

A cidade como território indígena: contribuições históricas e etnológicas para a compreensão da experiência Tabajara em Piripiri/PI

The city as indigenous territory: historical and ethnological contributions to understanding the Tabajara experience in Piripiri/PI

Enviado em: 15-11-2025

Aceito em: 13-01-2026

Jussarina Adriana da Silva Carvalho¹

Raoni Borges Barbosa²

Resumo

O estudo em tela discute, em perspectiva histórica, etnológica e etnográfica, o lugar do indígena no urbano brasileiro. Parte de uma análise historiográfica acerca da presença indígena em Vilas e Lugares do período colonial nos estados do Ceará e Piauí e, em seguida, aborda etnograficamente a experiência Tabajara no urbano contemporâneo de Piripiri/PI, enfatizando, entre outros, formas de organização familiar, de práticas culturais e dos modos de uso do território. O estudo objetiva contribuir, assim, para o debate sobre a presença indígena nas cidades brasileiras e para a valorização de suas territorialidades enquanto dimensões de construção urbana e social. Nesse sentido, contrapõe, com base nos argumentos de etnicidade e de fricção interétnica de Barth (2005), a noção fortemente arraigada no imaginário brasileiro de que o indígena não habita e não produz o urbano ou, quando o faz, incorre em perda cultural mediante processos assimilaçãoistas da sociedade nacional envolvente. Argumentos esses reforçados pelo cotidiano dos Tabajara em Piripiri/PI, onde constituem parte fundamental das memórias, dos projetos e dos fluxos cotidianos de pessoas, objetos, discursos, saberes e identidades no urbano aqui entendido como território indígena.

Palavras-chave: Indígena no urbano; indígena Tabajara; Etnicidade e fricção interétnica.

Abstract

¹ Mestra em Antropologia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI); Graduada em História pela Universidade Estadual do Piauí (UESPI) E-mail:adrianacarvalho865@gmail.com

² Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE); Professor Visitante do Programa de Pós-Graduação em Ambiente, Tecnologia e Sociedade da Universidade Federal Rural do Semi-árido (PPGATS-UFERSA); E-mail: raoniborgesbarbosa@gmail.com

This study discusses, from a historical, ethnological, and ethnographic perspective, the place of indigenous people in Brazilian urban areas. It begins with a historiographical analysis of the indigenous presence in villages and settlements during the colonial period in the states of Ceará and Piauí, and then ethnographically addresses the Tabajara experience in the contemporary urban area of Piripiri/PI, emphasizing, among other things, forms of family organization, cultural practices, and modes of land use. The study aims to contribute to the debate on the indigenous presence in Brazilian cities and to the valorization of their territorialities as dimensions of urban and social construction. In this sense, it contrasts, based on Barth's (2005) arguments of ethnicity and interethnic friction, the notion strongly rooted in the Brazilian imagination that indigenous people do not inhabit or produce the urban environment or, when they do, they incur in cultural loss through assimilationist processes of the surrounding national society. These arguments are reinforced by the daily lives of the Tabajara people in Piripiri/PI, where they constitute a fundamental part of the memories, projects, and daily flows of people, objects, discourses, knowledge, and identities in the urban environment understood here as indigenous territory.

Keywords: Indigenous in the urban environment; Tabajara indigenous people; Ethnicity and interethnic friction.

Notas introdutórias

O estudo em tela discute, em perspectiva histórica, etnológica e etnográfica, o lugar do indígena no urbano brasileiro. Problematiza conceitualmente, por um lado, o estigma culturalista de que o indígena pertence à pureza de uma cultura primitiva e evolutivamente atrasada de mata e, portanto, não-urbana, de modo que o urbano significaria a vetorialização colonial da assimilação, da aculturação e da perda da identidade indígena; bem como, por outro lado, traz a superação conceitual de raça e cultura pelo paradigma da etnicidade para a reflexão sobre o indígena na cidade da sociedade envolvente.

Nessa perspectiva, o presente estudo parte primeiramente de uma análise historiográfica acerca da presença indígena em Vilas e Lugares do período colonial nos estados do Ceará e Piauí, demonstrando como estes sujeitos foram agentes políticos ativos nesses espaço de transição para o urbano, para em seguida abordar etnograficamente a experiência Tabajara no urbano contemporâneo de Piripiri/PI, enfatizando o argumento de que a indianidade não está sujeita a traços culturais ou raciais, mas se expressa na afirmação étnica de uma coletividade que se conhece e reconhece em termos de identidades, memórias, projetos e visões de mundo

partilhadas no cotidiano complexo das interações simbólicas e socioambientais entre nós (os indígenas) e os outros (os não indígenas).

A partir da realização da pesquisa de campo junto aos núcleos indígenas urbanos de Piripiri/PI, o estudo apresenta como o povo Tabajara, ao ocupar e (re)significar o espaço urbano afirma sua presença histórica e política em meio às dinâmicas da cidade contemporânea. A investigação parte da observação das formas de organização familiar, das práticas culturais e dos modos de uso do território que expressam pertencimento e resistência identitária. Ao evidenciar a permanência e a agência indígena no contexto urbano, pretende-se contribuir para o debate sobre a presença indígena nas cidades brasileiras e para a valorização de suas territorialidades enquanto dimensões de construção urbana e social.

Presença indígena em cidades coloniais do Piauí e Ceará

A presença de indígenas na cidade, embora ainda seja uma realidade pouco reconhecida, devido às impressões criadas, propagadas e enraizadas no imaginário social brasileiro – que considera o espaço urbano como um lugar indevido para a existência daqueles que afirmam essa identidade –, é marcada por preconceitos que associam a vida na cidade à renúncia das origens, culturas e identidades indígenas.

Com efeito, a cidade desponta na visão de mundo do brasileiro médio (COHN e COHN, 2025) como lugar de marcos civilizatórios não somente alheios como impossíveis no estigma colonial-racista consolidado de cultura indígena como sociabilidade de atraso técnico (o não-lugar social do pré-lógico), de distância ou mesmo invisibilidade geográfica (o não-lugar social da mata) e de ausência quase completa de complexidade ritual e de sofisticação de idiomas de trocas materiais, simbólicas e ambientais (o não-lugar da tribo ensimesmada em uma programação sociocultural de supostas obviedades instintivamente compensatórias). Nesse sentido, a cidade de comércio, de lei e de tecnologia, próprias da civilização branca, seria uma afronta ao modo de vida indígena que se baseia em outras formas de organização e relação com o território.

