

46º Encontro Anual da Anpocs

ST35: (Re)Pensar a raça: genealogias, materializações e transformações de um conceito

Indigenidade, processos de racialização e família em um município piauiense

Camila Galan de Paula,

Doutoranda na Universidade de São Paulo

Professora Assistente na Universidade Federal do Vale do São Francisco

Outubro/2022

Introdução

No município de Coronel José Dias (PI) estudei processos de racialização, mas nem sempre o soube. Iniciei minha pesquisa de doutorado querendo entender a relação de algumas famílias com sua ascendência indígena, em um contexto em que não há reivindicações étnicas de povos indígenas.¹ A partir da pesquisa de campo, empreendida sobretudo entre os anos de 2021 e 2022, entendi que nas narrativas de histórias locais, os “índios” ou “caboclos” eram sempre postos num passado pré-fundacional. Contudo, diversas famílias disseram ter “sangue de índio”, e apontaram traços racializados indígenas em si. Desse modo, o silenciamento (cf. TROUILLOT, 2016) da ascendência indígena nas narrações de história locais, que num primeiro momento parece operar, dá lugar a certa presentificação das indigenidades, mas de forma racializada. Como isso ocorre? É o que busco explorar nesta apresentação. Especificamente, apresento essa configuração de racialização em que a indigenidade possui aspectos racializados, e em que raça e família, como termos de referência, se sobrepõem ou se diferenciam contextualmente.

Na primeira parte deste trabalho, apresento como se desenvolveu meu interesse de pesquisa e indico o que entendo pelo estudo das semânticas locais da indigenidade. Em seguida, exponho como o estudo dessas semânticas da indigenidade indicam que “índios” ou “caboclos” são inseridos no passado da região e das histórias familiares. Por fim, mostro de que modo a indigenidade é presentificada em enunciados racializados que se articulam a semânticas familiares. Nas considerações finais, apresento algumas contribuições mais gerais da minha pesquisa para os estudos de indigenidade e racialidades.

Indigenidade sem povos indígenas? As semânticas da indigenidade em foco

Cheguei ao sudeste do Piauí, mais especificamente à cidade de São Raimundo Nonato, em 2016, para ser professora no recém-fundado bacharelado em antropologia na Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF). Tendo realizado um mestrado em etnologia indígena, cheguei à região interessada em conhecer mais sobre os povos indígenas no estado. Na época, os processos de reivindicações de povos indígenas no Piauí estavam se fortalecendo, e se tornaram mais visíveis nos anos que se seguiram.

¹ Realizo doutorado em Antropologia Social na Universidade de São Paulo desde 2019. Fui bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) processo no. 2019/00395-1. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade da autora e não necessariamente refletem a visão da FAPESP. Ainda, obtive bolsa para realização de pesquisa de campo (*Dissertation Fieldwork Grant*) da Wenner-Gren Foundation entre 2021 e 2022.

Basicamente, o estado era entendido como um lugar em que os indígenas ocupavam apenas o passado. Como notaram alguns historiadores na década de 2010, ao longo de todo o século XX a historiografia piauiense construiu reiteradamente a ideia de um Piauí em que os indígenas teriam sido massacrados ou se miscigenado, conformando uma população rural mestiça (ASSIS, 2016; BAPTISTA, 2017; COSTA, 2011). “A farsa do extermínio” foi como o historiador João Paulo Peixoto Costa (2011) se referiu a essa produção de historiadores.

Contra-pondo-se a essa escrita da história que silencia as presenças indígenas, podemos arrolar as críticas dos historiadores, bem como as reivindicações mais recentes de povos indígenas no Piauí. Essas presenças são atestadas em suas aparições públicas, em legislações estaduais² que refletem as demandas recentes dos povos indígenas e nos trabalhos de antropólogas que vêm estudando os movimentos de etnicidade indígena no estado (BARROSO, 2018; BOTTESI, 2018; KÓS, 2015; SOLANO, 2020). Na região de São Raimundo Nonato, sudeste do Piauí, contudo, não existem presentemente reivindicações por parte de povos indígenas. No entanto, existem pessoas e famílias com “sangue de índio”. Como estudar isso? É o que minha pesquisa pretende responder.

Desde o final da década de 1980, grande parte da produção antropológica sobre os povos indígenas no Nordeste brasileiro se centrou no estudo dos processos sociopolíticos de etnicidade e no concomitante “processo de territorialização” (OLIVEIRA, 2004). A questão central passou a ser a de compreender como foi possível ocorrer processos de “sociogênese” (ou “viagem da volta”) (OLIVEIRA, 2004). Como emergiram povos indígenas diante da mistura em que se imaginava estar imersa a população rural do Nordeste? Essa importante questão teve adesão de grande parte dos interesses antropológicos sobre as indigenidades na região até muito recentemente (CARVALHO; REESINK, 2018). Os enunciados de ascendência indígena passam a ser importantes (para os analistas) tão somente quando configuram fundamentos sobre os quais as comunidades baseiam sua nova condição de povos indígenas.

² Por exemplo, a Lei Estadual 7.389 de 27 de agosto de 2020 que “reconhece formal e expressamente a existência de Povos Indígenas nos limites territoriais do Estado do Piauí” (PIAÚÍ, 2020).

No entanto, há trabalhos que mostram que as novas indigenidades³ (aquelas operadas sob a forma “povos indígenas”⁴) se assentam sobre conhecimentos anteriores das ascendências indígenas. É isso que expressa a formulação de Maria Rosário Carvalho (1994) de “índios misturados” a “índios regimados” ou de José Augusto Sampaio (2012) “de caboclo a índio”. Outros antropólogos apontaram que as diferenças entre aqueles que vieram a se reivindicar indígenas e seus vizinhos também eram marcadas, embora não em linguagem da cultura ou da etnicidade (ANDRADE, 2008; PEDREIRA, 2016; VALLE, 2004; VIEGAS, 2015, 2007). Noto ainda os trabalhos de Edwin Reesink (2011, 1999) como inspiração para pensar que as alteridades indígenas preexistiram a processos de emergência étnica em diversos casos, sendo explicitadas em linguagens de “alteridades substanciais” (REESINK, 2011) – algumas vezes, de sangue, “sangue de índio” (REESINK, 1999) –, estando entremeadas a outros processos de classificação e conformação de diferenças entre grupos sociais.

“Semânticas da indigenidade” é um empréstimo que faço do trabalho de Carlos Guilherme do Valle (2004) em sua pesquisa sobre a experiência étnica entre os Tremembé no Ceará. Este antropólogo refere-se a um “campo semântico da etnicidade” que ultrapassava os Tremembé, e estava entranhado na vida social da região como um todo. Várias pessoas da região diziam descender de avós “pegadas a dente de cachorro”, reconhecendo uma distinção entre caboclos brabos e mansos. No caso daqueles que estavam em processo de etnicidade, os Tremembé, esse campo semântico passou a ser acionado com maior rendimento de sentido, e indicava um futuro étnico indígena. Essa pista aberta por Valle, a meu ver, permite fazer algo que ele próprio não se propôs: investigar como se dão as semânticas da indigenidade em locais em que não existe etnicidade indígena.

Assim, fui a campo visando a compreender como se dão localmente as semânticas da indigenidade. Ou seja, como se falam de “índios” ou “caboclos” em uma região assentada

³ Indigenidade (*indigeneity*) é contemporaneamente compreendida como correspondente aos modos político-culturais de inscrição de minorias em estados (pluri-)nacionais (MAYBURY-LEWIS, 2006; MERLAN, 2009), ou seja, como a categoria transnacional “povos indígenas”. Ao longo deste trabalho, uso “indigenidade” de forma ampla, como um campo semântico polissêmico e disputado, que se relaciona àqueles que foram entendidos como “índios”/“caboclos” (entre outras categorias de gestão da população que tem relações históricas com os habitantes pré-cabralinos) ou que são atualmente “povos indígenas”.

⁴ Ou, nas décadas anteriores, “etnias indígenas” ou “comunidades indígenas”.

sobre a matança indígena, mas em que existem famílias que reconhecem alguma ascendência indígena?

