

"Disseram que eu não era índio de verdade": racismo contra indígenas no sudoeste do Piauí

"Decían que yo no era un indio de verdad": racismo contra indígenas en el sudoeste de Piauí

Rebeca Freitas Lopes¹
Tatiane Gonçalves de Oliveira²

RESUMO: Este estudo propõe investigar as consequências concretas do discurso que perpetua o suposto desaparecimento dos povos indígenas no Piauí, com foco nos casos dos povos Akroá-Gamella e Gueguê do Sangue. No estado, o processo de deslegitimação das identidades indígenas instaurou um racismo estrutural que questiona sistematicamente a identidade desses povos, tanto pelo poder público quanto pela sociedade não indígena. As narrativas que promovem a invisibilidade dos povos indígenas no Piauí são reforçadas por políticas e práticas que ignoram suas contribuições culturais. Além disso, o discurso da não existência de indígenas no estado é frequentemente utilizado para justificar a apropriação ilegal de terras e recursos naturais, agravando as vulnerabilidades dessas comunidades. A pesquisa analisará casos de racismo enfrentados por essas populações, partindo do pressuposto de que o discurso da não existência promove um epistemicídio legitimado. O objetivo é não apenas documentar as consequências desse apagamento discursivo, mas também evidenciar as estratégias de resistência e mobilização social e política adotadas pelas comunidades afetadas, fortalecendo a denúncia do racismo que atravessa suas realidades. Adotando uma abordagem interdisciplinar, o estudo integrará perspectivas históricas, sociológicas e antropológicas, buscando uma compreensão ampla e sensível das complexas dinâmicas enfrentadas por esses povos. Metodologicamente, fundamenta-se na análise de fontes documentais e orais, permitindo o diálogo entre registros oficiais e saberes tradicionais. Espera-se que, ao final, o estudo contribua para a ampliação do reconhecimento da importância de combater o racismo estrutural e promover o respeito aos direitos das populações indígenas, valorizando sua história, identidade e luta por visibilidade social.

PALAVRAS CHAVE: Povos Indígenas; Piauí; Racismo; Akroá-Gamella; Gueguê do Sangue.

ABSTRACTO: Este estudio propone indagar en las consecuencias concretas del discurso que perpetúa la supuesta desaparición de los pueblos indígenas en Piauí, centrándose en los casos de

¹ Graduada em História pela Universidade Estadual do Piauí (UESPI- Campus Floriano) e Pós-graduanda no Programa de Pós-graduação Interdisciplinar nível Mestrado em Sociedade e Cultura pela Universidade Estadual do Piauí. E-mail: rebecalopes@aluno.uespi.br

² Atualmente é professora Adjunta da Universidade Estadual do Piauí e professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Sociedade e Cultura da UESPI Graduada em História pela Universidade Federal de Viçosa, Mestre em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora e Doutora em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. E-mail: tatianagoncalves@frn.uespi.br

los pueblos Akroá-Gamella y Gueguê do Sangue. En el Estado, el proceso de deslegitimación de las identidades indígenas ha establecido un racismo estructural que cuestiona sistemáticamente la identidad de estos pueblos, tanto por parte del gobierno como de la sociedad no indígena. Las narrativas que promueven la invisibilidad de los pueblos indígenas en Piauí se ven reforzadas por políticas y prácticas que ignoran sus contribuciones culturales. Además, el discurso de la inexistencia de pueblos indígenas en el estado es frecuentemente utilizado para justificar la apropiación ilegal de tierras y recursos naturales, agravando las vulnerabilidades de estas comunidades. La investigación analizará los casos de racismo que enfrentan estas poblaciones, partiendo del supuesto de que el discurso de la inexistencia promueve un epistemicidio legitimado. El objetivo no es solo documentar las consecuencias de este borrado discursivo, sino también poner en valor las estrategias de resistencia y movilización social y política adoptadas por las comunidades afectadas, fortaleciendo la denuncia del racismo que atraviesa sus realidades. Adoptando un enfoque interdisciplinario, el estudio integrará perspectivas históricas, sociológicas y antropológicas, buscando una comprensión amplia y sensible de las complejas dinámicas que enfrentan estos pueblos. Metodológicamente, se basa en el análisis de fuentes documentales y orales, permitiendo el diálogo entre los registros oficiales y los conocimientos tradicionales. Se espera que, al final, el estudio contribuya a ampliar el reconocimiento de la importancia de combatir el racismo estructural y promover el respeto de los derechos de las poblaciones indígenas, valorando su historia, identidad y lucha por la visibilidad social.

PALABRAS CLAVE: Pueblos Indígenas; Piauí; Racismo; Akroá-Gamella; Gueguê do Sangue.

INTRODUÇÃO

A frase "Disseram que eu não sou índio de verdade" foi proferida por José Maria Antônio dos Santos (2023), liderança indígena Akroá-Gamella, da comunidade indígena Riachão dos Paulos, no município piauiense de Baixa Grande do Ribeiro. Sua fala é um desabafo e uma resposta a um áudio racista enviado a ele por um morador da sua cidade. O áudio, que circulou amplamente pela plataforma de mensagens digitais *WhatsApp* em setembro de 2023, continha uma série de frases ofensivas e preconceituosas, que desafiava a "autenticidade" de sua identidade indígena³.

O áudio se disseminou rapidamente nas redes sociais, gerando indignação e mobilização tanto dentro da comunidade Akroá-Gamella quanto fora, através de manifestações de apoio de diversos grupos e organizações de direitos humanos e de pesquisa, como o Grupo de Trabalho "Povos Indígenas na História do Piauí", vinculado à Anpuh-Piauí (Associação Nacional de

³No dia 24 de setembro de 2023, o Grupo de Trabalho "Povos Indígenas na História do Piauí", vinculado à Anpuh-Piauí (Associação Nacional de História - Seção Piauí), recebeu uma denúncia grave encaminhada a liderança do povo Akroá-Gamella da comunidade Riachão dos Paulos, o senhor José Maria Antônio dos Santos. O indígena relatou ter sido vítima de racismo por meio de mensagens de áudio em um grupo de WhatsApp, nas quais eram proferidas ofensas étnicas, ameaças de violência e discursos de ódio contra sua pessoa. O ataque ocorreu após a divulgação no Instagram de imagens de indígenas do Piauí participando do Seminário de Saúde Indígena. A exposição positiva da presença e da mobilização indígena parece ter desencadeado a reação hostil por parte dos agressores, evidenciando a persistência do racismo estrutural contra povos originários no estado.

História - Seção Piauí) e da Advocacia Popular Piauiense (APP) que emitiram notas de repúdio e atuaram no apoio jurídico à vítima. O relato acima não é apenas um caso isolado, mas simboliza uma problemática mais ampla e urgente: a invisibilidade e a negação da presença indígena no Piauí sob o discurso da crônica do extermínio. Ademais, aponta também para a urgência de incluir o tema do racismo contra os povos indígenas nos debates étnico-raciais. Embora a questão do racismo contra povos indígenas esteja ganhando visibilidade atualmente, ainda persiste uma falta de estratégias consistentes e eficazes para combatê-lo, especialmente no que tange à construção de políticas públicas e de ações que garantam, por exemplo, a implementação nas escolas de Educação Básica a Lei 11.645/2008⁴.

O título deste trabalho foi estrategicamente escolhido para expor as múltiplas formas de violência que se manifestam na desumanização e no racismo enfrentados cotidianamente pelos povos indígenas, em especial no contexto das mobilizações étnicas no Piauí contemporâneo. O estado do Piauí é marcado por um histórico de silenciamento e apagamento de suas populações originárias, carregando um legado de marginalização cujas raízes remontam a processos coloniais profundos. É fundamental destacar que a invisibilidade histórica dos povos indígenas no Piauí não foi um acidente, mas um projeto político e historiográfico. Como aponta o historiador João Paulo Peixoto Costa (2011), a narrativa oficial não apenas desqualifica a presença indígena na formação do estado, como também a "riscou no papel", consolidando a farsa do extermínio — a fictícia ideia de que os povos originários teriam sido completamente eliminados no passado colonial. Consequentemente, em 27 de agosto de 2020, após séculos de negação e invisibilização, o Governo do Estado do Piauí por pressão do movimento indígena foi obrigado a reconhecer formalmente a existência dos povos indígenas em seu território, por meio da Lei Nº 7.389/2020⁵, tornando-se o último estado brasileiro a reconhecer a presença indígena.

Este estudo propõe investigar as consequências concretas do discurso que perpetua a ideia do suposto desaparecimento dos povos indígenas no estado do Piauí, com ênfase nos casos dos povos Akroá-Gamella e Gueguê do Sangue. No contexto piauiense, observa-se que o processo histórico de deslegitimação das identidades indígenas consolidou formas de racismo

⁴ Lei que altera a LDB e torna obrigatório o ensino das Histórias e Culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas nas redes de ensino do país, sejam públicas ou privadas.

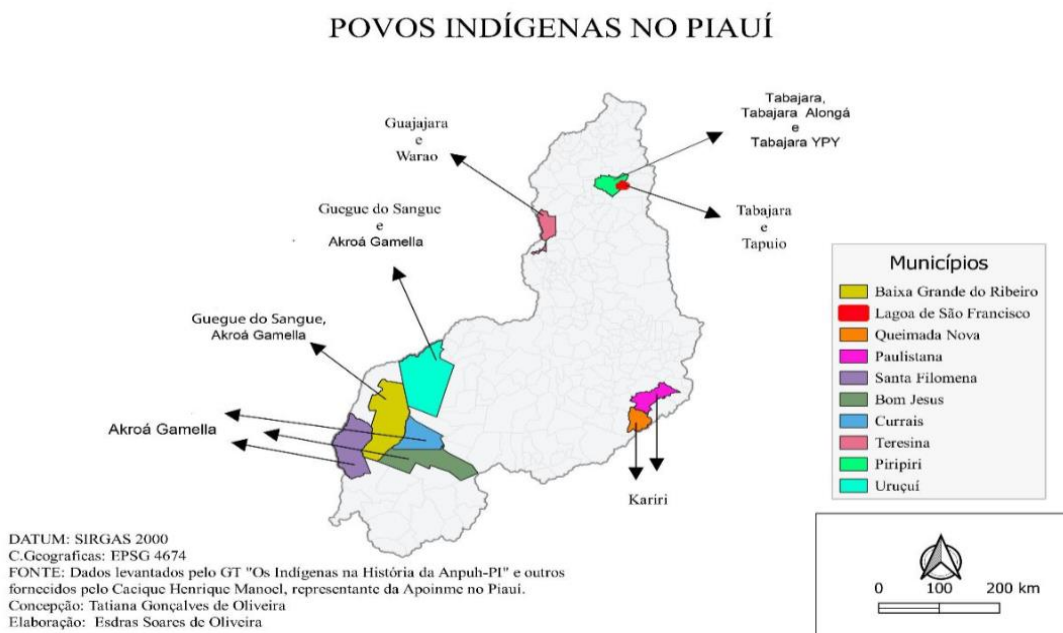
⁵ Lei de Nº 7.389, de 27 de agosto de 2020, “Reconhece formal e expressamente a existência de Povos Indígenas nos limites territoriais do Estado do Piauí”. Diário Oficial do Estado, Teresina (PI) - 27 de agosto de 2020, Nº 162. Disponível via: http://www.diariooficial.pi.gov.br/diario/202008/DIARIO27_86cf879b1b.pdf . Acessado em: 25/10/2025.

estrutural que colocam em permanente questionamento a autenticidade e a legitimidade desses grupos, tanto por parte do poder público quanto da sociedade não indígena.