Cabe ressaltar, a esse respeito, a fala paradigmática do atual presidente da República Lula da Silva quando o mesmo teve contato nos idos de 1980, então um

sindicalista em ascensão como político de massas, com o movimento indígena encabeçado por Kretã e Tupã Y para a fundação da União das Nações Indígenas (UNI):

Companheiros, companheiras: hoje tive a satisfação de receber, no sindicato de São Bernardo do Campo, o Cacique Mário Juruna e um representante da tribo Carajá, o Olair. Eu acredito que para mim foi uma grande lição. Uma lição porque eu imaginava encontrar um cacique falando uma língua que eu não conhecia. Sem brincadeira, às vezes chegava a imaginar um homem de arco e flecha na minha frente. Afinal de contas, eu não posso ter culpa disso, porque a formação que nós recebemos sobre o índio nas grandes cidades é uma formação deturpada. Recebemos a informação de que o índio é um selvagem. As nossas crianças quando entram numa escola recebem essa informação de que os índios são selvagens. (COHN e COHN, 2025, p. 90s).

Essa declaração ilustra como a visão dominante sobre os povos indígenas foi historicamente construída e alimentada, até mesmo por narrativas escolares, a partir de estereótipos e preconceitos que negam sua presença ativa e contemporânea nas cidades brasileiras. Entretanto, em contramão ao imaginário social brasileiro que considera o indígena como um quase-humano perdido na mata (metáfora vulgar-evolucionista para uma cultura que não atinge complexidade civilizatória), é importante destacar que a presença indígena em contextos urbanos remonta a períodos anteriores à colonização portuguesa. No Brasil, o estudo dos sítios arqueológicos do Alto Xingu, no Mato Grosso, realizado por pesquisadores da Universidade da Flórida, do Museu Paraense Emílio Goeldi e Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro revelou que antes da chegada dos europeus, os antigos moradores da Amazônia possuíam um estilo de vida “urbano”.

Foram descobertas estradas de até cinco quilômetros e vinte metros de largura unindo uma comunidade de vilas independentes que compartilhavam tecnologia, economia e organização sociopolítica. Distantes dos centros, havia aldeias menores, onde se praticava a piscicultura e agricultura. Açudes, barragens e pontes eram construções comuns. As descobertas confirmaram a ocorrência de sociedades complexas na Amazônia e o conceito de “urbanismo pré-colombiano” foi utilizado para nomear os agrupamentos detectados (OESP, 2008, apud LIMA, 2010, p. 57).

Não sendo deste modo a cidade uma invenção do colonizador e algo inédito na vivência de algumas destas populações, o que se torna perceptível não apenas por esta descoberta arqueológica, como pela existência das ruínas de centros urbanos

pré-colombianas, como as das civilizações astecas, maias e incas, não faria sentido impor questionamentos identitários e culturais aos indígenas que na contemporaneidade se encontram habitando as cidades brasileiras, até mesmo pelo motivo destes sujeitos terem desempenhado um importante papel social e político na construção das primeiras cidades do país. No período colonial, as cidades contaram não somente com a presença de indígenas habitando e desenvolvendo suas atividades diárias e de sobrevivência, como também com a atuação destas populações no cenário político, econômico e administrativo das vilas das quais foram moradores.

Com a expulsão dos jesuítas em 1579 e a implementação da política pombalina no Brasil colonial, os aldeamentos jesuítas foram elevados à categoria de “vilas de índios” e os indígenas deixando o estado de “selvagens” foram convertidos em “vassalos civilizados”. Neste novo paradigma urbano, em que as vilas adquiriram municipalidade e autonomia política, havia se proibido definitivamente a escravização indígena. Tinha-se como um dos objetivos a “civilização” e assimilação dos indígenas à sociedade colonial, não apenas por intermédio da língua e religião, o que já vinha sendo feito pelas ordens religiosas, como também por meio da atuação dos indígenas nas câmaras municipais de suas vilas. Tal arranjo gerou tanto a noção de “igualdade” entre bancos e indígenas, sendo estes considerados utopicamente “súditos iguais aos outros” da Coroa Lusitana, como aumentaria também o número de pessoas que passariam a servir aos interesses políticos e econômicos da monarquia, tornando-se não apenas seus defensores (COSTA, 2019), mas como uma população economicamente produtiva dentro da sociedade colonial.

Demonstrando forma própria de atuar na política, baseada em seus interesses, ideais, costumes e ancestralidade, os “novos vereadores”, por muitas vezes, podiam rejeitar aquilo que fizesse oposição a seus interesses pessoais ou coletivos fazendo denúncias³ em favor dos seus direitos e propriedades, os indígenas, mais uma vez, mesmo inseridos em um contexto de vigília e controle, afirmaram-se resistência. Além de presentes no cenário político de suas vilas, as populações indígenas atuaram também na construção desse novo espaço urbano, tanto edificando suas residências,

³ Um exemplo foi a carta da câmara de Messejana de 1809 “ao Ilustríssimo Senhor Governador dando parte dos muitos gados que os vizinhos deste termo metiam de retiradas com foro sem estes terem terras de sobras que possam aforar” (COSTA, 2019, p. 6).

mesmo que por exigência, como é possível verificar no parágrafo 74 do Diretório Pombalino⁴, de acordo com os padrões urbanos desejados na época, como incorporando seus saberes nesse processo de transformação territorial.

Os conhecimentos nativos sobre o lugar e a natureza foram fundamentais para definição de onde e como seria construída a vila. De acordo com Arraes (2018, p. 205), os parâmetros de conveniência, particularmente relativos às características geográficas do terreno, à comodidade e utilidade da área para a sobrevivência dos moradores, prevendo a expansão social e material da povoação, recaíram em territórios de escolha pregressa, moldados pelas experiências espaciais dos indígenas. Assim, embora este fosse um projeto que representasse a Coroa Portuguesa, em suas tentativas de “progresso” e civilização, as “Vilas de Índios” afirmavam o papel e a importância dos nativos na construção destas localidades.

Muitas mudanças que afetaram os locais dos antigos aldeamentos, transformando-os em núcleos urbanos, foram consequentemente estendidas para a população que passou a fazer parte deste novo arranjo organizacional. No caso dos indígenas, diversas proibições foram instituídas pelo Diretório para que estes pudessem se “civilizar” e assimilar a sociedade colonial. Além da substituição de suas casas por “casas descentes”, estes foram proibidos de andarem sem roupas, de se comunicarem na língua própria de suas nações ou língua geral, se restringindo, desse modo, apenas ao uso do português, foram incentivados a contrair matrimônio com brancos “para que por meio deste sagrado vínculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção” (DIRETÓRIO, 1758, p. 36) e os nomes de seus aldeamentos, enquanto um espaço de transição para o urbano, foram substituídos por outros. No que se tem hoje delimitado como o estado do Ceará, a toponímia utilizada para missão da Ibiapaba foi substituída por Vila Viçosa Real, a missão de Caucaya por Soure, aldeia da Parangaba por Arronches e a missão de Paupina por Messejana.