O município de Coronel José Dias, na região de São Raimundo Nonato, sudeste do Piauí, tem cerca de 4.600 habitantes; é formado por um centro urbano e diversas localidades rurais. Parte do território do município é composto pelo Parque Nacional Serra da Capivara, existente desde 1979, que abriga um patrimônio arqueológico de elevada importância, e responsável por reformulações de teorias da ocupação humana das Américas.⁵ Coronel José Dias emancipou-se do que era então o extenso município de São Raimundo Nonato em 1992. O novo município corresponde à região antes conhecida como povoado da Várzea Grande, com adição de alguns outros territórios no novo município. Esse povoado surgiu nas primeiras décadas do século XX, quando a extração de látex de maniçoba na região atraiu gente de muitos lugares, sobretudo de Pernambuco (OLIVEIRA, 2014).

Não existe em Coronel José Dias nenhuma localidade que seja taxativamente associada a uma população cabocla ou de descendentes de indígenas. Contudo, diversas vezes que eu anunciei meu interesse de pesquisa, pessoas que vivem na sede do município me remeteram à localidade Sítio do Mocó. Trata-se de um povoado rural localizado muito próximo à principal entrada no Parque Nacional Serra da Capivara. Muitos residentes da cidade me disseram que o pessoal do Sítio antigamente “vivia que nem índio”, se casava só entre si, e têm traços indígenas. No próprio Sítio, contudo, consegui conversar apenas com uma senhora que me contou (de forma dúbia) ter ascendência indígena, algo que também encontrei entre interlocutores da cidade e de diversas outras localidades no município. De todo modo, “*viver que nem índio*” é algo apontado por características racializadas. Mas ainda, remete a um atraso, como discuto adiante.

A indigenidade no município, como demonstro neste trabalho, é inscrita no passado, e é difusa no município, sendo muitas as famílias com ascendência indígena. “*É difícil ter uma família pra cá que não tem*” sangue de índio, como me disse seu Isaque⁶. Ao mesmo

⁵ As datações acerca dos vestígios de presença humana na região da Serra da Capivara são alvo de disputas e contendas sobre os quais não tenho conhecimento o suficiente para abordar. De todo modo, algumas pesquisas indicam datações de 30 mil anos, enquanto outras – mais contestadas – recuam essa data a 50 mil anos. Há ainda datações que sugerem presença humana na região há cerca de 100 mil anos; estas, contudo, não são aceitas como fiáveis pela maior parte dos arqueólogos (LOURDEAU, 2019).

⁶ Com exceção dos nomes de fundadores e alguns sobrenomes, os nomes utilizados aqui são pseudônimos.

tempo, antes tinha “*família de índio*”, mas agora acabou a “*parenteza com índio*”. Os casamentos, as misturas de família, no entanto, não levam ao desconhecimento absoluto das origens indígenas, das “*índias legítimas*”, “*pegadas no mato*” ou “*pegadas a dente de cachorro*”. A indigenidade é racializada, visível nos corpos de meus interlocutores e de seus familiares. Por outro lado, há, certamente, um silenciamento das indigenidades nas histórias locais e familiares.

Silenciamentos da indigenidade

A partir do momento em que entendi que as semânticas da indigenidade apontavam sempre para o passado, procurei estudar as histórias municipais, das localidades e das famílias, visando a compreender o modo como “os índios” e “caboclos” aparecem nessas narrações da história. A partir da proposta de Palmié & Steward (2016) de uma antropologia da história, compreendi que era importante estudar de que modo a inscrição da indianidade no passado se relaciona aos modos pelos quais as pessoas “conceitualizam e avaliam moralmente o passado em sua relação ao presente (e ao futuro)” (PALMIÉ; STEWART, 2016, p. 208, minha tradução). Argumento que os silenciamentos da indigenidade se referem a sua colocação em uma temporalidade passada, em um passado pré-fundacional e pré-social. E, ainda, a um modo de historicização que entende a passagem do tempo como progresso e civilização. Isso pode ser percebido em ao menos três âmbitos: na relação das pessoas de Coronel José Dias com as pesquisas arqueológicas; nos modos de historicização operantes nas narrativas de história; nas histórias familiares.

Registros arqueológicos e “os índios”

A pesquisa arqueológica na região se iniciou nos anos 1970. As paredes com pinturas rupestre, contudo, eram já conhecidas pelos habitantes locais. Contemporaneamente, os entendimentos locais das pinturas rupestres e materiais escavados na região – que podem ser conhecidos por exemplo no Museu do Homem Americano, em São Raimundo Nonato – são imensamente variados: existem diversos moradores de Coronel José Dias que atuam como condutores de visitantes no Parque Nacional Serra da Capivara, além de graduados ou pós-graduados em história ou arqueologia. Assim, dizer que os moradores de Coronel José Dias associam os vestígios arqueológicos “aos índios”, como faço agora, é uma simplificação que pode alterar de forma exotizante as pessoas dali. Não é a intenção. Meu interesse de pesquisa era entender as semânticas locais da indigenidade. Como falar

desse tema é falar do passado, eu logo entendi, eu sempre fui apresentada às pessoas mais velhas; elas, por sua vez, sempre diziam que os que sabiam contar (seus próprios mais velhos) já tinham falecido. Assim, apenas indico que muitas pessoas – ao menos as mais velhas – associam as pinturas dos paredões da Serra da Capivara e as ossadas encontradas nas pesquisas arqueológicas aos “índios” ou “caboclos”. Dessa forma, a indianidade pertence a um passado remoto, enterrado ou inscrito na paisagem.

Mas a associação entre a indianidade e uma temporalidade recuada não é apenas aparente entre os moradores da região, e apresento um exemplo. Nas comemorações de 500 anos da “descoberta do Brasil” – assim noticiam os jornais da época – três tochas representando as “chamas do conhecimento” foram recebidas pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso, ou por sua esposa, a antropóloga Ruth Cardoso. Nas palavras do presidente, tratavam-se de “chamas simbólicas do encontro entre raças e culturas que formou o Brasil” (apud SILVA, 2003, p. 146). Uma das tochas, que ele recebeu em 1º de janeiro de 2000, veio de Lisboa. Outra, foi recebida por Ruth Cardoso dos Kalungas em Goiás. Já a primeira de todas, explica FHC, “recebi em São Raimundo Nonato, no Piauí, das mãos de chefes indígenas” (p. 146). Apesar de alguns jornais noticiarem que ele a recebeu das mãos da “tribo que vive na Serra da Capivara”. (GIRALDI, 1999), parece ser o caso de que a tocha foi entregue por um homem terena⁷ ou por “índios Xingu, Guarani e Canela”⁸.



Figura 1. Fernando Henrique Cardoso e homens de povos xinguanos na comemoração da entrega da “Chama do Conhecimento Índio”. Fonte: Folha de S. Paulo. Foto de Eduardo Knapp/Folha Imagem. (<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2711199913.htm>) Aceddo em 31/08/2022

No caso da entrega da “chama do conhecimento” representando os povos indígenas na formação do Brasil, o cenário do Parque Nacional Serra da Capivara possivelmente foi escolhido por representar o local com os vestígios de presença humana mais antigos no país. Percebe-se um esforço de sobrepor os indígenas do presente – aqueles sobre os quais pouco sabemos nas matérias de jornais da época – a um local de remota ocupação humana.

⁷ (CELEBRAÇÕES PELOS 500 ANOS COMEÇAM HOJE, 1999)

⁸ (PARQUE TEM VESTÍGIOS DE 50.000 ANOS, 1999)

Isso é, ao passado: a uma pré-história, ou mesmo a um passado atemporal. A não existência presente (em 1999) de povos indígenas no Piauí correspondeu à necessidade de trazer indígenas de outras partes à Serra da Capivara. Dessa forma, os povos indígenas parecem estar ligados ao remoto passado da ocupação humana das Américas. A indigenidade relaciona-se ao Piauí, nesse evento, duplamente como exterior: (i) os indígenas que entregaram a chama ao presidente da República foram trazidos de outras partes do país e (ii) foram sobrepostos às paisagens que remetem aos vestígios arqueológicos que testemunham milênios de ocupação humana no continente americano.

