



“Índio não acaba, não”: a reinvenção do direito à autoidentificação no Piauí

Lorena Varão

RESUMO

Este artigo analisa como o direito à autoidentificação indígena é acionado nos processos administrativos de titulação de territórios no Piauí, conduzidos pelo INTERPI. A pesquisa parte da desconstrução da tese do extermínio, ainda presente nos discursos institucionais, para compreender as estratégias jurídicas e políticas dos povos Akroá-Gamella, Gueguê, Tabajara e Kariri na retomada de suas identidades e territórios. Metodologicamente, utiliza o estudo de caso, a etnografia documental e a observação participante para examinar 19 processos administrativos. O estudo revela que o Estado impõe barreiras ao reconhecimento indígena, ao passo que os povos resistem, reatualizando sua ancestralidade no tempo presente. Inspirando-se na ideia da "viagem da volta" (Pacheco de Oliveira, 1998) e na reflexão de Ailton Krenak (1999), o artigo discute a retomada da indianidade como um processo dinâmico e político.

Palavras-chave

Direito à Autoidentificação; Retomada da Indianidade; Piauí; Desindianização.

"INDIGENOUS PEOPLE DON'T DISAPPEAR": THE REINVENTION OF THE RIGHT TO SELF-IDENTIFICATION IN PIAUÍ

ABSTRACT

This article analyzes how the right to Indigenous self-identification is activated in the administrative processes of land titling in Piauí, conducted by INTERPI. The research challenges the thesis of Indigenous extermination, still present in institutional discourses, to understand the legal and political strategies of the Akroá-Gamella, Gueguê, Tabajara, and Kariri peoples in reclaiming their identities and territories. Methodologically, it employs a case study approach, document ethnography, and participant observation to examine 19 administrative processes. The study reveals that the State imposes barriers to Indigenous recognition, while these peoples resist, continually reaffirming their ancestry in the present. Drawing inspiration from the concept of the "journey of return" (Pacheco de Oliveira, 1998) and Ailton Krenak's reflections (1999), the article discusses the reclaiming of Indigenous identity as a dynamic and political process.

Keywords

Right to self-Identification; Reclaiming Indigenous Identity; Piauí; de-Indigenization.

Introdução: o caminho da volta

[2:01] “Na época que eu era criança, ensinaram na escola que no Piauí não tinha mais índio; que os índios do Piauí tinha sido todos mortos, exterminados, como os professores diziam. E isso mexia muito comigo. (...) por causa das histórias que o meu avô sempre me contava. Desde criança, sentada debaixo do pé de manga, lá no quintal de casa, ouvia do meu avô a história dos nossos antepassados. O meu avô sempre contou que as nossas raízes são de indígena. E eu ficava pensando: como, se a professora dizia que não tinha mais índio no Piauí?” (Dinayana Nascimento, 2023)¹

Assim como Dinayana Nascimento, do povo Tabajara, também aprendi na escola que os povos indígenas do Piauí estavam “extintos”, como se fossem desprovidos da capacidade de sobreviver aos séculos de colonização. Como se não os visse no rosto do meu avô materno e nas centenas de outros rostos do povo piauiense. Até muito recentemente, estudar os povos indígenas era aceitar a sentença: “mortos”, “exterminados”, “dizimados”, “misturados”, “catequizados”, pertencentes a um passado distante, aparentemente restrito aos livros de história e às aulas de estudos sociais do Piauí.

Este texto vai na contramão desse discurso. Para isso, parto da minha insatisfação ética (Segato, 2006) enquanto mulher cuja ancestralidade indígena foi vítima do silenciamento institucionalizado pelo estado do Piauí. Este texto é, em parte, fruto da minha “viagem da volta”. Retomo o passado interdito do meu tronco materno para justificar meu compromisso político, científico e ético com minha ancestralidade e com os povos indígenas da terra onde “nasci e me criei”.

O antropólogo João Pacheco de Oliveira (1998) utiliza a imagem da “viagem da volta” para descrever a trajetória dos povos indígenas do Nordeste em seu processo de atualização histórica no presente. Para ele, voltar não significa simplesmente retornar ao passado. Significa reforçar as referências desse passado comum como uma “força política e emocional da etnicidade” (Pacheco de Oliveira, 1998, p. 64).

Essa imagem é inspirada pelos versos do poema *Todo dia é dia D* de Torquato Neto: “desde que saí de casa, trouxe a viagem da volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução”. O poeta fala da experiência de um migrante. A frase “enterrada no umbigo” faz referência ao costume no Piauí e no Nordeste de enterrar o cordão umbilical dos recém-nascidos no território onde sua família tem origem. O meu umbigo e o de minha irmã, por exemplo, foram enterrados no terraço de nossa casa embaixo de um pé de caju. Isso simboliza a conexão com a terra natal, garantindo o retorno ao lugar de origem (Pacheco de Oliveira, 1998). Talvez isso explique o nosso desejo perene de estar em casa.

¹ Fala do documentário Não matou El Matador.

Bonfil Batalla (2019) enfatiza a importância de reconhecermos o passado colonial como parte de nossa própria história. Ao fazer isso, aceitamos suas continuidades no presente, enfrentando as dores e abrindo caminhos para um futuro mais autêntico.

Nesse sentido, Sérgio Pessoa afirma: "A retomada da ancestralidade indígena passa pelo caminho da dor e do silêncio, correndo como água para regar a terra no presente" (2023, p. 12). A dor e o silêncio mencionados por Pessoa refletem o processo descrito por Batalla — o reconhecimento do passado e suas consequências, que, ao serem enfrentadas, nutrem a renovação e fortalecimento da ancestralidade no presente.

Meu avô Luís, pai de minha mãe, costumava contar sobre nossa ancestral indígena, capturada na mata no município de Oeiras (PI). Ela foi forçada a se unir a um vaqueiro, e dessa união nasceu Catarina. Após o parto, conta-se que ela mergulhou em profunda tristeza, talvez em um estado de depressão, e começou a tentar fugir de seu cárcere. Em uma de suas fugas, foi perseguida por vaqueiros “a casco de cavalo e a dente de cachorro”. Ao tentar atravessar uma cerca de arame farpado que delimitava as fazendas, os cachorros a alcançaram, ferindo-a gravemente com as mordidas e o arame das cercas. Ela morreu no local. Sabemos pouco sobre ela, exceto que falava duas palavras: "bororó" e algo que soava como "ioli", nome que foi transmitido para minha mãe, Maria Ioli, como uma memória viva de um passado comum a muitas mulheres indígenas vitimadas pela expansão colonialista nos “sertões de dentro” do Piauí.

Bisa Catarina – mãe de vovô Luís – cresceu sem a mãe e sem o seu povo, mas acreditava que havia herdado “jeitos de índio”: andava descalça, falava pouco, adorava o mato e tinha uma conexão profunda com as ervas e os bichos. Uma descrição essencializadora, mas que reflete os estereótipos dos indígenas no imaginário social da época. Mais do que isso, revela como a ancestralidade e a continuidade de um povo se manifestam de maneiras que muitas vezes fogem à lógica racional e cientificista. A história de Bisa Catarina é um eco daquilo que nunca se apaga, uma memória que pulsa viva, mesmo quando os laços com o passado estão fragmentados.

A vivência de Bisa Catarina se conecta diretamente à ideia da "viagem da volta", pois, apesar da perda e do esquecimento, o passado segue informando o presente. A ancestralidade, como força invisível, orienta suas ações e escolhas, mesmo sem plena consciência disso. Os “jeitos de índio”, transmitidos de geração em geração, demonstram que a viagem de retorno não é apenas física, mas também uma reconexão com sentidos, afetos e raízes que jamais se perderam, mesmo silenciadas. Entre o céu e a terra, muitos mistérios permanecem, mas é nessa viagem da volta que conseguimos reencontrar e reconhecer as partes de nós que nunca se desvincularam de nossas origens.