A metodologia adotada fundamenta-se na análise de fontes documentais e orais, com base no diálogo estabelecido com três interlocutores principais⁶. No que concerne às possibilidades metodológicas da História Oral, Verena Alberti (2008) argumenta que “entender como pessoas e grupos experimentaram o passado torna possível questionar interpretações generalizantes de determinados acontecimentos e conjunturas” (Alberti, 2008, p. 165). Essa perspectiva orienta a pesquisa ao reconhecer o valor da experiência vivida como elemento essencial para a construção de narrativas históricas plurais e contra-hegemônicas.

Atualmente, o Piauí abriga 27 comunidades indígenas organizadas, representando nove etnias ou povos distintos: Tabajara, Tabajara Tapuio, Tabajara Alongá, Tabajara Ypy, Guajajara, Warao, Kariri, Akroá-Gamella e Gueguê do Sangue. Essas comunidades estão distribuídas em dez municípios do estado, conforme demonstrado pelo Mapa dos Povos Indígenas no Piauí:

Figura 1 — Mapa das comunidades indígenas organizadas no Piauí



⁶ O presente trabalho integra uma dissertação de mestrado em andamento, devidamente avaliada e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa. Dessa forma, todos os relatos aqui apresentados foram obtidos mediante o consentimento livre e esclarecido das pessoas participantes, em conformidade com as diretrizes éticas vigentes para pesquisas envolvendo seres humanos.

Fonte: Grupo de Trabalho "Povos Indígenas na História do Piauí", vinculado à ANPUH-PI" (2023).

Esse panorama evidencia a diversidade cultural e étnica presente no território piauiense, desafiando a narrativa histórica que invisibilizou a presença indígena na região. A organização dessas comunidades reflete tanto a resistência histórica dessas populações quanto seus esforços contemporâneos para reafirmar sua identidade e garantir direitos fundamentais. Além de constituírem um patrimônio cultural e histórico valioso, essas comunidades desempenham um papel crucial na preservação da biodiversidade local e no fortalecimento da luta por políticas públicas específicas que atendam às suas necessidades, como saúde, educação diferenciada e demarcação de terras.

Outro dado importante foi o fornecido pelo Censo Demográfico do IBGE de 2022, em que o número de municípios piauienses que possuem população indígena cresceu de forma significativa. No censo anterior, de 2020, foi registrado que 122 municípios, representando cerca de 54,46% do total, tinham autodeclarações de pessoas indígenas (IBGE, 2010). Em 2022, esse número aumentou para 157 municípios, o que representa 70,08% do total no estado, totalizando uma população de aproximadamente 7.202 pessoas autodeclaradas indígenas ⁷(IBGE, 2022). Esse grupo inclui tanto indivíduos pertencentes a comunidades indígenas organizadas quanto aqueles sem laços comunitários definidos. Tamanho crescimento reflete não apenas uma maior presença indígena nos registros censitários, mas também um avanço no reconhecimento e na autodeclaração das identidades indígenas. O aumento pode ser interpretado como resultado de diversos fatores, incluindo o fortalecimento dos movimentos indígenas, a conscientização sobre os direitos de autodeclaração e a ampliação dos debates sobre identidade e pertencimento étnico.

O racismo contra os indígenas, que se inicia na negação de sua própria existência, reflete uma estratégia mais ampla da morte simbólica, tornando mais viável a obstrução de seus direitos fundamentais, como o acesso à terra, que é, concomitantemente, tanto um meio de sobrevivência quanto um espaço de constituição de identidades e ancestralidade. Nesse cenário, a tardia formalização do reconhecimento da presença indígena no Piauí não é mera coincidência, mas sim um reflexo da persistente invisibilidade e negação da autonomia desses povos, consolidando um quadro de negação que persiste até os dias atuais e que alimenta os discursos racistas sobre a inexistência de indígenas no Piauí.

No campo das subjetividades, a negação do outro não se restringe a um ato simbólico, mas configura uma forma de morte social que despoja esses sujeitos de sua humanidade. Essa

⁷ Ver mais em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pi/pesquisa/10101/0> . Acessado em: 25/10/2025.

violência é uma das mais brutais, pois não apenas silencia, mas aniquila as dimensões essenciais da experiência humana: as histórias, os modos de pensar, as vivências cotidianas e outros elementos constitutivos da identidade e da dignidade de um sujeito. Ao ser despojado de sua humanidade, o "outro" é colocado em um espaço de invisibilidade, como não-ser (Carneiro, 2023).

Nesse contexto, o outro é frequentemente reduzido à figura que precisa ser "salva" ou "civilizada". Para Enrique Dussel (1993), na modernidade, a construção do "Outro" é intrinsecamente vinculada ao processo de colonização no qual oeste é definido como o não civilizado, o índio, o negro, o asiático - aquele que precisa ser classificado, subjugado e dominado. Esse processo de construção do "Outro" não é apenas uma imposição de hierarquias, mas uma estratégia de poder que se alimenta da exclusão e da desumanização, moldando as relações sociais e políticas até os dias atuais. No caso do Piauí, esse "Outro", o indígena, está posto no passado. Este processo de invisibilização é sustentado por uma produção intelectual, sobretudo da historiografia oficial piauiense da segunda metade do século XX que, ao longo de gerações, consolidou o discurso do suposto desaparecimento das populações indígenas no Piauí. Essa narrativa se cristalizou não apenas nos círculos acadêmicos e nas instituições de saber, mas também no imaginário social mais amplo, funcionando como um mecanismo de deslegitimação das identidades indígenas.

Dessa forma, é esse processo histórico de constituição da "farsa do extermínio" que alimenta os discursos racistas contra os povos indígenas na contemporaneidade do Piauí. O processo de apagamento e marginalização das culturas indígenas foi parte de um projeto político mais amplo, oriundo do liberalismo oitocentista, que reverberou por toda a América Latina desde o século XIX. No Brasil, esse projeto foi disseminado por intelectuais vinculados ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838, cuja missão era criar uma História nacional pautada em uma identidade monolítica, centrada na figura do homem branco europeu, cristão e "civilizador". Nessa construção, o indígena não passava de um vestígio de um passado remoto, quase um fóssil, representado como componente de uma época idílica, antes da "civilização" - um passado que precisava ser superado para que o Brasil pudesse ser considerado parte do mundo moderno e progressista. De acordo com Moreira, Dantas, Costa, Melo e Oliveira (2022):

Afinal, os indígenas eram tidos como povos pertencentes ao passado da humanidade, desprovidos de escrita, monumentos e história. Eram também povos sem futuro em razão do que se acreditava ser inevitável diante da marcha do "progresso" e da "civilização": o desaparecimento dos indígenas por morte física e/ou cultural

(espíritual), como consequência dos contatos interétnicos, frequente e especialmente violentos para eles, e dos programas de "catequese e civilização" patrocinados pelo Estado imperial. (Moreira; Dantas; Costa; Melo; Oliveira, 2022, p. 23).

A literatura e a erudição oitocentista constituíram-se como importantes instrumentos de construção e difusão de discursos racializantes no Brasil e em outras partes do mundo ocidental. No século XIX, o pensamento científico e literário foi profundamente atravessado pelas teorias raciais de matriz europeia, que buscavam hierarquizar os grupos humanos a partir de pressupostos biológicos, culturais e morais. Autores vinculados ao positivismo, ao evolucionismo social e ao determinismo racial projetaram na produção literária e historiográfica uma narrativa que associava a ideia de “civilização” ao modelo europeu, relegando populações indígenas e afrodescendentes a estágios supostamente “inferiores” da humanidade. Assim, a literatura oitocentista, ao mesmo tempo em que refletia o imaginário social de seu tempo, atuou como vetor ativo na consolidação de representações raciais que legitimaram políticas de exclusão e projetos de branqueamento. A erudição, expressa em discursos acadêmicos, etnográficos e históricos, reforçou essas hierarquias simbólicas ao reivindicar para si o estatuto de conhecimento legítimo e científico, marginalizando saberes e epistemologias não europeias.

De maneira análoga, o indianismo romântico na literatura foi responsável por difundir a ideia do “bom selvagem”, figura idealizada que conciliava exotismo e inocência. Esse movimento foi encabeçado, sobretudo, por autores como José de Alencar, com destaque para *O Guarani* (1857) e *Iracema* (1865). Tais obras contribuíram para consolidar uma visão romantizada das populações indígenas, relegando-as a um passado distante, imerso em uma suposta “nobreza primitiva”, mas igualmente condenado à extinção. Ao perpetuar essas imagens, a literatura indianista reforçou a concepção de que os povos indígenas pertenciam a uma história já encerrada, apagando a continuidade de suas existências e lutas contemporâneas. Dessa forma, tanto a erudição quanto o indianismo oitocentista desempenharam papel decisivo na conformação de um imaginário nacional racializado, no qual a identidade indígena foi simultaneamente exaltada como símbolo de origem e negada como presença histórica viva.

