



**CABOCLOS DO ASSÚ: COSMOGRAFIA E IDENTIDADE
ÉTNICA NO RIO GRANDE DO NORTE
(c. 2005-2020)**

KAMYL A RAPHAELY MACEDO MONTEIRO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA E ESPAÇOS
LINHA DE PESQUISA: FORMAÇÃO, INSTITUCIONALIZAÇÃO E APROPRIAÇÃO
DOS ESPAÇOS

**CABOCLOS DO ASSÚ: COSMOGRAFIA E IDENTIDADE ÉTNICA NO RIO
GRANDE DO NORTE (c. 2005-2020)**

KAMYL A RAPHAELY MACEDO MONTEIRO

NATAL/RN
2020

KAMYLÁ RAPHAELY MACEDO MONTEIRO

**CABOCLOS DO ASSÚ: COSMOGRAFIA E IDENTIDADE ÉTNICA NO RIO
GRANDE DO NORTE (c. 2005-2020)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito final para obtenção do grau de Mestre em História, na Área de Concentração História e Espaços vinculada à Linha de Pesquisa “Formação, Institucionalização e Apropriação dos Espaços”, sob a orientação do Prof. Dr. Lígio José de Oliveira Maia.

NATAL/RN
2020

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI

Catálogo de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Monteiro, Kamyly Raphaely Macêdo.

Caboclos do Assú: cosmografia e identidade étnica no Rio Grande do Norte (C.2005-2020) / Kamyly Raphaely Macêdo Monteiro. - Natal, 2020.

212f.: il. color.

Dissertação (mestrado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2020.

Orientador: Prof. Dr. Lúcio José de Oliveira Maia.

1. Caboclos do Assú - Dissertação. 2. Identidade - Dissertação. 3. Territorialização - Dissertação. I. Maia, Lúcio José de Oliveira. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 39:94(813.2)

KAMYL A RAPHAELY MACEDO MONTEIRO

**CABOCLOS DO ASSÚ:
COSMOGRAFIA E IDENTIDADE ÉTNICA NO RIO GRANDE DO NORTE
(C. 2005-2020)**

Exame de Defesa da Dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, na Área de Concentração em História e Espaços, vinculada à Linha de Pesquisa “Formação, institucionalização e apropriação dos espaços”, sob orientação do Prof. Dr. Lígio José de Oliveira Maia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Lígio José de Oliveira Maia (UFRN)
Orientador

Profa. Dra. Isabelle Braz Peixoto da Silva (UFC)
Avaliadora Externa

Prof. Dr. Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto (UFRN)
Avaliador Interno

Prof. Dr. Magno Francisco de Jesus Santos (UFRN)
Avaliador Interno

Prof. Dr. Helder Alexandre Medeiros de Macêdo (UFRN)
Avaliador Suplente

Natal/RN, ____ de ____ de ____

À minha família; entre estes, meus filhos
Gabriela e Kaio; e meu esposo, Gilton.

A todos os Caboclos do Assú; em especial,
aos ilustres, José Minervino e Suzana Almeida.

Dedico

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, o Prof. Dr. Lício José de Oliveira Maia, por ter aceitado, desde nosso primeiro encontro, conduzir este estudo ao meu lado. Com muita competência, as suas orientações nunca me foram impostas. Suas ideias e opiniões sempre me guiaram no sentido de fazer-me refletir durante todo desenvolvimento da pesquisa. Essas atitudes e orientações contribuíram significativamente para o meu crescimento pessoal, intelectual e profissional.

A todos os Caboclos entrevistados; em especial, a Aucides Bezerra Sales, que, embora não seja Caboclo do Assú, e que ainda tenhamos entrado em discordância sobre algumas de suas ideias, nos concedeu primordial entrevista, peça instigadora para o debate do tema em estudo no início deste trabalho.

Aos colegas de sala de aula, Tarcísio Bezerra de Lima, Kallyne Fabiane Pequeno de Araújo, Mirthis Elizabeth Costa do Nascimento Lacerda e Jenilda da Silva Souza; que, juntos, pessoalmente ou através dos “Nós cinco”, deixaram os dias, correspondentes ao período do mestrado, bem mais leves.

Sempre existem inúmeras pessoas que mereciam estar relacionadas na página de agradecimentos, pois não conseguimos realizar tamanho trabalho sem a ajuda de outras pessoas, seja aquela ajuda mais simples, como o empréstimo de um *smartphone* na hora de fazer uma fotografia, devido seu telefone estar descarregado justamente naquele momento, como também aquela carona que nos leva para as pesquisas de campo, por exemplo. Ainda há os ajustes nas tabelas ou nos mapas sem cobranças financeiras; os empréstimos de leituras e materiais que antes serviram para pesquisas anteriores ao tema; as críticas iniciais de professores e de alguns outros leitores, que me fizeram buscar conhecimento; o desejo de mostrar que era capaz de muito mais, além da busca constante para estar o mais próximo possível da perfeição.

O elogio em seguida de alguns destes mostrou que eu estava no caminho certo. Aquela ajuda mais chata, melhor dizendo, mais difícil, como quando precisei justamente resolver dúvidas que surgem durante a madrugada, e que alguém não hesitou em me responder; a disponibilização para ficar um tempo com o filho, enquanto eu escrevia; ainda a concessão de alguns dias de flexibilidade no trabalho, para a conclusão deste texto no momento final.

Por fim, evitarei citar nomes, não por serem menos importantes do que os demais, mas por serem tantos; dessa forma, pretendo não pecar pelo esquecimento. Portanto, a todos que de uma forma ou de outra, direta ou indiretamente, ajudaram-me, meu muito obrigada!

“... em sua agenda a tarefa de apropriar-se do seu passado como parte indispensável do processo de revitalização étnica, na defesa dos direitos territoriais e, sobretudo, na reivindicação do direito de ser diferente”

(John Manuel Monteiro).

RESUMO

Em nível nacional, podemos entender que a emergência étnica não se trata de um evento novo, diferente do âmbito do estado do Rio Grande do Norte, que mostra um processo de autoafirmação étnica bastante recente, se contrapondo à historiografia oficial, a qual relega os índios ao desaparecimento. Os Caboclos do Assú, nosso objeto de estudo, dentre os demais grupos indígenas emergentes do estado, estão se (re)definindo enquanto sujeitos historicamente ativos e politicamente conscientes, uma vez que manifestam suas insatisfações diante de processos políticos e ideológicos, que os deixaram à margem da sociedade. E, por outro lado, da necessidade que têm de tomarem para si a defesa de uma identidade diferenciada, mostrando que a história indígena do Rio Grande do Norte está marcada por conflitos e lutas, principalmente no que se refere à sua territorialização, estando longe desse propalado “desaparecimento” indígena na historiografia. Desta forma, foi analisando o processo atual (c. 2005-2020) de emergência étnica e construção de uma identidade diferenciada e territorial da Comunidade dos Caboclos do Assú/RN, através do uso de um conjunto de diferentes registros escritos (relatórios, atas, artigos de jornais) e utilizando a metodologia da história oral, momento em que conseguimos um conjunto expressivo de entrevistas que contribuíram na maior parte do acervo desta pesquisa, assim, mostramos para a sociedade esses povos como suscetíveis às políticas específicas das populações indígenas.

Palavras-chave: Emergência étnica. Caboclos do Assú. Identidade. Territorialização.

ABSTRACT

At the national level, we can understand that the ethnic emergency is not a new event, different from the scope of the state of Rio Grande do Norte, which shows a very recent process of ethnic self-assertion, which contrasts with the official historiography that relegates the Indians to the disappearance. The Caboclos do Assú, our object of study, among the other indigenous groups emerging from the state, are (re) defining themselves as historically active and politically aware subjects, since they express their dissatisfaction with the political and ideological processes that have left them on the sidelines of society. And, on the other hand, of the need that they have to take for themselves the defense of a differentiated identity, showing that the indigenous history of Rio Grande do Norte is marked by conflicts and struggles, especially with regard to its territorialization, being far from this propagated of the indigenous “disappearance” in historiography. Thus, the current process (c. 2015-2020) of ethnic emergence and the construction of a differentiated and territorial identity of the Caboclos do Assú/RN Community was analyzed, using a set of different written records (reports, minutes, articles of newspapers) and using the methodology of oral history, at which time we obtained an expressive set of interviews that contributed to most of the collection of this research, which we show these peoples to society as susceptible to the specific policies of indigenous populations.