Essas histórias – transmitidas oralmente pelos mais velhos – fazem parte do passado de muitas famílias piauienses. Elas revelam pistas da presença indígena, muitas vezes rejeitada pela historiografia tradicional. O que tentaram nos ensinar nas escolas, como eu e Dinayana aprendemos, abre caminhos – pequenos "carreiros", como se diz nos territórios – para refletirmos sobre a situação dos povos indígenas no Piauí na contemporaneidade.

O desejo de entender esse passado ganhou força quando, na graduação, comecei a me envolver com os movimentos sociais do campo. Foi nesse contexto que entrei em contato com comunidades rurais em processo de retomada da indianidade. Naquele momento, predominava uma visão essencializadora e culturalista entre os órgãos do Estado. Questionava-se, por exemplo, a ausência de estereótipos como o uso da língua materna, cocar ou maracá, e a relação com a natureza, para classificar o indígena “permitido” (Hale, 2005). O “verdadeiro índio”, como falam. Estando em contato com as comunidades, percebi a compreensão própria dessas noções de etnicidade e de indianidade, o que me levou a questionar a postura do Estado.

A pesquisa surgiu da experiência com a assessoria jurídica popular junto aos povos e comunidades tradicionais do Piauí. O contraste entre o discurso oficial do extermínio dos povos indígenas do estado e a crescente reivindicação da identidade indígena motivou a investigação. O problema central do estudo é compreender como o direito à autoidentificação é acionado nos processos administrativos de titulação de territórios conduzidos pelo Instituto de Regularização Fundiária e Patrimônio Imobiliário do Piauí (INTERPI)². Como esse direito é traduzido e disputado na prática pelos indígenas?

A pesquisa se insere no campo da pesquisa empírica em direito e adota o método do estudo de caso. Para a constituição do corpus empírico, foram analisados 19 processos administrativos disponíveis no portal SEI do INTERPI. A abordagem metodológica inclui: a) etnografia de documentos: análise detalhada dos processos administrativos, cartas, notas e relatorias; b) observação participante: registro, em diários de campo, de interações e práticas institucionais não documentadas nos autos; c) revisão bibliográfica: articulação da análise empírica com os debates teóricos sobre identidade, cultura e etnicidade.

A partir da análise do meu corpus empírico e da articulação com o marco teórico, realizo uma revisão bibliográfica sobre as categorias identidade, cultura e etnicidade; descrevo alguns aspectos do processo de retomada da indianidade no Piauí no tempo presente; por fim, discuto,

²A Lei Estadual nº 7.294/2019 prevê a destinação de terras públicas, por doação, para povos e comunidades tradicionais com a possibilidade de titulação coletiva. O novo marco legal estabeleceu a competência do Instituto de Regularização Fundiária e Patrimônio Imobiliário do Piauí (INTERPI), por meio da Gerência de Povos e Comunidades Tradicionais (GPCT), para identificar e mapear as comunidades que poderão ser beneficiadas.

com base no referencial teórico, a relação entre as categorias supracitadas no contexto da retomada no Piauí.

Devir-originário

Índio não acaba não
James Akroá-Gamella

O piauiense é, antes de tudo, um desindianizado.

Em fins do século XVII, o estado do Piauí era visto como uma região “sem limites definidos, povoada de tapuias bravos, lutando uns contra os outros e contra o branco usurpador” (Chaves, 1953, p. 6). Contudo, a historiografia tradicional concluiu que a presença indígena em território piauiense chegou ao fim com o assassinato, expulsão ou aldeamento dos diversos povos que ocupavam o sertão de “Cabrobó”³. Narrativas como “as tribos mais aguerridas foram aniquiladas ou expulsas do nosso território” (Chaves, 1953, p. 30); “as tribos foram massacradas e deles quase nada restou” (Guidon, 2011, p. 11); “foram mortos, escravizados, aldeados ou expulsos” (Dias, 2011, p. 19), reforçavam e simplificavam o debate sobre as relações entre os povos indígenas e o aparato político-administrativo instaurado pelo Estado.

Até muito recentemente, falar de povos indígenas no Piauí era descrever unicamente o processo brutal de violência e dizimação a qual foram submetidos; era falar de um passado distante e “selvagem”, restrito aos livros de história e de estudos sociais (Chaves, 1953; Mott, 1978; Guidon, 2011). O processo de desindianização⁴ do estado contou com a historiografia para fundamentar as políticas anti-indígenas promovidas pela elite local. Em parte, esse processo contou com as noções de assimilação, de integração e de aculturação dos povos, construindo a narrativa de que o pertencimento a uma etnia estaria vinculado à manutenção de um conteúdo cultural fixo, cuja transformação implicaria a necessária perda da identidade.

A tese do extermínio, legitimada por intelectuais dos campos da antropologia, história e arqueologia – e adotada como discurso oficial do estado, naturalizou e autorizou a violência das estratégias de desindianização acionadas contra os povos indígenas. A partir da revisão de literatura e das narrativas do campo, identifico cinco estratégias: o genocídio, por meio dos

³ O Piauí praticamente não existia para as autoridades. Isto aqui era simplesmente o “alto sertão do S. Francisco”, o “sertão de Rodelas”, de “Cabrobó” (Chaves, 1953, p. 15)

⁴ Trata-se do processo histórico que implica na perda compulsória da identidade étnica, da condição de indígena, por meio de ações etnocidas que visam interditar a continuidade de um povo enquanto sujeito coletivo. Denominado de desindianização, “a perda da identidade coletiva como resultado do processo de dominação colonial” (Bonfil Batalla, 2019, p. 30) tem relação direta com a manutenção do colonialismo interno e a formação do Estado moderno, cuja natureza prescinde da imposição da ideia de uma cidadania universal construída a partir das concepções eurocêntricas e individualistas (Varão, 2024).

assassinatos em massa; a escravidão, por meio da imposição do trabalho forçado necessário à expansão da pecuária na região; a expulsão dos territórios, especialmente após a criação da Lei de Terras de 1850; o aldeamento, por meio da intervenção da Igreja Católica com o objetivo “ensinar” a cultura civilizada aos “selvagens”; e o mito da mestiçagem, que teria diluído as últimas manifestações identitárias indígenas (Chaves, 1953; Costa, 2013; Franco, 2014; Sousa, 2017; Baptista, 2017; Silva e Macedo, 2022; Gomes et al, 2022; Carvalho e Lima, 2023).

De modo que a construção da tese do extermínio atendeu ao arcabouço colonial de apagamento da existência, da cultura, da economia, da política e dos povos aqui existentes e aos interesses de uma elite local interessada na expansão da pecuária, na escravização dos indígenas e no apossamento dos territórios (Mott, 1978; Quijano, 2014; Sousa, 2017).

Para o historiador Casé Angatu (2021) – do povo Tupinambá, a relação entre identidade étnica e direitos territoriais é clara. Negar a condição de indígena é negar o acesso a direitos relacionados ao território, à saúde, à educação, à cultura, dentre outros. Sobre isso, Casé diz:

A negação do direito à autodeclaração indígena e/ou da retomada da indianidade é parte fundamental nesse processo. Na minha compreensão, essas ações sempre estiveram e estão relacionadas à espoliação das Terras Indígenas, tentando destruir um direito ancestral, originário, congênito, natural, relacional e existencial aos diferentes Territórios. Este direito originário precede ao direito de qualquer Estado ou propriedade privada e relaciona-se à cosmologia originária e seu universo epistêmico (Angatu, 2021, p. 17).

Definir quem é ou não é indígena é uma tática estatal reatualizada no tempo presente. Ser indígena demanda direitos específicos, como o direito originário aos territórios. Um verdadeiro golpe no modelo mercado de terras. Quer dizer, não é interesse das oligarquias e das elites que dirigem o Estado reconhecer povos indígenas. Quanto menos indígenas, melhor. Portanto, criar obstáculos jurídicos e administrativos para a autodeclaração indígena constitui mecanismo de desindianização que impede a retomada dos territórios (Angatu, 2021).