No caso do Piauí, a historiografia tradicional da segunda metade do século XX contribuiu decisivamente para a consolidação de uma narrativa falaciosa sobre o extermínio dos povos indígenas durante o período colonial. Essa construção discursiva, promovida por intelectuais da época, como Odilon Nunes e Monsenhor Chaves, buscou reinterpretar o passado colonial piauiense a partir de uma lógica que enfatizava a violência contra os povos originários, acentuando as dinâmicas de expropriação territorial e de imposição cultural. No entanto, ao

centrar-se apenas na dinâmica da violência, essas narrativas invisibilizam as complexas formas de agência e adaptação que os indígenas desenvolveram ao longo do tempo, simplificando as histórias de sobrevivência e resistência aos processos de assimilação forçada.

Além de sua função como ferramenta de legitimação de um projeto colonial de erradicação cultural e territorial, esse discurso de desaparecimento teve impactos duradouros nas próprias comunidades indígenas, que, ao serem historicamente negadas e estigmatizadas, viram suas identidades deslegitimadas. O estudo aqui proposto, ao abordar as consequências dessa violência simbólica, busca entender como a construção de uma identidade nacional homogênea afetou não apenas a percepção externa sobre os povos indígenas, mas também a autoimagem e a coesão social dentro das próprias comunidades.

A análise dos processos históricos que levaram a construção de uma dicotomia do indígena *puro* x *misturado* revelam a permanência dessa dualidade na imagem contemporânea que a população brasileira tem acerca da identidade indígena, principalmente no Nordeste. Conforme argumenta João Pacheco de Oliveira:

Antes do final do século XIX, já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como 'remanescentes' ou 'descendentes'. São os 'índios misturados' de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios, os registros de suas festas e crenças sendo realizados sob o título de 'tradições populares'. (Oliveira, 2016, p. 207).

Ao transformar coletividades em fragmentos individuais, a retórica oficial e popular contribuiu para o apagamento de uma autoidentificação coletiva robusta e histórica. Essa abordagem reduz as manifestações culturais indígenas a meros elementos de um folclore ou de uma tradição "popular", desprovidas da complexidade e da profundidade que as caracterizam em seu contexto específico. No Nordeste, o contato prolongado com os colonizadores europeus, desde o período colonial, resultou em uma profunda descaracterização do que convencionalmente se compreende como “perfil indígena”. Tal processo histórico contribuiu para a formação de estigmas e preconceitos que persistem até os dias atuais. Essa condição específica levou ao desenvolvimento de perspectivas ensaísticas próprias sobre a vivência indígena na região, as quais se distinguem significativamente das experiências observadas no Norte do país. Segundo Oliveira (2016):

Dadas as características e a cronologia da expansão das fronteiras na Amazônia, os povos indígenas detêm parte significativa de seus territórios e nichos ecológicos, enquanto, no Nordeste, tais áreas foram incorporadas por fluxos colonizadores anteriores, não diferindo muito as suas posses atuais do padrão camponês, e estando entremeadas à população regional. (Oliveira, 2016, p.201).

A observação de Oliveira evidencia que, no contexto nordestino, as dinâmicas históricas de ocupação e de expropriação territorial alteraram profundamente as formas de organização social e territorial dos povos indígenas, contribuindo para a invisibilização de suas identidades e a negação de seus direitos históricos.

A percepção idealizada constrói critérios externos de indianidade que revelam a complexidade da relação dos indígenas com a sociedade nacional e como as políticas de apagamento têm efeitos devastadores não apenas sobre as estruturas sociais, mas também sobre os corpos e as subjetividades indígenas. Ao destacar a persistência da violência racial e simbólica, a pesquisa busca fomentar uma reflexão crítica sobre as relações entre raça, etnicidade e políticas de apagamento, propondo uma reavaliação do impacto do racismo estrutural que continua a marginalizar e submeter os povos indígenas a um processo contínuo de desumanização e negação.

Este estudo se dedicará a investigar as consequências reais do discurso sobre o suposto desaparecimento dos povos indígenas no Piauí, com foco especial no caso dos povos Akroá-Gamella e Gueguê do Sangue. A pesquisa examina casos de racismo sofridos por essas populações partindo da premissa de que esse discurso vai além do papel, resultando em um verdadeiro assassinato epistêmico dessas populações, que se concretiza na vida cotidiana ao negar-lhes o direito de existir. No Piauí, as dinâmicas e consequências desse processo pode ser analisado a partir do conceito de deslegitimação étnica⁸, apresentado por Moreira (2014), fenômeno que ganhou força na segunda metade do século XIX, durante o Império Brasileiro.

As narrativas que promovem a invisibilidade desses povos são fortalecidas por políticas e práticas que ignoram suas contribuições culturais e sociais, reforçando uma marginalização contínua. Destarte, o discurso que nega a existência das populações indígenas é frequentemente instrumentalizado como uma justificativa para a apropriação ilegal de suas terras e recursos naturais, perpetuando a expropriação de seus direitos territoriais originários para a expansão agrícola no Cerrado.

Portanto, o papel desta pesquisa transcende a sensibilização sobre os efeitos devastadores do racismo, particularmente no que tange aos processos de luta e conquista de direitos fundamentais — como a autodeterminação, o acesso à educação, à saúde e à manutenção dos

⁸ O termo utilizado pela autora refere-se ao processo de homogeneização das identidades indígenas, cujo objetivo era transformá-las em "cidadãos" ou "brasileiros". Nesse contexto, os indígenas considerados "misturados" deixavam de ser reconhecidos como indígenas "verdadeiros", tornando-se vítimas de expropriação promovida por latifundiários e perdendo, assim, o direito à terra.

territórios indígenas. Busca-se, igualmente, abrir um espaço para o reconhecimento e a valorização das formas complexas e multifacetadas de resistência que os povos indígenas, sobretudo do Piauí vêm tecendo ao longo dos últimos anos, tanto em suas dimensões cotidianas quanto nas esferas políticas e sociais. Ao trazer à tona essas práticas de resistência, o estudo pretende questionar a narrativa histórica dominante, que frequentemente retrata os indígenas como vítimas passivas de um processo inexorável de extermínio e assimilação, negando-lhes a agência e a capacidade de ação diante dos entraves impostos pelo Estado e por uma sociedade estruturalmente desigual e racista.

“Índio Verdadeiro x Índio Falso”: teorias raciais do XIX, racismo e populações indígenas

De acordo com Renato Ortiz, "Os parâmetros raça e meio fundamentam o solo epistemológico dos intelectuais brasileiros de fins do século XIX e início do XX" (Ortiz, 2006, p.16). O autor destaca como o discurso racial se tornou um eixo central nos debates intelectuais das ciências sociais e naturais que se estabeleceram no Brasil no final do século XIX e início do XXI. O racismo, enquanto fundamento ideológico, foi importado da Europa e se consolidou nas teorias do evolucionismo, do positivismo, do liberalismo e do darwinismo social, que, em suas versões mais extremas, justificavam a hierarquização das raças e a ideia de uma "superioridade" da raça branca sobre as demais.

A produção e reprodução dessas teorias, que também se entrelaçam com um projeto colonial e imperialista, forneceram os alicerces científicos para a construção de uma identidade nacional fundamentada em um ideal de "homogeneização" e "progresso". Assim, a classificação racial e a compreensão do "meio" como determinante das características humanas tornaram-se elementos-chave para a formulação de políticas e para a construção de uma ordem social que buscava legitimar a exclusão, a discriminação e a marginalização das populações não-brancas, particularmente os povos indígenas e africanos, cujas culturas e identidades foram historicamente estigmatizadas. Essa corrente de pensamento, fortemente influenciada pelas correntes europeias, teve impactos profundos na configuração social e cultural do Brasil, reverberando até os dias atuais nas relações raciais e nos processos de exclusão social.

De acordo com Souza (2022), a década de 1870 foi marcada pela chegada em massa de ideias provenientes da Europa para as faculdades de medicina e direito no Brasil, sendo o Museu Nacional um dos principais centros de difusão e pesquisa dessas correntes intelectuais, especialmente no campo da antropologia física. O autor destaca que, nesse contexto:

Deste modo, os corpos indígenas passariam a ser observados por suas características biológicas na busca por uma justificação pela desigualdade entre as raças. Craniometria, medidas corporais, testes fisiológicos compuseram parte significativa da reflexão antropológica de então. (Souza, 2022, p.208).

Outrossim, Souza aponta que muitos indígenas pertencentes a etnias como Bororó, Botocudo e Xerente foram tratados como "objetos" de pesquisa nos laboratórios do Museu Nacional, em um processo que visava comprovar a suposta inferioridade biológica e fisiológica desses grupos em relação aos brancos e, em alguns casos, aos negros. A abordagem, impregnada pelos pressupostos do darwinismo social e do evolucionismo, não apenas desumanizava os povos indígenas, mas também legitimava práticas de etnocídio, ao apresentar esses grupos como "atrasados" ou "degenerados" em relação ao modelo europeu de civilização. O estudo das características físicas e biológicas dos indígenas foi, assim, parte de uma estratégia mais ampla de construção de um imaginário racial que fundamentaria as políticas indigenistas imperiais e republicanas, promovendo uma visão do Brasil como uma nação "miscigenada", mas que ainda necessitava de um processo de "civilização" e aclimação racial (Ortiz, 1994). As múltiplas interpretações sobre os indígenas construídas por letrados, políticos e literatos se convergiam no que Souza (2022) aponta:

[...] pois, foi na somatória das imagens do índio idealizado e do índio selvagem que se consolidou a concepção tipicamente brasileira do índio associado à natureza, impossibilitado de interação e autonomia que, ao distanciar-se de suas representações consagradas perderia seu estatuto de autenticidade. (Souza, 2022, p.208).

O autor aborda as duas principais representações do indígena no Brasil do final do século XIX e início do século XX, que, longe de serem meras construções intelectuais, desempenhavam um papel central nas políticas de violência e assimilação forçada das populações indígenas. A primeira imagem romantizava o indígena como o "bom selvagem", representava-o como um símbolo de um passado heróico e primordial, um elo com as origens da nação, mas cuja relevância para o presente era descartada. Essa idealização, longe de resgatar os direitos ou a autonomia indígena, servia, na verdade, para deslegitimar sua presença na dinâmica política e social do estado nacional brasileiro, relegando-o à condição de "relicário" de um passado que não tinha mais espaço no presente.