Keywords: Ethnic emergency. Caboclos do Assú. Identity. Territorialization.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABA - Associação Brasileira de Antropologia
AIRN - Assembleia Indígena do Rio Grande do Norte
AMIRN - Assembleia das Mulheres Indígenas do Rio Grande do Norte
ANAI - Associação Nacional de Ação Indígena
APOINME - Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais, Espírito Santo
ATER - Assistência Técnica de Extensão Rural
CAP - Central de Aulas Particulares
CDF - Colégio do Fera
CEPI - Centro de Estudos dos Povos Indígenas
CFB - Constituição Federal Brasileira
CIRS - Cultura Identidade e Representação Social
CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CODEM - Coordenadoria dos Direitos Humanos e das Minarias
CTL/FUNAI - Coordenação Técnica Local da Fundação Nacional do Índio
DAN - Departamento de Antropologia
EJIRN - Encontro dos Jovens Indígenas do Rio Grande do Norte
EMIRN - Encontro das Mulheres Indígenas do Rio Grande do Norte
ETFRN - Escola Técnica Federal do Rio Grande do Norte
FJA - Fundação José Augusto
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
FUNART - Fundação Nacional de Artes
GRUTAC - Grupo de Teatro Ana Costa
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IFRN - Instituto Federal do Rio Grande do Norte
IHGB - Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
IHGRN - Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte
ISA - Instituto Sócio Ambiental
MCC - Museu Câmara Cascudo
OIT - Organização Internacional do Trabalho
PINEB - Programa de Pesquisa sobre os Povos Indígenas do Nordeste
SEJUC - Secretaria Estadual de Justiça e Cidadania
SPI - Serviço de Proteção aos Índios
SBPC - Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Comunidades em Emergência Indígena do Rio Grande do Norte	73
Mapa 2 - Levantamento das comunidades indígenas do estado do Rio Grande do Norte	132
Mapa 3 - Localização de Natal, Assú e comunidade dos Caboclos do Assú	134
Mapa 4 - Território Reivindicado pelos Caboclos do Assú	163

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Mapeamento dos “Especialistas da Memória”	29
Quadro 2 – Mapeamento dos “Interlocutores da Pesquisa”	29
Quadro 3 - Demandas dos Caboclos do Assú na I AMIRN (2012)	116

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Índios do Rio Grande do Norte por sexo	102
Tabela 2 - Comunidades indígenas no Rio Grande do Norte	133
Tabela 3 - Famílias cadastradas como indígenas na Comunidade Caboclos do Assú	138

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Fotografia 1 - Revista de divulgação do Grupo Okarusu Pytã	66
Gráfico 1 - População indígena do Brasil - Censo 2010	67
Gráfico 2 - Distribuição da população indígena - Censo 2010	68
Fotografia 2 – Sr. João Brabo (guardião da memória da comunidade do Banguê)	74
Fotografia 3 - Zélia Nogueira (líder comunitária do Banguê)	75
Fotografia 4 - Sr. Luciano Pinto e dois de seus filhos na Comunidade de Porto Piató	75
Fotografia 5 - Índia Maria, neta da índia Chiquinha Tatu, na Comunidade de Porto Piató	76
Fotografia 6 - Indígenas do RN protestam contra o fechamento da CTL no estado	77
Fotografia 7 - Famílias de posse dos títulos	80
Fotografia 8 - Moradora da comunidade exibindo o título e sendo abraçada pelo Prefeito Gustavo Soares.....	80
Fotografias 9 e 10 - Conhecendo e retratando a História dos Caboclos 1	82
Fotografias 11 e 12 - Conhecendo e retratando a História dos Caboclos 2	83
Fotografia 13 - Caboclos do Assú no Seminário Municipal de Educação Indígena	83
Fotografia 14 - Caboclos recebendo redes de pesca	87
Fotografia 15 - Artesanato feito pelos Caboclos com a folha da Carnaúba	88
Fotografia 16 - Dona Mocinha exibindo o seu artesanato em sua residência.....	89
Fotografias 17 e 18 - Igreja em dias de festa da padroeira	91
Fotografias 19 e 20 - Frente da igreja e imagem da padroeira	91
Fotografias 21 e 22 - Cisternas na comunidade dos Caboclos do Assú	96
Fotografia 23 - D. Antônio Cardoso diante do banheiro construído	97
Fotografia 24 - Luís do Carmo, representante dos Caboclos na I Audiência Pública	101
Fotografia 25 - Participantes da oficina sobre o combate à violência contra a mulher indígena na comunidade dos Caboclos do Assú.....	120
Fotografia 26 - Registro das denúncias indígenas na oficina sobre as violências sofridas	121
Fotografia 27 - Adriano e José Minervino na VI semana de História da UERN- Assú	126
Fotografia 28 - Cerca de Pedra, “Serrota”	135
Croqui 1 - Comunidade Caboclos do Assú	136
Croqui 2 - Comunidade Caboclos do Assú	137
Fotografia 29 - Casa da Fazenda São José, vista da RN 233	142
Fotografia 30 - Casa da Fazenda Riacho do Angicos, vista da RN 233	143
Fotografia 31 - Carnaubal localizado nas terras de Luiz Ferreira	144
Fotografia 32 - Açude de Luiz	145
Fotografia 33 - José Minervino na gruta da Gargantina	149
Fotografia 34 - Pilões	150
Fotografia 35 - Rio Paraú	153
Fotografia 36 - Dona Rita em pé, em frente à sua morada, com José Minervino	155
Fotografia 37 - Açude do Riacho, visto da comunidade Caboclos do Assú	156

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	16
1.1 ESCOLHA DO OBJETO DE PESQUISA	25
1.2 METODOLOGIA E FONTES	27
1.3 TRABALHO DE CAMPO	28
1.4 ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS	30
2. DISCURSO E LUGAR DE FALA: HISTÓRIA INDÍGENA E CAMPO INDIGENISTA NO RIO GRANDE DO NORTE	32
2.1 DISCURSOS HISTORIOGRÁFICOS E IMPORTÂNCIA DO SUJEITO/AUTOR NA PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO	34
2.2 QUESTÃO INDÍGENA NA ACADEMIA	39
2.3 QUESTÃO INDÍGENA EM OUTROS ESPAÇOS DE DISCUSSÃO	47
2.3.1 Formação do campo indigenista no Rio Grande do Norte	47
2.3.2 Militância indigenista potiguar	50
2.3.2.1 <i>Jussara Galhardo Aguirres Guerra</i>	51
2.3.2.2 <i>Aucides Bezerra Sales</i>	59
2.4 DADOS DEMOGRÁFICOS DA EMERGÊNCIA ÉTNICA/ETNOGÊNESE NO RIO GRANDE DO NORTE	66
3. AS FORMAS DE PRODUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA	78
3.1 OS CABOCLOS DO ASSÚ	79
3.1.1 Títulos de terra	79
3.1.2 Educação e trabalho	81
3.1.3 Festa da padroeira	90
3.1.4 Políticas de assistência social	92
3.2 IDENTIDADE ÉTNICA: UMA ALTERNATIVA DE RESISTÊNCIA	97
3.2.1 Uma questão pública	98
3.2.2 Aproximações com o movimento indígena do estado	102
3.2.3 Encontros com os demais povos emergentes	110
3.2.3.1 <i>Assembleias indígenas do Rio Grande do Norte (AIRN)</i>	111
3.2.3.2 <i>Assembleia de Mulheres Indígenas do RN (AMIRN)</i>	112
3.2.3.3 <i>Encontro de Jovens Indígenas do RN (EJIRN)</i>	121
4. COSMOGRAFIA DOS CABOCLOS DO ASSÚ	130
4.1. CARTOGRAFIA SOCIAL	131
4.2. LUGARES E MEMÓRIAS	147
4.3. TERRITÓRIO SOCIAL	159
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	169
REFERÊNCIAS	172
APÊNDICES	177
CADERNO DE ANEXOS	196

1 INTRODUÇÃO

Analizamos o processo atual de emergência e construção de uma identidade étnica e territorial da Comunidade dos Caboclos¹ do Assú, localizada no município de Assú², estado do Rio Grande do Norte e distante da cidade (zona urbana), a cerca de 30 km. Sua população, de acordo com relatos orais dos próprios moradores, emigrou de Paraú, cidade vizinha à Comunidade dos Caboclos.