A tese do extermínio é bastante mencionada nos processos administrativos e contestada pelos povos, principalmente, nos relatórios antropológicos, mas também por meio de cartas e ofícios direcionados à Funai e ao INTERPI. Dentre as práticas de desindianização citadas estão: a) as guerras justas que tinham como objetivo o apresamento, genocídio e dispersão; b) o tripé aldear-catequizar-integrar por meio das missões religiosas; c) a escravização da mão de obra indígena; d) destinação das terras em sesmarias para não indígenas; e) uso da documentação administrativa para invisibilizar a presença indígena, a exemplo, dos registros paroquiais e censos demográficos.

Em ofício destinado à Funai no dia 17 de outubro de 2019, o povo Gueguê, do território Sangue, localizado no município de Uruçuí (PI), afirma:

(...) somos de descendência (sic) dos índios GUEGUE que habitavam as maegem (sic) do riacho do SANGUE nome que foi dado pela grande quantidade de sangue indígenas dos nossos antepassados, eles contavam que morreram quase todos os índios mas escapou uma índia criança que foi apreendida pelos bandeirantes que deu origem a nossa família mas, o que queremos não é só contar a nossa história e sim pedir que a FUNAI faça vigorar os nossos direitos Sociais e Cidadania, que sejamos acompanhado pela Coordenação Regional Nordeste II da FUNAI e que sejam realizados procedimentos à demarcação das nossas terras que forma envadidas (sic) pelos políticos JOSÉ RIBAMAR COELHO E SEU FILHO GOETH COELHO (...)⁵

Hoje, o povo Gueguê revive essa memória para reivindicar reconhecimento e direitos. Lutam para retornar ao seu território e recontar sua história, afirmando à oligarquia local que a tentativa de extermínio fracassou. "Sangue" – nome do território indígena em Uruçuí – marca no presente o massacre que tirou a vida de 400 Gueguê, tingindo de sangue e morte as águas do riacho que banha a região.

João Paulo Peixoto Costa (2013) e Roberto Kennedy Gomes Franco (2014) questionam a narrativa tradicional que afirma o desaparecimento dos povos indígenas no Piauí, baseada em massacres, aculturação e mestiçagem. Para os autores, essa versão histórica, frequentemente usada para negar a existência indígena, é insustentável diante dos movimentos de retomada da indianidade no estado. Ao sustentar a tese do extermínio, o discurso oficial encobre a história de resistência protagonizada por esses povos. Ambos defendem, portanto, uma nova perspectiva histórica que vá além do registro das táticas coloniais de genocídio e ressalte as lutas atuais por direitos e reconhecimento desses grupos (Carvalho e Lima, 2023). Este artigo segue, portanto, essa perspectiva.

A desconstrução da tese do extermínio pressupõe a ruptura com o paradigma antropológico da aculturação e do assimilacionismo que ainda impera no campo do direito; e fundamenta as disputas em torno dos territórios. Em diálogo com o campo da antropologia, apresento a perspectiva teórica adotada nesta investigação que, ao meu ver, contribui para compreendermos o direito indigenista a partir de noções de identidade, cultura e etnicidade que rompem com a tática neocolonialista que desindianiza para expropriar. Neste sentido, a análise dos estudos sobre identidade étnica realizados pela antropóloga Rebecca Lemos Igreja (2005, 2019, 2020, 2023) me permitiu problematizar o papel do Estado como um ator relevante na definição e legitimação das diferenças culturais por meio das políticas públicas.

⁵ Processo INTERPI n. 00071. 002316/2021-35, p. 22.

Em sua tese intitulada *Estado, Diferença Cultural e Políticas Multiculturalistas: uma comparação entre Brasil e México* (2005), Rebecca Igreja afirma a necessidade de entender como as identidades culturais são definidas a partir da dimensão política do multiculturalismo e das práticas institucionais do Estado; que, no caso dos povos indígenas, impõem “padrões de autenticidade étnica” que expressam “as expectativas institucionais sobre o ‘indígena’” (2005, p. 338; 2020, p. 152). Dessa forma, afirma que as identidades são informadas pelas culturas, no entanto, “as identidades culturais coletivas nascem na relação e no contraste com outras identidades. Nesse sentido, ela é melhor compreendida como identidade étnica, como uma dimensão da identidade social que é ligada à noção de pertencimento a um grupo étnico” (Igreja, 2005, p. 34).

Fredrik Barth, antropólogo norueguês, rompe com a tradição culturalista do campo da antropologia ao definir a identidade étnica a partir de seu caráter relacional e contextual (Igreja, 2005, 2019). Ao definir grupo étnico como uma organização social em torno das diferenças culturais, Barth entende que a etnicidade seria a expressão das diferenças culturais organizadas socialmente e a cultura, nesse caso, seria o “arcabouço de aprendizado, reflexão e experiência” (Barth, 1995, p. 20) formulado e reformulado por determinado grupo ao longo de sua história, estando, assim, em estado de constante fluxo, em processo. O conteúdo cultural, portanto, não define um grupo étnico, mas sim as fronteiras étnicas, os espaços de encontro e de interação entre nós e os outros.

Importante ressaltar que as fronteiras podem modificar-se de forma que contextos variados produzem distintividades culturais diversas, o que altera a forma como os grupos organizam e expressam a sua etnicidade. A identidade étnica, nesse caso, varia tanto quanto as circunstâncias em que o grupo está imerso (Barth, 1998). Assim sendo, toda forma de generalização simplifica realidades complexas e muito particulares. No entanto, o autor assevera que, apesar da mutabilidade da cultura, processos de dominação podem limitar as possibilidades de variação por meio do “controle, silenciamento e apagamento das experiências” (Barth, 1995, p. 22).

Em diálogo com Barth, Roberto Cardoso de Oliveira (1976) ressalta que a identificação étnica é resultado da articulação que os grupos fazem dessas diferenças culturais em relação aos outros, no “contato interétnico” (1976, p. 6); portanto, é o processo do contato e não o conteúdo cultural o ponto central. Tal perspectiva aproxima-nos da categoria “identificação étnica”, em contraposição à identidade, enquanto “uma atividade interminável, sempre incompleta, inacabada e aberta na qual participamos todos, por necessidade ou por escolha” (Díaz-Polanco, 2006, p. 140). Assim, as identidades são produto de seu tempo histórico; são

resultado do encontro com outras culturas em contextos diversos e complexos que vão determinar como os grupos vão definir os critérios de pertencimento (Díaz-Polanco, 2006).

De modo que Díaz-Polanco afirma a necessidade de:

(...) assumir uma noção de identidade que rejeite qualquer pressuposto ou princípio essencialista sobre as culturas. Isso implica concordar que, por outro lado, as identidades são, antes de tudo, históricas. Eles são formados em contextos complexos que incluem a presença de outras culturas em relação às quais o próprio pertencimento é definido. A mudança desses contextos provoca transformações identitárias, de modo que as identidades não estão imunes a transformações "processuais" de todos os tipos. Nesse sentido, quando um analista ignora as determinações socioeconômicas e classistas de uma identidade, ele comete um erro. As identidades não permanecem idênticas a si mesmas, graças a uma suposta essência invariável que flutua acima da história, mas são feitas e desfeitas, e às vezes entram em hibernação e depois renascem. (Díaz-Polanco, 2006, p. 143, tradução minha)

Portanto, ser indígena é ser povo, é compartilhar uma história e não, necessariamente, uma cultura comum. Para a antropóloga Rita Segato, “a cultura não é outra coisa que a decantação da experiência acumulada por um coletivo, e o mito e os costumes, um resultado da condensação e simbolização desse processo histórico” (Segato, 2014, p. 87). Usar a categoria identificação étnica nos ajuda a falar de processos históricos que fluem de forma dinâmica em seu próprio tempo. Colocar a história coletiva de um povo à frente de sua cultura é garantir o direito de uma coletividade se constituir como povo e deliberar os rumos de sua transformação, inclusive em diálogo constante com outros povos; sendo assim, é “o princípio do respeito à agência e à capacidade deliberativa de cada sujeito coletivo que preserva o direito a que seu curso histórico continue fluindo livre e diferenciado” (Segato, 2014, p. 86).

