uma questão muito forte aqui na Comunidade Nazaré! (Cacique Henrique Manuel)

Assim sendo, tais saberes e práticas medicinais cultivadas e mantidas por algumas lideranças indígenas Tabajara, contrapõem um modelo médico hegemônico que, historicamente, se pauta no biologismo e na medicalização do processo saúde-doença (Menéndez, 1992); bem como, opera relações de colonialidade no âmbito do poder, saber e

ser, ao não reconhece os saberes tradicionais indígenas e ao respaldar suas práticas com base em um modelo biomédico/ocidental/eurocêntrico (Lopes, 2018).

Além do mais, por meio da afirmação dos saberes e práticas da medicina tradicional, surge a figura do Pajé, que é tido como o detentor dos saberes tradicionais, das práticas de cura, dos conhecimentos da natureza e dos encantados, sendo “uma espécie de intermediário entre os seres naturais e os sobrenaturais” (Luciano, 2006, p. 174), escolhido mediante seu conhecimento sobre saberes tradicionais e sua habilidade em realizar práticas de cura, seja física e espiritual.



Figura 33. Cultivo de Plantas Medicinais (Autoria da pesquisadora)



Figura 34. Pajé Chicão e Cacique Zé Henrique (Autoria da pesquisadora)

Assim sendo, tanto os grupos indígenas Tabajara da zona urbana quanto da zona rural de Piripiri já contam com seus líderes espirituais, que são Pajé Chicão (zona urbana) e Pajé Vitor (zona rural). Quanto ao grupo indígena Tabajara da Comunidade Nazaré, em Lagoa de São Francisco, embora já conte com uma liderança indígena em vista, ainda encontra-se em processo de discernimento espiritual.

Como o Vitor sempre trabalhou com reza, com plantas medicinais, com práticas de cura, tanto aqui na Comunidade Canto da Várzea quanto fora, ele foi escolhido pra ser o nosso Pajé! (Cícero Dias)

Nós tínhamos um Pajé no grupo da cidade de Piripiri, mas ele morreu e precisava de um. Como aqui em casa, toda minha vida, eu gostava de fazer remédio com casca de pau, até mesmos antes de participar da associação, já que eu mesmo que fazia meus remédios no mato, eu fui escolhido pra ser o novo Pajé! Aí desde então eu puxo a doutrina e as guias, mas pra isso você precisa estar bem com o povo, com você mesmo, com Deus, porque se você não estiver vem acidente, vem doença, vem tudo que é coisa ruim em cima da gente! (Pajé Chicão)

Dizendo o Pajé Barbosa, do Estado do Ceará, que aqui na Comunidade Nazaré 30% do nosso povo é médium. De receber os encantados. Mas tem que ser algo a ser trabalhado aqui dentro, principalmente quando escolhermos um Pajé! Mas ele disse que ainda não é o momento e que no momento certo vai aparecer! Porque essa pessoa precisar está pronta pra receber os encantados,

pra saber lidar e trabalhar com a comunidade! Porque o Pajé têm que ser o conselheiro espiritual do grupo. Tem que trabalhar com a medicina tradicional. Tem que rezar nas pessoas. Ele é o curador! É o guardião dos indígenas, que recebe os encantados! Tem que saber receber e tirar! Aí aqui tem minha irmã que está parecido que seja ela! Ela é a mais sábia de todos nós! É a nossa conselheira! Ela tem um toque nas mãos! Se você tiver com dor e ela fazer uma massagem em você, você já fica logo bom! Mas ainda precisamos trabalhar mais sobre isso na comunidade! Temos até agora somente o cacique⁷⁰ que é aquele que representar o povo, que lutar pra trazer o benefício pra dentro da aldeia! (Cacique Henrique Manuel)

À vista disso, tais práticas e saberes da medicina tradicional, assim como a figura do Pajé, têm fortalecido a dimensão espiritual de algumas das lideranças Tabajara, sobretudo a relação que esses têm estabelecido com os encantados, que são espíritos associados à natureza, ou seja, entidades que possuem uma força proveniente da natureza e que trazem consigo o poder de cura, através dos sonhos e dos rituais realizado, por contatos mediúnicos (Ferretti, 2008). Tais sensibilidades e experiências têm constituído também em uns dos elementos e traços que têm fortalecido as indianidades de algumas das lideranças indígenas Tabajara em torno de uma cosmovisão indígena acerca das forças da natureza e do poder dos encantados, como podemos observar em alguns dos relatos:

A gente acredita 6 horas os espíritos estão debaixo das árvores, que tem os espíritos protetores das cachoeiras e de cada parte do universo! (Sheila Leite)

⁷⁰ Tanto o grupo indígena da Comunidade Nazaré, quanto os demais grupos de Piripiri da zona urbana e rural, contam a figura do Cacique, escolhido entre eles para ser seus chefes políticos e administrativos.

A gente tem fé nos encantados, a gente tem aquele pensamento positivo! Quando a gente quer conseguir as coisas a gente conversa com eles nem que seja no pensamento, está entendendo? Às vezes boto uma vela verde pra eles e assim a gente vai levando! Através da pintura, através dos cânticos... aí eles vão se aproximando, dando força pra gente poder ir pra frente, para conseguir o nosso objetivo! (Cícero Rodrigues)

Dessa maneira, nessa relação estabelecida entre os saberes tradicionais, as práticas de cura, a relação com a natureza e com os encantados, os grupos indígenas Tabajara, tanto os grupos de Piripiri quanto de Lagoa de São Francisco, resgataram através do contato com os demais grupos indígenas, a saber os grupos indígenas do Estado do Ceará, o Toré. Que trata-se de uma manifestação espiritual-religiosa, pertencente da cultura afro-ameríndia, que une dança, religião e luta, sendo uma das principais expressões culturais dos grupos indígenas da região Nordeste, como forma de expressão cultural e política (Grünewald, 2008).

A gente fez o resgate do Toré. Antes a gente não tinha costume e de repente a gente pegou muito fácil a questão do Toré! Claro que muitos ainda tem dificuldade! Aqui na Comunidade Nazaré muitos aceitam, outros não! Não procuram saber direito o que é e ficam mangando! Mas pra nós, o Toré e resgate de toda nossa história é a maior riqueza que a Comunidade Nazaré tem! É o resgate da história do nosso povo, dos povos indígenas! Que estava esquecida e estamos resgatando! (Cacique Henrique Manuel)

Visitando outras comunidades em outros Estados, que estão bem desenvolvidas, fomos aprendendo as canções, as cantigas, o Toré e depois começamos a realizar entre nós! (Cícero Dias)

Realizamos o Toré. Fomos aprendendo os cânticos com os outros e hoje a gente se apresenta pra fora, pra outras comunidades! Hoje, a gente tem um grupo bom pra se apresentar. Tem os meninos que puxam o Toré. O Toré é o ritual sagrado dos indígenas. Tem de agradecimento e tem de chamar os encantados. (Antônio Eduardo)

O Toré faz parte da cultura indígena. O indígena acredita muito na força da natureza e é onde ele agradece à Deus. Pedindo força e agradecendo! O Toré é a chamada dos encantados que fortalece os indígenas. Então, é um momento sagrado dos indígenas. Claro que não é uma religião específica. A religião que ele tem é o pai Tupã que é Deus (Cacique Henrique Manuel)

Nesse tocante, ao participar de algumas rodas de Toré, na Comunidade Nazaré, pude observar também o quanto este, além de fortalecer e compor suas indianidades, fomentar as relações comunitárias e intergeracionais, visto que, em grande parte, sua realização está relacionada com alguma atividade de cunho cultural e comunitário, que envolve todos da comunidade seja pertencentes das famílias indígenas ou não e de diferentes faixas etárias, principalmente dos jovens, que, desde então, passaram a valorizar tais saberes e práticas e a compor um grupo/coletivo nomeado de Juventude Indígena de Nazaré Tabajara e Tapuio (JOINT) que se reúnem quinzenalmente para realizar o Toré, atividades culturais e oficinas educativas sobre a cultura indígena, protagonismo indígena juvenil, práticas museológicas e dentre outras temáticas



Figura 35. Juventude Indígena de Nazaré Tabajara e Tapuio (JOINT) (Autoria Cacique Henrique Manuel)

Além do mais, o contato com os demais grupos indígenas, a exemplo do Ceará, possibilitou, além do aprendizado do Toré, trocas de saberes em relação às pinturas corporais indígenas e suas simbologias. Utilizadas por muitos grupos e etnias em seus rituais sagrados e em manifestações culturais, assim como para diferenciar clã, famílias e até estado civil (Paiva, 2007), as pinturas indígenas são utilizadas pelos grupos indígenas Tabajara como uma forma de afirmar suas indianidades e de estabelecer relação com as forças protetivas da natureza.