A Vila Viçosa Real, hoje a cidade de Viçosa do Ceará, é a mesma região da qual o atual cacique dos Tabajara de Piripiri, José Guilherme da Silva, e sua família

⁴ “Frequentemente empregarão os Diretores um especial cuidado em persuadir aos índios que façam casas descentes para os seus domicílios, desterrando a vileza de viver em choupanas à imitação dos que habitam como bárbaros o inculto centro dos Sertões”. *Diretório do que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão em quanto Sua Majestade não mandar o contrário* (ou Diretório Pombalino), 1758. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/518740> Acesso em: 05 out. 2022.

migraram, tendo como destino o Piauí. Diferentemente do que ocorreu no Ceará, no Piauí os aldeamentos não foram elevados a “Vilas de Índios”, mas apenas convertidos em “Lugares”. Tomando por base a densidade populacional das aldeias, o Diretório definiu duas modalidades de povoação, naquelas com maior concentração humana erigiu-se vilas e as menores foram categorizadas como “lugares”.

Sobre os lugares no Piauí, Mott (1985, p.106 - 119) destaca o lugar do Cajueiro, – posteriormente denominado de Nossa Senhora das Mercês – junto à ribeira do Itaim, no distrito de Oeiras, onde haviam os indígenas Jaicós com uma população de 354 indivíduos; o lugar de São José de Sande, a 8 léguas ao norte de Oeiras, viviam reduzidos os indígenas Gueguês, com um total de 337 pessoas; e São Gonçalo de Amarante, a 5 léguas arredada da embocadura do Canindé, e obra de 20 ao norte da Oeiras, foi fundada pelos anos de 1766, para habitação de 900 Gueguês, sendo posteriormente 1600 Acroás deslocados para o local.

Tomada como ponto de referência, em relação a distância destes lugares, Oeiras tem sua importância por nesta época ter sido a capital do Piauí (1759-1851). Junto a ela existiam mais seis vilas na região, sendo estas Valença, Marvão, Campo Maior, Parnaíba, Jerumenha, Parnaguá e os três lugares já mencionados. Quanto à existência de indígenas neste centro urbano, temos a presença dos Pimenteiras⁵, documentada no ano 1827 em Oeiras. Em documento que trata das respostas dos presidentes de província à consulta feita pela corte ao Plano de Civilização dos Índios de 1826⁶, o Barão de Parnaíba menciona a presença de “seis índias grandes e dez pequenas, já domesticadas”, desta mesma nação, “e um cristão denominado Joze Dias, brabo que foi criado pelos gentios e feito prisioneiro pelos cristãos”.

Além destes poucos indígenas mencionados nas páginas deste documento, não seria equivocado pensar que muitos outros viveram no contexto urbano das cidades piauienses nos diversos períodos de nossa história, seja como sujeitos livres, escravizados ou mesmo como atores políticos. Contudo, embora seja esta uma

⁵ Os indígenas Jaicós, Gueguês, Acroás e Pimenteiras integravam o conjunto de povos indígenas do sertão piauiense durante o período colonial. As etnias Gueguê e Akroá encontram-se, na contemporaneidade, habitando a região sul do Piauí entre os municípios de Bom Jesus, Uruçuí, Currais, Gilbués, Corrente e Santa Filomena.

⁶ NAUD, Leda Maria Cardoso. Documento sobre o Índio Brasileiro (1500 a 1822). Revista de informação legislativa, v. 8, n. 29, p. 227-336, jan./mar. 1971. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/180475> Acesso em: 07 out. 2022.

realidade evidente, ela apresenta algumas lacunas que podem ser atribuídas a certa falta de estudos sobre esta questão no Piauí. Para o historiador João Paulo Peixoto Costa, que tem se dedicado ao estudo da atuação indígena nas câmaras municipais do estado do Ceará

As dinâmicas que envolviam porque uma vila era formada e porque um lugar continuava lugar, são muito particulares [...]. No caso do Piauí é uma coisa que precisa ser refletida. São Gonçalo do Amarante, por exemplo começou com mais de mil pessoas, só que tiveram um processo de violência muito profunda e a população despencou, daí pra fazer uma vila acabou não sendo viável, mesmo com a população de São João de Sande sendo transferida para São Gonçalo, os Gêgues que se juntaram com os Akroás. O lugar poderia virar vila também com o aumento da população branca, se com brancos e indígenas tivesse uma população 'x', poderia virar vila. Mas isso é muito particular, precisa ser mais pesquisado no caso do Piauí. [...] a aplicação do Diretório no Piauí é muito diferente do que aconteceu no Ceará e Maranhão, a população estava mais espalhada, o Piauí tinha uma população não aldeada, algumas resistências de aplicação do Diretório. Essas questões que precisam ser conhecidas, mas entendendo as particularidades regionais da capitania (Informação verbal).⁷

A partir do relato do historiador, percebemos que a aplicação do Diretório e consequentemente a criação de vilas se deu de forma particular em cada região. No Piauí, os aldeamentos indígenas não vieram a se tornar “vilas de índio”, o que não impediu que estas populações vivessem no urbano, ou não contribuissem com a construção desses espaços, como vemos no exemplo do estado do Ceará – e que melhor deve ser estudado no Piauí. Outro fato importante a ser ressaltado sobre este período é que, segundo Caleffi (2003, p.13), no período colonial não havia questionamento da identidade indígena na cidade, ou seja, mesmo que estes sujeitos estivessem às margens da sociedade, e não fossem percebidos e tratados como iguais aos “brancos civilizados”, continuavam sendo percebidos e tratados como “índios” independente de habitarem ou não os centros urbanos.

Já na contemporaneidade, a presença de indígenas no contexto urbano motiva um questionamento identitário que tem como base uma segregação temporal e espacial dessas populações. Esse questionamento manifesta-se sobretudo por meio de um senso comum, estimulado, entre outros, pela teoria da aculturação, uma teoria

⁷ Relato concedido pelo professor e historiador João Paulo Peixoto Costa, por meio de mensagem de áudio em outubro de 2022.

antes válida e aceita, que formulou uma concepção popular sobre o ser indígena, vinculado a vivências anteriores a chegada do colonizador e ao confinamento territorial. Sob as influências desta concepção, os indígenas que se encontram nas cidades usufruindo de aparelhos tecnológicos e das comodidades da vida urbana, seriam vistos como incapazes de acionar a identidade indígena, pois em síntese terem perdido sua “pureza” por não mais habitarem as matas densas e distantes e por manterem contato com a cultura dominante.

Essa concepção é inapropriada na medida em que questiona a identidade indígena no contexto urbano, partindo do pressuposto de que viver na cidade é incompatível com o ser indígena. A percepção de perda ou mudança identitária, em parte, coaduna também com a lógica presente na “antiga” política assimilacionista que concebia o indígena enquanto uma categoria transitória que deveria se integrar à civilização. E se assemelha ainda a abordagem dos estudos de aculturação e mudança cultural realizados após a década de 1930, que tiveram Darcy Ribeiro (1970) como um de seus expoentes e que produziram a expectativa de que as mudanças culturais levariam à perda da identidade indígena.