Assim, a continuidade de uma perspectiva culturalista – que essencializa e cristaliza os povos no tempo e no espaço – no campo do direito não é neutra e abre espaços para injustiças. Há uma dificuldade de compreender que é direito dos povos transformarem-se. O abandono de práticas e a adoção de outras é esperado. Motivo pelo qual Rita Segato rejeita o uso da categoria grupo étnico e fala de povo, enquanto um coletivo vivo e dinâmico. Já grupo étnico serviria para classificar os povos a partir de uma noção de “etnicidade baseada em patrimônio fixo de cultura” (Segato, 2014, p. 87).

Rogers Brubaker (2004) também critica a ideia de grupo étnico por compreender que se trata de uma tendência que ganhou força no contexto das políticas multiculturalistas, mas que reforça a necessidade do estabelecimento de critérios para definir quem pertenceria a esses grupos, o que reforçaria o movimento homogeneizador imposto pela formação dos Estados modernos e reatualizado pela globalização. Para o autor, não podemos confundir os grupos com as identificações que se dão dentro de um contexto relacional, por meio das práticas cotidianas,

sempre em processo. Isso nos impede de cair nas armadilhas que o Estado articula para controlar e definir quem são os povos indígenas atualmente, ou seja, quem são os sujeitos coletivos que possuem direitos originários aos territórios.

Nesse mesmo sentido, a antropóloga Rita Segato (2007, p. 28) propõe o conceito de “alteridades históricas” em oposição às “identidades políticas globais”, entendendo aquelas como “formas de ser outro produzidas pela história local”. Assim, a emergência de subjetividades localizadas pode captar e reformatar emergências de raiz local. Como afirma a autora, nos deparamos com “processos de raiz local recentemente iniciados, cuja característica principal é um retomar, por parte dos povos, a trama de sua história e um retorno a fontes capazes de reconfigurar sua diferença em um sentido radical (...)” (Segato, 2007, p. 22). É um trabalho de reconstrução histórica por meio da contestação das narrativas das elites locais. Além disso, questiona a identidade política multicultural própria da globalização que, ao construir identidades encaixotadas, reduz a diferença a uma agenda global e oprime as formas variadas de ser outro (Segato, 2007).

Portanto, o direito de ser povo implica o reconhecimento da pluralidade inerente a cada coletividade. Rita fala de “histórias em plural” ou “historicidade múltipla” em contraposição à ideia de cultura (Segato, 2014). A historicidade dos povos indígenas no Piauí não pode ser comparada à historicidade de outros povos que vivem em contextos completamente diferentes. Motivo pelo qual cada povo vive o seu tempo histórico de um jeito único a partir das deliberações internas de seus membros. Assim, para a autora

O problema dos povos de nosso continente não é de conservar a cultura como patrimônio cristalizado – afinal, cultura não é outra coisa que o resultado da decantação constante de experiência histórica, que nunca cessa -, mas o de desintrudir sua história, que foi interrompida pela irrupção autoritária do colonizador, seja este o enviado das metrópoles europeias ou a elite eurocêntrica autóctone que construiu e administra o Estado nacional. Não é, como se pensa, a repetição de um passado o que constitui e referencia um povo, e sim sua constante tarefa de deliberação (Segato, 2014, p. 86).

Viveiros de Castro (2006) reflete sobre as dimensões ontológicas e jurídicas que envolvem a pergunta: quem são os povos indígenas? Em diálogo com o que Rita Segato compreende como povo, os dois autores traçam caminhos para que possamos avançar na compreensão sobre o que significa ser um povo. O primeiro traço diz respeito ao compartilhamento de um caminho histórico comum e de uma memória coletiva alimentada pelo senso de comunidade. O segundo, é o poder de deliberar coletivamente sobre o seu próprio destino. Ressaltando que deliberação não implica convergências e consensualidade, necessariamente. É o ato de deliberar junto que conta a história de um povo. Isso implica, inclusive, decidir quem faz parte dessa coletividade (Segato, 2014; Viveiros de Castro, 2006).

Quer dizer que ser um povo, ser um povo indígena, não é algo dado, natural, que possa ser determinado objetivamente. Ser povo é resultado das transformações históricas de cada tempo, portanto, é um conceito variável. De modo que a referência a um caminho histórico comum, a um passado compartilhado, também implica uma projeção de futuro. Dito de outra forma, “é possível voltar a ser índio, é possível tornar-se índio. A indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado” (Viveiros de Castro, 2011, p. 265). Assim, cabe ao Estado criar condições materiais e políticas para que as coletividades tenham autonomia para elaborar sua indianidade (Viveiros de Castro, 2011).

A noção de identidade étnica enquanto resultado de um fluxo de comunicações e interações com os Outros, nos ajuda a compreender as transformações impressas nos novos discursos acionados por povos indígenas em processo de reetnização frente ao Estado. Christian Gros (2000; 2013) se alinha com os autores citados anteriormente no sentido de compreender a cultura enquanto resultado da criação dos sujeitos e a identidade étnica enquanto instrumento que pode ser mobilizado a depender das circunstâncias e sempre em diálogo com outras identidades possíveis, sendo esta, antes de tudo, definida pelo seu conteúdo político. Nesse caso, a etnicidade seria a politização de uma identidade cultural a partir do questionamento de uma subordinação histórica.

Desconstruir a ideia de perda cultural nos permite repensar de maneira crítica os contatos entre os povos indígenas e o novo Estado brasileiro no século XIX. No século XXI, a discussão sobre a identidade indígena continua essencial, especialmente com o crescimento dos movimentos de retomada da indianidade (Varão e Ferro, 2022). A identidade indígena não é algo que se extingue, mas um processo dinâmico e contínuo, que se adapta e se fortalece conforme as realidades contemporâneas. Como afirma James Akroá Gamella: “Índio não acaba, não”. A identidade indígena ressurgue, se transforma e se projeta para o futuro, rompendo a narrativa do extermínio.

A historiografia revela como a política de mestiçagem, nos censos, estava ligada à expropriação de terras, exploração do trabalho e negação de direitos dos povos indígenas na formação do Estado brasileiro. Essa política consolidava a ideia de extinção dos povos originários. No entanto, a narrativa do apagamento começa a ser contestada na contemporaneidade. Pensar o “devir-originário” é, portanto, assumir a transformação contínua da identidade indígena como um movimento cíclico, que não segue uma linha reta, mas que retorna e se reconfigura, como defende Silvia Rivera Cusicanqui: “Não há ‘pós’ ou ‘pré’ em uma visão da história que não seja linear nem teleológica, que se mova em ciclos e espirais, que defina um curso sem deixar de retornar ao mesmo ponto” (Cusicanqui, 2010, p. 54).

A consciência étnica interdita pelo colonialismo é um projeto de futuro que se constrói no presente, retornando sempre às suas raízes e se reafirmando em novos contextos.

Alevante indígena

*Descendente de indígena, não.
(...) não se planta um caroço de milho e ele nasce arroz.
Se você plantar milho, nasce é milho. Então, é indígena⁶.*
Adaildo Akroá-Gamella

A imposição de uma identidade negativa e a desqualificação étnica dos sujeitos para negar direitos impôs a necessidade de os povos elaborarem táticas possíveis de sobrevivência. O ocultamento da sua condição de indígenas ou a negociação de outras identidades como “caboclos” e “mestiços” constituíram, em muitos contextos, táticas para manterem-se vivos, enquanto construíam condições políticas para realizar a retomada dos seus direitos (Segato, 2013).