Olha aqui é assim. Tudo é dom da natureza. Aquele símbolo acolá tem um significado. Cada grupo faz de um jeito. Fortaleza faz de um jeito, Piripiri faz de outro. Hoje nossa pintura é uma. A deles é outra. Até porque existe vários tipos de seta, cada pintura é uma coisa, né! E cada uma tem um significado! Usamos muitos para que elas nos protejam! (Pajé Chicão)

A pintura indígena, o cocá, o colar caracteriza o indígena. O cocá significa você é livre para voar. É o símbolo que representa o indígena. Além disso, o índio tem que ter liberdade para se pintar, usar seus colares, o cocá, pois são coisas da cultura indígena e são coisas que vai lhe identificando! (Cacique Henrique Manuel)

No III Fórum Nacional de Museus Indígenas do Brasil, Benicio que é do Ceará e é mestre em pintura indígena com jenipapo, trabalha super bem, fez uma oficina com os jovens, com todo mundo que queria aprender, explicando desde a retirada do fruto, a preparação da tinta e a pintura do corpo. Aí os meninos realmente se interessaram e tiveram uns que se destacaram realmente na pintura, aí começamos a trabalhar e até hoje!!! (Maria Vitória)

À vista disso, nessa relação com a pintura indígena, os jovens da Comunidade Nazaré, são os que mais se destacam acerca dos conhecimentos sobre as técnicas, as formas geográficas e os traços de pintura, por estarem em interação com os demais grupos indígenas e por participarem mais de eventos, cursos e congressos sobre a temática. Sendo que, à medida em que vão adquirindo mais conhecimentos e técnicas de pinturas, vão agregando novas aquisições simbólicas da estética corporal ao grupo e criando composições gráficas, que fortalecem não somente aspectos estéticos do grupo, mas também identitária.



Figura 36. Pintura 1 (Autoria da pesquisadora)



Figura 37. Pintura 2 (Autoria da pesquisadora)

Destarte, mediante tais trocas de saberes e práticas culturais, recentemente, o grupo indígena Tabajara da Comunidade Nazaré, têm buscado aprender elementos relacionados à língua indígena, participando de oficinais, cursos e eventos no Estado do Ceará; e realizando na própria comunidade atividades relacionadas à aprendizagem da língua Tupi, a exemplo do I Curso de Língua Indígena em Tupi Nheengatu. Na ocasião, chegaram a confeccionar até um livro didático a ser trabalhado nos anos iniciais do Ensino Infantil,

abarcando assuntos relacionados: vogais e consoantes (vugal kunsuante itá); animais (suú itá); plantas medicinais (kaá pusanga itá); cantos infantis (nheegasá itá) e dentre outros, a fim de fortalecer a luta por uma Educação Escolar Indígena no Piauí.

Estamos tentando resgatar a língua Tupi, que era a língua dos Tabajaras. Por isso, entramos em contato com um professor que também oferecer cursos no Ceará, em língua Tupi, pra que ele pudesse vim pra cá. Pra gente resgatar um pouco da língua aqui, pra assim fortalecer a questão da educação indígena no nosso estado. (Cacique Henrique Manuel)

Além disso, ao participar do I Curso de Língua Indígena em Tupi Nheengatu, pude perceber o quanto o resgate da língua tem sido tomada, por todos, de diferentes faixa etária, como um instrumento de resistência e de (re)existência cultural e política, que têm fortalecido suas indianidades, o sentimento de pertença e o vínculo comunitário entre eles. Sendo tomada como uma forma de manter viva as tradições e a cultura indígena por meio da oralidade.

O resgate da língua é algum muito importante pra gente da Comunidade Nazaré, faz parte da nossa história, da cultura indígena. É uma forma de manter a tradição. De resgatarmos o foi perdido! De afirmarmos o que somos! E de podermos repassar para as gerações futuras também! (Lucinete Maria)

Ainda sob o Encontro, C. J. F. Santos (2015), ao discutir sobre os desafios em torno do ensino das Histórias e Culturas dos Povos Originários, evidencia o quanto a oralidade é importante para o processo de (re)existência cultural e política dos povos indígenas e o

quanto ela se faz importante para o fortalecimento das memórias, dos saberes e das vivências indígena; que a exemplo da realidade estuda, reflete na importância do resgate da língua indígena para os Tabajaras. Logo, nas palavras do autor a “[...] oralidade é essencial porque constitui um dos principais caminhos para intuirmos um pouco do passado, presente e futuro dos Povos Originários, bem como suas relações ou não com as histórias escritas pelos não índios” (p.180).

Nesse sentido, mediante o processo de resgate de suas expressões culturais e ancestrais, a Comunidade Nazaré também conta com um museu indígena, nomeado Anízia Maria⁷¹, criado em 2016, após algumas lideranças da comunidade terem participado do II Fórum Nacional de Museus Indígenas do Brasil, em Pernambuco. Além do mais, o fato da comunidade ter sido sorteada para sediar o próximo fórum, realizado no ano posterior, intensificou as mobilizações comunitárias em torno da criação do Museu Indígena Anízia Maria.

Quando retornamos do evento tivemos uma reunião na comunidade. Que é algo que a gente sempre faz quando alguém vai para algum evento, pra dizer como é que foi, quais os aprendizados e tal. Nessa reunião falamos da proposta do museu, aí todo mundo se mostrou aberto à ideia. Então, o primeiro passo era realizar um relatório do projeto para repassar às instituições e ao Estado. Aí como eu tinha que fazer um projeto de intervenção voltado pra comunidade no Curso de Licenciatura em Educação do Campo, aproveitei pra fazer o projeto do museu, já que tínhamos essa ideia! Com o projeto feito, começamos as mobilizações, conversando com os moradores da comunidade explicando sobre a proposta do museu e aproveitando para pedir doações das peças para

⁷¹ Neta de Antônia Jacinta, uma das índias pega a dente de cachorro

o museu. Ainda em 2016, começamos a recolher algumas, procurando saber a história de cada uma e assim aos poucos fomos separando e fazendo o tombamento. Mas também não tínhamos muito conhecimento na área de museologia não! Foi somente com o III Fórum Nacional de Museus do Brasil que aconteceu aqui na Comunidade Nazaré, que aprendemos como um museu tinha que funcionar! Fizemos também muito contato e parceira com pesquisadores e estudiosos que depois ajudaram a gente na estruturação! Hoje o museu está bem organizado! (Dinayana Kelly)

À vista disso, atualmente, o Museu Indígena Anízia Maria detém mais de 150 peças. Conta com um Núcleo Gestor, responsável pelo processo de gestão do museu indígena, referente às documentações e às execuções de projetos; e com um Núcleo Educativo, formado, em sua maioria por jovens da comunidade, que são os responsáveis pelo processo formativo do museu. São eles que agendam e guiam às visitas do museu, que organizam e cartografam as peças (procurando saber a história da peça, se foi doado ou não, quando foi doada, o motivo da doação,) além de outras atribuições. Sendo eles próprios os protagonistas de sua criação, manutenção, gestão, formulação, ou seja, de sua própria história.



Figura 38. Peça do Museu Indígena 1 (Autoria da pesquisadora)



Figura 39. Peça do Museu Indígena 2 (Autoria da pesquisadora)

Em suma, as lideranças indígenas Tabajara, da Comunidade Nazaré, tomam o Museu Indígena Anízia Maria enquanto um espaço físico e simbólico que salvaguarda suas memórias coletivas e suas histórias de luta, de resistência e de (re)existência cultural e política. Trata-se de um espaço que está sempre em (re)invenção e (re)construção, por meio da ação coletiva, da troca de conhecimento intergeracional, do sentimento de pertença ao coletivo e à luta indígena.

Todo dia a gente tá fazendo o Museu, todo dia, todo dia, não é só a estrutura física, mas todo o trabalho que fazemos para poder receber as pessoas de fora. Quando a gente começou com o Museu, a intenção era fazer com que a comunidade conhecesse a sua história, cada juventude pudesse conhecer a sua história e dos mais velhos. A gente faz muito esse trabalho durante algumas pesquisas e oficinas, pra que haja a transmissão dos conhecimentos. Por isso, que não é só as peças, é todo um processo de educação e de conscientização.

(Dinayana Kelly)

A gente já recebe muitos alunos de fora. Tem semana que a gente passa a semana toda recebendo alunos de Teresina, de Piripiri, de Pedro II, além de pesquisadores e estudiosos. A gente tem mais de 150 peças no museu. São peças que nossos avós tinham, tem coisas da primeira índia, tem peças que são importantes pra história como todo, porque a gente não procurar somente coisas relacionadas a cultura indígena não, procuramos também peças que tenham alguma importância para a história da comunidade e para as famílias.

(Elayne da Silva)

Desse modo, em oposição à um modelo tradicional de museu, representado historicamente como instituições “intocáveis”, “inquestionáveis”, “elitistas” e “detentoras do poder” (Beltrão, 2010, p.14), ou seja, a uma lógica hegemônica colonial e eurocêntrica, o Museu Indígena Anízia Maria constitui-se em um espaço de cidadania, de sociabilidade, de educação, de cultura e de participação social e popular, capaz de “ativar memórias adormecidas, romper silêncios, iluminar caminhos, estimular e tirar da clandestinidade certas memórias” (Scheiner, 2012, p.72). Trata-se de um espaço inventado que acaba

atuando enquanto possibilidade de conhecer o passado e de (re)inventar o presente, através das relações comunitárias e cotidianas e das histórias de luta e de resistência, sendo uns dos alicerces da consciência social, cultural e política dos Tabajaras.