No início do século XXI, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), baseando-se no último censo geral de 2010, a população indígena do Brasil era de 896.917, e o número de indígenas do estado do Rio Grande do Norte totalizava 2.597³, de cinco comunidades diferentes, que reafirmam sua existência. Mesmo assim, o estudo da construção de uma identidade indígena e emergência étnica, por muito tempo, se resumia ao campo de análise dos antropólogos, subsistindo ainda hoje com um número bastante restrito de estudiosos que os analisem sob a ótica da historiografia. O trabalho recente da historiadora Gildy-Cler Ferreira da Silva, que, em sua dissertação de mestrado, *Nós, os Potiguaras do*

¹ De acordo com Edson Silva, a palavra “Caboclo” surge no período colonial nos aldeamentos jesuítas do litoral, significando uma classificação, nomeação ou transição identitária do indivíduo que já estava incorporado a colonização e que tinha deixado sua condição de indígena, surgindo nesse momento como resultado do casamento entre indígenas e não indígenas. Todavia, ela é retomada em seguida, no século XIX, depois da lei de terras de forma bastante eminente para negar essa identidade indígena. Os indígenas das terras dos antigos aldeamentos são chamados de caboclos, embora, a palavra “caboclo” (e as palavras tem historicidade), ela é ressignificada pelos índios nesse período de mobilização entre suas terras, então o caboclo se torna índio e afirmar que é caboclo, significa também essa herança indígena. Então, observemos que a mesma palavra utilizada para negar a identidade, ela é reapropriada pelos índios como essa herança indígena. São exatamente esses caboclos, que no século XX com maior ênfase, vão afirmar essa identidade, retomando essa ideia da ancestralidade do antepassado indígena. É tanto que se diz: “o caboclo que se afirmou indígena”. Desta forma, é nesse sentido que essa palavra é retomada e ressignificada pelos índios do ponto de vista do agenciamento sociopolítico. Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=GI-Fhj9adfl>. Acesso em 26.12.2020.

² Devido às insatisfações que a população natural deste município tem diante do uso incorreto do nome da cidade, neste trabalho, será utilizado o nome Assú, com SS e acento no Ú, visto que para nomes próprios não existem regras, vale o que está registrado. Sendo assim, sigo a Lei n. 124 de 16 de outubro de 1845. De acordo com o escritor e historiador Assuense, Ivan Pinheiro Bezerra, “o correto de fato é escrever com SS e acento”, e que a confusão surgiu a partir do momento em que as pessoas necessitaram escrever o nome do topônimo”. Para ele, os conservadores usam Assú baseados na Lei anteriormente citada, e “se amparam ao fato dessa lei nunca ter sido alterada pela Assembleia Legislativa do Estado do RN”. Os radicais seguem a origem indígena, escrevem “AÇU (grande- em tupi guarani) com “Ç”, obedecendo às normas impostas na sugestão do Ministério da Educação e Saúde (janeiro de 1942), aprovada pela Academia Brasileira de Letras em consonância com a academia de Lisboa”. Sendo que ainda podemos encontrar “edições de livros com esta grafia: Açú e Assu, este último com SS sem acento segue outra sugestão de reforma ortográfica ocorrida em 1971 a qual retirou o acento agudo das palavras oxítonas terminadas em “I” e “U”, sem, no entanto, observarem os vocabulários onomásticos”. Diante desta realidade, os Assuenses vivem verdadeiros dilemas e passam por momentos de constrangimento quando alguém indaga sobre a forma correta de escrever o nome de sua terra natal. No seu trabalho, “Assú, Açú ou Assu - O convívio das Gestões públicas com a grafia do topônimo”, Bezerra (2012) ainda explica de forma mais detalhada o porquê de tanta dúvida. Ainda para ele, até mesmo o rio só recebe o nome de Piranhas/Assú quando chega ao território Assuense, por isso tem que carregar o nome da cidade Assú com SS e acento no Ú, concluindo que esta é a grafia correta, fazendo-se necessário o uso de tal em todos os locais e pesquisas.

³ Disponível em: https://ww2.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 26 maio. 2018.

Catu”: emergência étnica e territorialização no Rio Grande do Norte (Século XXI), representa uma dessas exceções.

Entendemos como emergência étnica o mesmo que o antropólogo José Maurício Andion Arruti, ao falar do seu objeto de estudo, os Pankararu, em *A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco*. Para ele, “emergentes” são aqueles que:

Se apresentam com novas identidades indígenas, que, todavia reivindicam uma ancestralidade autóctone não manifesta: resultado de recuperações e recriações étnicas que lhes permitem destacarem-se na superfície da rica mas indistinta cultura nordestina sertaneja (ARRUTI, 1999, p. 230).

Em âmbito, a emergência étnica não se trata de um evento novo, visto que a partir das décadas de 1970/1980 do século passado, como bem destaca Silva (2016, p. 14), havia chegado “à esfera pública mobilizações e reivindicações de povos indígenas que não eram reconhecidos pelo órgão indigenista (FUNAI) e, igualmente, pelo o campo da etnologia”. A carência, até certo ponto, do estudo desse fenômeno no estado do Rio Grande do Norte, pelo viés historiográfico⁴, deve-se aos estudos empreendidos por intelectuais locais dos primeiros decênios do século XX, que interpretaram a Guerra do Assú⁵ como a chave para se pensar o “desaparecimento” indígena do Rio Grande do Norte, o qual se baseia em pesquisas e discursos de escritores como Câmara Cascudo, Tavares de Lyra e Rocha Pombo.

A trajetória histórica dos Caboclos do Assú, que lutam pelo reconhecimento étnico desde 2005, encontrando-se, de acordo com Oliveira (2004), no processo de “etnogênese”, processo pensado como um fato social, que abrange tanto a emergência de novas identidades quanto a reinvenção de etnias reconhecidas, se distancia da forma costumeira dos escritores citados anteriormente quanto à forma de se construir a história indígena. Ela contraria estas pesquisas que, muitas vezes, enfatizaram a questão do desaparecimento e a utilização do caráter folclórico, conduzindo a uma descaracterização étnica e cultural, como apresenta a

⁴ É o produto do conhecimento histórico obtido racionalmente, ou seja, obedecendo às regras metodológicas e de cognição da história com pretensões de cientificidade (RÜSEN, 1995). Para ele, as “formas de apresentação” do conhecimento histórico são fundamentos da ciência histórica, ou seja, a historiografia é “parte integrante da pesquisa histórica, cujos resultados se enunciam, pois, na forma de um ‘saber redigido’” (RÜSEN, 2001, p. 46). Neste sentido, historiografia seria a construção narrativa dos resultados da pesquisa histórica, realizada a partir do controle metódico de investigação empírica e de crítica documental.

⁵ Embora a escrita desse período para o nome de tal Guerra fosse outra (de acordo com os documentos), se tratando de temáticas em períodos mais recuados (c.1687-1720) e alguns também digam que Açú com cedilha seja para se referir a ribeiras, e que a Guerra de Açú, com ç e não com ss, é o episódio sertanejo da Guerra dos Bárbaros que teve início na Bahia, para nos mantermos coerente a primeira nota explicativa, optamos por manter a grafia “Assú”.

perspectiva assimilacionista⁶, a qual trouxe grandes perdas na sua trajetória.

A emergência indígena no Rio Grande do Norte tem enfoques distintos, mas que se entrelaçam, e os discursos acerca do “desaparecimento” do índio do estado a partir dessas obras de História do Rio Grande do Norte nos proporcionam uma produção de conhecimento sobre as condições históricas que propiciaram essa emergência no estado. Dessa forma, contribuimos para a produção de conhecimento no campo da História e suas relações com as espacialidades, bem como para o entendimento acerca do importante processo que, como não poderia deixar de ser, tem sua conformação na história. Nesse sentido, surgem as seguintes perguntas: como explicar o “ressurgimento” desses povos no estado do Rio Grande do Norte, se há quase um século o seu desaparecimento era anunciado por produções nacionais e pela historiografia do estado? Como explicar a inserção dos Caboclos dentre os demais grupos indígenas emergentes do estado? Quais as formas de produção utilizadas por eles para acionar sua identidade? Analisamos as suas estratégias de luta pela garantia de direitos, sobretudo territoriais e culturais, além disso, conseguimos traçar uma trajetória de construção da identidade étnica dos Caboclos do Assú.

Em 2005, cinco comunidades do estado do Rio Grande do Norte estiveram mobilizadas em uma audiência pública na Assembleia Legislativa do estado, o que nos mostra um ponta pé inicial para a defesa de seus direitos. Embora esse assembleia não reúna todos os índios do estado, podemos dizer que estamos diante de um movimento que, de acordo com João Pacheco de Oliveira (1998, p. 56), se trata de “um objeto político-administrativo que vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais”.