Modos de historicização nas narrações da história local

Trago três fragmentos para apresentar de modo breve esta parte da argumentação, que não é central para a discussão empreendida neste trabalho. Como “os índios” aparecem nas narrações de histórias locais? Como o modo local de concatenar passado, presente e futuro inscreve “os índios” no passado?

Primeiro, vejamos como um documento oficial da prefeitura municipal de Coronel José Dias narra o início da história local:

“No registro da história do município de Coronel José Dias, consta que no século XVIII, período marcado por intensos conflitos pela posse da terra no Piauí, Vitorino Dias Paes Landim tomou posse de toda a região que hoje compreende os municípios de São João do Piauí, São Raimundo Nonato e todos os do entorno destes dois, *expulsando os índios, o que o tornou “merecedor” de doações de terra*, por isso recebeu do governador três fazendas: Serra Nova, Boqueirãozinho e Serra Talhada. A fazenda Serra Nova, em que havia extração da borracha através da planta da maniçoba, passou a chamar-se fazenda Várzea Grande, em 1º de abril de 1855. (PREFEITURA MUNICIPAL DE CORONEL JOSÉ DIAS. SECRETARIA MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO, 2014, p. 12, ênfase minha)

Abaixo, o trecho inicial de um caderno de história escrito por moradoras do bairro São Pedro, o mais antigo da cidade, e que se localiza no que outrora foi a vila de Várzea Grande:

...Para esse rincão de terra piauiense veio um homem de sangue forte, cheio de virtudes e de heroísmo, comprovado pelos seus feitos e de sua grande descendência; este homem se chamava Vitorino Dias Paes Landim. *Ele derramou muitas gotas de suor e sangue expulsando os índios que habitavam nesta região*; em meados do século XIX. (Belonisa et al., [s.d.], p. 1, ênfase minha)

Agora, em outro caderno manuscrito, encontrado na casa de um morador da sede do município de Cel. José Dias:

Meus quatrissavós maternos são:

Vitorino Paes Landim e Ana Maria de Jesus Paes Landim. Chegaram ao local Várzea Grande em 1815 em companhia de familiares e se dividiram; cada família ficou em um local.

A Isabel, irmã do Vitorino, ficou no Sítio do Mocó com o esposo, o Bráz, também irmão de Vitorino, ficou no Boqueirãozinho com a esposa; e o casal Vitorino e Ana Maria ficaram na parte central Várzea Grande, *onde se encarregaram de fazer várias transformações*; umas delas de 1815 a 1828 *a expulsão dos índios*, que foi uma coisa que ele de início nem pretendia fazer, mas por causa deles terem matado um familiar dele, então *ele decidiu expulsá-los e fazer um novo povoamento*. [...] E dizem que *ele criou muitas outras entidades importantes*. (Documento obtido na pesquisa de campo, ênfases minhas)

Vitorino Paes Landim, desse modo, é retratado como o fundador da localidade e, portanto, como o iniciador de uma série de transformações. Como fundador, ele instaura a história, a vida propriamente social da região. Antes, ali vivam índios, que são associados à selvageria, à vida “no mato”, à incapacidade de conversar, à nudez.⁹

Se foi Vitorino quem fundou o lugar, iniciando assim a história do que é hoje Coronel José Dias, o processo de civilização não estava completamente instaurado; o progresso foi paulatino. Seu João, morador da sede do município, me contava sobre as histórias que ouvia quando menino sobre “*o tempo da maniçoba*”, sobre as brigas que ocorriam entre os moradores locais e os forasteiros chegados na época do “*minério de maniçoba. Aí vinha esse povo do Pernambuco para cá, da Bahia. Ficou muitos aqui. Aí era um minério mesmo. Morreu muita gente, mataram muita gente. O povo daqui mataram muito*”. E seguiu me contando: “*De 60 para cá aqui foi bom. Mas até 60 aqui era um lugar que... parece que nem índio*”. Pedi para me explicar o que ele queria dizer com isso: “*Índio é porque [solta uma risada] não liga para as coisas, não é. Quer dizer que não tinham respeito uns com os outros, não*”. Ser “*que nem índio*”, ainda pode se referir a casar só na mesma família, com primos; a prática de casamentos entre primos é muito comum sobretudo na zona rural, mas mesmo entre as famílias que seguem casando assim, essa é uma prática sempre

⁹ Uma vez “pegadas a dente de cachorro” ou “no mato”, essas mulheres puderam ser inseridas no novo mundo fundado, de modo semelhante ao que escreveu Reesink sobre o Rio Grande do Norte: “Encontramos, assim, uma ancestral indígena legítima, mas individual, um processo de conquista que implica uma analogia com a domesticação e humanização de uma natureza com conotações femininas; uma operação do ‘trabalho’ masculino que, esculpindo elementos naturais feminizados, cria pastos, igrejas e famílias”. (REESINK, 2011, p. 272). Em sua pesquisa no sertão de Pernambuco, Marques (2002, p. 214) também notou que os mitos de fundação da região são sempre mitos de fundação de lugares em que um fundador de origem portuguesa – desconhecida genealogicamente, mas presumida pelo *sangue* – casa-se com uma mulher das frentes pioneiras ou indígena, sobre cuja família nada se sabe.

contada no passado, como superada. “Viver que nem índio”, desse modo, refere-se a costumes considerados ultrapassados, menos corretos ou socialmente não aceitos, como os casamentos entre primos ou as brigas que resultam em mortes. Quando me falavam do pessoal do Sítio do Mocó, muitos me diziam que antes eles vivam “*que nem índio*”, pois eram muito fechados e só se casavam entre si; cheguei a ouvir que “*foi a [arqueóloga] Niède [Guidon] quem civilizou eles*”.

Embora haja famílias com ascendências indígenas na região, quando se conta sobre a história do lugar, os índios foram exterminados, fugiram ou misturaram-se. Seu desaparecimento pode inclusive ser avizinhado ao desaparecimento de espécies animais. Numa conversa, Seu Paulo, proprietário de uma fazenda, fez uma comparação curiosa. Perguntei a ele se ele tinha ouvido falar sobre índios na história da região, ao que me respondeu que Niède Guidon fez muitas pesquisas sobre isso, “*ela procurava muito aqueles ossos dos índios*”. Perguntei em seguida se se ele ouvira falar de famílias com origens indígenas, disse-me que nunca, e assim refletiu:

Paulo - Por exemplos as coisas vão indo, vão acabando e não voltam mais. Ema, você conhece ema?

Camila – Sim.

P - Ema, às vezes eu comento com alguma pessoa assim mais nova que se admira, que lá na casa do meu pai e dos baixões pra lá, e aqui também tinha ema demais.

C – Elas foram embora?

P - Muita, muita! Foram embora, uma parte o pessoal matava, mas acho que elas embrabeceram, mas eram muitas, lá perto da casa de meu pai tem umas árvores assim, umbuzeiro, juazeiro e elas se deitavam lá meio-dia, eram muito! Parece mentira.

Como as emas, os índios estão num passado quase inaudito.

Seu Paulo é um homem branco, como fez questão de me dizer, ao me contar que antigamente, “*só casava com a família*”, o que significa que famílias brancas casavam-se exclusivamente entre si, como abordo adiante. Ele é proprietário de uma fazenda, e neto do capitão Francisco, um homem com fama de ter sido um grande fazendeiro local, que ferrava mil bezerros por ano, e ajudava muita gente, dando serviço, fornecendo roupas para usar no dia de votação, por exemplo. No entanto, a indianidade é posta no passado mesmo entre interlocutores que me disseram ter antepassados indígenas.

Silenciamentos indígenas nas histórias familiares

Como me disse seu Isaque, morador da sede do município, “*a parenteza com índio*” acabou por ali, mesmo ele me contando que sua avó “*era índia, por parte da minha mãe*”, era “*uma índia de Pernambuco*”.