A outra interpretação retratava o indígena como um ser "atrasado", incapaz de se integrar ao projeto de modernização do Brasil. Sendo essa visão particularmente direcionada aos indígenas dos sertões, frequentemente chamados de "indígenas bravos", que resistiam à presença do Estado e à expansão territorial do país. Nesse contexto, esses indígenas eram vistos como o

maior obstáculo à "civilização", um conceito que, na época, estava intimamente associado ao avanço da conquista territorial, à instalação de novos núcleos urbanos e à implementação de um modelo de modernidade eurocêntrica que visava transformar o Brasil em uma nação unificada e progressista. Para Souza (2022, p.210), a questão das terras se tornou o debate principal das políticas indigenistas: "o Império veria o deslocamento de suas preocupações às questões de terras, ressignificando os olhares e os termos empregados para designar esses povos e produzindo uma legislação direcionada à ocupação desses espaços".

A concepção de "atraso" legitimava, assim, políticas de subordinação e violência contra os povos indígenas, como a busca pela sua "integração forçada" à sociedade nacional, ou, em casos extremos, a eliminação física. O Estado, ao promover a expansão territorial, via a presença dos indígenas como um empecilho à efetivação de suas políticas de ocupação e colonização, o que resultava em ações violentas de desterritorialização, como os processos de dizimação e remoção forçada. Nesse sentido, a presença indígena nesses sertões era lida sob o falso discurso do "vazio demográfico" e, portanto, como um obstáculo a ser superado.

O contexto do Piauí no século XIX, embora compartilhando as influências das grandes transformações nacionais, possuía características próprias que determinaram a recepção e a implementação das ideologias de progresso, cientificismo e positivismo, que marcaram a época. Intelectuais, políticos e militares piauienses, alinhados às tendências mais amplas do Brasil, estavam imersos no discurso de modernização que permeou a transição do Império para a República. Importante destacar que os estudos sobre a presença indígena no Piauí oitocentista estão sendo feitos hoje a partir dos trabalhos de graduandos, mestrands e doutorandos vinculados ao GT Povos Indígenas na História do Piauí. Estes trabalhos poderão nos ajudar no futuro a compreender melhor como o discurso do extermínio foi construído no Piauí do XIX e sua relação com os processos de expropriação das terras indígenas.

No final do século XIX alguns intelectuais piauienses se formaram dentro de um campo de saber pautado pelas teorias evolucionistas da época. Um período marcado por efervescência política e social que propiciou o surgimento e a ascensão de figuras de destaque, como Clodoaldo Freitas, cujas contribuições se tornaram centrais na leitura sobre os indígenas no Piauí. Eles se formaram na Faculdade de Direito de Recife. De acordo com Melo (2023), a Faculdade de Direito do Recife consolidou-se como o principal espaço de difusão dos ideais progressistas no período, desempenhando um papel central na formação e disseminação das correntes de pensamento que moldaram o solo intelectual piauiense no século XIX:

A nova instituição de ensino se transformaria em um destino privilegiado para a cultura erudita estrangeira no Brasil, fator que reverberaria na produção de bacharéis com acentuada habilidade escrita e com domínio dos novos modelos de conhecimento produzidos pela sistematização disciplinar de áreas como a Biologia, a Psicologia e a Etnografia. (Melo, 2023, p.326).

É curioso observar que a utilização dos métodos etnográficos nos currículos do período, alinhada a um conjunto de disciplinas de caráter naturalista, evidenciam, mais uma vez, a preocupação persistente da intelectualidade oitocentista em abordar as populações indígenas sob a ótica do cientificismo naturalista. Desse modo, a inserção do evolucionismo e darwinismo social nos estudos etnográficos brasileiros revela o esforço em categorizar e sistematizar os modos de vida indígenas, refletindo a tentativa de controlar essas populações dentro de uma perspectiva que buscava, em muitos casos, justificar políticas de integração ou assimilação, alinhadas aos ideais de progresso e modernização vigentes na época. Clodoaldo Freitas, por exemplo, um intelectual pertencente a elite local piauiense que, em 1876, ingressa na Faculdade de Direito do Recife, local onde ele "consolidará alianças intelectuais e pessoais longevas e encontrará um arcabouço teórico que dará sustentação à sua militância intelectual" (Melo, 2023, p.326).

Em sua obra *Em roda dos fatos*, publicada pela primeira vez em 1911, Clodoaldo Freitas propõe, em um artigo intitulado *A catequese dos índios*, uma reflexão sobre a necessidade de "civilizar" os povos indígenas com base nos princípios da lógica liberal. Segundo o autor, a única via possível para a integração dos indígenas ao universo do progresso seria por meio do livre comércio, que, para ele, funcionaria como o instrumento essencial para promover a inserção desses grupos na dinâmica da modernidade e da economia capitalista liberal vigente na época.

De acordo com Freitas (2011, p. 128), "o que aproxima o selvagem de nós é o comércio, o único missionário da civilização, agora e sempre o porta-estandarte da riqueza e do progresso das nações". O fragmento acima reflete com precisão os ideários dominantes da época, em que palavras como "civilização", "progresso" e "riqueza" eram contrapostas ao conceito de "selvagem", associado a um modo de vida considerado anacrônico e bárbaro. Freitas, ao enfatizar o papel do comércio como instrumento de integração e modernização, sublinha a visão de que a civilização ocidental e suas estruturas econômicas eram vistas como a única forma de avanço para os povos indígenas, relegados à condição de "selvagens". Sob esse viés, o comércio e não a religião seriam os principais atributos do projeto de catequese do indígena proposto por Freitas.

A perspectiva de Clodoaldo Freitas encontra eco em publicações históricas anteriores, como foi o caso dos anteriormente citados Odilon Nunes (1981) e Joaquim Ferreira Chaves (1954). Esses autores, a exemplo de Monsenhor Joaquim Chaves e Odilon Nunes, apresentavam

uma interpretação racial da presença indígena no Piauí que postulava dois destinos inescapáveis para os povos indígenas: a extinção ou a miscigenação. Na visão desses estudiosos, e fundamentados pelas teorias de uma antropologia cultural então predominante, a miscigenação configurava um processo de assimilação que conduzia, inevitavelmente, ao desaparecimento da identidade indígena.

Sob essa ótica, o conceito de "verdadeiro" indígena estaria intrinsecamente ligado à ideia de uma cultura estática e homogênea, concebida sem a possibilidade de influências externas. Qualquer contato ou relação interétnica, nesse paradigma, implicaria na diluição e na perda da essência identitária dos povos indígenas. Assim, os teóricos da época negavam a complexidade dos processos culturais e identitários, desconsiderando a dinâmica e a capacidade de transformação inerentes às sociedades indígenas.

Nessa análise, a miscigenação não apenas significava uma perda de uma suposta autenticidade cultural, mas era também interpretada como um dos principais mecanismos para a "extinção" dos povos indígenas, no sentido de sua assimilação e desaparecimento como grupos distintos. Isto posto, a cristalização de uma imagem essencialista do indígena - que sustenta até os dias atuais a ideia de que só podem ser considerados "autênticos" enquanto mantivessem sua identidade e cultura intocadas - revela-se como uma construção colonial perversa, criando uma identidade folclorização que alimenta o racismo contra os povos indígenas, especialmente no Nordeste. Dessa forma, ao exigir que os indígenas permaneçam estáticos em um suposto estado "pré-colonial" para serem reconhecidos como legítimos, nega-se seu direito à transformação e à dinâmica cultural inerente a qualquer sociedade humana, isso implica em uma perspectiva que congela os povos indígenas em um museu imaginário da alteridade.

Assim, os povos indígenas são privados de sua contemporaneidade, sendo relegados a um passado distante, o que perpetua a imagem do indígena como uma figura indissociável da natureza. São representações que os retratam invariavelmente como "selvagens", nus, pintados e armados com arco e flecha, correspondendo a uma construção que os reduz a visões simplistas e racistas, profundamente enraizada na sociedade brasileira. Visão que não só desconsidera as inúmeras formas de resistência e as complexas realidades dos povos indígenas contemporâneos, mas também os mantém presos a uma narrativa que os coloca como parte de um passado que já não tem lugar no presente.

Tais representações contribuem para a naturalização da violência simbólica e física desses sujeitos, seja na forma de invasão de terras ou a negação de seus direitos fundamentais, como a

autonomia, a saúde e a educação, reforçando assim o racismo estrutural contra as populações indígenas.

“Então, a gente sofre muito esse preconceito. Então se eu falar hoje que eu sou indígena já vão me analisar pela minha vestimenta, pelo meu cabelo”⁹

Os debates em torno dos conceitos de raça e racismo continuam sendo um terreno delicado e repleto de tensões nas discussões étnico-raciais dentro das ciências humanas e sociais. Nesse contexto, o intelectual porto-riquenho Eduardo Bonilla-Silva (1997), um dos pioneiros a trazer uma interpretação do racismo a partir da base estrutural, destaca a perspectiva crítica ao afirmar: “no entanto, implícita ou explicitamente, a maioria dos analistas considera o racismo como um fenômeno puramente ideológico” (1997, p. 261). A crítica do autor ressalta a tendência de reduzir o racismo a um campo de ideias e crenças, ignorando suas dimensões estruturais e materiais, o que demanda uma análise mais abrangente para compreender suas manifestações e impactos na sociedade.

Esse escopo temático das discussões sobre o racismo, especialmente no Brasil, concentra seu foco analítico predominantemente na população negra. Em contrapartida, as populações indígenas são frequentemente relegadas ao campo do preconceito e da discriminação, sem que o racismo contra esses povos seja amplamente reconhecido ou debatido de forma profunda e estruturada. Essa lacuna evidencia uma limitação nas análises sobre racismo no país, negligenciando as formas específicas e históricas de opressão vivenciadas pelos povos indígenas. Para Peixoto (2017):

Quando se trata de racismo, o indígena continua a ser afastado das análises de disparidades raciais. Na maioria das vezes, ele nem mesmo é citado nas pesquisas que resultam em percentuais indicativos de disparidades socioeconômicas que refletem a dinâmica da sociedade brasileira (Peixoto, 2017, p.31).