No Brasil, essas comunidades indígenas estão dentro de um processo de reorganização social de determinada localidade, com isso, podemos apreender mudanças de uma dada sociedade a partir da atribuição de uma base territorial fixa que afete o funcionamento de instituições e a significação de suas manifestações culturais. Os Caboclos do Assú possuem

⁶ Refere-se a “ideia segundo a qual os índios integrados à colonização iniciavam um processo de aculturação, isto é, de mudanças culturais progressivas que os conduziam à assimilação e conseqüentemente à perda da identidade étnica. Assim, as relações de contato com sociedades envolvidas e os vários processos de mudança cultural vivenciados pelos grupos indígenas eram considerados simples relações de dominação impostas aos índios de tal forma que não lhes restava nenhuma margem de manobra, a não ser a submissão passiva a um processo de mudanças culturais que os levaria a serem assimilados e confundidos com a massa da população. Nessa perspectiva assimilacionista predominante, por longo tempo, no pensamento antropológico, os índios integrados à colonização tornavam-se indivíduos aculturados e passivos que, junto com a guerra, perdiam culturas, identidades étnicas e todas as possibilidades de resistência. Tal concepção teórica, hoje bastante questionada, tinha ampla aceitação num tempo em que historiadores e antropólogos andavam afastados e seus campos de estudo eram nitidamente distintos” (ALMEIDA, 2010, p. 14-15).

terras, embora em pequena extensão, sob sua propriedade. Assim, como estas não representam todo o território reivindicado, eles expandem a promoção das suas manifestações culturais para além delas. Sendo tais manifestações muitas vezes ignoradas ou apreendidas por populações vizinhas e/ou por outros moradores que não se autodeclaram indígenas, uma vez que também se trata de um território intrusado⁷.

Neste espaço, também conhecido como Comunidade dos Caboclos do Assú, o atual líder da Associação da Comunidade, Antônio Adriano Lopes, em 2016 nos fala:

nos encontramos a cerca de ‘30 km’ do centro do município de Assú e somos compostos por 138 pessoas que vivem da agricultura, trabalhando como meeiros, onde o que produzimos é dividido com o fazendeiro da área. Nós no inverno vivemos como ‘meias’, porém, em época de seca temos que sair em busca de empregos nas empresas de Assú ou cidades vizinhas para tentarmos a sorte e nos mantermos (LOPES, 2016).

Adriano mostra que a vida no território não é fácil, tanto em período de cheia quanto em épocas de seca. O agricultor não é dono do fruto do seu trabalho, e dele só tira o necessário para a sua própria subsistência, uma vez que trabalha em terras que pertencem a outras pessoas como meeiros, ocupando-se de todo o trabalho, e repartindo com o dono da terra o resultado da produção.

Os Caboclos, por meio de relatos orais dos anciões, também fornecem uma visão sobre a ocupação histórica de suas terras. Parte dessa memória foi relatada em 12 de maio de 2016, em entrevista concedida por D. Rita, uma anciã da comunidade, que, de acordo com ela, *nós migramos da cidade de Paraú... alguns de nós se identificam como indígenas, outros como caboclos*. Na fala de D. Rita, é necessário atentarmos que a nomeação “Caboclos” era o termo que, para a época, mais destacava a proximidade em relação aos indígenas.

Em 30 de junho de 2018, ao perguntarmos a Adriano Antônio Lopes de onde vieram os primeiros povos, ele afirma que *não foi bem da cidade de Paraú, mas das Serras próximas. A primeira moradora chamava-se Maria Francisca, que morava na gruta da gargantina e foi através dela que originou-se os primeiros descendentes*. Tal assunto é mais explorado no terceiro capítulo.

O Senhor Antônio Luís, conhecido como “Zamba”, um ancião de 73 anos de idade, pai de Adriano (líder comunitário), ressalta as palavras do filho, afirmando que:

⁷ Tal termo *intrusado* indica que existem pessoas não indígenas morando em territórios reivindicados pelos índios (SILVA, 2016, p. 65).

Realmente não vieram de Paraú não, vieram mesmo foi da Serra. A índia Francisca fugiu quando tocaram fogo na Serra, foi pega na gruta da gargantina por uma pessoa chamada de nome Antônio Francisco, foi levada para trabalhar no cativoiro [fazenda], ele fez dela sua mulher e dos filhos deles que nasceram a gente da comunidade. Mas “Bolero Velho” é que lembra melhor de toda essa história que nossos avós contavam (ZAMBA, 2018).

Mediante os relatos anteriores, podemos verificar que tanto Adriano quanto o Sr. Antonio Luiz informa sobre a mesma índia encontrada na Gruta da Gargantina, o que nos faz lembrar das palavras de Paul Little (2004), que em *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*, afirma o fato de que o território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social, implicando que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Assim, para analisar o território de qualquer grupo, faz-se necessário uma abordagem histórica, que trate do contexto específico em que ele surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado.

Ao tratar da identidade cultural brasileira, o índio Gersem Baniwa (2006) mostra:

não existe uma identidade cultural única brasileira, mas diversas identidades que, embora não formem um conjunto monolítico e exclusivo, coexistem e convivem de forma harmoniosa, facultando e enriquecendo as várias maneiras possíveis de indianidade, brasilidade e humanidade. Ora, identidade implica a alteridade, assim como a alteridade pressupõe diversidade de identidades, pois é na interação com o outro não idêntico que a identidade se constitui. O reconhecimento das diferenças individuais e coletivas é condição de cidadania quando identidades diversas são reconhecidas como direitos civis e políticos, consequentemente absorvidos pelos sistemas políticos e jurídicos no âmbito do Estado Nacional (BANIWA, 2006, p. 49).

Desta forma, podemos entender que afirmar os povos indígenas, em qualquer lugar do Brasil, é reconhecer no âmbito legal, seus direitos originários sobre as terras ocupadas, os direitos às diferenças socioculturais, buscando compreender as possibilidades de coexistência sociocultural, fundamentada nos princípios da interculturalidade, pois

a interculturalidade é uma prática de vida que pressupõe a possibilidade de convivência e coexistência entre culturas e identidades. Sua base é o diálogo entre diferentes, que se faz presente por meio de diversas linguagens e expressões culturais, visando à superação de intolerância e da violência entre indivíduos e grupos sociais culturalmente distintos (BANIWA, 2005, p. 51).

Paul Little (2004) também fala sobre essa imensa diversidade sociocultural do Brasil, que, para ele, está acompanhada de uma extraordinária diversidade fundiária, fazendo com que essas múltiplas sociedades indígenas, cada uma com formas próprias de inter-relacionamentos,

com seus respectivos ambientes geográficos, formem um dos núcleos mais importantes dessa diversidade.

Os Caboclos do Assú, dentre os demais grupos indígenas emergentes (os quais veremos mais adiante) do estado do Rio Grande do Norte, estão se (re)definindo enquanto sujeitos historicamente ativos e politicamente conscientes, uma vez que manifestam suas insatisfações diante de processos políticos e ideológicos, que os deixaram à margem da sociedade, e, por outro lado, da necessidade que têm de tomarem para si a defesa de uma identidade diferenciada, mostrando que a história indígena do Rio Grande do Norte está marcada por conflitos e lutas herdadas desde os tempos coloniais, e está longe de ser feita de desaparecimentos, tornando-se como pontos fortes da sociedade contemporânea.

Portanto, podemos ver que os indígenas vêm conquistando o (re)conhecimento e o respeito a seus direitos específicos e diferenciados, e este reconhecimento exige também novas posturas e medidas das autoridades governamentais em ouvir dos diferentes sujeitos sociais a demanda por novas políticas públicas que reconheçam, respeitem e garantam suas diferenças.

Em *Território em confrontos*, de Elizabeth Coelho, a autora reforça a tese de que a “demarcação das terras indígenas está prevista na Constituição brasileira e tornou-se uma reivindicação dos povos indígenas que reconheceram como estratégia de garantia de um território específico” (COELHO, 2002, p. 147). E ainda que, a “ação de demarcação de terras motiva a manifestação de conflitos e reaviva os limites da terra, onde os moradores constroem suas representações sobre os seus limites, de modo que os interesses de cada segmento sejam satisfeitos” (Idem). Os Caboclos do Assú não diferem da situação de outros índios do Nordeste, ainda lutam pela demarcação de suas terras. Mas além dessa luta, existem outras no seu cotidiano que se ligam por um ponto em comum, todas estão ameaçando as fronteiras de suas terras.

Podemos ver ainda, que, segundo Bourdieu (1984), a demarcação é um ato social e político, que introduz, por decreto, uma descontinuidade decisória na continuidade natural. Sendo que, no caso da demarcação de terras indígenas, o Estado brasileiro, investido da mais alta autoridade, traça as fronteiras, separando as posses indígenas segundo regras que expressam os mais diferentes interesses que, geralmente, não são os interesses indígenas.

No dia 1 de julho de 2018, guiado pelo filho de D. Rita, o índio José Minervino (a pessoa que me apresentou a comunidade), após pedir autorização e passar por terras hoje “pertencentes” a fazendeiros, ele, do alto da gruta, aponta um pouquinho mais para frente e afirma:

É a partir dali que inicia nossa terra, essas pedras é o que marca o território de Assú e Paraú, então a gruta fica do lado de Assú. Aqui em baixo é onde a índia Francisca vivia escondida. Vamos descer, pra conhecer melhor?