Nesse sentido, ao afirmar e resgatar tais elementos e traços culturais supracitados (modo de vida tradicional, medicina tradicional, relação com os encantados, Toré, pintura indígena, à língua indígena e ao museu indígena), as lideranças e os grupos Tabajaras fortalecem um caminho rumo à decolonialidade do poder, do saber e do ser, a partir do fortalecimento e da transmissão de novos saberes, novas crenças, novos valores, de novas narrativas e de novas experiências que contrapõem uma lógica hegemônica colonial e eurocêntrica, que apagou, silenciou e condenou muitos dos conhecimentos e saberes tradicionais advindos dos povos originários, o que se constituiu em uma verdadeira violência epistêmica que resultou, por um lado, em uma “imensa perda de conhecimentos” dos povos originários e por outro, uma legitimação do “imaginário do mundo moderno” e do “mito da superioridade epistemológica do pensamento europeu.” (Neves, 2008, p. 1)

À vista disso, tais expressões culturais e ancestrais têm possibilitado a (re)formulação de diferentes linguagens indígenas na esfera local quanto nacional, a exemplo dos cantos, da língua indígena, das pinturas corporais, dos rituais, das cosmovisões, das formas de se relacionar com a natureza e com a terra, que suscitam diversos sentimentos pessoais e coletivos no grupo e que fortalecem sua (re)existência cultural em um país que busca a todo momento deslegitimar e apagar suas indianidades e, conseqüentemente, negar o acesso aos seus direitos ancestrais, sociais e políticos.

Falar do processo de (re)existência cultural e política dos povos indígenas no cenário nacional e, no presente caso, no Piauí, é falar do processo de colonização imposto no país e da superação de uma perspectiva colonialista na produção do conhecimento, no intuito de colocar em análise as relações de colonialidade que permeiam o cotidiano da vida

e de promover a desconstrução de tais discursos coloniais e hegemônicos em torno da imagem estereotipada e colonial do ser indígena.

Logo, o processo de descolonização, não se trata somente de descolonizar os territórios, seja ele físico ou simbólico, mas de assumir uma luta contínua contra tais relações de colonialidade no âmbito do saber, do poder e do ser, através da produção de novas narrativas e novas histórias que busquem, a exemplo dos Tabajara, (re)escrever uma história do presente com base em elementos e valores históricos e culturais, na finalidade de reconstruir uma história que fora relegada ao esquecimento, por meio das relações coloniais; e de subverter um padrão de poder colonial, uma vez que os discursos de integração, de desindianização e de assimilação ainda estão postos no cenário nacional.

Considerações finais

Que raízes ancestrais te percorrem?

Chegamos ao final desta dissertação, permeada de muitas escolhas, decisões, desafios, afetos, medos e incertezas, que juntos, desenharam e traçaram os caminhos percorridos até aqui! Caminhos que produziram em mim muitos encontros e reencontros! Enquanto pesquisadora, psicóloga e “Brisana Índio do Brasil”!

Quando ingressei no mestrado, no presente Programa de Pós-Graduação em Psicologia, nunca imaginei que estudaria acerca do debate indígena no Brasil e, muito menos, acerca dos povos indígenas no Piauí, haja vista que, até então, eu desconhecia a existência de tais grupos indígena no cenário piauiense. Na verdade, eu não tinha nenhuma aproximação com as discussões em torno da temática indígena e, sobretudo, em torno do processo de indianização dos povos indígenas no Brasil. Para mim, era tudo novo! Mas, aos poucos fui mim aproximando de tais discussões, permeadas de muitas entradas teóricas e analíticas. Basta ver a diversidade de denominações que tal fenômeno recebe, a exemplo de “(re)emergência étnica”, “reterritorialização”, “etnicização”, “ressurgimento”, “etnogênese”, “viagem de volta”, “processo de indianização e/ou de fortalecimento da indianidade”⁷² e dentre outras.

Todavia, embora, eu não tivesse aproximação direta com a temática e com os grupos indígenas da etnia Tabajara, minhas escolhas de pesquisa durante a graduação em Psicologia, sempre foram atravessadas por experiências e por discussões que versavam acerca da formação e da atuação em Psicologia nos contextos rurais e/ou nas comunidades tradicionais, por isso, marcada por uma implicação ética e política com tais grupos sociais,

⁷² Para reiterar, optamos por tal nomeação, no decorrer deste trabalho, por ser essa a nomeação mais aceita pelos povos indígenas, por demarcar suas histórias de luta e de resistência frente as relações de colonialidade do poder, saber e ser postas no cotidiano da vida.

adentrar as discussões relacionadas às lutas e às resistências dos povos indígenas no Brasil e, mais detidamente no Piauí, me pareceu tão familiar e instigante; e foi o que me fez continuar e seguir em minhas escolhas teóricas, analíticas, éticas e políticas que direcionaram minha inserção no campo, os caminhos traçados e os encontros possibilitados no decorrer da presente pesquisa!

Todavia, eu não imaginava *a priori* que tal aproximação com a temática e com os grupos indígenas Tabajara, tocaria questões relacionadas à minha história de vida! Quem iria imaginar que a pergunta feita a mim desde a infância (“– *Você é indígena?*”), devido ao meu nome, iria me percorrer durante a pesquisa de mestrado e que, diferente das outras vezes, iria me demandar respostas?! E mais ainda, quem diria que me despertaria o interesse em querer saber sobre as histórias de vida de meus antepassados, ou seja, de minhas raízes ancestrais, assim como as lideranças indígenas Tabajara fizeram?!

Dessa forma, ao retornar a Campo Maior, em fevereiro, após os dias que passei em Piripiri e em Lagoa de São Francisco, fui visitar meus avôs maternos (Luiza Lopes e Rodrigo Macêdo) e minha avó (Neuza Moraes). Que, assim como muitos da etnia Tabajara, sobretudo os que residem em Piripiri, vieram da Serra da Ibiapaba, na segunda metade do século XX, em busca de melhores condições de vida no Piauí, devido as grandes secas que assolavam o estado cearense e às escassas ofertas de emprego na região.

Á vista disso, mediante tais pontos em comum, procurei saber dos meus avós sobre suas histórias de vida e de seus familiares, principalmente, histórias relacionadas aos meus bisavós e tataravós. O que suscitou inúmeros relatos, histórias, acontecimentos e fatos que, até então, eu desconhecia. De início, eles até estranharam o meu interesse em saber sobre meus antepassados, haja vista que, até eles, não recordavam mais de fatos e das histórias acerca de seus familiares, devido ao tempo que já passará e a idade avançada. Por isso, quando eu perguntava, em algum momento de nossas conversas, se meus bisavós e

tataravós eram indígenas, eles relatavam que não sabiam e, marcados por uma representação colonial e eurocêntrica em torno do ser indígena, logo, respondiam que “– Não”. Sendo que, diante tais respostas, muitas vezes me perguntei se, de fato, eles dissessem que “– Sim”, o que eu iria fazer com tal ancestralidade?! Iria de fato assumi-la?! E confesso, passei tempo sem resposta!

Somente obtive, quanto participei, em julho, no 3º Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina, de uma roda de conversa nomeada “Modos de ser indígenas”, mediada por Márcia Nunes Maciel, Rosimar Mukua, Márcia Kambeba e Edson Krenak, que na ocasião, eles fizeram a seguinte pergunta: “Que rios te percorrem?”, fazendo referência aos rios amazônicos e ancestrais que percorrem e marcam suas histórias de vida e comunitárias. Dessa forma, mediante os relatos e as vivências compartilhadas, fiquei a refletir sobre a pergunta e concluir que o processo indianização, para além de uma descendência, perpassar um campo simbólico, constituído a partir do momento que você se relaciona com suas histórias de vida e de seus antepassados e atribuem sentidos à sua ancestralidade indígena, mediante a ligação com um território físico e/ou subjetivo, que será tecido por meio do resgate de suas raízes indígenas; de um sentimento de pertença ao coletivo; da organização e ação política; e da afirmação e do resgate de elementos culturais, que juntos iram compor suas indianidades.

E assim, conclui, que mesmo que eu descobrisse que meus bisavós e tataravós fossem indígenas, assumir tal descendência, iria requerer de mim um reposicionamento, de ordem subjetivo e político, que demandaria tempo, para que tal campo simbólico fosse construído!

Partilho tais reflexões para quem ler este trabalho também possa refletir quais ancestralidades e quais Brasis lhe percorrem! Assim reatualizo a pergunta, justificando por

que decidir utilizá-la no início destas considerações finais “– *Quais raízes ancestrais te percorrem?*”

Ademais, a presente pesquisa buscou analisar o processo de indianização dos grupos indígenas da etnia Tabajara no Piauí, que mediante suas histórias de vida e comunitárias em torno de uma ancestralidade indígena, (re)afirmam suas raízes indígenas e se organizam politicamente, através da Associação Indígena Itacoatiara de Piripiri, da Associação Organizada dos Indígenas do Canto da Várzea e da Associação dos Povos Indígenas Tabajara-Tapuio-Itamaraty, em busca do reconhecimento de suas especificidades étnicas e culturais e da garantia de seus direitos quanto à demarcação de terra; à atenção à saúde indígena, à educação escolar indígena, dentre outros. Constituindo, assim, como novos sujeitos coletivos e políticos no cenário piauiense, visto que, por muito tempo, a presença indígena no estado foi invisibilizada e silenciada, devido os discursos proferidos sobre inexistência de povos indígenas no estado. Para tais fins, levamos em consideração o resgate da sua história, o seu processo de organização política e os campos de sentidos atribuídos as suas indianidades.

Referente ao resgate de suas histórias de vida e de seus antepassados, primeiro objetivo que norteou este trabalho de pesquisa, pudemos observar que tanto os grupos indígenas de Piripiri e de Lagoa de São Francisco, embora apresentem trajetórias particulares quanto ao seu processo de mobilização étnica e política, esses atribuem suas raízes indígenas aos seus familiares advindos da região da Serra da Ibiapaba e declaram sua afiliação étnica à etnia Tabajara, compartilhando de uma ancestralidade em comum, que (re)atualiza, no presente, acontecimentos, lembranças e vivências de um determinado tempo histórico.