A ausência de análises sobre o racismo direcionado às populações indígenas no Brasil revela um verdadeiro limbo teórico nas discussões raciais. Esse limbo está relacionado à forma como o conceito de raça foi interpretado no contexto político e social brasileiro. Nesse cenário, a ideia de raça tornou-se quase exclusivamente associada ao elemento negro, enquanto a etnia passou a ser vinculada predominantemente ao elemento indígena. Essa dicotomia reducionista não apenas invisibiliza o racismo sofrido pelos povos indígenas, mas também dificulta uma compreensão interseccional das dinâmicas de opressão racial no país.

⁹ Entrevista realizada com Márcia Mendes Borges, indígena Gueguê em 01/11/2024.

Ambas as interpretações carecem de um olhar histórico que contemple a construção social das categorias de raça e etnia. Essas categorias, longe de serem estáticas ou universais, são intrinsecamente relacionais e moldadas por processos históricos, políticos e sociais. Elas são continuamente apropriadas e reapropriadas de acordo com os interesses de grupos específicos, refletindo dinâmicas de poder e dominação. A perspectiva histórica é fundamental para entender como raça e etnia são instrumentalizadas e ressignificadas em diferentes contextos, perpetuando desigualdades e exclusões.

Para Bonilla-Silva (1997, p.271), “como as raças são socialmente construídas, tanto o significado quanto a posição atribuída às raças na estrutura racial são sempre contestados”. O autor ainda acrescenta que essa contestação não ocorre de maneira imparcial, mas está profundamente enraizada em dinâmicas de poder, nas quais grupos sociais disputam a definição, a hierarquia e os privilégios associados às categorias raciais. Essa perspectiva reforça a ideia de que as construções raciais não são fixas, mas fluem e se transformam conforme os interesses e os conflitos históricos que as moldam.

O que e quem é preto ou branco, ou índio, reflete e afeta as lutas sociais, políticas, ideológicas e econômicas entre as raças. Os efeitos globais dessas lutas podem mudar o significado das categorias raciais, bem como a posição de um grupo racial em uma formação social. (Bonilla-Silva, 2017, p.271).

A categoria “índio”, assim como a categoria “negro”, foi historicamente construída como resultado do processo de colonização. Mais uma vez, tais categorias não surgiram de forma natural, mas foram impostas e elaboradas dentro de um contexto de dominação colonial, servindo para classificar, hierarquizar e subalternizar grupos de acordo com os interesses dos colonizadores. São construções que não apenas negaram a diversidade cultural e identitária dos povos indígenas e africanos, mas também os reduziram a estereótipos e abstrações que justificaram a exploração, a guerra e a escravização.

Segundo a socióloga Kércia Peixoto (2017, p.43) aponta a partir de sua leitura em Warren (2001) que a questão indígena não se restringia apenas aos critérios culturais, mas também incluía as características fenotípicas. Ele observou que o reconhecimento de alguém como “índio verdadeiro” era influenciado por traços físicos. Quanto mais a pele ou os traços faciais de um indígena se aproximavam das características associadas a europeus ou negros, maior era a tendência de essas pessoas serem vistas como “farsantes”.

Essa percepção revela a persistência de estereótipos visuais no imaginário social, que associam a “autenticidade” indígena a determinados padrões fenotípicos, deslegitimando identidades que não correspondem a esses moldes. Uma dinâmica que reflete não apenas o

impacto do racismo, mas também a forma como a colonialidade continua a moldar a compreensão sobre quem são os povos indígenas no Brasil.

Tal realidade é vivenciada diariamente pelos povos indígenas do sudoeste do Piauí, que enfrentam um racismo profundamente enraizado em estereótipos associados ao conceito de "índio puro". Um exemplo emblemático é o relato da professora indígena Márcia Mendes Borges, da etnia Gueguê, de Uruçuí-PI, que descreve um desses episódios: "Então, a gente sofre muito esse preconceito. Se eu falar hoje que sou indígena, já vão me analisar pela minha vestimenta, pelo meu cabelo, por quem eu sou, e vão me dizer automaticamente que eu não sou índia" (Borges, 2024). De maneira semelhante, a Cacique Dan Akroá-Gamela, de Uruçuí descreve como o racismo opera contra os povos indígenas de Uruçuí-PI e ainda ressalta a violência no âmbito institucional:

Olha pra mim é um grande racismo. Que eles chamam a gente de falso, chamam a gente de cabeça de pena, diz que nós não somos indígenas, somos índios falsos. E a gente não se sente bem porque nós somos originários indígena e nós não temos vergonha de dizer que nós somos povos indígenas. E aqui são as autoridades mesmo, como os prefeitos que diz que nós não somos indígenas porque nós fizemos nossa retomada, porque ocupar nossas terras porque aqui é nosso. Nós levamos vários racismos, até jurado de bater de cipó nós fomos e dizendo que nós não era indígena, andou baculejando lá. A gente não se sente bem, mas a gente tem que aguentar esse racismo porque somos vencedores (Sousa, 2024).

Os relatos evidenciam como a identidade indígena continua sendo negada ou questionada com base em uma noção restritiva de autenticidade e pureza racial. Para ser considerado "índigena de verdade", espera-se que a pessoa cumpra critérios estéticos e culturais estereotipados, como andar pintada, nua ou usando cocar. Além disso, o reconhecimento como indígena muitas vezes está condicionado a características fenotípicas específicas, como cabelos lisos e escorridos, pele vermelha e olhos puxados. Uma imagem carregada de racismo que não só ignora a diversidade existente entre os povos indígenas do Brasil, como também reforça uma imagem cristalizada e ultrapassada, que desconsidera as transformações históricas, culturais e sociais vivenciadas por essas comunidades. Tal concepção perpetua o racismo que deslegitima identidades indígenas contemporâneas, limitando-as a um imaginário colonial.

Para o intelectual indígena Ailton Krenak (2019, p. 2172), o racismo está profundamente enraizado na incapacidade de aceitar o outro como legítimo em sua diferença. Ele interpreta o racismo como uma negação da alteridade, uma rejeição da diversidade como parte integrante da existência coletiva. A presente perspectiva aponta para a recusa de enxergar no diverso uma expressão complementar, que enriquece a sociedade, em vez de vê-lo como um contraste ou algo a ser dominado e eliminado. Para Krenak o racismo seria:

A doença do racismo, essa espécie de epidemia global do racismo, se originou na nossa separação da natureza, quando nós nos separamos da natureza a ponto de não compartilharmos mais com a natureza a riqueza da diferença. Quando se disse que a diferença é o outro, é a impossibilidade de aceitar a diferença, de aceitar o outro como diferença – isso gerou o que nós reconhecemos historicamente como racismo (Milanez *et al.*, 2019, p. 2172).

Krenak nos leva a refletir sobre como o racismo é, na verdade, um sintoma de um desequilíbrio mais amplo nas relações humanas e na relação com a natureza. A partir de sua visão, o racismo não é apenas um problema moral ou social, mas também uma falha em compreender e valorizar a interdependência que sustenta a vida em todas as suas formas. Em razão da negação de convivência com a diferença é o que faz perpetuar estruturas de exclusão e violência, marcando historicamente as relações entre grupos humanos.

Outro episódio de racismo contra os povos indígenas no Piauí destacou consequências graves, especialmente durante a Pandemia de Covid-19. Inicialmente, os povos indígenas do estado foram excluídos dos grupos prioritários do Plano Nacional de Vacinação contra Covid-19, uma exclusão que só foi revertida em abril de 2021, após intensas lutas e reivindicações do movimento indígena, com o apoio de pesquisadores e ativistas da causa. Apesar dessa conquista, muitos povos indígenas sofreram racismo, como ocorreu com as comunidades Gueguê do Sangue e Akroá-Gamella, de Uruçuí-PI.

Em junho de 2021, foi veiculada uma matéria em um programa de jornalismo de uma TV local que propagou o discurso de que não havia mais indígenas em Uruçuí, afirmando que eles haviam sido exterminados durante a colonização. Segundo a matéria, os povos indígenas que obtiveram o direito à vacinação seriam “oportunistas”. Essa narrativa discriminatória resultou em uma onda de insultos e ataques contra as comunidades indígenas de Uruçuí. O ofício enviado pelos indígenas do povo Gueguê à Coordenação Regional Nordeste II da FUNAI detalha com precisão os acontecimentos que evidenciam o racismo e a exclusão enfrentados pelas comunidades indígenas de Uruçuí-PI. Segundo o documento:

De acordo com a carta, nas duas edições televisivas mencionadas, há ofensas à honra e à identidade indígenas. Isso tem motivado, na sociedade civil local, a ocorrência de violações de direitos em face do Povo Indígena Gueguê (município de Uruçuí - PI) a partir da propagação de informações inverídicas, pois os pronunciamentos dos jornais mencionam que os/as Gueguê não seriam “reconhecidos” como indígenas e nunca teriam vivido com “costume de índio”, sendo caracterizados/as como “espertos” que, por “malandragem”/“picaretagem”, estariam “se dizendo índios” para a obtenção de “vantagens” (como “reivindicação das terras indígenas”, “verba da Funai” e “prioridade na vacinação para a covid-19”). As matérias afirmam de forma equivocada, também, que “reconhecidamente, no Piauí, só existe uma tribo indígena” e que

"oficialmente, essa tribo da cidade de Uruçuí não existe" (Ofício N° 81/2021/SEDISC - CR-NE-II/DIT - CR-NE-II/CR-NE-II/FUNAI).

O documento oficial não apenas descreve o episódio, mas também destaca as consequências diretas do discurso propagado, que resultou em insultos, ataques e deslegitimação das identidades indígenas locais. A deputada federal Célia Xakriabá (Psol-MG), em entrevista ao site de notícias Congresso em Foco, compartilhou, a partir de sua experiência pessoal, o processo de racismo enfrentado pelos povos indígenas no Brasil. Ela destacou que esse racismo frequentemente se manifesta, em primeiro lugar, pela negação da identidade indígena, perpetuando a ideia de que a identidade indígena está vinculada exclusivamente a critérios coloniais de autenticidade. De maneira semelhante, Peixoto (2017):

É muito comum que o indígena tenha sua identidade negada caso não use roupas ou acessórios indígenas. Mas mesmo que os indígenas autoafirmados recorram a elementos diacríticos como pinturas e acessórios, eles continuam a ter sua identidade constantemente negada. (Peixoto, 2017, p.44).