Josefa, outra senhora de cerca de noventa anos e com ascendência indígena “*de Pernambuco*”, especificamente de Tacaratu, também me disse que “*sangue de índio*” não existe mais. Sua família veio ao Piauí na década de 1940. Numa conversa que tive com Josefa e sua filha Ana, esta me contava animada da primeira visita que acabara de fazer a Tacaratu, onde encontrou tios e primos; descrevia sobre as danças “*dos índios*” nos festejos da cidade. Sua mãe recordava dos “*caboclos de Tacaratu*”, aqueles indígenas que são conhecidos como o povo Pankararu. Ana então me explicou que tinha descendência indígena pelos dois lados; da parte de sua mãe, a avó de sua mãe era índia e foi “*pegada a dente de cachorro*” naquela região de Pernambuco.

Em outra conversa com Josefa, ela me contava reminiscências do pouco mais de uma década que viveu em Pernambuco. As histórias giravam em torno de eventos ligados a nomes famosos, como Lampião e Padre Cícero. Ainda, contava-me que sua avó “*era muito rezadeira, eu não sei com quem os índios aprendem a rezar né, eu não sei. [...] dom deles mesmo*”. E seguiu contando de alguns feitos da capacidade de reza de sua avó, que conseguia deixar pessoas invisíveis a seus inimigos. Também me explicou como sua avó, ou talvez bisavó, foi “*pegada a dente de cachorro*”: quando o pessoal não indígena saía para caçar “*madeira, uma capivara, um tatu [...] descobre que tem caboclo ali e eles ajunta para ver. E eles [os caboclos] têm medo, eles correm danado com essa menininha pequenininha caçada. [...] Foram embora e deixaram a bichinha. [...] Aí eles apanharam e criaram a bichinha*”.

Tendo já ouvido algumas pessoas na cidade dizendo ter “*sangue de índio*” ao contar de sua ascendência indígena, perguntei se ela tinha “*sangue de índio*”.

Josefa - Eu não tenho não, acho que não, ainda foi da minha mãe ainda.

Camila – Como é que sabe que tem? Vai acabando?

J – Vai acabando, meu pai não tinha, vai misturando uns com os outro...

Assim, é porque houve mistura que a indianidade fica no passado. Como eu dizia, não apenas a família de Josefa tem origens indígenas, mas ainda a de seu falecido esposo. Ana

me contou sobre a família de seu pai, ali mesmo da região da Serra da Capivara. A bisavó de seu pai era índia. A avó paterna de Ana era quem lhe dizia “*minha filha, a minha avó, a mãe da minha mãe, era índia*”. Josefa chegou a conhecer de vista a filha dessa índia, que via passar, montada num jumento para apanhar água num olho d’água próximo de onde sua família então vivia.

Josefa - Ela tinha uma cabecinha coberta de luto, saia comprida, blusa comprida, as viúvas andavam tudo de luto. [...] Ela ficava montadinha na cangalha e a companheira dela [...] que descia, pegava água para ela. Mas ela nunca descia do jumento. O guarda-chuva dela era uma cuia desse jeito [mostra com as mãos a cuia invertida, usada como um chapéu] [...] Ela punha na cabeça para proteger do sol. Coisa de índio, né?

Ana, interessada que estava na época na sua ascendência indígena, telefonou à irmã de seu finado pai para investigar se ainda havia outros descendentes dessa senhora, afinal ela morava em uma localidade para o lado do atual município de São João do Piauí. Mas Josefa, menos inclinada a essas pesquisas pelo passado indígena da sua família e de seu finado esposo, expôs sua opinião:

Josefa - Sei que acabou os índios. É porque foi acabando a família, acabando, ninguém procurou conservar a família de índio, né. Aí foi todo mundo embora, aí acabou.

Camila - Mas como assim foi embora? Misturou?

J - Vai acabando, acabando, acabando.

Ana - Embora assim, os mais velhos vão morrendo e a família que vai ficando às vezes não ligam mais para dizerem que são da família, são índios. Se algum dia todos vão embora para outra cidade, vão se afastando.

C - O pessoal que fica não fala que é índio?

A - Às vezes nem sabe. Que a família já não falou. Eu sei assim, porque eu via muito ela falando, eu via a mãe dela falando dessa avó, dessa mãe, e minha avó falou para mim, falava, que eu gostava muito de perguntar. Então a minha avó falava.

A despeito de alguns moradores de Coronel José Dias terem curiosidade em investigar sobre suas bisavós ou tataravós indígenas, a maior parte das pessoas mais velhas com quem eu conversei não tinha muito interesse em refletir sobre essa indigenidade. Distante temporalmente, ela é apenas um ponto de partida obscuro para uma genealogia conhecida. As histórias conhecidas sobre esses “caboclos”, “índios” ou “índios legítimos” são

episódicas. A indigenidade ficou no passado, diante das misturas que ocorreram. Mas misturas de quê? Misturas de “raça” e de “família”.

Seu Virgílio mora no bairro São Pedro, o mais antigo da cidade. Após ser apresentada a ele por uma professora aposentada com quem eu criei uma relação de amizade, telefonei a ele para marcarmos um horário para conversar. Querendo se livrar logo do compromisso com a pesquisadora, perguntou se eu não poderia ir naquela mesma hora. Fui, e fui recebida com enorme cordialidade. Sentados no pórtico à frente de sua casa, conversamos sobre a história de sua família, que vivia numa localidade do atual município de João Costa, do outro lado do Parque Nacional; foram removidos quando da criação do Parque. A nostalgia pelas terras com muita água e fruteiras deixadas para trás permeou parte da conversa. Até o momento em que eu perguntei: “E pra cá tem família que tem parte com índio?”. “*Tem, com certeza*”, ele respondeu. Comentei que as pessoas não contam muito sobre o tema, e ele explicou:

Virgílio - Eu acredito que tem pessoas que sabem mais histórias de índio, mas é para ter. Minha mãe falava que uma pessoa da família dela que tem índio, ela não sabia dizer se era bisavó ou tataravó. [...] E era para ser, que minha mãe era morena do cabelo liso, [...] os traços... As pessoas não se interessavam muito pela história, que da minha irmandade quem mais gosta desse tipo de coisa sou eu.

Como aprofundo no próximo tópico, a indianidade continua nas pessoas em seus aspectos racializados, em seus “traços”, para usar o termo de seu Virgílio. Seguimos nossa conversa falando de uma família que ele sabia que já conhecia, e que vivera na mesma região que sua própria família, antes da criação do Parque Nacional. Mencionei que dona Flaviana, a mais velha dessa família, me contara que seu pai era “*índio legítimo*”, “*pego no mato*” “*em Pernambuco*” e por isso ela e alguns de seus filhos têm “*sangue de índio*”, o que pode ser visto na cor de pele mais morena, nos cabelos pretos e lisos. Contudo, tinha ouvido de outro senhor que a família de Flaviana não era cabocla ou indígena: “*eles são pretos!*”, exclamara esse homem, e seguiu proferindo ditados populares de cunho racista contra pretos/negros. Tentando entender como seu Virgílio classificava o pai de Flaviana, comentei: “Mas tem uma coisa, falam de caboclo, falam de preto, as coisas estão meio misturadas”. E ele respondeu: “*É, que muitas pessoas que não definem as raças, na verdade aqui a gente tem um pouco de tudo*”.

As misturas, assim, são raciais. Mas isso é só uma parte da história. Cerca de um mês depois, tornei a agendar uma visita a seu Virgílio. Novamente iniciamos a conversa tratando de como era a vida no lugar que ele vivia com seu pai. Depois, ele me contou sobre o segundo distrito de Coronel José Dias, a região de um povoado chamado Lajes de Pedra. Perguntou se eu já tinha andado por lá. Como na ocasião eu ainda não tinha, ele me explicou brevemente sua visão daquela região. Era uma região dominada por um grande fazendeiro, que “*adquiriu umas famílias de gente, uns pretos*” para morarem para ele. Não era mais “*uma escravidão como no tempo do reinado, mas terminava sendo*”. Essa foi minha deixa para voltar ao tema de raças e misturas. Perguntei se “para cá”, no centro da cidade, tinha gente preta. “*Não, pra cá a gente é bem misturado, a mistura é grande*”, esclareceu Virgílio. Aproveitei para esclarecer algo que ele me falara em nossa conversa anterior sobre “não definir as raças”, e ele explicou mais detidamente:

Virgílio - É porque o seguinte, que outrora na região aqui era muito comum o pessoal querer casar e a família não aceitar porque era de outra família, usava muita rixa um com os outros. Hoje já não define mais esse tipo de coisa, já não é mesma coisa, 'não, fulano não vai casar com fulano porque sicrano não gostava de fulano'.