Dessa forma, apoiados em uma oralidade que perpassa o campo do vivido e das narrativas de vida, os Tabajara foram rompendo com o *ethos* do silêncio em torno da sua

ancestralidade indígena e conferindo novos elementos e sentidos às narrativas sobre o passado, (re)escrevendo suas histórias e (re)afirmando suas indianidades. Haja vista que é através da oralidade que a memória coletiva é evocada e (re)significada, em um processo de construção coletiva, tecida a partir de fatos e acontecimentos que lhe são significativos e comuns, a exemplo dos relatos em referência as migrações realizadas por eles e/ou por seus familiares para o Piauí, em períodos de expropriação territorial e/ou de seca na Serra da Ibiapaba e dos relatos em menção à expressão “pega a dente de cachorro”.

Além do mais, nesse processo de construção de uma história do presente, que ainda encontra-se em curso, pudemos observar que os grupos indígenas Tabajara de Piripiri e de Lagoa de São Francisco contam com o incentivo de diferentes mediadores, tais como pesquisadores; profissionais ligados às organizações governamentais e não-governamentais e, sobretudo, com o apoio de demais grupos indígenas do país, a exemplo dos grupos indígenas do Ceará. De modo que, em momentos distintos, auxiliam na rememoração de suas raízes indígenas, no seu processo de mobilização étnica e política no cenário piauiense e no fortalecimento de suas indianidades.

Logo, ao que se refere ao seu processo de mobilização étnica e política no Estado, segundo objetivo que norteou esta pesquisa, pudemos observar que muitas têm sido as lutas e as resistências dos Tabajara em defesa de seus territórios, de seus modos de vida e de seus direitos sociais e políticos previstos na Constituição 1988, sobretudo diante a realidade em que vivem, pois por residirem em bairros periféricos na cidade de Piripiri e em área rurais do município de Piripiri e de Lagoa de São Francisco são nomeados como grupos indígenas não-aldeados. Realidade essa que, como pudemos observar, restringe o acesso de tais grupos às políticas públicas, destinada *a priori* para os grupos indígenas tidos como aldeados.

Dessa maneira, ao lutarem por reconhecimento de sua condição étnica e de seus direitos, os Tabajara colocam em análise as relações de colonialidade postas no campo do poder, saber e ser que refletem principalmente nas ações e práticas do órgão indigenistas e estatais, que marcado por um *modus operandi* hegemônico capitalista moderno, colonial e eurocentrado, (re)produz situações de dominação, de opressão, de etnocídio, de desrespeito, de racismo, de humilhação social e dentre outras formas de relação de poder, que violam a dignidade humana e o direito à vida dos povos indígenas. Que, no caso dos grupos indígenas Tabajara, por não corresponderem aos marcadores identitários reconhecidos socialmente pelos grupos dominantes e elitizados da sociedade, esses têm sido discriminados, oprimidos e marginalizados, sendo constantemente recolocados e visto sob critérios de indianidade eurocêntrico e colonial que (re)produzem relações de colonialidade no âmbito das relações sociais e institucionais.

Além do mais, em referência ao terceiro objetivo do presente trabalho, que versa sobre os campos de sentidos atribuídos pelos Tabajara as suas indianidades, pudemos perceber que à medida que os grupos indígenas Tabajara foram (re)elaborando sua identidade étnica e coletiva em torno de um vínculo ancestral, de parentesco e de território comum, esses foram colocando em análise tais matrizes identitárias e ideológicas postas na sociedade, construída, historicamente, sob a marca do mito da modernidade e do ideal de supremacia racial branca; e foram colocando em análise suas próprias representações coloniais e eurocêntricas em torno do que é ser indígena, ressignificando suas próprias concepções e narrativas de vida e até mesmo a própria história indígena piauiense.

Tal movimento acabou evidenciando um processo de descolonização, em que tiveram que desconstruir a imagem colonial e estereotipada do ser indígena que detinham, para assim produzir novas práticas discursivas em torno de suas histórias de vida e de suas indianidades, em contraposição os discursos dominantes e totalizantes sobre o ser indígena

e as relações de colonialidade do poder, saber e ser postas no cotidiano. Assim, seguiram reafirmando e resgatando elementos e traços da cultura indígena (modo de vida tradicional, medicina tradicional, relação com os encantados, Toré, pintura indígena, à língua indígena e ao museu indígena), que compõem seus modos de ser e de se (re)afirmar indígena, para além de um modelo ou de critérios de indianidade eurocêntrico e colonial, possibilitando novas histórias, novas narrativas, novos saberes e novos encontros. De modo que cada indivíduo e/ou grupo (re)afirmam suas indianidades, a partir de suas relações estabelecidas com cada elementos e traços culturais, individualmente e coletivamente.

Portanto, em linhas gerais, observamos que à medida que os grupos indígenas Tabajara foram (re)elaborando sua identidade étnica e coletiva em torno de um vínculo ancestral, de parentesco e de território comum, esses foram colocando em análise aspectos constitutivos de um discurso colonial sobre o “ser indígena” e foram mudando o olhar sobre si. De modo que, passaram a (re)criar práticas discursivas em torno de suas histórias de vida e de suas indianidades, assumindo-as enquanto estratégia de luta, de resistência e de (re)existência, no intuito de contrapor os discursos dominantes e totalizantes sobre o ser indígena e as relações de colonialidade do poder, saber e ser posta no cotidiano da vida.

Todavia, cabe destacarmos também que, mediante o cenário social e político que tais grupos se encontram, nos deparamos com temáticas que podem vir a serem trabalhadas mais detidamente em pesquisas futuras realizadas com os grupos indígenas Tabajara, com outras entradas e interfaces, a exemplo da relação identidade, memória e a produção de subjetividade; das práticas em saúde ofertadas pelo profissionais de saúde nos serviços com os saberes e práticas de cuidado desenvolvidas pelos grupos indígenas; da educação escolar indígena como forma de fortalecimento das suas indianidades; do protagonismo da juventude indígena Tabajara no cenário piauiense; do museu indígena

como espaço de construção de um discurso contra-hegemônico e dentre outras inúmeras possibilidades.

Em suma, esperamos ter contribuído para dá visibilidade ao processo de indianização dos grupos em indígenas Tabajara do Piauí, diante o cenário de invisibilizações e de opressões; assim como proporcionar novas aproximações da Psicologia com tais povos, haja vista que apesar do incremento de estudos e discussões acerca do debate indígena no Brasil, a relação da nossa ciência e profissão com as discussões étnico-raciais ainda é pouco abordada nos cursos de graduação/pós-graduação; e por fim, almejamos instigar a produção de um recorte crítico que seja capaz de fortalecer a Psicologia nos estudos sobre os povos indígena, de orientar e qualificar a atuação profissional juntamente a esses povos e de colocar em análise as relações de colonialidade que estão postas nas desigualdades sociais, nas perseguições, nas violências, nas invisibilidades que esses povos vivenciam.

Referências bibliográficas

- Ação Civil Pública – Ministério Público Federal - nº 1.27.000.000936/2016-15. Recuperado de <http://www.mpf.mp.br/pi/sala-de-imprensa/docs/acp-dsei>
- Ação Civil Pública – Ministério Público Federal - nº Ação Civil Pública nº 1.23.000.000155/2012-18. Recuperado de <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2016/acao-mpf-saude-indigena-pa-terras-nao-demarcadas -e-indios-nao-aldeados/>
- Adoue, S. B. (2019). Os ataques contra os povos indígenas e o novo padrão de dominação. Recuperado de <https://blogdaboitempo.com.br/2019/01/11/os-ataques-contra-os-povosindigenas-e-o-novo-padrao-de-dominacao/>
- Almeida, C.; & Regina, M. (2017). A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*, 37(75). Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/rbh/2017nahead/1806-9347-rbh-2017v37n75-02.pdf>
- Andrade, R. A. O., & Fernandes, E. R. (2018). Etnicidade e identidade em contexto urbano: os Cassupá de Porto Velho (RO). *Revista Mosaico*, 11, 101-106. doi: [10.18224/mos.v11i1.6111](https://doi.org/10.18224/mos.v11i1.6111).
- Amadeo, J. (2017). Identidade, reconhecimento e redistribuição: uma análise crítica do pensamento de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. *Política & Sociedade*, 16(35), 242-270. Recuperado de https://www.academia.edu/39624492/Identidade_Reconhecimento_e_Redistribui%C3%A7%C3%A3o_uma_an%C3%A1lise_cr%C3%ADtica_do_pensamento_de
- Aragaki, S. S., Lima, M. L. C., Pereira, C. C. Q., & Nascimento, V. L. V. D. (2014). Entrevistas: negociando sentidos e coproduzindo versões de realidade. In M. J. Spink, J. Brigagão, V. Nascimento, & M. Cordeiro. *A produção social de informação na pesquisa social: compartilhando ferramentas*. (pp. 57-72). Rio de Janeiro: ABRAPSO/Centro Edelstein.
- Araújo, A. V., & Leitão, S. (2002). Direitos indígenas: avanços e impasses pós-1988. *Além da Tutela: Bases para uma Nova Política Indigenista*, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 23-33. Recuperado de <http://www.laced.etc.br/arquivos/02-Alem-da-tutela.pdf>
- Araújo, I. X, Sousa, V. S.; Souza, R. S. S., Leite, J. L., Andrade, T. M., & Santos, R. L. A. (2012). Processo de emergência étnica: Povo indígena Tabajara da Paraíba. In *VII*