De acordo com a Nota de Repúdio ao Jornal da Noite e Jornal da Tropical (TV TROPICAL FLORIANO - PI BARÃO - MA) por reportagem caluniosa e falas racistas contra os povos indígenas de Uruçuí emitida pelo Grupo de Trabalho “Povos Indígenas na História do Piauí”, vinculado à seção piauiense da Associação Nacional de História, a matéria publicada pelo jornal não apenas questiona, mas também invalida de forma violenta a presença indígena em solo uruçuiense. Em primeiro lugar, a matéria se encerra com uma pergunta retórica que coloca em dúvida a própria legitimidade da autodeclaração do presidente da Câmara Municipal como indígena. Essa abordagem não é neutra; ao contrário, revela um posicionamento enviesado que subestima a complexidade das identidades indígenas no Brasil, especialmente no contexto de comunidades que enfrentam apagamento histórico e territorial.

Além disto, a tentativa de sustentar essa dúvida baseia-se em duas estratégias problemáticas: entrevistas aleatórias com moradores da cidade, que refletem opiniões descontextualizadas e desinformadas, e a consulta a um professor de Geografia da região, cuja fala demonstra desconhecimento das pesquisas acadêmicas sobre os povos indígenas no Piauí. Ao fazer isso, a matéria desconsidera as evidências produzidas por historiadores, antropólogos e outros pesquisadores, que têm estudado a presença e os processos de resistência indígena na região. Trata-se de uma abordagem que reflete a postura que vai além do simples desconhecimento: trata-se de uma prática discursiva que reforça o apagamento e a negação da presença indígena contemporânea, ignorando os processos históricos de migração, reorganização e resistência dessas populações. Tal narrativa é especialmente prejudicial em um momento em

que os povos indígenas buscam cada vez mais reconhecimento de suas terras, direitos e identidades.

Para além do caso de Uruçuí, a matéria também evidencia um problema mais amplo: o uso da mídia para perpetuar estigmas e fortalecer estruturas de poder que marginalizam os povos indígenas. Ao ignorar os marcos legais, como o direito à autodeclaração garantido pela Constituição Federal, e as evidências científicas sobre a presença indígena no território, o jornal cumpre um papel ativo na perpetuação do racismo estrutural e na manutenção de narrativas colonizadoras.

Outro episódio de racismo envolvendo povos indígenas no Piauí ocorreu em setembro de 2023 e teve como vítima um membro da comunidade Akroá-Gamella. De acordo com uma Nota de Repúdio emitida pelo Grupo de Trabalho “Povos Indígenas na História do Piauí”, da ANPUH-PI, no dia 24 de setembro, um áudio contendo comentários racistas e violentos começou a circular por aplicativos de mensagens instantâneas e redes sociais:

No dia 24 de setembro, um áudio contendo comentários racistas e violentos contra um membro da comunidade indígena Akroá-Gamela circulou por meio de aplicativos de mensagens instantâneas e outras redes sociais. Condenamos veementemente esse tipo de comportamento preconceituoso e agressivo. O áudio em questão contava com o seguinte conteúdo: **"Rapaz um caboclo sem vergonha desse merece uma pisa onde uma desgraça dessa aí é índio rapaz uma praga dessa um cabeça de cupim de estaca desse aí é índio no e só se for no inferno mesmo rapaz ou no riachão porque oh meu Deus do céu [...]"** (Grupo de Trabalho Povos indígenas na História do Piauí- Anpuh Seção Piauí, grifo nosso).

Esse tipo de ataque revela novamente o racismo estrutural enfrentado pelos povos indígenas, no qual a negação de sua identidade é frequentemente acompanhada por discursos de ódio, violência verbal e, neste caso específico, também por ameaças de agressão dirigidas diretamente à vítima. Essas agressões não são eventos isolados, mas parte de um padrão histórico de deslegitimação das identidades indígenas. Ao questionar a autenticidade de suas identidades, esses ataques não apenas violam a dignidade dos indivíduos, mas também visam enfraquecer a luta coletiva dos povos originários. Aqui faz-se necessário destacar que o termo *Caboclo* mencionado na fala acima passou por variadas definições semânticas ao longo da História. De acordo com Palitot (2010), o termo "caboclo" reaparece nos censos de 1872 e 1890, sendo utilizado para designar especificamente o componente indígena já integrado à população nacional.

Ainda no contexto do século XIX, é relevante refletir sobre os censos demográficos, em especial o de 1872, no qual a então província do Piauí registrava uma população de 13.453 caboclos em um total de 202.222 habitantes. Tal dado revela a presença significativa desse grupo em uma região que, paradoxalmente, já vivia sob o fantasma da extinção oficial da população

indígena em seu território. Nesse contexto, o termo exerce uma função classificatória ambígua, operando uma dupla distinção: por um lado, diferencia os indígenas ainda não contatados pelas frentes de expansão — e, portanto, invisíveis aos mecanismos de contagem estatal —; por outro, separa os caboclos dos demais segmentos da população, classificados segundo categorias raciais estabelecidas à época, como brancos, pardos e pretos.

Segundo Palitot (2010, p. 165), o termo “caboclo” apresenta uma polissemia carregada de implicações históricas e sociopolíticas. No contexto da construção da nacionalidade brasileira oitocentista, essa designação passou a ser mobilizada como instrumento de subordinação racial e social do componente indígena, carregando estigmas e marcas depreciativas. Progressivamente, “caboclo” foi sendo transformado em sinônimo de roceiro, caipira, sertanejo, homem do campo — representações associadas à rusticidade e à marginalização social, concebidas como parte de uma nacionalidade arcaica e fadada ao desaparecimento diante do ideário de progresso.

A ambiguidade semântica do termo, no entanto, revela um processo mais complexo. Por um lado, “caboclo” pode ser interpretado como uma classificação imposta que dilui e deslegitima identidades indígenas, promovendo uma forma de violência simbólica e histórica. Por outro, funciona também como registro de memória e identidade étnica, tendo sido assumido por diversas coletividades indígenas como forma de afirmação étnica e resistência cultural. É o caso dos Akroá-Gamella, que no início de seu processo de organização política e étnica, autodenominavam-se caboclos, apropriando-se de um termo historicamente estigmatizado para reconstituir sua identidade coletiva e ancestralidade indígena.

No caso de Uruçuí, as redes sociais não apenas funcionaram como um canal para o questionamento da identidade indígena, mas, também, como um espaço onde preconceitos históricos se articulam com novos formatos de discriminação, muitas vezes anônimos e impunes. A prática perpetua o racismo estrutural ao normalizar discursos que colocam em dúvida a presença e os direitos dos povos indígenas, fragilizando suas reivindicações e dificultando o acesso às políticas públicas essenciais.

A vítima em questão é José Maria Antônio dos Santos, uma liderança indígena Akroá-Gamella do território Riachão dos Paulos, localizado no município de Baixa Grande do Ribeiro, no Piauí. Como liderança, José Maria desempenha um papel fundamental na defesa dos direitos de sua comunidade, tornando-o alvo de ataques racistas e ameaças diretas, como o acontecimento ocorrido em setembro de 2023. De acordo com o relato da liderança Akroá-Gamella, o episódio ocorreu após a publicação de uma postagem nas redes sociais sobre uma assembleia voltada para discutir a saúde indígena no Piauí:

Aquela assembleia que nós fizemos agora, última assembleia fizemos agora em Teresina e a gente tirou a foto foi postado no Instagram e no Instagram você vê que no Instagram as pessoa entra e vê tudo né? E viram a foto aí no Instagram e esse freguês chegou até esse ponto de discriminar eu. E com racismo em cima de mim, me jurou até de me bater dizendo que eu não era índio, não era isso, não era aquilo (Santos, 2023).

A divulgação do evento parece ter desencadeado reações que evidenciam a complexidade das tensões em torno da identidade indígena e dos direitos dessas populações na região. Em ambos os casos acima mencionados está refletido um padrão recorrente na sociedade brasileira, em que a luta por direitos por parte dos povos indígenas frequentemente desperta questionamentos sobre a legitimidade de sua identidade. O antropólogo João Pacheco de Oliveira (1997), ao examinar os censos estatísticos oficiais, apresenta uma análise detalhada que enriquece a compreensão sobre a história, a política e a legislação indigenista no Brasil. Oliveira fundamenta sua análise na perspectiva de que o indígena é um sujeito de direito¹⁰, destacando essa condição jurídica como um eixo central para a formulação de políticas públicas e para a interpretação das relações entre o Estado e os povos originários.

Por manter uma forma de organização social e tradições culturais que considera serem provenientes de populações pré-colombianas, ele se autoidentifica como “indígena” e reivindica um tratamento diferenciado do Estado quanto às suas demandas por terra e assistência (Oliveira, 1997, p.69).

Ainda, o autor chama atenção para os desafios enfrentados na construção de políticas indigenistas, marcadas por tensões entre visões universalistas e o reconhecimento das especificidades culturais. Ele também problematiza a forma como os censos traduzem e categorizam as identidades indígenas, evidenciando os operadores técnico-científicos que sustentam ideologias étnicas e raciais no contexto brasileiro. Nesse sentido, nos episódios de racismo analisados neste trabalho, pode-se concluir, com base em Oliveira (1997), que a identidade indígena, ao estar vinculada a uma condição jurídica específica, frequentemente enfrenta um processo de questionamento em diversos contextos políticos. O questionamento se intensifica especialmente quando a identidade indígena é mobilizada em demandas por direitos assegurados pela Constituição Federal ou por outros instrumentos jurídicos, como o acesso à saúde, à educação ou à demarcação de terras.

Assim, quem determina quem é ou não indígena? Não cabe ao Estado ou a qualquer agente externo a prerrogativa de definir quem é ou não indígena. Essa definição é inerente aos

¹⁰ Ser sujeito de direito significa que os povos indígenas não dependem de tutela do Estado, mas que possuem garantias legais para existir conforme suas próprias normas. Sendo assim, a Constituição de 1988 garante a proteção legislada aos povos indígenas no Brasil.

próprios indivíduos e comunidades, em conformidade com suas tradições, culturas e formas de organização. O Brasil, como signatário da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), promulgada integralmente pelo Decreto nº 5.051/2004, adota a autodeclaração como critério para a definição de quem é indígena. Esse instrumento internacional assegura que a identidade indígena seja um direito inalienável dos povos e indivíduos, reconhecendo sua autonomia e capacidade de se autodefinir. O princípio da autodeclaração é essencial para combater práticas históricas de apagamento e a interferência de definições impostas externamente que negaram a diversidade e as especificidades dos povos indígenas. Ele reforça a ideia de que a identidade é uma dimensão profundamente ligada à ancestralidade, aos valores culturais e às experiências de cada povo.