No Brasil, Roberto Cardoso de Oliveira, inspirado por Frederick Barth, especificamente pelas teorias da etnicidade, representa um marco na superação da teoria da aculturação das populações indígenas. Tido no país como o pioneiro nas abordagens que são hoje consideradas estudos da etnicidade, o pesquisador representou uma alternativa para a abordagem dos indígenas em face da constatada limitação explicativa da teoria da aculturação, que se revelou inapropriada para o trato das questões do contato, principalmente no tocante à manutenção das identidades étnicas e às relações entre indígenas e não-indígenas (LIMA, 2019, p. 46).

Desse modo, a partir da teoria da *fricção interétnica*, formulada pelo pesquisador, o contato e a integração dos povos indígenas à sociedade nacional passaram a ser vistos não como a perda das particularidades étnicas desses sujeitos, como cultura, memória, territorialidade, conhecimentos tradicionais e identidade, mas como uma forma de autonomia dessas populações diante da realidade vivenciada pelos povos originários em fricção étnica com a sociedade nacional envolvente.

Chamamos "fricção interétnica" o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos *competitivos* e, no mais das vezes, *conflituosos*, assumindo esse contato muitas vezes proporções "totais", isto é, envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal que passa a ser moldada pela *situação de fricção interétnica*. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 174).

Junto a esta abordagem de Cardoso de Oliveira que substitui a noção de perda da identidade como resultado das mudanças culturais (os traços culturais tão enfatizados pela teoria da aculturação), enquanto privilegia as relações sociais (LIMA, 2019, p. 47) complexamente negociadas e performadas em palcos simbólico-interacionais públicos e as transformações dos repertórios simbólicos resultantes deste processo, tal como elaborado analiticamente pelas teorias da etnicidade formuladas por Frederick Barth, chega-se, assim, à explicação de que as identidades étnicas não se dissolvem diante do contato e interação com outros grupos, mas que, frente aos contrastes, distinções e diferenças presentes nestas relações, as identidades coletivas se fortalecem marcando a construção das fronteiras étnicas. Para Barth (2000, p. 26)

As fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, apesar de mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas (BARTH, 2000 [1998], p. 26).

A existências das fronteiras étnicas seria, portanto, a explicação para, mesmo diante do tempo transcorrido e dos contatos continuamente travados, os indígenas continuarem mantendo suas noções de identidades coletivas, memórias e projetos, territorialidades, sociotécnicas, saberes e conhecimentos tradicionais, idiomas corporais e visões de mundo, independente do contexto que habitam. Nesse cenário, as distinções étnicas não dependem da ausência da interação, ao invés disso, a fricção interétnica em termos de fenômenos simbólico-interacionais cotidianos se torna fundamental para a afirmação da identidade e para a manutenção das diferenças entre os grupos com os quais se tem contato.

No processo de emergência étnica, por exemplo, as fronteiras se definem junto à construção da identidade e à formação do grupo étnico que se fundamentam no contato entre o *nós* e os *outros*. Para Barth (2005, p. 25), na produção do mesmo tipo de grupo étnico, não parece haver nenhum processo primordial identificável agindo em situações diferentes, mas, sim, diversas circunstâncias específicas nas quais as identidades étnicas emergem e são construídas.

Isto posto, afirmamos como o paradigma analítico da etnicidade substituiu, nas últimas décadas, os pressupostos analíticos anteriores pautados em noções evolucionistas de raça e em noções funcionalistas, estruturalistas e culturalistas de cultura. Essa virada teórica permite compreender os grupos étnicos como coletividades dinâmicas, que constroem e negociam suas identidades em contextos de interação social e histórica. Nesse sentido, as experiências de indígenas no espaço urbano, como a do povo Tabajara em Piripiri/PI, nos evidenciam que a indianidade se (re)afirma justamente nas relações cotidianas de pertencimento, no fortalecimento identitário, resistência e reconhecimento frente à sociedade envolvente.

Ser indígena em Piripiri

O município de Piripiri, situado na porção norte do Piauí, caracteriza-se por abrigar uma população médio urbana de aproximadamente 65mil habitantes, distribuídos estes em uma densidade demográfica de quase 47 hab/km², e apresentando um índice de desenvolvimento humano médio de 0,635⁸. Para a discussão em tela, contudo, interessa ressaltar que o nosso entendimento de sociabilidade urbana se dissocia de noções geográficas e administrativas de município, de modo que a cidade, o lócus e o produto sociocultural em constante efervescência da agência individual e coletiva dos cidadãos, é aqui considerado como o fenômeno de maior heterogeneidade cultural, impessoalidade social, densidade demográfica e acumulação material na organização da vida cotidiana da população.

Se, por um lado, Piripiri/PI constitui uma municipalidade no quadro político-administrativo do Estado brasileiro; temos, por outro lado, um conjunto de conglomerados demográficos que podem ser apontados como cidade (em oposição às

⁸ Ver dados do IBGE: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pi/piripiri.html>.

ruralidades também presentes no município) e onde se desdobram as sociabilidades urbanas, inclusive as indígenas.

Nesse sentido, partimos de uma leitura simmeliana do urbano como comunidade social e culturalmente paradoxal e como sociabilidade ambígua, tensa e inacabada, construída nos processos indeterminados de interação simbólica entre indivíduos criativos e reflexivos em movimentos de aproximação e de intimidade, de estranhamento e de segregação.