CONNAPI-Congresso Norte Nordeste de Pesquisa e Inovação. Recuperado de <http://propi.ifto.edu.br/ocs/index.php/conn%20epi/vii/paper/view/2110>

- Arruti, J. M. A. (1995). Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Revista Estudos Históricas*, 8(15), 57-94. Recuperado de <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1995>.
- Arruti, J. M. A. (1997). A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, 3(2), 7-38. doi: [10.1590/S0104-93131997000200001](https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000200001).
- Arruti, J. M. A. (2006a). Etnogêneses indígenas. In B. Ricardo, & F. Ricardo, *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005* (pp. 50-54). São Paulo: Instituto Socioambiental. Recuperado de https://www.academia.edu/1801476/Etnog%C3%AAneses_ind%C3%ADgenas.
- Arruti, J. M. A. (2006b). *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru, SP: EDUSC.
- Baptista, G. (1994). *Etno-história indígena piauiense*. Teresina: EDUFPI, 1994.
- Barreto, M. R. (2017). Índios de Papel—Construção discursiva do preconceito sobre o indígena no Brasil. *Brasiliana-Journal for Brazilian Studies*, 5(1), pp.9-32. Recuperado de <https://tidsskrift.dk/bras/article/view/23040>
- Barth, F. (1969). "Introduction". In F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*. London/Oslo: George Allen & Unwin/Universitets Forlaget.
- Bartolomé, M. A. (2006). As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, 12(1), 39-68. doi: [10.1590/S0104-93132006000100002](https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000100002).
- Batista, C. S., Bernardes, J., Menegon, V. S. (2014). Conversas no cotidiano: um dedo de prosa na pesquisa. In M. J. Spink, J. Brigagão, V. Nascimento, M. Cordeiro (Orgs.), *A produção de informação na pesquisa social-compartilhando ferramentas* (pp. 97-122). Rio de Janeiro, RJ: Centro Edelstein.
- Berni, L. E. V. (2016). A ciência, o índio e o Brasil: Fundamentos para uma revisão epistemológica. In Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver* (pp.104-109). São Paulo, SP: CRP. Recuperado de <http://www.crpsp.org/fotos/pdf-2016-08-24-16-20-25.pdf>.

- Biernacki, P. & Waldorf, D. (1981). Snowball Sampling: Problems and techniques of Chain Referral Sampling. *Sociological Methods & Research*, 2, 141-163.
- Campos, G. A. (2011). Legislações indígenas e a questão da tutela nos dias de hoje (Monografia apresentada como requisito para conclusão do curso de bacharelado em Direito, Centro Universitário de Brasília). Recuperado de <https://repositorio.uniceub.br/jspui/bitstream/123456789/379/3/20485711.pdf>
- Cardona, M. G., Cordeiro, R. M, & Brasilino, J. (2014). Observação no cotidiano: um modo de fazer pesquisa em psicologia social. In M. J. Spink, J. Brigagão, V. Nascimento, M. Cordeiro (Orgs.), *A produção de informação na pesquisa social-compartilhando ferramentas* (pp. 123-148). Rio de Janeiro, RJ: Centro Edelstein.
- Carvalho, A. V., & Macedo, J. P. (2019). As guerreiras do babaçu: Mulheres quebradeiras de coco em movimento. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 19(2), 406-426. Recuperado de <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/44281/30179>
- Carvalho, M. A. A. C. (2016). A Batalha do Jenipapo no contexto das lutas pela emancipação política no norte do Brasil. *Contraponto*, 5(2), pp. 138-152. Recuperado de <https://revistas.ufpi.br/index.php/contraponto/article/view/5746/3410>
- Carvalho, P. M. D. (1993). *Descrição do sertão do Piauí*. Teresina, PI: Instituto Histórico e Geográfico Piauiense.
- Carta Aberta dos Povos Indígenas Kariri e Tabajara do Piauí (1996). *Construção da Política Indigenista no Piauí*. XIV Semana dos Povos Indígenas, Teresina. Recuperado de https://ufpi.br/images/Carta_dos_Povos_Ind%C3%ADgenas_Kariri_e_Tabajara_do_Piau%C3%AD.pdf
- Castelo Branco, A. N. L. (2010). *Mandu Ladino*. Ed. Romance.
- Castelo Branco, M. (1984). O índio no povoamento do Piauí. Teresina, Artes Geográficas.
- Castro-Gómez, S. (2005). Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 80-87). Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf

- Chaves, J. (1953). O índio no solo piauiense. Teresina, Série Histórica.
- Ciampa, A. C. (2002). Políticas de Identidade e Identidades Políticas. In C. I. L. Dunker & M. C. Passos (Orgs.), *Uma psicologia que se interroga – ensaios* (pp. 133-144). São Paulo: Edicon. Recuperado de <https://pt.scribd.com/document/311623761/CIAMPA-Antonio-Da-Costa-Politicade-Identidade-e-Identidades-Politicadas>
- Ciccarone, C., & Moreira, E. (2008). Os Tupinikim e a cidade: etnicidade em contexto urbano. *Geografares*, 6, 131-142. Recuperado de <http://www.periodicos.ufes.br/geografares/article/viewFile/1021/756>.
- Comissão Nacional da Verdade. (2014). *Relatório Final - volume 2 - textos temáticos: violações de direitos humanos dos povos indígenas*. Recuperado de <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/Volume%202%20-%20Texto%205.pdf>.
- Comissão Pró-Índio de São Paulo e Centro Gaspar de Direitos Humanos. (2013). *A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas*. São Paulo, SP: Comissão Pró-Índio de São Paulo e Centro Gaspar de Direitos Humanos.
- Constituição da República Federativa do Brasil*. (1988). Brasília: Senado Federal.
- Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. (2010). *Psicologia e Povos indígenas*. São Paulo, SP: CRP-SP. Recuperado http://www.crsp.org.br/povos/povos/li_vro.pdf
- Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. (2016). *Povos indígenas e Psicologia: A procura do bem viver*. São Paulo, SP: CRP-SP. Recuperado de https://www.crsp.org/uploads/impresso/110/RLAg_HX8E6bm0fVjb2gpqCkreIBkTy0W.pdf
- Cruz, L. A. (2010). *Movimento social e gênero: construção da cidadania das mulheres trabalhadoras rurais no Piauí*. (Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco). Recuperado de <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/9448>
- Cruz, C. S. & Jesus, S. S. (2013). Lei 11.645/08: A escola, as relações étnicas e culturais e o ensino de história - algumas reflexões sobre essa temática no PIBID.XXVII Simpósio Nacional de História- Conhecimento histórico e diálogo social. Natal, RN. Recuperado de http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1372726711_ARQUIVO_TrabalhoXXVIISNH-CarolineSilvaCruzeSimoneSilvadeJesus

Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm

Decreto nº 3.156, de 27 de agosto de 1999. Dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde dos povos indígenas, no âmbito do Sistema Único de Saúde, pelo Ministério da Saúde, altera dispositivos dos Decretos nºs 564, de 8 de junho de 1992, e 1.141, de 19 de maio de 1994, e dá outras providências. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3156.htm

Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm.

Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm.

Decreto nº 9.010, de 23 de março de 2017. Aprova o Estatuto e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, remaneja cargos em comissão, substitui cargos em comissão do Grupo Direção e Assessoramento Superiores - DAS por Funções Comissionadas do Poder Executivo - FCPE e revoga o Decreto nº 7.778, de 27 de julho de 2012. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2017/decreto/D9010.htm.

Decreto nº 9.142, de 22 de agosto de 2017. Extingue a Reserva Nacional de Cobre e seus associados, constituída pelo Decreto nº 89.404, de 24 de fevereiro de 1984, localizada nos Estados do Pará e do Amapá. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2017/decreto/D9142.htm.

Decreto nº 9.795, de 17 de maio de 2019. Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança do Ministério da Saúde, remaneja cargos em comissão e funções de confiança, transforma funções de confiança e substitui cargos em comissão do Grupo-Direção e Assessoramento Superiores - DAS por Funções Comissionadas do Poder Executivo - FCPE. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2019-2022/2019/decreto/D9795.htm

Dias, C. M. M. (1996). *Balaios e Bem Te Vis a Guerrilha Sertaneja*. Editora: Fundação Monsenhor Chaves.

- Dias, C. M. M. & Santos, P. S. (2016). *História dos Índios do Piauí*. 2 ed. Teresina: EDUFPI, 2016.
- Fernandes, F. R. (2018). Cidadanização e etnogêneses no Brasil: apontamentos a uma reflexão sobre as emergências políticas e sociais dos povos indígenas na segunda metade do século XX. *Revista Estudos Históricos*, 31(63), 71-88. Recuperado de scielo.br/pdf/eh/v31n63/2178-1494-eh-31-63-71.pdf.
- Ferraz, I. T., & Domingues, E. (2016). A Psicologia Brasileira e os Povos Indígenas: Atualização do Estado da Arte. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 36(3), 682-695. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/pcp/v36n3/1982-3703-pcp-36-3-0682.pdf>.
- Ferreira, A. J. Fº. (2017). Da invenção do índio nacional às atuais formas de protagonismos indígenas no Brasil. *Crítica e Sociedade: revista de cultura política*, 7(1), 173- 200. Recuperado de <http://www.seer.ufu.br/index.php/criticasociedade/article/view/39260/20713>.
- Ferretti, M. (2008). Encantados e encantarias no folclore brasileiro. Apresentado no VI Seminário de Ações Integradas em Folclore. São Paulo. Recuperado de <http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/bitstream/1/198/1/Encantados%20e%20encantarias.pdf>
- Fundação Nacional de Saúde. (2002). *Política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas*. 2ª Ed. Brasília: Fundação Nacional de Saúde/Ministério da Saúde. Recuperado de http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_saude_indigena.pdf
- Gergen, K. J. (2009). O movimento do construcionismo social na psicologia moderna. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, 6(1), 299-325. Recuperado de <https://pdfs.semanticscholar.org/078c/ea193a8c5cc7ceaf38ed2ab73805cc71e6d5.pdf>
- Giddens, A., & Turner, J. (1999). *Teoria social hoje*. São Paulo: Unesp.
- Gomes, J. M. A., Fé, E. G. M., & J. E. Nascimento (2017). Terra e Territorialidade nas Comunidades Quilombolas do Território dos Cocais (PI). Trabalho apresentado no VIII Simpósio Internacional de Geografia Agrária – Geografia das redes de mobilização social na América Latina. Curitiba, PR. Recuperado de https://singa2017.files.wordpress.com/2017/12/gt02_1506891039_arquivo_trabalho_completo_terraeterritorialidadenascomunidadesquilombolasdoterritoriococais.pdf
- Gonçalves, B. S. (2015). Nem tupi nem tapuia. Livre determinação e políticas sociais na trajetória histórica dos indígenas brasileiros. In H.V. Martins; M. R. V. Garcia; M.