Antes de descermos, o índio Minervino indica com o dedo várias direções, delimitando as suas terras, mostrando que o lugar é grande e que vai bem além da sua visão, diz onde inicia e até onde vai. Nos seus relatos, ele também cita os nomes de alguns dos fazendeiros, os “donos” das propriedades:

...ali atrás daquele monte, tá vendo? vai ser a fazenda de Fernando Soares, já prali é a de Antônio Cabral... este era até gente boa, deixava nós cassar por lá, mas depois que morreu e o genro tomou de conta... o genro não deixa nós entrar pra cassar não. Mas tudo isso que tou mostrando são terra nossa, do nosso povo... e agora tá uma confusão grande porque ele não quer deixar a gente entrar (SILVA, 2018).

Para o momento citado anteriormente, tentaremos entender a relação particular que um grupo social mantém com o seu território, e ciente que a renovação da teoria de territorialidade na antropologia tem como ponto de partida uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos, utilizamos o termo territorialidade da mesma forma que Little, “como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente físico, convertendo-o assim em seu “território” ou *homeland*” (SACK *apud* LITTLE, 2004, p. 253). Ainda segundo esse autor, a palavra inglesa *homeland* tende a ser traduzida como “pátria” em português. Porém, o significado mais comum de pátria faz referência a um Estado-nação, o que desvia o termo *homeland* do significado apresentado pelo autor referente à territorialidade de distintos grupos sociais mais próximo de algo como seu “lar”, lugar de sua vivência territorial.

Através dos relatos orais dos Caboclos adquiridos através de gravações de vídeos, conseguimos nos aproximar de nosso objeto, o que ajudou a compreendermos a comunidade através dos indivíduos que nela vivem, e, sempre que possível, foram estabelecidas relações entre o geral e o particular por meio da análise comparativa de diferentes versões e testemunhos, tendo sido entrevistados (7) sete pessoas, sendo (3) três especialistas da memória e (4) quatro interlocutores da pesquisa, os quais estão listados a seguir, nos quadros 1 e 2. Ainda, com o uso de tecnologias, como o Global Positioning System (GPS), para localização de latitudes e longitudes, além do Google Earth Pro, realizamos um geoprocessamento do território, também conhecido como etnoterritório, para delimitar as terras que os índios consideram como suas.

Para Elizabeth Coelho (2002, p. 162), uma fronteira marca o começo e o fim de uma comunidade, uma vez que condiciona sua identidade, porém, preferimos continuar com o que diz Little (2004), que diferentemente desta autora, ao se referir ao assunto, fala que a “história das fronteiras em expansão no Brasil é, necessariamente, uma história territorial, uma vez que a expansão de um grupo social, com sua própria conduta territorial, entra em choque com as territorialidades dos grupos que aí residem” (2004, p. 254). E, na intenção de entender a relação particular que os Caboclos mantêm com o seu território, utilizamos o conceito de *Cosmografia* (LITTLE, 2004, p. 254), assim, define-se “como os saberes ambientais, ideologias e identidades - coletivamente criadas e historicamente situadas - que um grupo utiliza para estabelecer e manter o seu território”. Cientes de que tal cosmografia abarca todo o regime de propriedade do grupo, os vínculos afetivos que os Caboclos do Assú mantêm com o seu território específico, através das relações que eles nutrem com os espaços, como o Rio Paraú, os açudes, a cerca de pedra, a Serrota, os Pilões, o Carnaubal, a Gruta da Gargantinha, as plantações, o entendimento dos benefícios de espécies vegetais, por exemplo. Além de toda a história de sua origem, através da índia Francisca, que fora achada na Gruta e feita mulher do fazendeiro, que é um símbolo identitário que forma a crença na origem comum, bem como as lembranças da infância na comunidade, como eram as construções das casas antigamente na comunidade, o que eles costumavam comer em épocas de maior escassez, todas as lembranças que estão guardadas na memória coletiva, ou seja, “o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele” (Idem), o que será apresentado no último capítulo.

Na volta da nossa caminhada pela gruta da Gargantinha, viemos por um caminho diferente, ao passar nas plantações destruídas das supostas terras de Fernando Soares, o índio Minervino retoma sua palavra:

Tá vendo essas plantações mortas, quando o rio tá cheio ele cobre isso tudo aqui, agora que tá seco seria a hora de nós plantar, mas não adianta...nós fizemos um acordo com Fernando Soares de plantarmos pra gente e pra ele, mas todo esse trabalho é em vão, porque quando a gente termina de plantar tudo, tem todo um trabalho, depois vem os filhos dele e passam com o gado e cavalos aqui por cima destruindo tudo que a gente fez, sem dar tempo nem de colher. Isso é uma maldade, as terras deviam estar mesmo com a gente, além de já ter sido do nosso povo, somos nós que cuidamos dela e plantamos (SILVA, 2018).

Num primeiro momento a relação dos atores demonstrava ser branda, porém, pelos relatos anteriores, podemos perceber que existem alguns momentos de maior e menor tensão. Na Comunidade dos Caboclos, podemos perceber que se trata de uma disputa na qual se

confrontam diferentes concepções sobre o território, e, para explicar melhor tais conflitos, utilizamos o conceito de *território social* conforme Paul Little, uma vez que para ele, “representa um desafio para a ideologia territorial do Estado, particularmente para sua noção de soberania”. Isso porque os conceitos de privado e público, tal como são usados atualmente na América Latina, mantêm as sociedades latino-americanas presas a esquemas que não correspondem as necessidades de seus diversos membros, nem a sua realidade cotidiana, representando “duas caras da mesma razão instrumental, cada uma encobrindo a dos agentes sociais que competem pelo lugar de controle do capital e do poder: a burguesia e a burocracia”. Em contraposição a razão instrumental, é identificada uma “razão histórica” que, embora subordinada a razão instrumental, continua possuindo uma forte presença entre os povos marginalizados pelos sistemas atuais de poder, e, assim, ela age “contra o poder existente” (QUIJANO, 1998, p. 24 *apud* LITTLE, 2004, p. 259). A existência de um Estado-nação poderoso oferece a esses povos que tem reivindicações territoriais uma fonte de unidade que procede de sua situação de marginalidade frente aos mesmos dispositivos estatais. Desta forma,

na luta para conquistar seus direitos territoriais frente ao Estado, os diferentes grupos sociais localizados em regiões dispersas no país formam redes em que se articulam politicamente para assegurar seus direitos no campo das políticas públicas territoriais, lutando para conquistar seus direitos territoriais frente ao Estado, que transforma a luta local numa luta com caráter nacional. A força da razão histórica está criando espaços de acordo com a mesma razão instrumental do Estado, permitindo o reconhecimento, mesmo que parcial, de outros territórios que anteriormente ficaram fora de sua lógica (LITTLE, p. 280).

O espaço além de ser vivenciado pelas ações humanas de expansão também o é pela habitação, uso, segregação e instituição social dos meios naturais e humanos. Por isso, ao pensar na primeira experiência do indigenista, Aucides Sales na Baía da Traição (PB) e também na nossa estadia na casa do índio Minervino, levamos em consideração o que diz as palavras de Certeau (1996), em seu livro *A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar*, no capítulo IX, denominado *Espaços Privados*. Pensar no que diz o autor, nos dar maior segurança e cautela ao sair para a realização do trabalho de campo, pois precisamos saber nos portarmos, manter a discrição e uma certa reserva. É ainda, com este autor, que podemos entender que lugar é um conjunto de coordenadas, e na ordem do extensivo e da coexistência de determinadas relações, seriam como pontos no espaço, por exemplo. Para ele, o lugar se define por uma disposição pré, uma disposição de elementos que antecede o que seria o espaço, que, por sua vez, seria a significação dessa dispersão e sua articulação através da prática humana e do discurso humano.

Os homens produzem espaço à medida que agem sobre eles, à medida que os articulam através da situação e através do seu discurso. Através daquilo que é chamado de *prática de espaço e relato de espaço ou relatos espaciais*. Ou seja, para Certeau, as pessoas transformam lugar em espaço, à medida em que se articulam os elementos dispersos que ainda não articulados e não significados. Portanto, toda vez que percorrermos o ambiente privado ou nos referirmos ao lugar de fala, utilizaremos o entendimento de Certeau sobre lugar e espaço.