Há várias denominações no campo da antropologia para designar o processo de reafirmação identitária de povos etnicamente diferenciados, a exemplo dos povos indígenas. “Etnogênese” (Pacheco de Oliveira, 1998; Apolinário, 2020), “reinsurgências identitárias” (Sousa, 2017), “reemergência étnica” (Segato, 2007; Varão e Ferro, 2022), “emergência étnica” (Kós, 2015; Lima, 2022), “reetnização”, “reindianização” (Gros, 2000; Viveiros de Castro, 2006), “viagem da volta” (Pacheco de Oliveira, 1998), “transfiguração étnica” (Viveiros de Castro, 2006), “ressurgências”⁷, dentre outras. Todas elas, com exceção da categoria “etnogênese”, carregam a ideia de retorno, de volta, de algo que era e nunca deixou de ser; de algo que se ocultou, se escondeu, submergiu, tonou-se invisível, não dito. São nomeações dadas ao processo dinâmico inerente à história de cada povo.

As “reinsurgências”, “re-emergências”, “retomadas”, “reetinizações” ou “reindianizações” são designações alternativas para o que a antropologia chama de processo de etnogênese (Angatu, 2021; Gros, 2000; Segato, 2007; Pacheco de Oliveira, 1998). Este abrange “tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas” (Pacheco de Oliveira, 1998, p. 53). Trata-se do processo de retomada da identidade coletiva por um grupo marcado “pelo resgate de uma memória e pela reescritura de suas histórias” (Arruti, 1995, p. 85).

⁶ Diário de Campo TM n° 3.

⁷ Expressão utilizada pela antropóloga no relatório antropológico do território Kariri de Serra Grande

Para os fins desta investigação, adoto a denominação “retomada da indianidade”, cunhada por Casé Angatu, para nomear “a reocupação da indianidade como subjetivação construída e recuperada”; “através da busca de memórias, reminiscências, histórias ancestrais, do Tupixuara (Espírito Originário) e, por vezes, retorno às Aupaba (Terras Originárias)” (Angatu, 2021, p. 16). Aqui, considero o conteúdo político da categoria retomada central para o movimento indígena brasileiro. Penso até mesmo que podemos falar de um “direito à retomada” enquanto um direito dos povos etnicamente diferenciados. O direito de retomar, de reaver, de recuperar e dar continuidade ao que foi interdito, roubado. O direito de retomar a indianidade, os territórios, as culturas, as línguas, a justiça própria.

No Brasil, o processo de construção do novo contrato social positivado no texto da Constituição Federal de 1988 é um marco político e jurídico na luta pela efetivação do direito de existir dos povos indígenas. Nela, além do reconhecimento dos indígenas enquanto sujeitos coletivos de direitos, o Estado constitucionalizou o direito originário às terras tradicionalmente ocupadas e comprometeu-se, por meio da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) – órgão federal –, a demarcá-las e protegê-las; assegurando, dessa forma, os direitos à cultura, à organização social, à saúde e à educação.

Se, antes disso, afirmar a indianidade era um risco à própria sobrevivência das comunidades, com o novo pacto de nação ser indígena é possuir uma cidadania diferenciada (Baniwa, 2006). É ter direitos a ser brasileiro e ser Tuxá, Kariri, Gueguê, Tabajara, entre outros. Pelo menos formalmente, a condição jurídica de indígena dota os sujeitos e as coletividades de direitos específicos relacionados à saúde, à educação e aos territórios. A identidade étnica passa a ter um caráter positivo a ponto das nomeações como “tapuias”, “mestiços”, “caboclos” deixarem de cumprir sua função estratégica de proteger aquelas coletividades.

O novo pacto de nação trouxe uma nova valorização das questões históricas ligadas aos povos indígenas no Brasil, especialmente no que diz respeito aos direitos territoriais e à identidade étnica. Essa transformação assegurou uma base legal mais firme para a proteção das suas identidades e terras. Gersem Baniwa (2006) destaca: após séculos de opressão — marcada por massacre, escravidão e repressão cultural —, os povos indígenas “hoje respiram um ar menos repressivo” (Idem, p. 39); essa nova condição permite a reelaboração de suas culturas e as táticas na luta por direitos com mais liberdade e respaldo jurídico.

Sérgio Ferro e Givanildo da Silva (2024) se alinham a esta análise de Baniwa e destacam o Nordeste como uma região central para pensarmos os processos de retomada da indianidade no Brasil. De acordo com os autores, o fortalecimento da consciência identitária são refletidos nos dados estatísticos consolidados nos censos demográficos. As coletividades cuja identidade

foi silenciada pelo sistema colonial e capitalista reivindicam o direito a suas memórias ancestrais no caminho da volta às suas trajetórias históricas sufocadas pelo projeto da modernidade; assim, retornam aos “caminhos à luz do passado e do presente” (Ferro e Da Silva, 2024, p. 176).

Mais de 35 anos se passaram e as coletividades ditas “mortas” ou “misturadas” foram reaparecendo no cenário público nacional. O novo contexto possibilitou que o tal passado retornasse para possibilitar o futuro. É, portanto, no campo da luta por direitos que se desenha a presença de diversos povos que, antes disso, eram invisíveis ao debate indigenista que circulava na academia e nos espaços de poder da máquina estatal. Em meio a isso, aproximadamente, desde o início dos anos 2000, se constitui o alevante indígena⁸ no Piauí, cuja principais demandas transitam entre o direito de ser indígena aliado ao direito de pertencer a um território coletivo.

No Piauí, a retomada da identidade indígena envolve tanto as demandas das comunidades quanto do Estado para a regulamentação territorial, permitindo que os povos indígenas se afirmem como sujeitos de direitos. O que implicou a reemergência de vários povos que reafirmaram sua identidade coletiva exigindo reconhecimento e a efetivação dos direitos assumidos pelo Estado brasileiro.

Em meio a esse movimento, o Censo Demográfico de 2010 registrou 2.944 mil pessoas que se autodeclararam indígenas no Piauí, onde 1.333 estariam vivendo na capital Teresina e outros 1.611 nos interiores, nas zonas rurais (IBGE, 2010). Já no Censo Demográfico de 2022, houve um crescimento de 144% da população indígena no Piauí, apresentando um total de 7.198 pessoas distribuídas em 157 municípios (MPI, 2023). Em termos percentuais, este crescimento é o 5º maior registrado no país. Apesar disso, o reconhecimento formal da existência de povos indígenas nos limites territoriais piauienses só ocorreu no ano de 2020, por meio da Lei Estadual n. 7.389, de 27 de agosto de 2020; após 32 anos da promulgação da Constituição Federal.

Nesse contexto, os povos indígenas no Piauí afirmaram-se como sujeitos de direito, retomando sua indianidade e reivindicando reconhecimento estatal (Carvalho e Lima, 2023). Ao inscreverem sua presença no estado e enfrentarem conflitos territoriais com o agronegócio, a mineração, dentre outros grandes projetos, contrapõem-se à tese do extermínio e reafirmam sua identidade coletiva. Este movimento é uma reinvenção do direito à autodeterminação, onde os povos indígenas reivindicam o direito de narrar-se enquanto povo (Said, 2000), propondo uma nova perspectiva histórica de existência (Segato, 2007).

⁸ Categoria nativa utilizada pelo povo Tabajara de Piripiri para fazer “referência ao processo de emergência étnica” (Carvalho e Lima, 2023, p. 7).

O processo de retomada da indianidade no Piauí envolve uma variedade de táticas políticas e jurídicas articuladas pelos povos. Neste trabalho, sistematizo essas táticas sem a pretensão de esgotar a complexidade desse processo, mas buscando descrever de maneira sucinta as ferramentas utilizadas para construir a contranarrativa do extermínio e reivindicar suas existências no tempo presente. Politicamente, as táticas adotadas incluem: a) resgate da memória e retomada da autoria de suas próprias histórias (Arruti, 1995; Segato, 2007); b) reinvenção da etnicidade (Oliveira, 1998); c) articulação com atores externos não indígenas; d) articulação com o movimento indígena regional e nacional; e) fortalecimento do movimento indígena em nível local.