É igualmente importante ressaltar que o racismo contra indígenas é considerado crime no Brasil, conforme previsto na Lei nº 7.716/89, que define os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. Ainda, em 2023, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva sancionou a Lei nº 14.532/2023, que equipara o crime de injúria racial ao crime de racismo. A mudança representa um avanço significativo na luta contra as diferentes formas de discriminação racial, incluindo aquelas dirigidas às populações indígenas. A equiparação reforça a gravidade desses atos e amplia os mecanismos legais para responsabilizar os autores de práticas discriminatórias, assegurando maior proteção às vítimas.

“Porque os indígenas aqui eram muito perseguidos. A gente não podia dizer que era indígena não”¹¹

Ao discutir os episódios de racismo enfrentados pelos indígenas Akroá-Gamella e Gueguê no sudoeste do Piauí é possível identificar uma série de impactos multifacetados que esse processo exerce sobre essas comunidades e sobre as formas como seus membros se reconhecem. O racismo direcionado aos povos indígenas é duplamente cruel, pois não se limita a um ataque pessoal ou circunstancial: trata-se de um mecanismo estruturante que visa deslegitimar suas identidades, desarticular suas lutas por direitos e perpetuar o apagamento histórico que essas populações enfrentam desde o período colonial. Para os Akroá-Gamella e Gueguê, episódios como estes repercutem diretamente na autoestima coletiva e individual. Sobre esses impactos, o indígena José Maria Akroá-Gamella relatou:

Por quê? O quê que acontece? Aqui desde o tempo que eu nasci que eu comecei a me entender no mundo, é eu já vi meus avós, meus avós, meus pais, meus tio tudo falando dos indígenas que nós era de sangue indígena. Aí eu chegava pra ele. Por que nós

¹¹ Entrevista realizada com José Maria dos Santos em dezembro de 2024.

somos indígenas? Meu pai, minha mãe, meu vô, minha avó nós só me diziam, por que que nós não diz que nós somos indígenas? Ele dizia pra nós que nós não podia dizer claramente que nós sendo indígena porque os indígenas aqui era muito perseguido, criticado e a gente não podia dizer que era indígena não. Sempre aqui chamava nós de índio véi, entendeu? Chamar nós de índio véio. "Índio véio vocês são índio véio. Vocês são fedorento igualmente índio." Sempre falava isso. (Santos, 2024).

O relato de José Maria expõe, mais uma vez, a perversidade com que o racismo opera contra os povos indígenas. O medo de declarar publicamente suas identidades foi um cruel legado transmitido de geração em geração. Avós, pais e tios de José Maria Akroá-Gamella carregaram consigo um trauma histórico: a consciência de que afirmar sua identidade indígena é sinônimo de exposição à violência, tanto física quanto verbal. Esse relato não é um caso isolado, mas representa uma realidade compartilhada por muitas comunidades indígenas no Piauí e em outras regiões do Brasil.

O relato ajuda a entender as razões pelas quais tantas populações indígenas no Piauí tiveram que se "omitir" ao longo do tempo, dissimulando suas identidades como uma estratégia de sobrevivência, fruto da permanência do colonialismo. Entretanto, o ato de silenciar publicamente suas identidades não pode ser interpretado como passividade. Pelo contrário, esse silêncio estratégico reflete uma forma de adaptação às condições impostas, permitindo que essas comunidades preservassem suas memórias e fortalecessem sua identidade indígena internamente. O caso de José Maria é um exemplo dessa resistência silenciosa: apesar das opressões, a sua identidade continua viva, demonstrando que, mesmo diante da violência estrutural, as raízes culturais e históricas marcadoras das identidades Akroá-Gamella e Gueguê permanecem vivas dentro dessas comunidades.

A presente perspectiva encontra ressonância na análise de James Scott (2013) sobre os "discursos ocultos" – formas de subversão que ocorrem fora do campo de observação direta dos setores dominantes. Para Scott, essas práticas invisíveis são estratégias de resistência que, embora sutis, possuem grande poder subversivo, pois permitem que grupos oprimidos mantenham vivas suas narrativas e tradições, desafiando as estruturas de controle e apagamento (Scott, 2013, p. 31). No contexto indígena do Piauí, o silêncio não é apenas uma proteção contra a violência, mas também um mecanismo para perpetuar saberes e experiências que sustentam sua identidade coletiva. Assim, longe de representar passividade, esse silêncio carrega a força de uma resistência contínua.

O reconhecimento de si enquanto indígena está profundamente ligado à luta por direitos e à resistência frente ao apagamento histórico imposto ao longo dos séculos. No contexto do Piauí, esse processo tem se intensificado nas últimas décadas, com o surgimento de um cenário

marcado pelas chamadas "viagens da volta" (Oliveira, 1998)¹², onde indivíduos e comunidades passaram a se reconectar com suas raízes e a reafirmar suas identidades indígenas. A viagem da volta não é apenas um movimento do encontro entre passado e presente, mas também atos políticos e sociais que desafiam a lógica do apagamento histórico e o silenciamento promovido pelas estruturas coloniais. A viagem representa um retorno às origens, no qual o reconhecimento da identidade indígena se torna uma ferramenta de resistência contra a invisibilidade e, também, uma forma de reivindicar direitos fundamentais, como o acesso a terras, educação e saúde específicas, além do respeito à diversidade cultural.

No caso do Piauí, a reafirmação está profundamente relacionada à transmissão intergeracional de memórias, muitas vezes mantidas vivas em espaços de resistência, como as narrativas familiares e as práticas culturais. Desde a década de 1990, o Piauí vem passando por um intenso processo de emergência étnica, com diversas comunidades indígenas reivindicando seu reconhecimento e lutando pelos seus direitos territoriais e identitários. Entre esses grupos, destacam-se os Kariri de Serra Grande e os Tabajara Tapuio de Nazaré, além dos Tabajara de Piripiri, que somam mais de 240 famílias (cerca de 1.200 pessoas), distribuídas entre a zona rural e urbana do município. Na cidade, vivem em comunidades como Itacoatiara, Novo Jenipapeiro, Colher de Pau, Tucuns e Fonte dos Matos, enquanto na área rural ocupam a Oiticica e o Canto da Várzea – estes últimos se autoafirmando como Tabajara Ypy. Organizados em associação desde 2005, os Tabajara de Piripiri foram um dos primeiros povos no estado a tornar visível sua luta por reconhecimento, enfrentando desafios como a demora na regularização de terras e a resistência de setores locais.

Além deles, outros povos vêm fortalecendo suas mobilizações, como os Akroá-Gamella, presentes em Uruçuí, Bom Jesus, Currais, Santa Filomena e Baixa Grande do Ribeiro, que desde 2005 travam uma batalha por reconhecimento e contra a grilagem de terras. Em 2016, os Gueguê, também de Uruçuí, emergiram como mais um grupo em busca de visibilidade. Já os Tacariju, de Piripiri e Piracuruca, e os Tapuia-Pimenteira, de Caracol, reforçam a diversidade

¹² João Pacheco de Oliveira utiliza a metáfora "a viagem da volta" para expressar um movimento simbólico de retomada étnica, fazendo referência a um dos versos do poeta piauiense Torquato Neto. Essa metáfora está profundamente enraizada em uma prática tradicional: a de mães que enterram o umbigo de seus filhos recém-nascidos, um gesto que simboliza a conexão perene entre o indivíduo, sua mãe e sua terra natal. No contexto das comunidades indígenas do Piauí, essa imagem traduz o processo de reapropriação identitária e cultural vivenciado por indivíduos e grupos que, após anos de violência, retomam o reconhecimento de si mesmos enquanto indígenas. É um retorno que transcende o espaço físico e atinge camadas mais profundas de pertencimento cultural, histórico e espiritual.

étnica do estado, assim como os Tremembé, em Parnaíba, que resistem para manter suas tradições e garantir seus direitos.

Assim, o reconhecimento como indígena vai além da afirmação da identidade, pois é um processo de reconstrução coletiva que desafia as narrativas dominantes, fortalece os laços comunitários e reconfigura a presença dos povos indígenas no cenário social e político contemporâneo. Para João Pacheco de Oliveira (1998):

O que a figura poética sugere é uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus componentes mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum. A relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território e a sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da autoctonia. (Oliveira, 1998, p.64-65).

A "viagem da volta" é o reencontro de uma ligação intrínseca com a terra, a história e a ancestralidade, reafirmando a continuidade de práticas e saberes indígenas, mesmo diante de séculos de violência e exclusão. Essa metáfora também evoca a ideia de permanências e mudanças, de que, mesmo nas situações em que a identidade foi silenciada ou relegada às margens, as raízes culturais e o vínculo com a terra permanecem vivos, esperando o momento oportuno para se manifestar com força e legitimidade.

O caminho proposto por este capítulo teve como premissa explorar as origens históricas do processo de invisibilização dos povos indígenas no Piauí e como esse discurso alimenta o racismo contra essas populações, bem como analisar o reflexo desse fenômeno na negligência dos órgãos governamentais na criação de políticas públicas específicas para esses sujeitos, bem como na garantia de direitos como a demarcação de terras. A negação da identidade indígena se configura como um dos primeiros e mais contundentes instrumentos desse processo, impondo uma violência simbólica que tem efeitos duradouros nas comunidades indígenas. Essa negação faz com que muitos indivíduos se sintam constrangidos ou até temerosos em assumir sua indianidade. Pois quando assumem essa identidade são chamados de "índios da Shopee"¹³, como relatou o Cacique Aurélio Gueguê de Uruçuí.