1.1 ESCOLHA DO OBJETO DE PESQUISA

Nosso interesse por estudar os índios do Rio Grande do Norte ocorreu ainda no nível médio, no ano de 2001, quando o professor de História, em uma de suas aulas, explicou que na cidade em que vivíamos, um povo lutava por seu reconhecimento étnico específico enquanto indígena. Isso foi algo bastante surpreendente, pois até então, assim como várias outras pessoas, acreditávamos que estes povos de fato haviam sido dizimados, e saber que isso não havia acontecido, e que eles estavam bem perto de nossa cidade, Assú/RN, causava-nos uma sensação de altivez e aprazimento.

No ano de 2002, no curso de História da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN), em Assú, imaginávamos que estudaríamos a “Guerra do Açu” (c.1687-1720), e entenderíamos como os índios da Lagoa do Piató, do Sítio Trapiá, do Banguê, e do então conhecido como “Sítio Caboclos”, conseguiram resistir em meio a tantas investidas da colonização. No entanto, isso não foi possível. Devido à jovialidade, não tínhamos ideia de quanto essa tarefa seria difícil, não atentávamos para a possibilidade de delimitarmos um campo de estudo menor, como a escolha por estudar apenas a “Comunidade dos Caboclos do Assú”, por exemplo, ideia que surgiu em 2016, ao decidirmos fazer o projeto para o ingresso no curso de Mestrado em História.

Antes disso, no período de 2003 a 2009, outras graduações e especializações, bem como a maternidade, provocaram nosso distanciamento dessa temática. No entanto, ao prestarmos pela terceira vez o vestibular, voltamos a flertar com essa temática. Dessa vez, morando na cidade de Natal/RN, há sete anos, optamos novamente pelo ingresso na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), no curso do qual nunca deveríamos ter abandonado, em 2010 voltávamos a cursar História.

No curso de História, com o objetivo inicial, ainda no primeiro semestre, ingressamos no Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID), sob a supervisão da Professora Fátima Martins Lopes, no qual permanecemos por dois anos. Pensávamos que seria

com essa professora que conseguiríamos alavancar ideias para a pesquisa, mas, infelizmente, outras adversidades nos impossibilitaram de responder à altura da professora orientadora.

Nossa aproximação com a temática indígena deu-se apenas em 2015, momento em que estávamos como bolsista voluntária na base de pesquisa de Demografia Histórica. Ao abastecer o sistema do NACAOB⁸, poderíamos visualizar o registro completo em uma única tela, um dicionário de nomes, assim como tabelas comuns de naturalidades, relações familiares, ocupações, cores, atributos, causa morte, entre outras, e ainda atentávamos para os momentos em que surgiam dados referentes aos indígenas no livro de registros paroquiais de Assú, existente para transcrição naquela base. Esse foi um período em que ainda interessávamos pela tão conhecida “Guerra dos Bárbaros”. Naquele período, trocaram o livro que transcrevíamos e utilizávamos para pesquisa, momento também que dividíamos a sala de pesquisa com a base referente ao Conselho Ultramarino. Assim, conversando com outras pessoas da sala, decidimos por estudar apenas uma comunidade, delimitamos um novo tempo de pesquisa e optamos por sair da base de demografia e irmos para a base de Formação dos Espaços Coloniais (FEC), uma vez que o orientador, Légio Maia, trabalhava mais com os índios nessa contemporaneidade.

Consideramos também que sermos integrantes da Marcha Mundial das Mulheres foi primordial para a aproximação de temas referentes a políticas públicas afirmativas, pois essa participação nos impulsionou para a busca de conhecimentos, que propiciam a fundamentação teórico-metodológica para direcionar a prática pedagógica em benefício das demandas educacionais dos grupos etnicamente diferenciados. Momento em que lecionávamos em duas escolas, nas turmas de 5º ao 9º ano, sempre tivemos a preocupação de levarmos para os alunos temáticas referentes a esses grupos etnicamente diferenciados, tanto para as discussões em sala de aula quanto para as visitas em aulas de campo.

Assim, diante de um novo objeto de estudo, em 2016, buscamos orientação junto ao Grupo Paraupaba no Museu Câmara Cascudo, lá conhecemos Jussara Galhardo, responsável pelas primeiras informações e fontes sobre o grupo que iríamos pesquisar. Em seguida, ao pagarmos a disciplina de História Indígena com o professor Légio Maia, conseguimos, por fim, termos suporte necessário para a construção de um primeiro projeto, o que depois de muitas modificações e aprimoramentos, tornou-se a base para a construção desta dissertação.

⁸ É um *Software* desenvolvido por Dario Scott e Ana Silvia Volpi Scott para inclusão de registros paroquiais e outras fontes nominativas para possibilitar a reconstituição de famílias a partir da metodologia proposta por Louis Henry. A base de dados da sua pesquisa é disponibilizada regularmente para exploração e análise das informações coletadas, buscando manter total fidelidade aos documentos originais padronizando as informações possibilitando amplo leque de estudos comparativos. Disponível: <http://www.nacaob.com.br/sobre/>. Acesso em: 28 jul. 2019.

1.2 METODOLOGIA E FONTES

Utilizamos a história oral como metodologia de pesquisa, e, para um melhor entendimento da situação estudada, em termos históricos oficiais, recorreremos à outras pesquisas documentais. Portanto, as principais fontes articuladas para realizar a pesquisa e responder os problemas levantados nos objetivos são à análise da história oral, relatados por pessoas que ouviram as experiências (tradição oral) contadas pelos seus antepassados.

Assim, para mapear a presença étnica indígena autodeclarada, examinamos os últimos censos do IBGE, realizados no estado do Rio Grande do Norte, de forma mais delimitada no município de Assú. Dando continuidade, foram analisados *relatórios, jornais, vídeos, ofícios* (Cf. Anexos) e *Atas de Audiências públicas*, como exemplo de uma delas, seria a que aconteceu em 2005 nos recintos da Assembleia Legislativa Estadual, intitulada de “Comunidade Indígenas do Rio Grande do Norte: afirmação de suas identidades”. Este evento teve a participação dos Caboclos do Assú, além dos Eleotérios do Catú e dos Mendonças do Amarelão. Temos também a Ata da VI Reunião Extraordinária do Grupo Paraupaba na Comunidade dos Caboclos, que aconteceu às 15 horas, no dia 15 de agosto de 2009, entre outras. O Volume 2 do Projeto Integrado de Desenvolvimento Sustentável do governo do estado, como o *Marco Conceitual dos Povos Indígenas do Rio Grande do Norte* (2013) e documentos produzidos pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Documentos produzidos pela Coordenação Técnica Local (CTL) da FUNAI (ANEXO A) são de grande valia para a pesquisa, uma vez que atua junto às comunidades indígenas, produzindo conhecimento sobre elas, além de atender às reivindicações desses povos.

Visitas à comunidade foram realizadas durante a produção da pesquisa, e, assim, foi possível a gravação de vídeos, os quais são fundamentais para o registro das entrevistas e das participações nas atividades desenvolvidas, como a realização de reuniões, por exemplo, ou outras ações importantes para escrituração. A construção de um mapa, ou melhor, de uma *cartografia social* que tem como referência o território social de Paul Little, é realizada a partir de modelos existentes feitos pelos próprios moradores, levando em consideração a atual participação da pesquisadora diante da observação dos espaços da comunidade, sempre na busca de examinar como esta identidade se manifesta no espaço, além dos usos e sentidos que são atribuídos por esses sujeitos aos espaços, fazendo parte da sua vivência, enfim, na apropriação de sua própria territorialização.

Com os conjuntos documentais referenciados anteriormente, é possível construir uma narrativa que averigue as motivações do processo de emergência étnica e construção de uma

identidade étnica da Comunidade dos Caboclos do Assú. Provocando a possibilidade de se formar um diálogo entre esses índios do Assú, os indigenistas, a UFRN e a FUNAI, revelando como esse processo intervém na forma como esses sujeitos utilizam e nomeiam seu espaço. E, possivelmente, sejam estes trabalhos, importantes para dar maior visibilidade a esses povos, ajudando a estabelecerem um termo de cooperação entre a FUNAI e a UFRN, com o intuito de que esta possa gerar estudos que subsidiassem programas de assistência e desenvolvimento para os povos indígenas do estado.

Além desta pesquisa se valer de elementos etnográficos, temos dados numa abordagem qualitativa, e também dados quantitativos para melhor apresentar a questão enfatizada. Contem quadros demonstrativos e tabelas, tendo como fonte principal a pesquisa de campo, nas quais foram produzidas as informações sobre os Caboclos no seu território social. As entrevistas abertas mostram se há acesso ou não a uma educação indígena, como ocorre o acesso à saúde diferenciada, realizada através das *propostas de regulamento* apresentada na 5ª Conferência Nacional de Saúde Indígena, convocada pela Portaria Ministerial n. 2.357, publicada no Diário Oficial da União, em 16 de outubro de 2012. Suas relações com outros grupos emergentes foram analisadas por meio dos relatórios das Assembleias Indígenas do Rio Grande do Norte (AIRN), onde a primeira foi realizada em novembro de 2009; os relatórios dos encontros das Mulheres indígenas do Rio Grande do Norte (EMIRN) e os encontros dos jovens indígenas do Rio Grande do Norte (JIRN).