O movimento indígena local tem se dedicado a criar espaços de formação política, como seminários e assembleias. Para além da mobilização no estado, também ganha notoriedade a articulação do movimento por meio da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) e da participação dos espaços nacionais do movimento indígena, como os Acampamentos Terra Livre (ATLs) e Marchas das Mulheres Indígenas que ocorrem, anualmente, em Brasília (DF). No registro abaixo, vê-se a delegação do Piauí no ATL 2024:

Figura 1 – Delegação do Piauí no Acampamento Terra Livre (ATL) 2024.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Juridicamente, destacam-se: a) acionamento do Estado em níveis municipal, estadual e federal; b) judicialização das demandas relacionadas à saúde, educação e território; c) criação de associações; d) disputa da institucionalidade. Todas essas táticas estão intrinsecamente

ligadas à luta pelo direito ao território. Para isso, o acionamento de instituições como a Defensoria Pública e o Ministério Público, tanto no âmbito estadual como federal, constituem ferramentas de luta importantes.

Figura 2 – Reunião com a DPU, sede Brasília, no ano de 2023.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Na imagem acima, as Cacicas Francisca Kariri e Delzenir Gueguê representam a delegação dos povos indígenas do Piauí em reunião com a Defensoria Pública da União (DPU). Na oportunidade, foram feitas denúncias sobre as invasões dos territórios e as ações estatais que insistem em negar o direito à autoidentificação. Aqui, importa ressaltar o papel que defensores públicos comprometidos com a causa indígena têm na abertura de acesso às instituições.

Algumas das táticas políticas são bastante acionadas nos processos administrativos. A contestação da tese do extermínio se manifesta pelo acesso à memória coletiva e pela consequente reinvenção da etnicidade. A memória coletiva da violência, expressa nas observações de campo e na análise dos processos administrativos com a frase “pegas a dente de cachorro e casco de cavalo” ou “pegas a troco de cavalo”, constitui uma parte do resgate histórico comum a todos os povos em processo de retomada no Piauí (Carvalho e Lima, 2023). Essa memória remete ao sequestro e estupro de mulheres indígenas como táticas coloniais de guerra e desindianização por meio da mestiçagem compulsória. Essas mulheres eram mantidas em cativeiro para serem “amansadas” e, posteriormente, “casar” com os capturadores, geralmente homens brancos ligados à pecuária extensiva (Silva e Macedo, 2022).

Essa memória é evocada nos processos administrativos, nas observações de campo e nos documentos para afirmar a continuidade e o pertencimento étnico a um povo.

Abaixo cito algumas falas extraídas do material empírico:

A (minha) bisavô foi pegada “a troco de cavalo”, era uma índia, chama o lugar Passagem da Nega (...) finalidade que a família a maior força é índio (...) eu sou, que a geração é, sou a mesma coisa⁹.

Isso tudo por aqui era cheinho de índio. Era cheinho de índio da família Caboclo. Nós já somos da pontinha da rama por que a bisavô de meu avô foi pega troco de cavalo e casco. Então nós somos da pontinha da rama, mas nós somos caboclo. Aqui tem caboclo dentro desse baixão aqui¹⁰.

[...] Era falta de conhecimento. Que nós num tinha conhecimento por ninguém lá fora, depois, através das Caravanas, através desse pessoal da CPT, e mais órgãos que trabalhou em cima disso aí, aí foi descobrindo. Pesquisadores que vieram de fora [...], Caravana Nacional veio pra cá. Estados Unidos aí, tudo veio gente. Começou aqui na Melancia [...] Falava os antigos: os mais velho foram pegado a troco, dente de cachorro, era outros de casco de cavalo, mas era o quê? Os caboco, era caboco, pronto: fulano é caboco. Aí o sangue deles é caboco, a descendência é caboco, mas num tinha linguagem, dizer: fulano é índio. Depois foi que os pesquisador vieram e descobriram que realmente era índio¹¹.

As falas dos indivíduos citados refletem um processo de conscientização e reafirmação da identidade indígena, articulando práticas e narrativas de memória coletiva que vão além das experiências de violência. A menção a expressões como “a dente de cachorro” e “a casco de cavalo” revela a brutalidade das perseguições empreendidas contra os povos indígenas, que eram tratadas como verdadeiras caçadas, desumanizando suas experiências. A narrativa sobre a captura da bisavó, marcada por ferimentos e violência física, exemplifica essa brutalidade, destacando como a violência não era apenas física, mas também simbólica, ao transformar os indígenas em meras mercadorias, como evidenciado pela expressão “a troco de cavalo”.

Além disso, outras expressões, como “nascidos e criados aqui”, “desde que se entende por gente” e “aqui nós tudo é parente”, acionam a memória coletiva e reafirmam a indianidade, destacando a profunda relação com o território e o vínculo social da coletividade. Essas narrativas de pertença são fundamentais para a construção de uma identidade étnica coesa, que serve de base para reivindicações de direitos perante o Estado. O resgate dessas histórias de fundação e a recontagem da ancestralidade comum nos processos administrativos do INTERPI são estratégias cruciais para contestar narrativas de extermínio e invisibilidade, possibilitando que os povos indígenas se apresentem como sujeitos plenos de direitos.

Assim, a transição do reconhecimento implícito da identidade cabocla para uma

⁹ Processo INTERPI n. 00071.007287/2020-17, p. 228.

¹⁰ Fala extraída do Boletim Informativo – Indígenas Gamela no Cerrado piauiense (2020), organizado pela professora Carmen Lúcia Lima.

¹¹ Processo INTERPI n. 00071.007287/2020-17, p. 230.

afirmação mais explícita da condição indígena é evidente nas falas. A conscientização é catalisada por intervenções externas, como as Caravanas e a atuação de entidades como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), que ajudaram a trazer conhecimento sobre a identidade indígena. Isso demonstra que o reconhecimento da indianidade não ocorre apenas de maneira interna, mas também é promovido por pesquisas e iniciativas que visibilizam os povos indígenas.

Dessa forma, a história familiar, o reconhecimento da ancestralidade e a mobilização social convergem para fortalecer a reivindicação de títulos de terra e outros direitos. As narrativas coletivas que emergem desses relatos não apenas recuperam memórias de sofrimento, mas também promovem uma revalorização das práticas e saberes indígenas, contribuindo para a reconstrução da identidade indígena. As expressões e histórias contadas são instrumentos de luta, onde a afirmação da identidade indígena e o resgate da memória são fundamentais na luta por reconhecimento e direitos no contexto contemporâneo.

Durante uma reunião realizada com o INTERPI sobre a regularização fundiária do território de Serra Grande, a Cacica Francisca Kariri afirma categoricamente:

Aonde tem sangue, ele jorra e rompe novamente a jorrar. O que acontece com a gente: nós voltamos... por isso que o Piauí tem essa deficiência do que aconteceu com nós. Nós tamos aqui, não vamos calar. Nós estamos aqui e quem diz que estamos aqui é nós. Se [nós] não existisse, nós não tava aqui; e nós estamos aqui¹².

Essa afirmação sintetiza a essência da luta indígena pela autoidentificação e sua interconexão com o direito ao território. A presença dos povos indígenas é indissociável de sua história, profundamente entrelaçada ao território que habitam. É uma questão de justiça, como diz Kutum Akroá-Gamella:

Tem uma questão que faz parte da minha experiência, que é fazer justiça ao passado. Como eu falei, quando a minha avó faleceu, a minha mãe tinha 15 anos. A história da minha ancestralidade veio não através da minha mãe, veio através do meu pai. Isso me fez pensar depois de ter ouvido e lido outras experiências que o silenciamento imposto aos nossos antepassados foi feito de tal forma que hoje me assumir como indígena, assumir essa ancestralidade também é um dever de justiça com os nossos antepassados, que foram silenciados¹³

A luta dos povos indígenas do Piauí para incluir sua diferença na história local e afirmar sua pluralidade identitária dialoga profundamente com a perspectiva de justiça histórica expressa por Kutum Akroá-Gamella. A liderança indígena enfatiza a importância de fazer justiça ao passado, um conceito que ressoa nas práticas contemporâneas de resgate da

¹² Processo INTERPI 00071.007268/2020-91, p. 32.