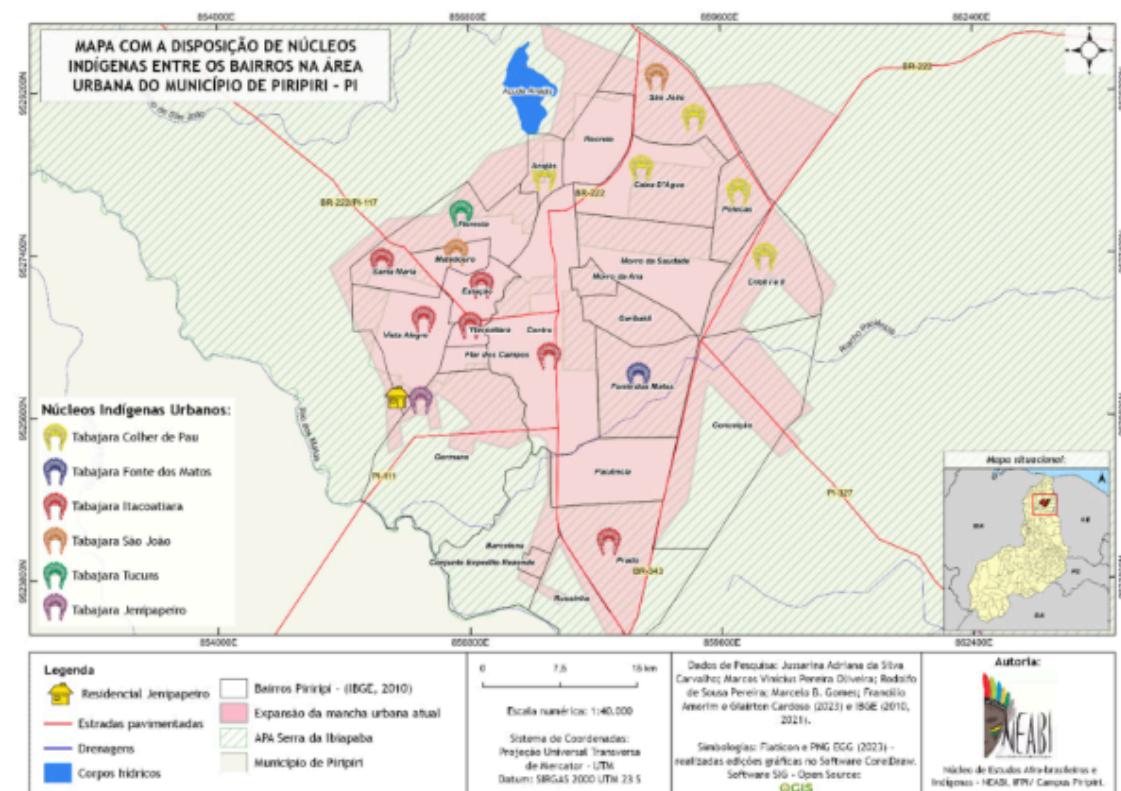
A cidade é percebida, assim, através dos processos cotidianos de produção das suas paisagens humanas e urbanas, – bairros, vizinhanças, ruas, pontos de encontro para o lazer e para o trabalho – em que personagens comuns e personagens destacados, empreendedores morais e autoridades públicas constroem lugares de pertença e realizam trajetórias morais-emotivas e curvas de vida em um contexto sociotécnico complexo que tanto reforça sociabilidades em memórias, performances e materialidades quanto às condena ao esquecimento.

Nesse contexto de construção cotidiana da cidade e de seus espaços de pertencimento, destaca-se a experiência do povo Tabajara em Piripiri/PI que se organiza por meio de núcleos ou grupos familiares, levando em consideração a localização dos indígenas no espaço urbano, bem como suas relações de parentesco e afinidade. O primeiro núcleo urbano a se formar, mediante o processo de emergência étnica, foi o Itacoatiara, nome de um bairro localizado nas proximidades do bairro Flor dos Campos, local onde o cacique José Guilherme reside com sua família junto a outras famílias indígenas identificadas como Tabajara Itacoatiara. Em outros bairros também há integrantes deste mesmo núcleo que não necessariamente precisam possuir laço de parentesco com os moradores do bairro Flor dos Campos ou Itacoatiara.

Já o núcleo Tabajara-Colher de Pau, um extenso grupo familiar localizado no bairro Floresta, recebe essa denominação em referência às colheres de pau que, tradicionalmente produziam e eram vendidas no mercado municipal como forma de garantir o sustento da família. O grupo Tabajara-Tucuns recebe este nome em decorrência do tucunzal próximo à região do bairro Floresta, local onde mora a maioria das famílias indígenas que compõem este núcleo. A estes núcleos urbanos se somam ainda as famílias do bairro Jenipapeiro e São João, identificados como Tabajara do

Jenipapeiro e do São João, e do bairro Fonte dos Matos que, do mesmo modo, recebem a identificação com base no bairro que ocupam.

Imagen 1 – Núcleos Tabajara em Piripiri/PI.



Fonte: Adaptado do NEABI/IFPI pelos autores.

A partir dessa organização territorial e familiar, observa-se que o processo de construção da identidade indígena no contexto urbano ocorre de forma dinâmica e simultânea em duas dimensões, a individual e a coletiva, que correspondem respectivamente ao momento em que o sujeito assume a identidade étnica e ao que passa a integrar o grupo étnico (Barth, 2000). Aramires Moreira, então secretária da Associação do Povo Tabajara de Piripiri, apresenta como se deu o processo de construção de sua identidade étnica na cidade:

O cacique sempre me convidava para os movimentos, para as reuniões, mas eu tinha um entrave comigo por conta de que eu coloquei na minha cabeça que ser indígena é voltar a ser como antigamente. Aí quando seu Zé me convidava eu sempre dizia que estava ocupada. Mas aí teve um momento, um dia que eu pensei: ‘Por que não? Por que eu tenho essa resistência?’ Aí é como se eu tivesse florescido, ele colocou a semente no meu coração e toda vez ia regando essa semente, até o momento que teve uma reunião e eu me identifiquei. Identifiquei que realmente eu tinha os traços, além dos traços o sangue, porque era como se o sangue estivesse falando dentro de mim que eu realmente era indígena.

Depois que eu realmente entendi melhor, como era, porque para ser indígena a primeira coisa é se autodeclarar e ser reconhecida pelas lideranças. Depois que eu fui reconhecida pelo seu Zé e as lideranças me reconheceram eu não tive mais receio nem mais medo. Onde eu chego que o pessoal fala: “Ei, tu parece com índia”, eu digo: ‘Eu sou’, mas ainda ficam meio com dúvidas. Eu acho que isso é pelo tempo, eles me conhecem há vinte anos e só agora em 2019 que eu me identifiquei, aí aqueles que me viram nascer, estranham. Mas tudo isso é uma construção, quando você nasce no seio, que vive, que fala, você já vai crescendo com aquilo, mas quando você nasce na cidade, você vai vivenciando a cidade, a escola, o trabalho, as coisas da sua região [...]. Muitas pessoas querem ver o indígena isolado, as vezes eu acho que o povo ver o índio como um extraterrestre, algo de outro planeta, quando a gente nasce na cidade eles estranham muito isso. Muita gente deve imaginar que foram extintos igual aos dinossauros, sendo que a gente por ser humano, ser reprodutivo, nós vamos reproduzindo a linhagem, vai continuando [...]. E aonde eu for eu vou ser indígena (Aramires, Tabajara Itacoatiara, 2022).

No processo de construção da etnicidade indígena, algo que teve início já em sua vida adulta, Aramires teve que romper com as percepções do senso comum sobre o que é ser indígena e ressignificar sua identidade e presença na cidade. Concluindo que nasceu, cresceu e vive nesse contexto, não haveria porque assumir junto a sua identidade comportamentos e costumes que não fariam sentido nesta realidade e reforçassem a visão estereotípica sobre ser indígena. Desse modo, a construção de sua identidade foi diretamente afetada pelas implicações causadas pelo contexto urbano e adaptada à realidade vivenciada por ela, se desvinculando da ideia e da imagem do ser uma indígena “como antigamente”.