1.3 TRABALHO DE CAMPO

O trabalho de campo aconteceu em etapas. A primeira visita foi realizada em maio de 2016, onde iniciamos um diálogo com as lideranças da Comunidade, momento em que houve produção de vídeos e de entrevistas abertas. Duas visitas foram realizadas no ano de 2018, nos dias 30 de junho e 1 de julho, onde além do diálogo com as lideranças também fizemos o levantamento de outras fontes, iniciamos as primeiras entrevistas, e uma caminhada para um reconhecimento territorial. Nesses dois dias, pudemos observar o cotidiano da comunidade, durante suas atividades laboriosas e relações de convivência. Foram dias em que pudemos ter acesso ao acervo (cópias das atas de registros das reuniões da Associação Comunitária) do líder comunitário, tivemos a oportunidade de conhecer os nomes dos grupos familiares que são investigados por meio das narrativas orais e que começamos a organizar em séries históricas (VANSINA, 2010), com o aporte dos indicados pela comunidade como “especialistas da memória” (LE GOFF, 2005, p. 425), utilizando a metodologia da “etnografia da fala”

(GOFFMAN, 2002; HYMES, 1970), para recuperar os contextos de produção dessas narrativas e podermos pensá-las a partir desses contextos.

QUADRO 1 - Mapeamento dos “Especialistas da Memória”

N.	NOME	FAMÍLIA	DATA DE NASCIMENTO	IDADE
01	Antonio Luiz Lopes (Zamba)	Lopes	09/11/1946	73 anos
02	Rita Cardoso da Silva	Silva	06/05/1956	64 anos
03	Antonio Francisco da Silva (Bolero Velho)	Silva	?	?

Fonte: Dados da autora (2020).

QUADRO 2 - Mapeamento dos “Interlocutores da Pesquisa”

N.	NOME	FAMÍLIA	DATA DE NASCIMENTO	IDADE
01	Luís Francisco da Silva (Luiz do Carmo)	Silva	?	?
02	Antônio Adriano Lopes (Líder comunitário)	Lopes	24/05/1983	36 anos
03	José Minervino da Silva	Silva	09/07/1979	40 anos
04	Suzana Almeida da Silva	Silva	09/06/1996	23 anos

Fonte: Dados da autora, 2020.

A última visita aconteceu em 1 de agosto de 2020, foi uma visita que tivemos que tomar precauções diferentes das anteriores no que concerne aos cuidados à saúde, como também com a utilização de Equipamentos de proteção Individual (EPI), para nossa proteção e das pessoas da comunidade, visto que vivenciamos tempos atípicos de pandemia. Foi um momento utilizado para buscarmos algumas das respostas para as lacunas que estavam em aberto, e tirar essas dúvidas foi fundamental para fechar diálogos. Neste encontro, foi possível ainda, conhecermos e entrevistarmos o último especialista da memória, conhecido como Bolero Velho (Apêndice B): *Meu nome é Antônio Francisco da Silva, seu criado! [...]eu sou! A minha família era! Ai eu não vou dizer que não era, que é! Que é! E de lá pra cá, vem de lá pra cá esse rogeiro todim, mas somos índio! Somo índio! Pode a senhora afirmar aí* (BOLERO, 2020). Bem como, o primeiro líder comunitário e interlocutor da pesquisa, o Senhor Luís Francisco da Silva, conhecido como Luís do Carmo.

Devido à pandemia da COVID-19, o trabalho previsto para a conclusão do terceiro capítulo passou por adaptações que, de alguma forma, também implicou num novo direcionamento dos resultados não previstos no cronograma de trabalho.

1.4 ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS

A partir das indexações do material, quatro temas se destacam dos demais, os quais organizaram as narrativas compiladas e as muitas situações conversacionais vividas: a emergência e construção de uma identidade étnica; o envolvimento dos Caboclos do Assú com o movimento indígena e indigenista do estado; sua organização territorial; e a questão das terras identificadas por eles como pertencentes à Comunidade dos Caboclos.

Diante disto, este trabalho também se dedica ao modo como os interlocutores foram selecionando memórias (vividas e relatadas) para produzir uma “representação histórica” (TONKIN, 1992) de quem sejam, de onde vieram, como estão e para onde vão, para produzir uma história vista por baixo, com sua potencial visibilidade em contraste com as narrativas oficiais e o senso comum.

Dessa forma, a pesquisa está organizada em três capítulos. No **primeiro capítulo**, buscamos analisar os discursos acerca do “desaparecimento” do índio no estado e da história a partir de algumas obras consideradas clássicas sobre a de História do Rio Grande do Norte. O objetivo da análise é desconstruir e problematizar os discursos presentes nas obras sobre o indígena. Ao realizar tal tarefa, pensamos sobre elementos que também participam da construção do conhecimento, como o “lugar de fala⁹” dos escritores. Conseguimos visualizar a construção de um discurso que sentenciou o indígena ao passado, e ainda, a esse suposto “desaparecimento”, como as primeiras obras de História do Rio Grande do Norte, de escritores como Câmara Cascudo, Tavares de Lyra e Rocha Pombo, por exemplo. Sem esquecer as vozes na academia, entre elas a de Fátima Martins, uma das primeiras a entoar em meio a esse leque de produções historiográficas, a qual buscou perceber nas relações interétnicas entre colonos e povos indígenas, exemplos de reestruturação contínua de povos indígenas. A reestruturação contínua foi chamada por Steve Stern (1982) de “resistência adaptativa” em várias produções destinadas a analisar a trajetória histórica dos povos indígenas do Nordeste brasileiro, como por exemplo, na coletânea organizada por João Pacheco de Oliveira, *A viagem da volta- etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste*, cujas pesquisas sólidas e inovadoras têm contribuído para uma revisão significativa dos estudos históricos e antropológicos sobre os índios.

Compreendemos que o conjunto das narrativas construídas sobre as populações indígenas do estado acabaram por produzir um silêncio que é rompido no início do século XXI

⁹ CERTEAU, Michel de. A Operação Historiográfica. In: CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011, p. 45-111.

pelos próprios indígenas emergentes. Em seguida também é feita uma historicização das afirmações de um campo indigenista no estado, através de relatos de lutas e conquistas em vários espaços públicos de discussão, desde o momento em que os indígenas do estado resolveram sair da invisibilidade a que foram relegados – resultado de uma política de dominação – até o reconhecimento étnico, ao se identificarem publicamente como indígenas.

No **segundo capítulo**, destacamos a inserção dos Caboclos no movimento indigenista estadual e seu envolvimento em discussões políticas nacionais. Além disso, compreendemos as causas incitadoras do processo de construção de uma identidade étnica dos Caboclos do Assú, as reivindicações que pairam sobre esse processo e os mecanismos de luta por eles mobilizados. Abordamos ainda sua organização social, o desenvolvimento de economias de subsistência, sobre o elemento diacrítico dos Caboclos, sua participação nos encontros estaduais, como as assembleias indígenas, os encontros das mulheres indígenas do estado e o encontro dos jovens indígenas do Rio Grande do Norte, além dos encontros com os índios Potiguaras da Paraíba.

No **terceiro e último capítulo**, analisamos as apropriações, usos e sentidos atribuídos ao espaço por esses sujeitos. Foi apresentado uma caracterização geográfica da comunidade, os lugares de memória e as áreas reivindicadas. A partir das narrativas dos interlocutores, é elaborado um geoprocessamento das fronteiras territoriais da Comunidade dos Caboclos, o que eles consideram como deles, pensando nos sentidos atribuídos por eles nesse território. Em seguida, examinamos de que forma esses espaços estão ligados a uma identidade étnica indígena. Dentro dos conflitos territoriais, pelos quais o grupo indígena tem passado, apresentamos processo relacionado a este, de geração de unidades identitárias e de seleção de memórias e lugares para a formalização de uma história. Ao estabelecermos essa relação particular que os Caboclos mantêm com o seu território, definido por identidades e saberes, situados historicamente e criados coletivamente por este grupo, estamos diante da *Cosmografia* dos Caboclos do Assú. Sempre utilizamos para Cosmografia o mesmo conceito dado por Paul Little (2004), o qual encontramos mais especificamente durante todo o capítulo três, parte em que trataremos da relação desse grupo com o seu território social.