¹³ A expressão "índios da Shopee" surgiu como um termo pejorativo e racista usado por setores anti-indígenas para desqualificar a identidade de povos originários que reivindicam seus direitos, especialmente no contexto de lutas por demarcação de terras. A referência à Shopee (plataforma de comércio online) é uma forma de associar indígenas a algo "falso" ou "comprado", sugerindo que sua identidade não seria autêntica, mas sim uma invenção ou "moda" – o que reflete um profundo desconhecimento histórico e um discurso de ódio.

Ao longo da história, o racismo contra os povos indígenas se manifestou por meio da desvalorização e do apagamento de suas identidades culturais, sociais e políticas. A imposição de uma identidade hegemônica, associada a padrões eurocêntricos, resultou na internalização de preconceitos que dificultaram o reconhecimento e a valorização das culturas indígenas. Esse processo gerou um ambiente onde muitos indígenas, especialmente em regiões como o Piauí, precisaram submergir sua identidade para sobreviver em uma sociedade que não os aceitava ou respeitava. Neste contexto, o ato de se declarar indígena passou a ser visto como um ato de resistência e, ao mesmo tempo, de subversão das estruturas opressivas. Superar a vergonha e o estigma associados à identidade indígena é uma tarefa complexa, que envolve não apenas a recuperação da memória histórica, mas também a luta contínua por reconhecimento e dignidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, este capítulo, ao se dedicar à análise dos discursos que promovem o apagamento das populações indígenas no Piauí, concluiu que os efeitos dessa invisibilização se manifestam de forma concreta no racismo dirigido a essas comunidades, negando sua existência e deslegitimando suas identidades. A invisibilização dos povos indígenas contribui para a normalização do preconceito, criando um ambiente onde a violência simbólica e física é legitimada. O mecanismo estrutural que cria essa não-existência, por sua vez, serve como base para a exclusão sistemática e o racismo estrutural, dificultando o acesso das comunidades indígenas a direitos fundamentais.

Assim, os indígenas do Piauí, especialmente os Akroá-Gamella e Gueguê, enfrentam um contexto desafiador na retomada de seus territórios originários. Sua luta, fundamentada no fortalecimento de suas identidades indígenas, é frequentemente alvo de deslegitimação, em que são estigmatizados e rotulados com termos pejorativos, como "grileiros de terra disfarçados de índio", expressões que têm sido amplamente utilizadas para criminalizar e desqualificar a reivindicação legítima dessas comunidades por suas terras ancestrais.

Apesar disso, as comunidades indígenas têm resistido de forma ativa, utilizando estratégias de reafirmação identitária e reconstrução histórica para combater os efeitos do racismo e reivindicar seus direitos. Nesse processo, a memória e a oralidade, transmitidas de geração em geração, desempenham um papel central, permitindo a preservação de suas histórias, culturas e saberes. Essas narrativas fortalecem o vínculo espiritual com os encantados e com a terra, elementos fundamentais para a reafirmação de sua identidade e para sustentar suas lutas, especialmente no contexto das retomadas territoriais.

A oralidade emerge como um instrumento poderoso de transmissão de saberes e fortalecimento comunitário, reafirmando a conexão sagrada entre os povos indígenas e seus territórios (Figura 8). Por meio das palavras preservam-se histórias, valores e memórias que resistem ao tempo e à opressão, alimentando o espírito e a identidade de cada indivíduo e de toda a coletividade. Nas palavras da indígena Gueguê Márcia Mendes Borges, ressoa essa verdade ancestral: *"Porque eu me sinto indígena, eu sou indígena, né? É uma história que minha avó me contou desde que eu era criança, então eu sempre soube"* (Borges, 2024). A simplicidade de sua fala carrega a profundidade de um legado inquebrantável, onde cada narrativa é uma raiz que se agarra à terra, aos encantados e ao sentido do que significa ser indígena. É na oralidade que o tempo se enraíza. É ali que o pertencimento étnico pulsa. A palavra, sussurrada, contada ou cantada, é o alicerce que mantém de pé a história, a memória e a identidade desses povos.

Figura 2 — Lideranças Indígenas Tabajara Ypy, Gueguê do Sangue, Akroá-Gamella e Kariri participando da Sessão Plenária no STF sobre a Lei do Marco Temporal



Fonte: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 27/03/2025.

Em março de 2025, uma caravana composta por indígenas do Piauí, em articulação com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), dirigiu-se a Brasília com o propósito de promover uma incidência política e uma mobilização junto aos principais órgãos federais. Entre as instituições visitadas estiveram a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), o Ministério Público Federal (MPF), o Ministério dos Povos Indígenas (MPI), o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), o Ministério da Educação (MEC) e o Supremo Tribunal Federal (STF). Destaca-se, em especial, a visita ao STF, realizada em um contexto de intensa mobilização nacional em torno da chamada “Lei do Marco Temporal” — Lei

nº 14.701/2023 —, que restabeleceu a tese jurídica segundo a qual os povos indígenas somente teriam direito à demarcação das terras que ocupavam ou disputavam em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal. A presença dos povos indígenas do Piauí nesse contexto assumiu caráter simbólico e político relevante, representando não apenas a resistência à narrativa de invisibilização histórica dessas populações no estado, mas também a reafirmação de suas identidades e direitos territoriais no cenário nacional.

Dessa forma, a imagem em questão transcende a condição de registro visual, constituindo-se como um potente testemunho da resistência dos povos originários do Piauí. Nela, identificam-se o Pajé Vitor, liderança espiritual Tabajara Ypy, o Cacique Aurélio Gueguê do Sangue, Maria da Conceição de Sousa, a Cacica Dan Akroá-Gamella e a Cacica Francisca Kariri. Mais do que documentar a oposição ao marco temporal, a fotografia proclama uma verdade histórica: os indígenas piauienses não foram exterminados, mas permanecem firmes na luta por seus direitos constitucionais.

REFERÊNCIAS

- ALEGRE, Maria Sylvia Porto. Cultura e História: sobre o desaparecimento dos povos indígenas. **Rev. de C. Sociais**, Fortaleza, V. XXIII/XXIV, N"" (1/2): 213-225, 1992/1993.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Editora FGV, 2010.
- ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Revista Estudos Históricos**, v. 8, n. 15, p. 57-94, 1995.
- BONILLA-SILVA, Eduardo. Rethinking racism: Toward a structural interpretation. **American sociological review**, p. 465-480, 1997.
- BICALHO, Poliene et al. **Desconstruindo o racismo contra os povos indígenas no Brasil**. Editora CRV, 2022.
- CHAVES, Joaquim Raimundo Ferreira (Pe). O índio no solo piauiense. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves. In: DIAS, Claudete Maria Miranda; SANTOS, Patrícia de Sousa. (Orgs.). **História dos Índios do Piauí**. 2 ed. Teresina: EDUFPI, 2016.
- COSTA, João Paulo Peixoto. A farsa do extermínio: Reflexões para uma nova história dos índios no Piauí. In Á. Pinheiro & L. J. Gonçalves (Orgs.), **Patrimônio Arqueológico e Cultura Indígena** (p. 140-161). EDUFPI, Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa.
- FREITAS, Clodoaldo. A catequese dos índios. In: FREITAS, Clodoaldo. **Em roda dos fatos: crônicas**. 3ª. ed. Teresina: Academia Piauiense de Letras, 2011, p. 127-132.
- LOPES, Rebeca Freitas. **"Mais vivos do que nunca": da crônica da extinção ao protagonismo indígena na história do Piauí**. Trabalho de Conclusão de Curso - Universidade Estadual do Piauí. Florianópolis: 2024.

MELO, João Vitor de Carvalho. “São pelos olhos negros que escrevo”: a propaganda democrática nos poemas políticos de Clodoaldo Freitas (1883-1887). In: CASTELO BRANCO, Pedro Vilarinho; QUEIROZ, Teresinha; FERREIRA, Ronyere; SOUSA, Talyta Marjorie Lira. **O Piauí oitocentista: economia, política, sociedade e cultura**. 1ª. ed. Teresina: Cancioneiro, 2023, p. 323-342.

MILANEZ, Felipe et al. Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. **Revista Direito e Práxis**, v. 10, n. 03, p. 2161-2181, 2019.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Deslegitimação das diferenças étnicas, “cidadanização” e desamortização das terras de índios: notas sobre liberalismo, indigenismo e leis agrárias no México e no Brasil na década de 1850. **Revista Mundos do Trabalho**, v. 4, n. 8, p. 68-85, 2012.

MOREIRA, Vânia Maria Losada; DANTAS, Mariana Albuquerque; COSTA, João Paulo Peixoto; MELO, Karina Moreira Ribeiro da Silva; OLIVEIRA, Tatiana Gonçalves de. **Povos indígenas, independência e muitas histórias: repensando o Brasil no século XIX**. Curitiba: CRV, 2022, p. 199-222.

NUNES, Odilon. Pesquisas para a história do Piauí. In: DIAS, Claudete Maria Miranda; SANTOS, Patrícia de Sousa. (Orgs.). **História dos Índios do Piauí**. 2 ed. Teresina: EDUFPI, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2016.

OLIVEIRA, J. P. DE .. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). **Horizontes Antropológicos**, v. 3, n. 6, p. 61–84, out. 1997.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, p. 47-77, 1998.

ORTIZ, Renato. Memória Coletiva e Sincretismo Científico: as teorias raciais do século XIX In: **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 5ª Ed., 9ª reimpressão 2006. pp.13-35.

PEIXOTO, Kércia Priscilla Figueiredo. Racismo contra indígenas: reconhecer é combater. **Revista Antropológicas**, v. 28, n. 2, p. 27-56, 2017.

RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. O racismo contra os povos indígenas: panorama dos casos nas cidades brasileiras entre 2003 e 2019. **Mana**, v. 28, p. e282204, 2022.

SCOTT, James. **A dominação e arte da resistência. discursos ocultos**. Lisboa: Letra Livre, 2013.

SOUZA, Breno Sabino Leite de. Racismo, etnografia e políticas indigenistas no Brasil (1838-1910). In: MOREIRA, Vânia Maria Losada; DANTAS, Mariana Albuquerque; COSTA, João Paulo Peixoto; MELO, Karina Moreira Ribeiro da Silva; OLIVEIRA, Tatiana Gonçalves de. **Povos indígenas, independência e muitas histórias: repensando o Brasil no século XIX**. Curitiba: CRV, 2022, p. 199-222.

Recebido em: 22 de julho de 2025

Aprovado em: 15 de outubro de 2025