- A. Torres; & D. K. S. (Org.). *Intersecções em Psicologia Social-raça/etnia, gênero, sexualidades* (pp. 32-55). Florianópolis: ABRAPSO Editora. Recuperado de <https://www.passeidireto.com/arquivo/52949542/interseccoes-em-psicologia-social>
- Gonçalves Filho, J. M. (1998). A memória da casa e a memória dos outros. In: Travessia – revista do migrante. Ano XI, número 32, set/dez.
- Gonçalves Filho, J. M. (2007). Humilhação social: humilhação política. In: B. P. Souza (Org.) *Orientação à queixa escolar*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Goodman, L. (1961). Snowball Sampling. In *Annals of Mathematical Statistics*, 32, 48-170.
- Goularte, R. S., & Melo, K. R. (2013). A lei 11.645/08 e a sua abordagem nos livros didáticos do ensino fundamental. *Entretextos*, 13(2), p. 33- 54.
- Grünewald, R. D. A. (2008). Toré e Jurema: emblemas indígenas no Nordeste do Brasil. *Ciência e Cultura*, 60(4), 43-45. Recuperado de http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000400018
- Grünewald, R. D. A. (2016). Sociogêneses de comunidades tradicionais comunhão política e territorialização. *RURIS-Revista do Centro de Estudos Rurais-UNICAMP*, 10(2). Recuperado de <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/view/2898>
- Hampaté Bâ, A. (2010). A tradição viva. In: J. Ki-Zerbo, *História Geral da África: I – Metodologia e Pré-História da África*. (pp.167-212). 2. ed. Brasília: UNESCO.
- Halbwachs, M. (2004). *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Orgs.) (1984). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Honneth, A. (2009). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2012). *Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Rio de Janeiro, RJ: IBGE. Recuperado de https://ww2.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf

- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Kós, C. V. N. M. (2015). *Etnias, fluxos e fronteiras: processo de emergência étnica dos Kariri no Piauí* (Dissertação de Mestrado, Programa de pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal do Piauí). Recuperado de <http://repositorio.ufpi.br/xmlui/handle/123456789/339>
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lander, E. (Org.) (2005). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf.
- Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967*. Autoriza a instituição da "Fundação Nacional do Índio" e dá outras providências. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/1950-1969/L5371.htm
- Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973*. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm
- Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm
- Lei nº 9.836, de 23 de setembro de 1999*. Acrescenta dispositivos à Lei no 8.080, de 19 de setembro de 1990, que "dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências", instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9836.htm
- Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014*. Aprova o Plano Nacional de Educação - PNE e dá outras providências. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/113005.htm
- Lima, C. L. S. (2010). *Etnicidade indígena no contexto urbano: uma etnografia sobre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús* (Tese de Doutorado, Departamento de Sociologia e Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco). Recuperado de https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/903/1/arquivo7525_1.pdf.

- Lima, D. M. (1999) A construção histórica do termo Caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*, Belém, 2 (2), 05-32. Recuperado de http://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/3125/1/Artigo_ConstrucaoHistoricaTermino.pdf
- Lima, J. D. S. (2018). *Identidades e relações de gênero em movimentos no território dos Cocais-PI*. (Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia e Museologia, Universidade Federal do Maranhão). Recuperado de <https://tedebc.ufma.br/jspui/bitstream/tede/2267/2/JascinaLima.pdf>
- Lisboa, J. F. K. (2017). Etnogênese e movimento indígena: lutas políticas e identitárias na virada do século XX para o XXI. *Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, 20 (2), 68-86. Recuperado de <http://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/viewFile/27690/19922>.
- Lopes, D. C. (2018). Atenção diferenciada à saúde indígena: Biopolítica e territorialidades no polo base de Dourado. (Dissertação Mestrado em Psicologia, Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados). Recuperado de <https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/handle/bvs/773>
- López, L. C. (2012). O conceito de racismo institucional: aplicações no campo da saúde. *Interface – Comunic, Saúde, Educ*, 16(40), 121-134. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/icse/v16n40/aop0412.pdf>
- Lourenção, A. M. R., Silva, C. R., & Guirau, K. |G. (2013). A São Paulo dos Indígenas. In Comissão Pró-Índio de São Paulo e Centro Gaspar de Direitos Humanos, *A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas* (pp.85-108). São Paulo, SP: Comissão Pró-Índio de São Paulo e Centro Gaspar de Direitos Humanos.
- Luciano, G. D. S. (2006). O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. *Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade*, 90. Recuperado de http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/indio_brasileiro.pdf
- Machado, P. (2016). As trilhas da morte. In C. M. M. Dias, & P. S. Santos. *História dos Índios do Piauí*. 2 ed. Teresina: EDUFPI, 2016.
- Maldonado-Torres, N. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. In S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel (coords.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de

Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar

Mauro, V. F. (2013). Etnogênese e reelaboração da cultura entre os krahô-kanela e outros povos indígenas. *Espaço Ameríndio*, 7(1), 37. Recuperado de <https://www.seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/33293>

Medida provisória nº 870, de 1º de janeiro de 2019. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Mpv/mpv870.htm.

Medida provisória nº 886, de 18 de junho de 2019. Altera a Lei nº 13.844, de 18 junho de 2019, a Lei nº 8.171, de 17 de janeiro de 1991, a Lei nº 12.897, de 18 de dezembro de 2013, a Lei nº 9.613, de 3 de março de 1998, e a Lei nº 13.334, de 13 de setembro de 2016, para dispor sobre a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Mpv/mpv886.htm.

Medrado, B., Spink, M. J., & Mélo, R. P. (2014). Diários como atuantes em nossas pesquisas: narrativas ficcionais implicadas. In M. J. Spink, J. Brigagão, V. Nascimento, M. Cordeiro (Orgs.), *A produção de informação na pesquisa social-compartilhando ferramentas* (pp. 273-294). Rio de Janeiro, RJ: Centro Edelstein.

Mélo, R. P., Silva, A. A., Lima, M. L. C., & Di Paolo, A. F. (2007). Construcionismo, práticas discursivas e possibilidades de pesquisa em psicologia social. *Psicologia & sociedade*, 19(3), 26-32. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v19n3/a05v19n3>

Melo, C. R. N. (2001). *Memórias de Piripiri*. Brasília: s. n. 2ª ed.

Menéndez, E.L. (1992). Salud Publica: sector estatal, ciência aplicada o ideologia de lo posible. In: OPS/OMS La crisis de la salud pública: Reflexiones para el debate. Washington, D.C.: OPS. (Publicación Científica; 540), p.103-122.

Menegon, V. M. (2013). Por que jogar conversa fora?. In M. J. Spink (Org.), *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano* (pp. 188-214). Rio de Janeiro, RJ: Editora Cortez.

Menegon, V. M., & Spink, P. (2005). Micro-lugares como produto e autor de sentidos. Trabalho apresentado no XIV Encontro Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social, Belo Horizonte, MG.