Camila - Quando o senhor falou raça assim, é das famílias.

V - É das famílias.

C - Não tem a ver com a cor da pele, não?

V - Não, não, é da família. Antes “esse aqui é da raça do Limoeiro”. Não, esse pessoal do Limoeiro são uma raça branca, mas tem muitos briguentos. Isso é raça do Limoeiro.

Se a indianidade é posta no passado, é porque houve muitas misturas, as pessoas já não são “índios” – condição que se refere a um modo de vida “no mato”, “nas serras”, não civilizado. E essa mistura é entendida ao mesmo tempo como racial e familiar. Como em outros lugares do Brasil, “raça” pode ser usado no lugar de “família”. Trata-se de uma forma substancial de tratar a alteridade e definir os grupos, para falar como Reesink (2011).

Em sua pesquisa no sertão de Pernambuco, Ana Claudia Marques notou que o termo “raça” era usado algumas vezes para fazer referência a família e à transmissão de “famas”. No entanto, era um “termo evitado por outros, por seu teor pejorativo de atavismo, animalidade e *ignorância*” (2002, p. 220). No contexto em que eu pesquiso, também o termo raça como designativo de família parece carregar uma conotação negativa e uma

reputação indesejada de certa família – referida pelo prenome de um dos membros proeminentes, ou pelo nome da localidade associada a um conjunto familiar.

As misturas raciais, dessa forma, são também misturas familiares. Misturam-se fenótipos, lugares, temperamentos e sobrenomes. Seu Raimundo é morador das Lajes de Pedra, no segundo distrito do município. Contando a história de sua família, que morava como agregada para o cunhado do principal fazendeiro daquela região, fez questão de contar de um episódio em que seu avô se desentendeu com seu patrão. Foi acolhido pelo principal fazendeiro da região. Para pacificar a contenda entre os dois fazendeiros – o que expulsou o agregado e o que o acolheu – um fazendeiro mais poderoso, Capitão Francisco, e possivelmente parente de ambos (*“eram uma família só, esses Assis, esses Oliveiras, os Macêdos, os Castro”*) disse ao que acolheu o homem: *“eu mandei lhe chamar aqui que é pra você botar um negro que tem lá dentro de sua fazenda pra fora de hora marcada”*. Ao que o fazendeiro respondeu: *“Muito bem, meu tio Francisco, o negro sai de lá de minha fazenda se o senhor comprar minha fazenda com tudo que tenho de porteira fechada pelo justo valor para eu sair junto com o negro. E o contrário, o negro não sai de lá, não. E o senhor me compra a fazenda pelo preço que vale com tudo o que tenho pra mim sair junto com o negro? Do contrário negro não sai, não”*. Ao que o capitão Francisco lhe disse: *“Então quiete lá com seu negro, lá”*. Assim me contou Raimundo.

Raimundo, desse modo, logo me contou ser um homem negro e que esse episódio *“é racismo, era muito racista!”* Conforme a conversa avançou, no entanto, Raimundo revelou: *“a minha família é indígena, sou descendente de índio. Olha, minha bisavó era cabocla legítima. Ela foi pegada em uma serra a troco de cachorro, minha bisavó”* na região do atual município de Casa Nova, Bahia, próximo à região das Lajes de Pedra. Seu nome era Tapuia Rosa. E seguiu:

Raimundo - Aí de lá pra cá já veio muita gente da mesma família, aí foi misturando, casando com uns e outros, aí somos uma família misturada, uma miscigenação muito grande, que a minha mãe é baiana do município de Remanso, meu pai é aqui do município de Dom Inocêncio, aí nós já somos daqui.

A mistura, então, é de famílias negras e indígenas. É também de famílias de lugares diferentes. Tanto a descendência negra quanto a indígena seguem manifestando-se *“no sangue”* e nas aparências físicas, notadamente nas diferentes texturas capilares dos membros da família de Raimundo. Mas hoje, são misturados, e *“graças a deus é uma*

mistura que deu certo”. Perguntei o sobrenome de Raimundo: “*Rodrigues da Silva, Rodrigues de meu pai e Silva de minha mãe, é a família e hoje já tem umas misturas, já tem Almeida, Souza, Freitas, Oliveira já tem tudo que é tipo de mistura*”.

Os silenciamentos da indigenidade nas histórias familiares ocorre pelo procedimento de inscrevê-la como algo pertencente ao passado. Em primeiro lugar, a semântica da indianidade local associa a indianidade a lugares de animalidade, selvageria, não sociabilidade. As pessoas indígenas “pegadas no mato” são sempre pessoas sozinhas, “sem aldeia”. Em segundo lugar, a indigenidade não segue nas famílias como uma possibilidade por conta das misturas. Essas misturas são raciais e familiares. As famílias misturam-se porque se casam com gente de outros lugares, com outros modos, com outros temperamentos, com outros sobrenomes e com outras cores de pele e texturas capilares. A indianidade, assim, é silenciada.

O nome do município de Coronel José Dias homenageia José Dias de Souza, que foi juiz leigo, fazendeiro e deputado estadual; viveu em São Raimundo Nonato. Algumas pessoas me contaram que ele veio de fora, do sul do estado. Na própria cidade não vivem descendentes seus, mas descendentes de primos seus. Um dos filhos de José Dias, Raimundo Dias Irmão (2014), escreveu a biografia de seu pai. De acordo com a narração dessa história familiar de José Dias de Souza na biografia, ele seria filho de um neto de Vitorino Paes Landim com uma mulher que por sua vez era filha de um pesquisador holandês ou alemão conhecido como “Padre” e de uma índia tapuia. Assim, segundo essa biografia, José Dias nasceu no Sítio do Mocó e é tataraneto de uma “índia tapuia”. Essa versão eu conheci na narração desse livro, que me foi presenteado por uma estudante. Também ouvi narrada por dona Ritinha, professora aposentada. Como eu me interessava por histórias “de índios”, ela me narrou a história desse livro, que lera há um tempo. Quando me contou essa história, sua cunhada, que estava junto conosco em sua casa, a interpelou: o finado tio Roberto contava a história de outra forma, nunca contara sobre Vitorino ter tido filhos com a filha de uma índia tapuia.

Como argumenta Michel-Rolph Trouillot em *Silenciando o passado*, os silenciamentos nas narrações da história são percebidos “nos interstícios dos conflitos entre os intérpretes precedentes” (TROUILLOT, 2016, p. 59). É porque existem narrativas diferentes sobre os processos históricos – e porque processo histórico (historicidade 1) e narrativas históricas (historicidade 2) se interrelacionam, mas não se equivalem – que é

possível perceber que houve silenciamento dos índios. No breve debate de duas cunhadas sobre a história do homem que nomeia o município, pode-se vislumbrar tanto o fato de que “toda a narrativa histórica renova uma pretensão de verdade” (TROUILLOT, 2016, p. 27) quanto o silenciamento indígena. É nos interstícios entre narrativas distintas que se pode perceber o que ficou de fora.¹⁰

Presentificações racializadas (e familiarizadas) da indigenidade

A primeira pessoa que conheci em minha pesquisa em Coronel José Dias foi Rita, uma senhora de cerca de sessenta anos. Em seguida ela me apresentou Flaviana, sua mãe nonagenária e uma de suas irmãs, Ada. Rita logo me contou ter “sangue de índio”; seu avô, já comentei, foi “*pego no mato*” “*em Pernambuco*”. Em visita a sua casa, na zona rural, mas muito próxima à cidade, Rita mostrou-me fotografias de seus filhos, apontando-me quais deles tinham “sangue de índio”. Flaviana e Rita têm sangue de índio; já Ada, não. Numa de minhas visitas a Rita estávamos sentadas na sala de sua casa quando eu tentava entender o que queria dizer ter “sangue de índio”, Rita chamou à sala seu irmão Luís, que estava em um dos quartos, separado da sala por uma cortina presa ao umbral da porta e, portanto, nos escutava. Eu deveria *ver* em Luís o sangue de índio manifesto. Assim como nas fotografias. É o tom da pele e a cor escura dos cabelos que faz com que Flaviana, Rita e Luís tenham sangue de índio e Ada, de pele mais clara, não.