¹³ Fala extraída de entrevista concedida às pesquisadoras Carmen Lima e Ariana Muniz. A entrevista compõe a coletânea Gamela, Akroá-Gamella: etnicidade, conflito, resistência e defesa do território publicada no ano de 2022.

indianidade e na reivindicação dos direitos territoriais. Ao afirmar que o silenciamento imposto aos antepassados foi de tal magnitude que hoje a assunção de sua identidade indígena é um dever, Kutum sublinha a responsabilidade coletiva que as comunidades têm em reconhecer e honrar suas raízes ancestrais.

Nesse sentido, a luta pela autoidentificação e pelo direito ao território é mais do que uma simples reivindicação por reconhecimento; é um movimento em busca de reparação histórica. Essa busca surge da necessidade de dismantelar as estruturas que perpetuam a marginalização dos povos indígenas. Os povos do Piauí, ao resgatar suas histórias e práticas culturais, não apenas se opõem ao neocolonialismo, mas também afirmam que a justiça deve ser feita em relação à sua ancestralidade e ao tratamento que receberam ao longo da história.

Dessa forma, o que se observa é que a luta pela territorialidade, a valorização das histórias ancestrais e a reivindicação da identidade indígena estão entrelaçadas em um esforço mais amplo de justiça social e reparação histórica. Através dessa luta, os povos indígenas não apenas desafiam as narrativas coloniais que os marginalizam, mas também criam um futuro onde sua diversidade e pluralidade possam ser plenamente reconhecidas e respeitadas.

A retomada da indianidade é um movimento de retorno às origens sem, no entanto, abrir mão do tempo presente. A imagem da “viagem da volta” apresentada por Pacheco de Oliveira (1998) reforça esse sentido; retomar a indianidade pressupõe atualizar historicamente as referências do passado e da ancestralidade para fortalecer as lutas políticas travadas no cotidiano. A reconstrução do passado, por meio da contestação das narrativas das elites nacionais, abre os caminhos interditados ou ocultados pelo projeto colonial. O passado, portanto, ancora os projetos históricos tramados pelos povos indígenas no tempo presente. É um verdadeiro “retorno do futuro” (Segato, 2021). Retomar é negar o não-lugar no qual os povos originários foram empurrados pela modernidade homogeneizadora; é combater o esquecimento e exercer, em sua plenitude, o direito de autodeterminação (Varão e Ferro, 2022).

Ailton Krenak (1999) complementa essa reflexão com um dito dos mais velhos: “Você não pode se esquecer de onde você é e nem de onde você veio, porque assim você sabe quem você é e para onde você vai”. Para Krenak, a identidade indígena está profundamente ligada à origem e à memória ancestral. Essa memória orienta o presente e o futuro. Portanto, a viagem da volta é uma reconciliação com o que foi ocultado, perdido ou esquecido. Voltar e retomar é um esforço contínuo para restaurar as raízes antigas, a partir das exigências do presente. A viagem é coletiva, mas também visceral e íntima. Por isso, registro aqui meu respeito por todos os povos que têm a coragem de se afirmar diante das ameaças que se renovam no presente; coragem para fortalecer as bases de uma existência coletiva.

Considerações finais

Esta pesquisa teve como objetivo analisar como o direito à autoidentificação indígena é acionado nos processos administrativos de regularização fundiária conduzidos pelo INTERPI. A etnografia dos 19 processos, combinada à observação participante e à revisão bibliográfica, revela a permanência da tese do extermínio nos discursos institucionais, mesmo diante do crescente movimento de retomada da indianidade. O Estado, ao impor critérios rígidos e burocráticos de reconhecimento, continua a dificultar o acesso das comunidades a seus direitos.

Os povos Akroá-Gamella, Gueguê, Tabajara e Kariri desafiam a institucionalidade ao reivindicarem sua identidade e seus territórios por meio do acionamento de mecanismos jurídicos e políticos, reconstruindo narrativas interdidas pelo projeto colonial. O direito à autoidentificação, enquanto direito fundamental, não se restringe à dimensão formal do reconhecimento estatal; é afirmado na prática cotidiana, nas narrativas coletivas e na resistência política. Enquanto o Estado tenta enquadrá-los em categorias administrativas excludentes, eles reafirmam sua presença, sua história e sua territorialidade, recusando-se a ser confinados em definições cristalizadas. Esse processo é, como aponta Ailton Krenak, uma maneira de “adiar o fim do mundo” (2019).

Nesse sentido, o movimento de retomada da indianidade no Piauí reflete a construção de novas estratégias para o reconhecimento da identidade indígena. A revisão bibliográfica demonstrou que a etnicidade não pode ser compreendida de maneira estática, mas sim como um processo dinâmico, em constante negociação e transformação. A luta pelo direito de ser povo coloca o Piauí no centro de uma disputa não apenas jurídica, mas histórica e simbólica.

Reforço, portanto, a necessidade de revisão das práticas institucionais que inviabilizam o reconhecimento indígena no Piauí. A superação da tese do extermínio é essencial para garantir o direito à autoidentificação e a regularização dos territórios coletivos. O alevante indígena em curso demarca que a identidade indígena no estado não é um vestígio do passado, mas um elemento vivo, que se reinventa no presente e projeta o seu futuro. Afinal, como afirma os próprios indígenas: “Índio não acaba, não”.

Referências

ANGATU, Casé. Tupixuara Moingobé Ñerana: autodeclaração indígena como retomada da indianidade e territórios. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 231, ano 21, p. 13-24, nov./dez. 2021.



APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Lutas e agências dos Akroá-Gamela no passado e no presente: entre o Piauí e o Maranhão. In: MATTOS, Izabel Missagia de (org.). **Histórias indígenas: memória, interculturalidade e cidadania na América Latina**. São Paulo: Humanistas; Zamora: El Colegio de Michoacán, 2020. Pp. 217-142.

ARRUTI, João Maurício A. MORTE E VIDA NO NORDESTE INDÍGENA: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 1995, p. 57-94.

BANIWA, Gersem. **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; LACED/Museu Nacional, 2006.

BAPTISTA, Marcus Pierre de Carvalho. Da “selva” ao sangue à vida: O discurso historiográfico indígena no Piauí. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. **Anais...** Brasília: ANPUH, 2017. p. 1 – 17.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o Conceito de Cultura. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política**, n. 1, 2 sem. 95. Niterói: EdUFF, 1995.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAR, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**; tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BONFIL BATALLA, Guillermo. **México profundo: uma civilização negada**; tradução de Rebecca Lemos Igreja. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019. 334p.

BRUBAKER, Rogers. “Civic” and “Ethnic” Nationalism. In: **Cambridge: Harvard University Press**, 2004. p. 132-146.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARVALHO, Jussara A. DA S.; LIMA, Carmen L. S. Os Tabajara em Piripiri: emergência étnica indígena através do diálogo entre antropologia e história. **Academic Journal of Studies in Society, Sciences and Technologies – Geplat Papers**, v. 4, p. 1–20, 2023.

CHAVES, Joaquim Raimundo Ferreira (Pe). **O índio no solo piauiense (Ensaio de monografia histórica)**. Teresina: Centro de Estudos Piauienses, Série A, Caderno n. 2, 1953. 32p.

COSTA, João Paulo Peixoto. A farsa do extermínio: reflexões sobre a historiografia indígena no Piauí. In: MENDES, Algemira de Macedo; FERREIRA, Elio; COSTA, Margareth Torres de Alencar (org.). **Literatura, história e cultura afro-brasileira e africana: memória, identidade, ensino e construções literárias**. Teresina: UFPI, UESPI, v. 2. 2013. p. 140-161.

CUSICANQUI, Silvia. **Ch’ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. 1. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DIAS, Claudete Maria Miranda. Introdução: Memória escondida: A guerra da colonização que dizimou os povos nativos do Piauí. In: DIAS, Claudete Maria M.; SANTOS, Patrícia de Sousa. **História dos índios do Piauí**. Teresina: EDUFPI/GRAFICA DO POVO, 2011.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. **Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia.** México: Siglo XXI, 2006.