A trajetória de Aramires, que nasceu e cresceu no ambiente urbano, se assemelha a de vários outros indígenas da comunidade Tabajara. Apesar do contexto migratório vivenciado por algumas famílias, pode-se afirmar que uma parcela considerável de indígenas nasceu nesta cidade. Diante deste cenário, torna-se imprescindível destacar algumas das causas que resultam na presença de indígenas nos centros urbanos brasileiros ao longo do tempo.

Além de seus aldeamentos terem sido transformados em vilas ou destas terem sido construídas nas proximidades de suas aldeias, como já abordado, acrescenta-se a isto as imposições das “antigas” políticas assimilação-integracionistas⁹ que estimularam estes sujeitos a desocuparem suas terras, assim, livrando-se da tutela e incorporando-se à sociedade dominante; a busca por sobrevivência diante de situações adversas, como a seca, principal motivo do deslocamento das famílias indígenas para Piripiri; e a expulsão do local de origem e busca por trabalho assalariado nas cidades¹⁰. Junto a estes fatores, pensando para além de uma movimentação exclusivamente forçada para as cidades, é importante também considerarmos os casos de indígenas que nascem e crescem nesse contexto, assim como, seu desejo pessoal pela vida urbana, fato evidencia a autonomia desses povos em relação à escolha do local de moradia.

Seu Antônio, morador do bairro São João, nasceu na zona rural do município de Piracuruca, e depois de uma temporada de sua família no Maranhão, chegou a Piripiri aos 3 anos de idade. O lugar que sua família fixou moradia ao chegar na cidade é o mesmo que ainda vive atualmente com sua esposa, filha e neta, nas proximidades da BR-343 e de um dos entroncamentos que permitem o acesso à cidade. No decorrer de sua vida, seu Antônio pode presenciar as diversas mudanças que transformaram a região em um espaço urbano. Parte das matas que costumava caçar, sempre usando a baleira, deram lugar a novos bairros, avenidas, conjuntos residenciais e alguns

⁹ Em relação às políticas indigenistas elaboradas e implementadas pelo Estado brasileiro ao longo de suas fases colonial, imperial e republicana, Munduruku (2012) chama atenção para o papel da Constituição Cidadã de 1988 ao encerrar, na dimensão legal, os paradigmas de extermínio e de integracionismo que caracterizaram a Política Indigenista do Estado brasileiro e, ato contínuo, ao inaugurar um paradigma constitucional que passa a tratar os indígenas (e, por extensão, os Povos e Comunidades Tradicionais) de forma horizontal e inovadora: inaugura-se uma política indigenista não mais eurocêntrica e pautada em modelos evolucionistas e racistas de compreensão da Cultura; afirma-se o direito à Cultura e ao Indigenato (Art. 231 da CF/88), de modo que a cultura indígena passa a ser reconhecida e protegida pelo Estado; estipula-se a demarcação de terras indígenas como declaratória de direito originário preexistente ao próprio Estado brasileiro; enfatiza-se a urgência no processo demarcatório das terras tradicionais para a reprodução plena dos povos indígenas; argumenta-se pelo protagonismo indígena (Art. 232 da CF/88) com a legitimidade processual dos indígenas na defesa de direitos e interesses; positiva-se a extinção do poder tutelar sobre o indígena e da incapacidade civil do indígena; afirma-se a diversidade cultural em termos de multiculturalismo, pluralismo jurídico e interculturalidade.

¹⁰ Considerando esta movimentação na realidade do contexto amazônico, Baines (2003) destaca a necessidade da presença de lideranças indígenas nas cidades para participarem do movimento indígena, uma consequência da sua própria mobilização política; a necessidade de estudantes ingressarem em um grau de estudo que a aldeia não possui; a expropriação territorial sofrida por estas populações e a falta de terras adequadas para sua sobrevivência e a consequente busca por trabalho assalariado nas cidades.

grandes empreendimentos comerciais. Acompanhando estas transformações, esteve também presente a identidade de seu Antônio, que diz sempre ter tido conhecimento de que é indígena.

Eu sempre soube que sou indígena. Nós nos criamos aqui, aqui tudo era mato e eu vivia só no mato caçando de baladeira, nunca atirei de espingarda. Eu matava até as beija-flor. Para eu ficar bom de tiro eu abria ela e tinha o coração batendo e eu engolia ele. O papai dizia que para eu ficar bom de mira era engolir o coração. Mas eu só me cadastrei na Associação há uns 4 anos, por insistência do seu Zé, conheci ele no mercado trabalhando na estiva [...]. Em todo lugar que eu ando, até nos lugares que eu trabalhava nas firmas me chamavam de “índio”, no Pará, em Rondonópolis. Eu até arrumei uma ‘índia’, nós ia jogar com eles lá na tribo deles, aí eu era bem-vindo lá, aí acostumei. O pajé lá disse que eu era “índio” legítimo. Tem uns velhos que moram bem aqui que diz que aqui em Piripiri não tem “índio”. Eu digo ‘por quê que não tem, eu não tô aqui?’

Olhe, no lugar que eu me arranhei em Teresina [Casai], os índios lá, aqueles do Maranhão andavam era de carrão. Tem muita aldeia aqui no Maranhão que é bem dizer uma cidade. Eu acho que hoje em dia é comum, a gente pode viver no mato, pode viver na cidade, não tem importância isso, eu pelo menos me sinto assim. Já foi o tempo, mas ainda tem, mas esses que moram nesses lugares assim são é brabo, lá só entra eles mesmo. Lá para banda do Pará eles matam demais os “índios” porque querem tomar as terras deles, os fazendeiros invadem. Eu me sinto bem na cidade, para mim é normal, me sinto tranquilo, indígena mesmo (Antônio, Tabajara São João, 2022).

O fato de seu Antônio crescer tendo consciência de sua identidade indígena, se deve às histórias ouvidas de seus familiares sobre suas identidades e as vivências de indianidade que ele mesmo pode experienciar desde de criança. Ter predileção por estar em contato com a natureza, de caçar e cultivar seu próprio alimento, encontrar um remédio na mata para aliviar o mal-estar que o acometia, são alguns dos fatos relembrados pelo interlocutor para descrever sua vivência enquanto indígena.