Quando Rita me levou à casa de sua mãe pela primeira vez para conversarmos, ela me contou de uma de suas filhas: “*Olha, eu tenho uma filha, que não tem diferença de índio. Pode olhar assim, como você tá vendo nós assim, você diz, ‘não, essa daí tem sangue de índio’. Que é a minha menina que mora em Brasília, a Lucília. Ela tem sangue de índio.*” Flaviana reforçou: “*É o mesmo que estar vendo*”. Rita seguiu: “*E ela tem o cabelo muito muito liso, o cabelo da minha filha é lindo.*” O “sangue de índio”, assim, manifesta-se em tons de pele e texturas capilares. Ocorre, assim, uma racialização da indianidade.

¹⁰ Usando um referencial foucaultiano, Fernanda Figurelli (2011), em sua tese de doutorado sobre a história de uma antiga fazenda no Rio Grande do Norte, trata dos diferentes contornos da história por distintos agentes sociais. Cada conjunto de histórias contadas fornece um enquadramento distinto, ou seja, recorta diferentes objetos sobre os quais se refere. O que em um contorno ocupa posição apenas marginal, pode ser o objeto propriamente dito de outro conjunto de histórias, contadas por diferentes pessoas. Esse procedimento analítico de Figurelli me parece guardar semelhanças com o que Trouillot trata por silenciamentos da história, ao menos na dimensão de ser possível perceber o que está ausente de uma narração pelo confronto de diferentes histórias.

Diferentes texturas capilares também revelam a origem misturada da família de Raimundo, o morador das Lajes de Pedra que contou de seu avô negro que foi agregado de um fazendeiro e de sua bisavó Tapuia Rosa. Ele e sua irmã me explicavam que tinham “sangue de índio” e também de negro. Ele me disse: *“minha mãe é de família de negro, negro é aquele que tem o cabelo vermelho enrolado”*. “Vermelho?”, estranhei. *“É, cabelo ruim. Se chama de cabra, negro cabra”*, esclareceu. *“E o índio da parte de meu pai, então tinha as duas famílias”*, prosseguiu. Enquanto sua irmã seguia me contando de um teste de sangue que realizou em um hospital em Campinas (SP) que fez com que os médicos indagassem se ela tinha “sangue de índio”, Raimundo procurava algo em seu celular: *“Pois é, e em minha família eu tenho uma sobrinha que eu já procurei a foto dela aqui, que é mãe daquela menininha que eu mostrei pra senhora agora, que ela é bem morena, cabelo liso, quem vê diz essa é original, são tudo morena do cabelão”*.

Embora tenha havido as misturas de sobrenomes, famílias, lugares e raças (para usar um termo guarda-chuva), as origens distintas podem ser presentificadas através das diferentes aparências físicas, sobretudo de traços capilares.

Quando fui conversar com dona Erestina no bairro São Pedro, ela não estava na casa, mas no terreiro atrás da casa. Sua neta, que me recebeu, foi chamá-la. Sentamos na sala, eu me apresentei novamente, expliquei que eu queria saber a história das famílias e do lugar. Provavelmente já sabendo de meu interesse “nos índios” – afinal eu fora apresentada a ela por sua comadre Ritinha, a professora aposentada com quem criei uma proximidade – a primeira coisa que Erestina me falou e que anotei em meu diário de campo foi a seguinte:

Logo começou dizendo que lá atrás estava com a neta Virgínia, que estava lavando os cabelos. E o cabelo de sua neta lembrava os de sua própria mãe, Lucila, que também tinha os cabelos grossos e pretos, enrolados. Já ela própria tinha o cabelo liso, pois puxou para o pai, que tinha parte com caboclo. (Trecho do diário de campo com nomes alterados)

Josefa, minha interlocutora nascida em Tacaratu, fez questão de deixar claro que “os índios” ficaram para trás, o “sangue de índio” era de sua mãe, mas não dela. Conversando por ligação telefônica com uma de suas cunhadas (esposa de um falecido irmão de Josefa), Cleide, ela me contou assim sobre sua sogra (mãe de Josefa): *“Quitéria mesmo, a minha sogra, a vó de Ana, e vó de minha filha, ela era a cara de índia, ela tinha aparência de*

índia. A minha [filha] mesmo, muita gente acha que ela tem a cara de índia, porque ele é a cara do pai. Ele era muito parecido com a mãe, meu marido. Moreno, com o narigão, era todo diferente assim, mas eu amava, Deus no céu e meu marido na terra.”

As misturas (de famílias, lugares, “sangues” e “raças”) afastam a indianidade, inscrevendo-a no passado. Contudo, não a eliminam por completo. Se a indianidade pode ser silenciada – e vislumbrada nos interstícios entre diferentes narrações de histórias na região –, ela não pode ser invisibilizada por completo: releva-se em cabelos lisos, escuros, peles morenas, em certos narizes.

Muitas vezes, a racialização da indianidade ocorre fora de Coronel José Dias. É que nos limites do município, e até em municípios circunvizinhos, as pessoas associam as outras a suas famílias (lugares e reputações, que podem também ser racializados).

Erestina, a senhora que começara nossa conversa falando sobre cabelos, contou de um episódio ocorrido em Brasília, onde mora um de seus filhos. Sua nora a levou ao salão de beleza. A cabeleireira indagou a sua nora: “*a tua sogra aqui ela tem parentesco com caboclo?*”, ao que a mulher respondeu, segundo Erestina: “*dizem que o pai dela era caboclo, não era madrinha – que ela me chama de madrinha – pois a senhora tem sangue de caboclo*”. E a cabeleireira retrucou: “*só a senhora chegar, e quando olhei para senhora vi que tinha sangue de caboclo*”.

Não é preciso nem dizer que tem “sangue de índio” ou “caboclo”, ele é visível e a racialidade desses corpos não deveria trazer dúvida a quem vê. É o que disse Rita quando convocou seu irmão Luiz à sala de sua casa para explicar que ele também tinha “sangue de índio”. A mesma Rita contou de algumas de suas interações com turistas que visitam o Parque Nacional Serra da Capivara:

Rita - Ói, esse povo aí do parque aí, os turistas, são muito amigo meu. Quando eles passa ali, a mamãe vê, quando a mamãe tá lá na minha casa lá. Quando eles passa, eles, as mulheres, os homens, dizem assim, chega perto d’eu e diz “A senhora, como é seu nome?” Aí eu digo “Meu nome é [Rita...]”. “Não é obrigado a senha falar para nós não, a senhora é uma índia. A senhora tem sangue de índio?” Eu digo, aí eu vou e falo: “Tenho sangue de índio por causa da minha mãe, por causa do meu vô, que meu vô era índio legítimo, e minha mãe tem sangue de índio, eu puxo para minha mãe.” Pois é isso.

Eu conversava com Seu Isaque, cuja avó ou bisavó era “*índia legítima*” “*de Pernambuco*”, e com sua esposa Nelma. As conversas nessa casa, na sede do município,

sempre eram conduzidas por Isaque, e Nelma acompanhava tudo calada, oferecendo-me café e merendas. Eu sabia, por ter conversado antes com uma parente sua, que ela tinha também ascendentes indígenas. Numa de minhas visitas a esse casal, resolvi insistir para conversar com ela sobre a história de sua família, mas ela foi evasiva: “*nem alembro para contar*”. Eu insisti um pouco. Disse que queria saber isso, porque contam que nessa parte não tem descendência de índio, mas que será que não tem nem um pouco... O casal sorriu e comentou, sobre uma das filhas que mora numa cidade grande: “*tem uma que puxa*”, a Josi; “*parece cabocla*”. Josi certa vez foi numa “*mesa branca*” nessa cidade, e o rezador disse para ela, só de ler a própria mão: “*you tem uma parte de índia, tem uma índia que acompanha you, e ela é sapatona e não quer que you namore, quer ficar com you; por isso you não arruma namorado*”. Nelma não sabe se essa última parte é bem verdade, sua filha Josi é brincalhona e contou essa história aos risos. De todo modo, sua filha “*parece cabocla*” e isso é percebido através da percepção visual e, talvez ainda, de outros tipos de percepção.