FERRO, Sérgio Pessoa. **O ser indígena na história institucional brasileira: pardismo como razão de estado.** Tese (Doutorado). Universidade Federal da Paraíba, Programa de PósGraduação em Ciências Jurídicas, João Pessoa, 2023. 307f.

FERRO, Sérgio Pessoa; DA SILVA, Givanildo Manoel. Pardismo: um etnocídio de Estado. **InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais**, Brasília, v. 10, n. 1, p. 173207, jan./jun. 2024.

FRANCO, Roberto Kennedy Gomes. Histórias Oraís dos Remanescentes Indígenas no Território do Piauí no Século XXI. In: Encontro Nacional de História Oral: política, ética e conhecimento, n. 21, 2014, Teresina. **Anais...Teresina: ABHO**, 2014.

GOMES, Helane Karoline Tavares; KÓS, Cinthya Valéria N. M.; SILVA, Cristhyan Kaline S. da. “A demarcação do território indígena, na minha concepção, isso significa a retomada da vida”: entrevista com as lideranças indígenas femininas do estado do Piauí. **Revista Zabelê**, v. 3, n. 1, p. 156–182, 2022.

GROS, Christian. **Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad.** Bogotá: ARFO EDITORES LTDA, 2000.

GROS, Christian. ¿Indígenas ocampesinos, pueblos de la selva o de la montaña? Viejos debates, nuevas perspectivas. **Revista Colombiana de Antropología**, [S. l.], v. 49, n. 1, p. 45–69, 2013.

GUIDON, Niède. Prefácio. In: DIAS, Claudete Maria Miranda; SANTOS, Patrícia de Souza (org.). **História dos índios do Piauí.** Teresina: EDUFPI/GRÁFICA DO POVO, 2011.

HALE, Charles. Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America. **Political and Legal Anthropology Review**, v. 28, n. 1, 2005.

IBGE. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010.** Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <<https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3.html>>. Acesso em: 23 set. 2023.

IGREJA, Rebecca Lemos. **Estado, Diferença Cultural e Políticas Multiculturalistas: Uma comparação entre Brasil e México.** 371 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Brasília: Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, 2005.

IGREJA, Rebecca Lemos. Justiça, Identidade e Juventude indígena urbana: um estudo sobre os processos organizativos na Cidade do México. **Anuário Antropológico**, [S. l.], v. 44, n. 2, p.129–158, 2019. DOI: 10.4000/aa.4011. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/33437>. Acesso em: 20 nov. 2023.

IGREJA, Rebecca Lemos; SIERRA, María Teresa. Pluralismo jurídico e direitos indígenas na América Latina: fundamentos e debates. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, v. 44, n. 3, p. 1-43, 2020.

LEMOS IGREJA, Rebecca. Multiculturalismo e/o igualdad racial? Un análisis de las políticas públicas para afrodescendientes en Brasil. **TABULA RASA: REVISTA DE HUMANIDADES**

(BOGOTA. 2004), v. 47, p. 23-50, 2023.

KÓS, Cinthya Valéria Nunes Motta. **Etnias, fluxos e fronteiras: Processos de emergência étnica dos Kariri no Piauí.** Dissertação (Mestrado em Antropologia) Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2015. 253 p.

KRENAK, Ailton. O Eterno Retorno do Encontro. IN: NOVAES, Adauto (Org.). **A Outra Margem do Ocidente.** Brasília: Minc-Funarte/Companhia das Letras, 1999.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LIMA, Carmen Lúcia da Silva. Caboclos, Gamela, Akroá Gamella: nova cartografia social, etnicidade e processo de territorialização no Cerrado piauiense. In: LIMA, Carmen Lúcia Silva; NASCIMENTO, R. N. F. (Org.). **Gamela, Akroá Gamella: etnicidade, conflito, resistência e defesa do território** [recurso eletrônico]. São Luís: Editora EdUEMA, 2022. Pp. 22-53.

LIMA, Carmen Lúcia Silva; MUNIZ, A. G. S. Entrevista: Ancestralidade e resistência indígena: entrevista com Kum'tum Akroá Gamella. In: LIMA, Carmen Lúcia Silva; NASCIMENTO, R. N. F. (Org.). **Gamela, Akroá Gamella: etnicidade, conflito, resistência e defesa do território** [recurso eletrônico]. São Luís: Editora EdUEMA, 2022. p. 235-253.

MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS - MPI. **Dados do Censo 2022 revelam que o Brasil tem 1,7 milhão de indígenas.** Publicado em 07 de agosto de 2023. Disponível em: Dados do Censo 2022 revelam que o Brasil tem 1,7 milhão de indígenas — Fundação Nacional dos Povos Indígenas (www.gov.br). Acesso em: 15 out. 2023.

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

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47- 77, abr. 1998.

PNCSA. **Boletim Estratégias de desenvolvimento, mineração e desigualdades: cartografia social dos conflitos que atingem povos e comunidades tradicionais da Amazônia e do Cerrado / Indígenas Gamela no Cerrado piauiense.** São Luís: UEMA Edições/PPGCSPA/PNCSA, 2020.

QUIJANO, Aníbal. “Raza”, “etnia” y “nación” em Mariátegui: cuestiones abiertas. En: **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.** Buenos Aires: CLACSO, 2014

SAID, Edward. “Permission to Narrate”. Em Bayoumi, Moustafa and Andrew Rubin(ed.): **The Edward Said Reader.** Nueva York: Vintage Books, 2000.

SEGATO, Rita. **La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa em tempos de Políticas de la Identidad.** Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SEGATO, Rita. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda.** Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

SEGATO, Rita. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com os legisladores. **Revista de Direito da Universidade de Brasília**, Brasília, v. 01,

n. 01, p.65-92, jun. 2014.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda.** Tradução Danielli Jatobá e Danú Gontijo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SILVA, Brisana Índio do Brasil de Macêdo; MACEDO, João Paulo. Povos indígenas e luta por garantia de direitos no Piauí, Brasil. **Psicologia Política**, v. 22, n. 55, p. 602–621, 2022.

SOUSA, Hélder Ferreira de. Indígenas no Piauí, direitos e interlocuções com o Estado: Notas sobre pesquisa etnológica. In: 41o Encontro Anual da ANPOCS. **Anais...** Caxambu: 2017. Disponível em: <https://anpocs.com/index.php/encontros/papers/41-encontro-anual-da-anpocs>. Acesso em: 11 set. 2023.

VARÃO, Lorena Lima Moura. **Neocolonialismo e direitos territoriais indigenistas no Brasil: um estudo da regularização fundiária para povos indígenas no Piauí.** 2024. 287 f. Tese (Doutorado em Direito) — Universidade de Brasília, Brasília, 2024.

VARÃO, Lorena; FERRO, Sérgio. O SER E O NÃO SER INDÍGENA NO BRASIL OITOCENTISTA: uma breve genealogia das categorias elaboradas pelo Estado nacional. **Outros Tempos: Pesquisa em Foco - História**, [S. l.], v. 19, n. 34, p. 324–353, 2022.

VIANNA, Adriana. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. Em: CASTILHO, Sergio Ricardo R.; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; TEIXEIRA, Carla Costa (orgs.). **Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações.** Rio de Janeiro: Contra Capa; Faperj, 2014. pp. 43-70.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. In: Carlos Alberto Ricardo; Fanih Ricardo. (Org.). **Povos indígenas no Brasil (2001-2005).** São Paulo: ISA, 2006, p. 41-49.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado. Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. **Prisma Jur.**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 257-268, jul./dez. 2011.

Submissão em: 13/03/2025

Aceito em: 12/04/2026

Lorena Varão

Professora Adjunta da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Campus Arraias. Doutora em Direito, Estado e Constituição pela UnB, na linha de Movimentos Sociais, Conflito e Direitos Humanos. Mestra em Ciências Jurídicas pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Graduada em Direito pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). E-mail institucional: lorena.varao@uft.edu.br
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1171-6090>