Possuir sinais fenotípicos que, para muitos são tidos como os traços de um indígena, e assim ser reconhecido nos lugares por onde passou, também ajudam na afirmação de sua identidade étnica. Desta maneira, estar na cidade não parece ser um problema para seu Antônio, que gosta deste ambiente assim como também gosta de estar em contato com a natureza e de cultivar parte do seu alimento, um costume que ele mantém até hoje apesar da idade já avançada, por meio das plantações que faz de milho e feijão no terreno que lhe foi arrendado. O arrendamento é uma prática muito comum entre os indígenas mais velhos da comunidade que não possuem seu próprio terreno, este é pago com parte da produção colhida. No caso do seu Antônio, o acordo

é que seja pago “uma parte de seis”, ou seja, a cada seis litros de feijão colhidos um é dado ao arrendador como pagamento pelo uso da propriedade.

A presença de indígenas na cidade é entendida pelos interlocutores, sem qualquer estranhamento. Estes percebem a cidade como o lugar em que nasceram ou cresceram, que criaram raízes, que se encontram adaptados e que não implica qualquer prejuízo às suas identidades. Na cidade trabalham, estudam, cultivam, se divertem, possuem laços comunitários e mantêm costumes e saberes repassados por seus pais, entendendo que assim como qualquer pessoa os indígenas podem ter autonomia sobre o lugar que escolhem para viver. Um entendimento mais amplo sobre ser indígena na cidade ganhou evidencia no diálogo com Socorro, liderança do grupo familiar Colher de Pau.

Desde pequena eu já me identificava como indígena. Eu ia para colégio e os professores perguntavam se eu tinha família indígena e eu dizia que na minha família são parecidos com ‘índios’. Aí eu fui crescendo com esse entendimento. Quando surgiu a oportunidade, eu já com trinta e poucos anos, há dezoito anos atrás quando seu Helder apareceu com seu Zé Guilherme procurando a família da minha mãe para participar do grupo, aí minha mãe disse que a gente ia, aí começou a luta [...]. Mas a gente já sabia que era indígena, não é a FUNAI que identifica que você é indígena, quem identifica é a gente mesmo, minha família toda é indígena, tanto por parte de pai como de mãe.

Hoje em dia existem povos indígenas tanto na área urbana como na área rural. Antes eles consideravam ‘índio’ só quem vivia na mata. Para mim ser indígena na cidade é normal, nunca sofri nenhum preconceito. Tem muito indígena na cidade, a maioria que veio do Ceará construiu família aqui e por isso tem muitos (Socorro, Tabajara Colher de Pau, 2022).

Analisando os relatos das interlocutoras e do interlocutor, é possível encontrarmos pontos de convergência e divergência entre suas vivências na cidade. Todos concordam que a cidade não é um lugar inadequado pra existências de povos indígenas, pelo contrário, esta seria uma ideia do passado e que não mais se sustenta; ser indígena na cidade é visto como algo normal, no sentido que seriam indígenas em qualquer outro lugar; dois interlocutores afirmam não sofrerem preconceito por serem indígenas e viverem neste contexto, apesar de identificarmos no relato de seu Antônio um questionamento identitário por parte de alguns vizinhos que dizem não haver indígenas em Piripiri. Aramires é que mais explana sobre algumas situações desconfortáveis em relação à sua identidade e o uso de adereços

indígenas, aos quais ela tem respondido à altura, enquanto defende seu direito de ser independentemente do lugar que reside.

Junto à vivência destes indígenas na cidade encontra-se atrelada também a ideia de sobrevivência das famílias. Afinal este foi o motivo da migração das primeiras famílias para o contexto urbano do município de Piripiri que continua, de algum modo, sendo percebido como um lugar de sobrevivência, pois mesmo que os indígenas tenham o desejo de viver da agricultura e criação, faltam muitos incentivos para que isso de fato seja possível. Sobre esta situação separamos trechos dos relatos dos três interlocutores.

A gente que nasce na cidade vai se acostumando com essas novas tecnologias, com essa vida, mas é bom ter espaço para gente cultivar hortaliças, verduras e manter algumas tradições que aos poucos vão se perdendo. Mas a cidade tem a escola, tem o trabalho para gente conseguir o sustento porque hoje em dia tá muito difícil o sustento. Para gente que tem família, tem criança é muito difícil para dar conta de tudo isso. Então, muitos pais de famílias têm que viajar, porque não tem mais aquele emprego. E os incentivos [para viver da terra] são muito poucos para você conseguir dar conta de uma família de três, quatro, cinco filhos (Aramires, Tabajara Itacoatiara, 2022).

Eu ia para o mato com a mamãe, do lado aqui tudo era mata, o papai matava tatu bem pertinho daqui, aí nós íamos tirar olho de tucum para fazer corda para vender. O negócio aqui para nós não foi fácil não no começo, passamos ruim aqui quando eu era pequeno. Melhorei depois que comecei a andar no mundo [...]. Eles [os indígenas] vieram para cidade para escapar mesmo, igualmente eu vim. Eu nasci no Piauí, mas não me criei aqui. [Sendo preciso buscar outros meios para sobrevivência, mesmo que em outras cidades]. (Antônio, Tabajara-São João, 2022).

Minha mãe veio do Ceará para Piripiri para procurar melhorias, não somente ela, mas os irmãos, o pai dela, vieram todos. Chegando aqui em Piripiri minha mãe constituiu família, não foi fácil, nós passamos necessidades, passei por muitas privações. Hoje tá muito é bom! Com 7 anos eu já ajudava minha mãe, eu não brinquei, eu estudei só até 12 anos porque naquela época a necessidade era tão grande, não tinha as oportunidades que tem hoje [...]. Eu também não podia trabalhar nas casas de família porque tinha que ajudar minha mãe e meu pai [...]. A gente sobrevivia (Socorro, Tabajara Colher de Pau, 2022)

Mesmo a cidade sendo vista como um lugar de sobrevivência, um lugar em que seria mais fácil conseguir trabalhos ou um emprego, neste ambiente, as melhorias de vida não vieram imediatamente após a migração. Nesse tempo, as famílias indígenas, como a de seu Antônio e Socorro, ainda passaram por muitas dificuldades, a ponto de sua alimentação ser a base de caça, quando se tinha, de feijão com cuscuz e miolos de boi. Já na vida adulta é que os dois interlocutores conseguiram melhorar sua

realidade, por meio do próprio trabalho, mas ainda carregando as tristes lembranças de suas duras infâncias.

A percepção da cidade enquanto um lugar de maiores oportunidades de emprego, atravessa gerações na comunidade Tabajara de Piripiri. Os mais velhos migraram do Ceará em busca de melhores condições de vida; os mais jovens viajam para outras cidades em busca de emprego. Já aqueles que permanecem, mesmo desejando uma vida voltada para a criação e o cultivo, como mencionado por Aramires, reconhecem que não é possível garantir o sustento da família apenas por meio dessa prática. Mantendo esta prática apenas como uma ocupação complementar entre algumas famílias indígenas.