Longe de Coronel José Dias, as pessoas são reconhecidas em sua racialidade indígena ou cabocla sem conhecimentos das redes familiares e de suas reputações. Assim, Josi, filha de Isaque e Nilma, é vista como parecendo cabocla, algo que talvez não seja dito dessa família em Coronel. De Isaque, ouvi alguém se referir a ele, para me explicar de quem falava, “*aquele preto que mora ali em cima*”. Nilma é de uma família respeitada na região. Não eram ricos, porque “*ninguém ali era*”, alguém me disse, mas “*tinham as coisas*”. Talvez não sejam vistos como brancos – como “*as famílias*” dos fazendeiros, de quem trato adiante – mas não são vistos como racializados.

A bibliografia indica que na América Latina houve um aumento de autoclassificações de parcelas da população como negros que se vincula ao crescimento de sua participação em redes transnacionais de diáspora e na experiência compartilhada de racismo (WADE, 2010, p. 106). Assim, Wade argumenta que “*racial images need to be seen in a transnational frame*” (p. 106). Podem, ainda, ser vistas a partir dos deslocamentos das pessoas dentro de um mesmo país. Num lugar em que “*é difícil ter uma família pra cá que não tem*” sangue de índio – exceto as famílias que dizem não ter e são brancas –, talvez Erestina e Josi não fossem vistas a partir de um enquadramento racializado. Ou ao menos, não a partir de uma classificação exclusivamente racial.

Coronel José Dias é um município pequeno, e as pessoas facilmente conseguem relacionar alguém a sua família; se não conhecem determinada pessoa que passa pela sede do município, se pergunta pela família (sobrenome), ou pelas localidades e nomes de familiares. Almoçando num restaurante na sede do município, vi a proprietária do lugar perguntar a um homem de São Raimundo Nonato que ali almoçava se ele era “Costa” ou “Assis”; esses são sobrenomes das famílias que tinham fazendas no primeiro distrito, às margens do rio Piauí; esse homem, branco, era certamente de uma dessas famílias. Assim, as avaliações raciais nunca estão dissociadas dos conhecimentos das redes familiares. Um senhor que me contava com desgosto de sua filha tinha se casado em segundas núpcias com um homem negro – segundo sua avaliação “*negro não presta*” –, disse que ao menos sua filha se casara com um “*nego da Rosalva*”, um “*nego trabalhador*”. A classificação racial, dessa forma, não se dissocia dos procedimentos de “mapeamentos” familiares (COMERFORD, 2003) ou dos “mapas mnemônicos de socialidade” (MARQUES, 2015).

Na sede do município e no seu entorno, explicou-me minha anfitriã na cidade, todos são misturados. Sempre que eu retornava a sua casa depois de visitas a outras pessoas para conversas, ela me indagava se eu tinha achado os índios – assim ela entendeu o que eu pesquisava. O comentário sobre a mistura tratava de me dissuadir de encontrá-los. Ali, todos eram misturados. Não tinha “índios” nem pretos. Mesmo quem tem cabelo crespo – ela se referia a uma senhora a quem me apresentara – não é negro, mas misturado. Preto mesmo, no município, só “*os carambolas*” (quilombolas) na Salininha, segundo distrito.¹¹

De todo modo, o procedimento de mapear famílias inclui uma dimensão racializada, que se entremeia a outras. Aparências, mas ainda temperamentos, lugares, pessoas específicas localizam e conformam as famílias. Na sede e no entorno a *mistura* deixa a indianidade (e de certo modo, a negritude) no passado das histórias familiares. Mas não por completo, como mostrei.

¹¹ Contudo, as pessoas na Salininha, apesar de serem em sua maioria negras, e reconhecerem-se como tal, não se reivindicam como quilombolas. No município de Coronel José Dias não existem territórios quilombolas, diferentemente do que ocorre em diversos outros municípios da região de São Raimundo Nonato.

Se diversas famílias podem ter “sangue de índio”, não são todas que tem ou que admitem tê-lo. Há quem seja iminentemente branco.¹² Há, melhor dizendo, famílias brancas. A família.

Paulo - Naqueles tempos, o pessoal casava só uns com os outros, só a família.

Camila - era Assis com Assis?

Josélia (esposa de Paulo) - Era Assis com Oliveira.

P - Hoje em dia tá tudo misturado, mas naquele tempo casava com a família.

C - Como assim? Não era misturado e agora é, não entendi muito bem.

P - As coisas mudam, na verdade naquele tempo todo mundo ficava em seu lugar, hoje em dia se você for discriminar um moreno ou preto como a gente chama, não pode.

C - Ah tá, entendi, era dentro das famílias.

P - Naqueles tempos, cada quem ficava em seus lugares, que eu acho que naquele tempo existia respeito por causa disso, eu acho que o certo é isso, cada quem fica em seu lugar, tem comportamentos diferentes, mas hoje em dia é diferente.

Se algumas famílias “*não definem as raças*”, como explicou seu Virgílio, não é do caso das famílias – ou “da família” – de quem me contava seu Paulo.

Considerações finais

Esta apresentação é uma primeira tentativa de abordar de forma mais sistemática o que chamo de racialização de indianidade como uma forma de presentificação da indigenidade, que em geral é silenciada e inscrita no passado. Contudo, como se pôde notar, meus diálogos com discussões sobre raça são ainda incipientes.

Por ora, entendo que minha pesquisa contribui dos seguintes modos. Primeiro, ela permite aproximar debates sobre família na antropologia brasileira ao debate da indigenidade – algo que Reesink (2011, 1999) tem proposto. Aproximo-me de uma abordagem da família que não trata “família” como grupos previamente definidos, mas

¹² Ou que se reconheça como tal. Ouvi duas narrações de histórias de origem de famílias de fazendeiros que lançam dúvidas sobre as origens raciais e as reputações dos Vaz da Costa ou dos Oliveira – a depender da versão. Na versão que ouvi sobre a origem dos Oliveira, seria o rapto de uma mulher negra por um homem branco fugido de um crime cometido em São Paulo que originou essa família e que, ainda, explica porque existem Oliveiras brancos e outros mais morenos.

como virtualidade cujos contornos se fazem e refazem a partir de mapeamentos, narrações e cortes (COMERFORD, 2003; MARQUES, 2002). De modo semelhante, argumento que em meu campo, a indigenidade pode ou não aparecer; ela é igualmente uma virtualidade. A indianidade é uma das características familiares que podem ser vistas em formatos de narizes e rostos, mas também em qualidades como distinção, valentia e dedicação ao trabalho (MARQUES, 2002, p. 122). E tais características não necessariamente são evocadas o tempo todo.

Em segundo lugar, esta pesquisa corrobora a importância da aparência física nas discussões sobre raça ou etnia na América Latina (SILVA; SALDÍVAR, 2018). Contudo, as características físicas usadas nas diferenciações raciais-familiares não se conectam a processo de emergência étnica indígena ou a categorias raciais nacionais ou transnacionais aportadas por um multiculturalismo neoliberal (THOMAS; KAMARI CLARKE, 2013).

Por fim, a interrelação entre indigenidade e raça no Brasil é pouco estudada, e as poucas pesquisas sobre o tema enfocam povos indígenas que se reconhecem como tal (WARREN, 2001). Minha pesquisa contribui ao focar um contexto em que não existem (presentemente) povos indígenas e que, no entanto, existem semânticas da indianidade a ser estudadas. A indigenidade segue lá, como virtualidade possível para processos de mapeamentos familiares – mas também para etnicidades e racializações.

Referências

ANDRADE, Ugo Maia. **Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco**. São Paulo: Humanitas/ FAPESP, 2008.

ASSIS, Rafael da Silva. **Os índios do Território Serra da Capivara: História, memória e ensino**. 2016. 101 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História) – Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, 2016.