- Mignolo, W. (2010). *Desobediência epistêmica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Argentina: Ediciones del signo
- Minayo, M. C. S., & Sanches, O. (1993). Quantitativo-qualitativo: oposição ou complementaridade?. *Cadernos de saúde pública*, 9, 237-248. Recuperado de https://www.scielo.org/scielo.php?pid=S0102311X1993000300002&script=sci_arttext&tlng=es.
- Monteiro, J.M. (2006). Prefácio. In J. M. Arruti *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola* (pp. 19-23). Bauru, SP: EDUSC.
- Mott, L. R. B. (1979). Os índios e a pecuária nas fazendas de gado do Piauí colonial. *Revista de Antropologia*, 61-78.
- Mott, L. R. B. (1985). *Piauí colonial: população, economia e sociedade*. Teresina: Projeto Petrônio Portela.
- Mott, L. R. B. (1985). Etno-história dos índios do Piauí Colonial. In L. R. B. Mott, *Piauí colonial: população, economia e sociedade*. Teresina: Projeto Petrônio Portela.
- Nascimento, A. C., & Viera, C. M. N. (2015). O índio e o espaço urbano: breves considerações sobre o contexto indígena na cidade. *Cordis*, 14, 118-136. Recuperado de <https://revistas.pucsp.br/index.php/cordis/article/view/26141>.
- Nascimento, V. L. V., Tavanti, R. M., & Pereira, C. C. Q. (2014). O uso de mapas dialógicos como recurso analítico em pesquisa científicas. In M. J. Spink, J. Brigagão, V. Nascimento, M. Cordeiro (Orgs.), *A produção de informação na pesquisa social-compartilhando ferramentas* (pp. 247-272). Rio de Janeiro, RJ: Centro Edelstein.
- Neves, L. J. O. (2015). A Necessária Desconstrução da Colonialidade nas Amazônias e nas Américas. *Textos e Debates*, 2(27), 1-7. Recuperado de <https://journals.openedition.org/eces/1302>
- Nunes, O. (1975). O índio fervilhavam como formigas às margens dos rios e vales do Piauí. In O. Nunes. *Pesquisa para a história do Piauí* (vol.1). Rio de Janeiro: Artenova.
- Nunes, O. (2007). *Pesquisa para a história do Piauí: Pré-história. Primeiros contatos com a terra. Primórdios da colonização e ausência de governo. Primeiros.../ Teresina: FUNDAPI; Fund. Mons. Chaves (Coleção Grandes Textos, v. I).*

- O'Dwyer, E. C. (2007). Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. *Revista TOMO*, (11), 43-58. Recuperado de <https://seer.ufs.br/index.php/tomo/article/view/446>
- OIT. (2011). *Convenção 169: sobre povos indígenas e tribais*. Recuperado de http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf
- Oliveira, J. P. Fº. (1993). "A viagem de volta", reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste. In *Altas das terras indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Museu Nacional. Recuperado de http://jpoantropologia.com.br/pdfs/TI_1993_p1.pdf.
- Oliveira, J. P. Fº. (1998). "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana*, 4(1), 47-77. doi: [10.1590/S0104-93131998000100003](https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003).
- Oliveira, J. P. Fº. (Org.) (1999). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, RJ: Contra-Capa.
- Paiva, A.S. (2007). *Corpos e corpus da poética ornamental tupinambá de Olivença* (Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia).
- Parecer GM-05 de julho de 2017, da Advocacia Geral da União*. Recuperado de <http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=7&data=20/07/2017>.
- Peixoto, R. C., Arenz, K., & Figueiredo, K. (2013). *O Movimento Indígena no Baixo Tapajós: etnogênese, território, Estado e conflito*. *Novos Cadernos NAEA*, 15(2). Recuperado de <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/719>
- Pereira, R. N. R. (2007). *Comunidade Canafé: História indígena e etnogênese no médio rio Negro*. (Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília). Recuperado de <https://repositorio.unb.br/handle/10482/3215>
- Peres, S. (1999). Terras Indígenas e Ação Indigenista no Nordeste (1910-67). In J. P. Oliveira (Org.), *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro, RJ: Contra-Capa.

Peter Spink, K. (2008). O pesquisador conversador no cotidiano. *Psicologia & Sociedade*, 20, 70-77, 2008. Edição especial. doi: [10.1590/S0102-71822008000400010](https://doi.org/10.1590/S0102-71822008000400010).

Porto Alegre, M. S. (1992). *Aldeias indígenas e povoamento no Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da 'cultura do contato'*. Trabalho apresentado no GT "História Indígena e do Indigenismo", no XVI Encontro Anual da ANPOCS, Caxambú-MG. Recuperado de <https://docplayer.com.br/18765688-Aldeias-indigenas-e-povoamento-do-nordeste-e-no-final-do-seculo-xviii-aspectos-demograficos-da-cultura-de-contato-maria-sylvia-porto-alegre.html>

Porto Alegre, M. S. (2003). *Comissão das Borboletas: a ciência do Império entre o Ceará e a Corte (1856-1867)*. Fortaleza: Museu do Ceará.

Porto-Gonçalves, C. W. (2005). Apresentação da edição em português. In E. Lander (Org.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais* (pp. 3- 5). Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf.

Poutignat, P. & Streiff-Fenart, J. (1998) *Teorias da Etnicidade*. Fundação Editora UNESP. São Paulo.

Proposta de Emenda Constitucional 215 de 2000, de Almir Sá e outros. Acrescenta o inciso XVIII ao art. 49; modifica o § 42 e acrescenta o § 82 ambos no Art. 231, da Constituição Federal. Recuperado de <http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD19ABR2000.pdf#page=69>

Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Org.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais* (pp. 107- 130). Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf

Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012. Conselho Nacional de Saúde. Recuperado de <https://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>.

Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016. Conselho Nacional de Saúde. o dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais cujos procedimentos metodológicos envolvam a utilização de dados diretamente obtidos com os participantes ou de informações identificáveis ou que possam acarretar riscos maiores do que os existentes na vida cotidiana, na forma definida nesta Resolução. Recuperado de <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/Reso510.pdf>.

- Rosa, E. Z. (2016). Apresentação. In *Povos indígenas e Psicologia: A procura do bem viver* (pp.13-15). São Paulo, SP: CRP-SP. Recuperado de <http://www.crpssp.org/fotos/pdf-2016-08-24-16-20-25.pdf>.
- Santos, C. J. F. (2019). Indigenamente resistimos porque (re)existimos originariamente. *Revista Têmpera*, 1(3), 6-19. Recuperado de <https://grupotempera.wixsite.com/grupotempera/rt3>
- Santos, C. J. F. (2015). Histórias E Culturas Indígenas-Alguns Desafios No Ensino E Na Aplicação Da Lei 11.645/2008: De Qual História E Cultura Indígena Estamos Mesmo Falando. *História e Perspectivas, Uberlândia*, (53), 179-209. Recuperado de <http://www.seer.ufu.br/index.php/historiaperspectivas/article/view/32772/17715>
- Santos, C. J. F., & Santos, V. R. (2019). Decolonialidades indígenas (pp.231-243). In F. A. C. Costa, & M. R. Mesquita, (Orgs.). *Psicologia política no Brasil e enfrentamentos a processos antidemocráticos*. Maceió: Edufal.
- Santos, D. M.; Lima, S. O. (2013). Movimento Quilombola do Piauí: participação e organização para além da terra. *Revista Eletrônica Informe econômico*, 1(1), p. 104-110.
- Scheiner, T. C. (2012). Repensando o Museu Integral: do conceito às práticas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 7(1), 15-30. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/3940/394034995003.pdf>
- Secretaria do Desenvolvimento Agrário do Estado do Ceará (2019). Versão Final do Documento Marco Conceitual dos Povos Indígenas. Recuperado de <https://www.sda.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/60/2019/02/MARCO-COM-CEITUAL-DOS-POVOS-INDI%CC%81GENAS-1.pdf>
- Secretaria do Planejamento do Estado do Piauí (2004). Relatório Preliminar Território de Desenvolvimento dos Cocais - perfil dos aglomerados. Recuperado de http://www.fao.org/tempref/GI/Reserved/FTP_FaoRlc/old/prior/desrural/fao-bid/des/pdf/piaui.pdf
- Secretaria do Planejamento do Estado do Piauí (2018). Marco da Política para Povos Indígenas. Recuperado de <http://www.seplan.pi.gov.br/marco.pdf>
- Secundino, M. A. (2011). Terras Indígenas do Nordeste e Leste brasileiro no século 21: obstáculos e perspectivas. *Revista Coletiva*, 3, 1- 4.

- Secundino, M. A., Lubambo, C., & Araújo, M. L. C. (2009). Emergência étnico-indígena e conflito socioambiental no nordeste brasileiro. *Ciência & Trópico*, 33(2), 273-297. Recuperado de <https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/view/853/574>.
- Silva, C. T. D. (2005). Identificação étnica, territorialização e fronteiras: a perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. *Revista de Estudos e Pesquisas (Fundação Nacional do Índio)*, Brasília, 2 p. 113-140. Recuperado de <https://core.ac.uk/download/pdf/33550148.pdf>.
- Silva, G. L., Jr. & Souza, R. M. (2009). As comunidades tradicionais e a luta por direitos étnicos e coletivos no Sul do Brasil. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, 33(2), 128-142. doi: [10.5216/rfd.v33i2.9862](https://doi.org/10.5216/rfd.v33i2.9862)
- Silva, K. L. (2015). “Entre lutas e conquistas”: afirmação e organização política dos indígenas participantes da Associação Itacoatiara em Piri-piri-PI (Dissertação de Mestrado, Programa de pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal do Piauí). Recuperado de https://sigaa.ufpi.br/sigaa/public/programa/defesas.jsf?lc=pt_BR&id=342.
- Silva, M. P. C. D., & Grubits, S. (2006). Reflexões éticas em pesquisas com populações indígenas. *Psicologia: ciência e profissão*, 26(1), 46-57. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1414-98932006000100005&script=sci_abstract&tlng=es
- Silva, M. V. (2012). *Reterritorialização e identidade do povo Omágua- Kambeba na aldeia Tururucari- Uka*. (Dissertação Mestrado, Programa de pós-graduação em Geografia, Universidade Federal do Amazonas). Recuperado de <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/3978?mode=full>.
- Silveira, P. C. B. (2010). Florestas e lutas por reconhecimento: território, identidades e direitos na Mata Atlântica brasileira. *Campos*, 11(2), 95-112. doi: [10.5380/cam.v11i2.26092](https://doi.org/10.5380/cam.v11i2.26092).
- Soave, F. M. (2017). Índios e cidade: quando a igualdade descaracteriza. *Boletim Científico ESMPU*, 16(49), 49-78. Recuperado de https://escola.mpu.mp.br/publicacoes/boletim-cientifico/edicoes-do-boletim/boletim-cientifico-n-49-janeiro-junho-2017/indios-e-cidade-quando-a-igualdade-descaracteriza/at_download/file
- Spink, M. J. (2000) A ética na pesquisa social: da perspectiva prescritiva à interanimação dialógica. *Revista Semestral da Faculdade de Psicologia da PUCRS*, 31, 7-22. Disponível em:

https://www.academia.edu/906162/A_%C3%A9tica_na_pesquisa_social_da_perspectiva_prescritiva_%C3%A0_interanima%C3%A7%C3%A3o_dial%C3%B3gica