Entre os anos de 2019, 2022 e 2025 através da Lei nº 7.294 de 10 de dezembro de 2019, que dispõe sobre a política de regularização fundiária no estado, algumas comunidades indígenas receberam do Governo do Estado, por meio do Instituto de Terras do Piauí - INTERPI o título coletivo das terras que tradicionalmente ocupam. Diferentemente dos povos Kariri de Serra Grande em Queimada Nova, Tabajara e Tapuio de Nazaré em Lagoa de São Francisco e Kariri de Bate Maré em Paulistana, os indígenas Tabajara da cidade de Piripiri não possuiam de fato um território em termos de ocupação tradicional como os demais.

Habitando o contexto urbano, sua relação territorial se resume aos locais de arrendamento para produção agrícola e às pequenas propriedades rurais pertencente a membros de algumas famílias. Considerando esta realidade, foi adquirido para este povo por meio de compra executada pelo Governo do Estado, como prevê a mencionada lei em seu art. 13, e entregue para as famílias indígenas, um terreno de 156 hectares localizado a 20 quilômetros da cidade que não comporta para moradia e reprodução social as mais de 280 famílias desta comunidade.

A titulação desse território foi percebida pela comunidade não apenas como um direito conquistado, mas também como uma oportunidade de cultivar seus próprios alimentos em sua terra. Algumas famílias logo se organizaram para aproveitar a área por meio de plantações de legumes como feijão, milho e mandioca, construção de hortas e criação de peixes, pois o terreno já conta com alguns tanques para a piscicultura. No entanto, fatores como a distância da cidade para o território, a necessidade de transporte regularizado para o percurso, a falta de transporte

alternativo que possibilite ida e volta em dias oportunos para as famílias, tem dificultado o aproveitamento da área. Dessa forma, a prática do arrendamento permanece nos terrenos aos quais as famílias já estão habituadas e que se localizam mais próximos de suas residências, enquanto o território é frequentado apenas em ocasiões específicas, durante encontros organizados pela comunidade.

Ser indígena na cidade de Piripiri é, portanto, uma experiência que enfrenta desafios, principalmente no que se refere à manutenção de seus modos de vida tradicionais relacionados à terra. Pois, mesmo com a titulação do território sendo uma realidade, continuam existindo diversos fatores que dificultam a projeção da territorialidade, ao espaço, isto é, a concretização no território de uma cosmografia, processo definido por Little (2004, p. 253) como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-o assim em seu “território”.

Nesse sentido, esse processo é constantemente tensionado por limitações estruturais e simbólicas que atravessam o cotidiano das famílias indígenas. Ainda assim, a comunidade reafirma sua identidade por meio de práticas culturais, rituais, encontros, produção artesanal e prática da medicina tradicional, configurando formas de resistência e de pertencimento que fortalecem o vínculo com a terra, mesmo habitando o urbano em contextos de dispersão espacial entre os grupos na cidade e em distanciamento com o território titulado.

Considerações finais

A discussão em tela buscou primeiramente contrapor a noção fortemente arraigada no imaginário brasileiro de que o indígena não habita e não produz o urbano ou, quando o faz, incorre em perda cultural mediante processos assimilaçãoistas da sociedade nacional envolvente. Para tanto, argumentou-se teoricamente com base nos argumentos de etnicidade e de fricção interétnica de Barth (2005) de que a perda cultural é uma noção falaciosa e já superada da Teoria da Aculturação, mas também se recorreu à história dos indígenas Jaicós, Gueguês, Acroás e Pimenteiras, no Piauí, cuja ação social e cultural foi de enorme importância na construção do urbano desde os tempos da Colônia.

Na segunda parte do artigo, a ideia de cidade como território indígena foi etnograficamente apresentada com base em relatos de indígenas Tabajara que habitam os vários núcleos urbanos de Piripiri/PI e que, apesar de estigmas sofridos e das dificuldades cotidianas em organizar a sobrevivência coletiva em situações de precariedade social e de exploração econômica por parte da sociedade nacional envolvente, afirmam sua identidade étnica no sentimento de pertença à cultura Tabajara e em práticas ritualístico-cerimoniais ordinárias e extraordinárias. Os Tabajara, nesse sentido, são parte fundamental das memórias, dos projetos e dos fluxos urbanos cotidianos de pessoas, objetos, discursos, saberes e identidades da cidade de Piripiri/PI, aqui, portanto, considerada como também Território Indígena, haja visto que aí se inscreve no território habitado a cosmografia da cosmologia Tabajara.

Referências bibliográficas

- ARRAES, Damião Esdras Araújo. As vilas de índios dos sertões do norte e do estado do Maranhão: desenho, território e reforma urbana no século XVIII. **Revista Antítese**, v.11, n.21, p.193, 2018. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/index> Acessado em: 06 set. 2022.
- BAINES, Stephen Grant. As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. Brasil Indígena, **Fundação Nacional do Índio**, v. 7, p. 1-17, 2001.
- BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, T. (Org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, p. 25-67, 2000.
- _____, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. In: Antropolítica: **Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política**. n. 1 . Niterói: EdUFF, 2005.
- CALLEFI, Paula. “O que é ser índio hoje?”. A questão indígena na América Latina / Brasil no início do século XXI. In: **Diálogos Latinoamericanos**, Aarhus (Dinamarca) nº. 07. Universide de Aarhus, 2003. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/162/16200702.pdf> Acesso em: 14 out. 2022.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Índio no mundo dos brancos**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1996.
- COHN, Clarice e COHN, Sergio. **Indígenas em movimento: breve história do movimento indígena no Brasil**. Lisboa: Oca Editorial, 2025.

COSTA, João Paulo Peixoto. Política indígena e a câmara municipal da vila de índios de Messejana no Ceará. ANPUH-Brasil – 30º **Simpósio Nacional de História** – Recife, 2019. Disponível em: https://www.snh2019.anpuh.org/resources/anais/8/1564440155_ARQUIVO_textocompletuan.pdf. Acesso em: 04 set. 2022.

DIRECTORIO que se deve observar nas povoações dos Índios do Pará, e Maranhão Enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. (ou Diretório Pombalino), 1758. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/518740> Acesso em: 05 out. 2022.

LIMA, Carmen Lúcia Silva e NASCIMENTO, R. N. F. (Org.). Gamela, Akroá Gamella: etnicidade, conflito, resistência e defesa do território. 1. ed. São Luís - MA: Editora UEMA/PNCSA, v. 1, 2022.

LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia** nº 322. Brasília, UnB: 2004.

MOTT, Luiz. Etno-história dos índios do Piauí Colonial. In: **Piauí Colonial**: População, economia e sociedade. Teresina, Projeto Petrônio Portela, 1985.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

NAUD, Leda Maria Cardoso. Documento sobre o Índio Brasileiro (1500 a 1822). **Revista de informação legislativa**, v. 8, n. 29, p. 227-336, 1971. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/180475> Acesso em: 07 out. 2022.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.