BAPTISTA, Marcus Pierre de Carvalho. Da “selva” ao sangue à vida: O discurso historiográfico indígena no Piauí. *In*: 29º SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2017. **Anais do 29º Simpósio Nacional de História**. Brasília: ANPUH, 2017. p. 1–17. Disponível em: www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502846892_ARQUIVO_DaSelvaaoSangueeaVida-ODiscursoHistoriograficoIndigenanoPiaui.pdf. Acesso em: 22 nov. 2019.

BARROSO, Ilana Magalhães. **Emergência étnica indígena, territorialização, memória e identidade do grupo indígena Tabajara e Tapuio da Aldeia Nazaré**. 2018. 103 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2018.

Belonisia; Nailde; Rosina; Elenice; Filomena; Valdelice. **História da comunidade São Pedro**. Coronel José Dias, [s. d.]. . Arquivo pessoal de Belonisa de Araújo Costa Dias.

BOTTESI, Anna. “Se esconder para resistir, aparecer para existir”: **autorappresentazione e riscatto dei saperi presso il Museo Indigeno “Anízia Maria” della comunità Tabajara e Tapuio-Itamaraty di Nazaré, Brasile**. 2018. 245 f. Tesi di Laurea Magistrale in Antropologia Culturale ed Etnologia – Università degli Studi di Torino, Turim, 2018.

CARVALHO, Maria Rosário de. **De Índios misturados’ a Índios ‘regimados**. [S. l.: s. n.], 1994.

CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin. Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. **BIB-Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. São Paulo, n. 87, p. 71–104, 2018. .

COMEMORAÇÕES PELOS 500 ANOS COMEÇAM HOJE. **Tribuna da Imprensa**, Rio de Janeiro, ed. 15.249, seq. Nacional, p. 5, 30 dez. 1999. .

COMERFORD, John. **Como uma família: Sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2003.

COSTA, João Paulo Peixoto. A farsa do extermínio: Reflexões para uma nova história dos índios no Piauí. *In*: PINHEIRO, Áurea; GONÇALVES, Luís Jorge (orgs.). **Patrimônio Arqueológico e Cultura Indígena**. Teresina, Lisboa: EDUFPI, Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa, 2011. p. 140–161.

DIAS IRMÃO, Raimundo. **Coronel José Dias: sua vida e seu tempo**. Brasília: Edição do Autor, 2014.

FIGURELLI, Mónica Fernanda. **Família, escravidão, luta: histórias contadas de uma antiga fazenda**. 2011. 256 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

GIRALDI, Renata. Agenda dos 500 anos ganha forma. **Jornal do Brasil**, , seq. Política, p. 11, 17 out. 1999. .

KÓS, Cinthya Valéria Nunes Motta. **Etnias, fluxos e fronteiras: processos de emergência étnica dos Kariri no Piauí. 2015**. 2015. 161 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2015. Disponível em: <http://hdl.handle.net/123456789/339>.

LOURDEAU, Antoine. A Serra da Capivara e os primeiros povoamentos sul-americanos: uma revisão bibliográfica. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 14, n. 2, p. 367–398, ago. 2019. <https://doi.org/10.1590/1981.81222019000200007>.

MARQUES, Ana Claudia. **Intrigas e questões: Vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002(Coleção Antropologia da política).

MARQUES, Ana Claudia. **Percurso e Destino: Parentesco e família no sertão de Pernambuco e Médio-Norte do Mato Grosso**. 2015. 246 f. Tese de Livre Docência – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MAYBURY-LEWIS, David. Indigenous Peoples. *In*: MAAKA, Roger C. A.; ANDERSEN, Chris (orgs.). **The indigenous experience: Global perspectives**. Toronto, ON: Canadian Scholars', 2006. p. 17–29.

MERLAN, Francesca. Indigeneity: Global and Local. **Current Anthropology**, v. 50, n. 3, p. 303–333, 1 jun. 2009. <https://doi.org/10.1086/597667>.

OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. **Catingueiros da borracha: vida de maniçobeiro no sudeste do Piauí 1900-1960**. São Raimundo Nonato: FUMDHAM, 2014.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem da volta etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

PALMIÉ, Stephan; STEWART, Charles. Introduction: For an anthropology of history. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 6, n. 1, p. 207–236, jun. 2016. <https://doi.org/10.14318/hau6.1.014>.

PARQUE TEM VESTÍGIOS DE 50.000 ANOS. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, , seq. Brasil, 27 nov. 1999. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2711199914.htm>. Acesso em: 14 maio 2021.

PEDREIRA, Hugo Prudente da Silva. Índios do mato e índios de fora: Diferença e Relação entre os Pataxó Hã hã hãe. *In*: 40º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 2016. **Anais do 40º Encontro Anual da Anpocs** [...]. Caxambu: [s. n.], 2016. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/papers-40-encontro/st-10/st25-4/10402-indios-do-mato-e-indios-de-fora-diferenca-e-relacao-entre-os-pataxo-ha-ha-hae/file>. Acesso em: 2 jun. 2020.

PREFEITURA MUNICIPAL DE CORONEL JOSÉ DIAS. SECRETARIA MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO. **Plano Municipal de Educação Vigência 2015-2025**. [S. l.: s. n.], 2014. Disponível em: <https://coroneljosedias.pi.gov.br/uploads/documentos/5a5136638ec8f93bc4ca7787edb6588c.pdf>. Acesso em: 29 out. 2021.

REESINK, Edwin. Alteridades Substanciais: Apontamentos diversos sobre índios e negros. *In*: CARVALHO, Maria Rosário G. de; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie A. (orgs.). **Negros no Mundo dos Índios: imagens, reflexos, alteridades**. Natal, Brazil: EDUFRN, 2011. p. 245–288.

REESINK, Edwin. Uma questão de sangue. *In*: BACELAR, J.; CAROSO, C. (orgs.). **Brasil: Um país de negros?** Rio de Janeiro: Pallas/CEAO, 1999. p. 187–206.

SAMPAIO, José Augusto L. De caboclo a índio: Etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no nordeste do Brasil; o caso Kapinawá (com apresentações de Maria Rosário de Carvalho e João Pacheco de Oliveira). **Cadernos do LEME**, v. 3, n. 2, p. 88–191, 1986 2012. .

SILVA, Kelly Cristiane da. A nação cordial: uma análise dos rituais e das ideologias oficiais de “comemoração dos 500 anos do Brasil”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 18, n. 51, p. 141–160, fev. 2003. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092003000100010>.

SILVA, Graziella Moraes; SALDÍVAR, Emiko. Comparing Ideologies of Racial Mixing in Latin America: Brazil and Mexico. **Sociologia & Antropologia**, v. 8, n. 2, p. 427–456, 2018. <https://doi.org/10.1590/2238-38752017v824>.

SOLANO, Amélia Raquel Lima. **Emergência étnica e medicina tradicional dos Tabajara Ypy do Canto da Várzea**. 2020. 105 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2020.

THOMAS, Deborah A.; KAMARI CLARKE, M. Globalization and Race: Structures of Inequality, New Sovereignities, and Citizenship in a Neoliberal Era. **Annual Review of Anthropology**, v. 42, n. 1, p. 305–325, 21 out. 2013. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092412-155515>.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado: poder e a produção da história**. Curitiba: huya, 2016.

VALLE, Carlos Guilherme do. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e**

reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa / LACED, 2004. p. 281–342.

VIEGAS, Susana de Matos. Espaços missionários transformados: a apropriação da terra pelos índios numa aldeia jesuítica da costa atlântica (século XVIII-XIX). **Revista de Antropologia**, v. 58, n. 1, p. 69, 12 ago. 2015. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102100>.

VIEGAS, Susana de Matos. **Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia.** Rio de Janeiro, Brazil : Coimbra, Portugal: 7Letras ; Almedina, 2007.

WADE, Peter. **Race and ethnicity in Latin America.** 2. ed. New York: Pluto press, 2010.

WARREN, Jonathan W. **Racial Revolutions. Antiracism and Indian Resurgence in Brazil.** Durham and London: Duke University Press, 2001.

Legislação

PIAUI (Estado). Lei 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.** Teresina, PI, 27 ago. 2020. n. 162, p. 5.