- Spink, M. J. & Frezza, R. M. (2004). Práticas discursivas e produção de sentidos: a perspectiva da Psicologia Social. In M. J. Spink (Org.), *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano* (pp.17-40). São Paulo: Cortez.
- Spink, M. J. (2007). Pesquisando no cotidiano: recuperando memórias de pesquisa em psicologia social. *Psicologia & Sociedade*, 19 (1), 7-14. doi: [10.1590/S0102-71822007000100002](https://doi.org/10.1590/S0102-71822007000100002).
- Spink, M. J., & Lima, H. (1999). Rigor e visibilidade: a explicitação dos passos da interpretação. In M. J. Mary (Org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas* (pp.93-122). São Paulo: Cortez.
- Spink, M. J., & Medrado, B. (2000). Produção de sentidos no cotidiano: uma abordagem teórico metodológica para análise das práticas discursivas. In M. J. Spink (Org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano*. São Paulo: Cortez.
- Spink, M. J., & Menegon, V. M. (2013). A pesquisa como prática discursiva. In M. J. Mary (Org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas* (pp. 42-70). São Paulo: Cortez.
- Spivak, G. (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- Tauli-Corpuz, V. (2016). *Relatório da missão ao Brasil da Relatora Especial sobre os direitos dos povos indígenas*. ONU. Recuperado de <http://unsr.vtaulicorpuz.org/site/images/docs/country/2016-brazil-a-hrc-33-42-add-1-portugues.pdf>
- Valle, C. G. (2015). Apresentação– etnicidade e mediação como política e cultura. In C. G. Valle (Organizador), *Etnicidade e Mediação* (pp. 13- 61). Annablume Editora. Recuperado de https://www.fclar.unesp.br/Home/Graduacao/Espacodoaluno/PETProgramadeEducacaoTutorial/Pedagogia/etnicidade-e-mediacao_cgovalle-ed_versao-final.pdf
- Víctora, C. (2011). "A viagem de volta": o reconhecimento de indígenas no sul do Brasil como um evento crítico. *Sociedade e Cultura*, 14(2), 299-309. Recuperado de <https://www.revistas.ufg.br/fchf/article/download/17605/10558>.

Vitale, M. P., & Grubits, S. (2009). Psicologia e povos indígenas: um estudo preliminar do "Estado da Arte". *Revista Psicologia e Saúde*, 1(1), 15-30. doi: [10.20435/pssa.v1i1.10](https://doi.org/10.20435/pssa.v1i1.10).

Viveiros de Castro, E. B (2006). No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In B. Ricardo, & F. Ricardo (eds.). *Povos indígenas no Brasil: 2001-2005* (pp. 41-49). São Paulo: Instituto Socioambiental. https://www.academia.edu/1801476/Etnog%C3%AAneses_ind%C3%ADgenas.

ANEXO A- TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título do projeto: A luta que (re)existe: indianidades dos Tabajaras no Piauí

Pesquisador responsável: João Paulo Sales de Macedo; Brisana Índio do Brasil de Macêdo Silva.

Instituição/Departamento: Universidade Federal do Piauí/Campus Parnaíba- Programa de Pós-graduação em Psicologia

Telefones para contato: (86) 9.9402-4256/ (86) 98155-0202 (aberto para ligações a cobrar, por parte do participante).

Local: Associação Itacoatiara de Piripiri (Piripiri/zona urbana), Associação Organizada dos Indígenas do Canto da Várzea (Piripiri/zona rural) e Comunidade Indígena Nazaré de Tabajara-Itamarati-Tapuia (Lagoa de São Francisco/zona rural).

Prezado (a)

Você está sendo convidado(a) a participar desta pesquisa de forma totalmente voluntária. É uma pesquisa desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia, a nível de Mestrado. Antes de concordar em participar desta pesquisa é muito importante que você compreenda as informações e instruções contidas neste documento. Leia cuidadosamente o que se segue e pergunte ao pesquisador qualquer dúvida que você tiver, pois o pesquisador deverá responder todas as suas dúvidas antes que você decida participar. Após ser esclarecido(a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte deste estudo, assine ao final este documento, em duas vias, uma que ficará com você e outra com o pesquisador. **Você tem o direito de desistir de participar da pesquisa a qualquer momento, sem nenhuma penalidade.**

Objetivo de estudo: Analisar o processo de indianização dos grupos indígenas da etnia Tabajara no Piauí

Justificativa: O presente estudo terá como pretensão possibilitar um campo de aproximação da Psicologia com a temática dos povos indígenas, principalmente com as discussões sobre o processo de indianização no cenário piauiense, já que por muito tempo acreditou-se e ainda acredita-se que no Piauí não tem índio.

Procedimentos: Sua participação nesta pesquisa consistirá no consentimento de ser observado em suas atividades cotidianas, bem como participar de uma entrevista que contemplará questões sobre sua história de vida e de seus antepassados; organização política e social do grupo; quais sentidos têm atribuídos ao seus processos de indianidades, dentre outros pontos que podem emergir do campo-tema. As mesmas poderão vir a ser gravada, mediante sua autorização prévia, a fim de resguardar com maior precisão as informações e conteúdo discutidos. Cabe frisar que sua participação na pesquisa é livre.

Benefícios: Esta pesquisa possibilitará uma compreensão sobre o tema, tendo uma grande relevância social e acadêmica, dando visibilidade ao processo de indianização dos povos indígenas no Piauí. Levando-nos a conhecer as condições sócio históricas que contribuíram para o processo de indianização dos povos indígenas no cenário piauiense; compreender os campos de sentidos atribuídos aos seus processos de indianidades e refletir sobre sua organização política, a partir de suas lutas e resistências. Vindo contribuir para o reconhecimento dos povos indígenas no Estado, diante o cenário de opressão, extermínio e

invisibilidade desses povos. Além de incrementar os estudos e discussões sobre a temática indígena, visto que a relação da nossa ciência e profissão com as discussões étnico-raciais ainda é pouco abordada nos cursos de graduação/pós-graduação e nas produções acadêmicas, marcados pela tradicionalidade da Psicologia. Por fim, cabe frisar que esta pesquisa é isenta de custos para você, bem como não resultará em remuneração.

Riscos: Toda pesquisa oferece riscos aos participantes mesmo que sejam mínimos. *A priori* a participação nesta pesquisa não representa risco de ordem física, psicológica, moral, social para você. Porém, no caso de algum desconforto ao compartilhar informações, pelo tempo exigido; ou sinta algum incômodo em falar de determinado assunto, você não precisa respondê-lo, reservando-se no direito de passar à pergunta seguinte, ou mesmo desistir de participar da pesquisa. Manteremos todos os cuidados éticos necessários, incluindo a garantia do sigilo, do anonimato (ao menos que você autorize sua identificação na pesquisa). Além do mais, caso persista algum desconforto de ordem física e psíquica, o pesquisador responsável disponibilizará a devida assistência, encaminhando-o para os serviços cabíveis, arcando também com as despesas.

Sigilo: As informações fornecidas por você terão sua privacidade garantida pelos pesquisadores responsáveis. Os participantes da pesquisa não serão identificados em nenhum momento quando os resultados desta pesquisa forem divulgados em qualquer forma.

Ciente e de acordo com o que foi anteriormente exposto, eu _____, de acordo em participar desta pesquisa, assinando este consentimento em duas vias, ficando com a posse de uma delas. Sobre o acompanhamento e assistência ao participante quando do encerramento ou interrupção da pesquisa o participante poderá acessar os contatos dos pesquisadores ou do CEP.

Local e data

Assinatura N. identidade

Pesquisador responsável

Pesquisador responsável

Se você tiver alguma consideração ou dúvida sobre a ética da pesquisa, entre em contato: Comitê de Ética em Pesquisa – UFPI - Campus Universitário Ministro Petrônio Portella – Pró-reitora de Pesquisa. Bairro: Ininga. CEP: 64.049-550 - Teresina – PI. Tel.:(86)3237-2332. Email:cep.ufpi@ufpi.edu.br. Site: www.ufpi.br/cep

ANEXO B- ROTEIRO DA PESQUISA DE CAMPO

Data da Entrevista: ____/____/____

Local da Entrevista: _____

1. Dados sócio-demográficos

Nome do(a) Entrevistado(a): _____

Idade:

Sexo: F () M ()

2. Perguntas norteadoras

- Discorra um pouco sobre sua história de vida e de seus antepassados (explorar os laços familiares e de parentescos, aspectos geracionais, memória individual e coletiva)
- Discorra sobre a trajetória do grupo/ da associação (quando iniciou; que condições/acontecimento possibilitaram a organização social e política do grupo; quais foram os mediadores; como se encontra organizada atualmente; participação em reuniões, ações, eventos; quais reivindicações, o que já conquistaram, os retrocessos; como tem sido a relação com o Estado ou demais instituições).
- O que é ser indígena para você? (Explorar os campos de sentidos e atentar para as relações de colonialidade no âmbito do poder, saber e ser)