Diante da análise exposta, temos a finalidade de sobretudo, examinar, no sentido de aclarar os caminhos por eles escolhidos na construção e afirmação de sua identidade étnica, e como isso se manifesta na apropriação do espaço por esses sujeitos e seus desdobramentos, como suas reivindicações, por exemplo: água potável para beber, a construção de banheiros em suas residências, uma educação indígena, uma saúde diferenciada que respeite as tradições de uma medicina popular alternativa ou ainda, que respeite os saberes da comunidade e a demarcação de suas terras, a partir das relações mantidas com os agentes históricos externos.

2 DISCURSO E LUGAR DE FALA: HISTÓRIA INDÍGENA E CAMPO INDIGENISTA NO RIO GRANDE DO NORTE

Neste capítulo, realizamos uma análise da construção discursiva do “desaparecimento” do índio do estado do Rio Grande do Norte a partir de algumas obras de História do Rio Grande do Norte, como as de Tavares de Lyra, Rocha Pombo¹⁰ e Câmara Cascudo, escolhidos por fazerem parte do que é considerado a historiografia clássica¹¹. Como se observa, esse conjunto de narrativas selecionado e construído sobre as populações indígenas do estado acabou sendo o ponta pé inicial para a produção de um silêncio rompido no início do século XXI pelos próprios indígenas emergentes. Nesse momento, discutimos sobre a importância do sujeito/autor na produção do conhecimento, mostrando que os discursos e as práticas que se acumulam são frutos de autores inseridos em um contexto histórico. Assim, são, portanto, as narrativas delimitadas por esses autores como um reflexo do contexto social em que eles se encontravam, uma vez que, um dos fatores que influenciam na produção do conhecimento histórico é o condicionamento social. E o estudo histórico, o produto de um lugar.

No início do século XXI, a autoafirmação pública da identidade indígena de pessoas de comunidades rurais no estado tem nos colocado diante de uma realidade empírica com dois lados. Um deles, segundo Moreira da Silva (2007, p. 73), exige construções analíticas mais complexas que ajam desconstruindo a perspectiva do determinismo histórico e, de outro lado, dialogando com chaves interpretativas que deem conta da realidade social, no qual essas populações se apresentam e procuram participar da sociedade mais ampla. A partir da escolha de pressupostos da “nova” história indígena, para desenvolver este trabalho, impõe-se a necessidade de revisar tais produções, evitando tanto as visões deterministas sobre os processos históricos quanto as visões essencialistas diante das identidades étnicas.

Num segundo momento, buscamos analisar como surgiu a questão indígena na academia e em outros espaços de discussão. Sobre a academia, utilizamos as obras dos autores para mostrar como iniciaram seus estudos sobre a questão indígena, e as mudanças que foram ocorrendo na visão de cada um deles, de acordo com o contexto histórico em que viviam. Ciente que a nossa historiografia não se limita aos três autores citados anteriormente, e que temos esforços de intelectuais em construir leituras marcadas pela presença indígena neste estado,

¹⁰ É conhecido nacionalmente pelos seus livros escolares de História do Brasil.

¹¹ A historiadora Denise Mattos Monteiro, utilizou pela primeira vez este termo “historiografia clássica” ao fazer uma análise sobre essas produções historiográfica norte-rio-grandense no I Encontro Regional da Anpuh-RN (MONTEIRO, 2004, p. 51).

posterior a Lira e Pombo, mas contemporâneo de Cascudo, também discorremos sobre Olavo de Medeiros, devido ter sido ele quem nos apresentou as fontes que possibilitaram a construção da importante tese da professora Fátima Martins Lopes. Desta forma, mostramos a importância da pesquisa de Fátima Lopes e de Julie Cavignac, além dos trabalhos de outros pesquisadores acadêmicos dentro da academia, que, juntos com os próprios emergentes, servem para alavancar o processo de emergência no estado do Rio Grande do Norte.

Em seguida, buscamos historicizar o que consideramos um campo indigenista no estado do Rio Grande do Norte, uma vez que em diversos momentos e situações, os discursos sobre indígenas (re)apareceram nos debates públicos. É nesse momento que surge uma militância da questão indígena no estado, atuando através das participações em debates, exposições fotográficas, construções de vídeos, grupos de estudos, revistas etc. Abordamos sobre a participação individual de ativistas como Jussara Galhardo¹² e o grupo Paraupaba¹³, ligada ao Museu Câmara Cascudo, e o indigenista Aucides Sales¹⁴, da Fundação José Augusto¹⁵ (FJA).

No que se refere à militância pró indígena do Rio Grande do Norte, as ações faziam parte de iniciativas individuais, embora suas instituições de origem, muitas vezes, não estivessem representadas oficialmente nos debates, suas participações foram de grande importância para o surgimento desse processo no Estado. Mostramos como surgiu o deslocamento dessas iniciativas individuais para o âmbito institucional. Vale salientar que além desses fatos e eventos, devemos também considerar o cenário mais amplo, que foram as comemorações no ano 2000, referentes aos 500 anos do “descobrimento do Brasil”, que refletiram para uma maior repercussão em diversos cenários locais. Embora não tenham contado com a participação dos emergentes indígenas, os debates produzidos entre os militantes trouxeram reflexões, uma vez que a preocupação central era questionar a hipótese do “desaparecimento” indígena no Rio Grande do Norte. Neste cenário, falamos da inserção do

¹² Antropóloga e militante indigenista potiguar bastante importante para o início do movimento indígena do estado do Rio Grande do Norte. Autora da obra resultante da sua dissertação de mestrado em antropologia da UFPE, intitulada *Identidade Indígena no Rio Grande do Norte: caminhos e descaminhos dos Mendonças do Amarelão*.

¹³ Grupo criado em março de 2005 com o objetivo de realizar debates e promover reflexões em torno da temática indígena no estado do Rio Grande do Norte.

¹⁴ Professor da língua tupi e militante indigenista potiguar, que também foi importante para o início do movimento indígena no estado do Rio Grande do Norte.

¹⁵ É um órgão que tem por finalidade promover o desenvolvimento sociocultural e científico do Estado, mediante colaboração com o Poder Público. Além disso, tem por competência estimular, desenvolver, difundir e documentar as atividades culturais do Estado; preparar pessoal para o desempenho de atividades prioritárias ao processo de desenvolvimento; desenvolver um plano editorial visando, sobretudo, a promoção do autor potiguar e nordestino; promover investigações científicas em todos os campos de conhecimento; promover a restauração, conservação e manutenção de monumentos históricos e artísticos do Estado; promover a manutenção e documentação dos bens culturais móveis e imóveis do Estado e, desenvolver um programa de bibliotecas públicas em todos os municípios do Estado. Disponível em: <http://www.cultura.rn.gov.br>. Acesso em: 25 jul. 2019.

Rio Grande do Norte numa parceria entre a Arquidiocese de Natal e algumas instituições sociais, entre elas a Universidade Federal do Rio Grande do Norte; “por uma terra sem males”, tema da campanha da fraternidade da igreja católica em 2002, se referindo à questão indígena no Brasil.

Num terceiro momento, apontamos às comunidades emergentes do Rio Grande do Norte e confeccionamos um mapa de acordo com os relatos orais e conhecimentos adquiridos com a pesquisa, cientes de que esse fenômeno de emergência étnica não ocorre apenas no estado do Rio Grande do Norte, vem ocorrendo em toda a América Latina, é objeto de inúmeros trabalhos de historiadores e outros estudiosos. Segundo José Bengoa (2016, p. 222), em *La emergencia indígena en America Latina*, trata-se de um processo complexo com a existência de um novo discurso identitário, realizado pelos próprios indígenas, que deve ser lido sob a chave interpretativa da “reinvenção”.

Para finalizar o capítulo, analisamos os dados do censo geral do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no Rio Grande do Norte, além das perspectivas para o próximo censo, no que se refere às comunidades reconhecidas oficialmente e as que esperamos que apareçam, segundo as pesquisas, nos próximos dados. Para tanto, utilizamos fontes bibliográficas ao tratar da questão indígena na academia, fontes primárias e registros visuais, fotografias das visitas *in loco*, as áreas onde vivem algumas das comunidades indígenas. Além de fontes oficiais, como os dados do IBGE, seguidas de vídeos, entrevistas e leituras das anotações diárias sobre nossa experiência pessoal.

2.1 DISCURSOS HISTORIOGRÁFICOS E IMPORTÂNCIA DO SUJEITO/AUTOR NA PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO

Toda produção historiográfica é indissociável do lugar social em que o autor está inserido, ou seja, um dos fatores que influenciam na produção do conhecimento histórico é o condicionamento social.

De acordo com Sidney Rodrigues (2007, p. 21), seria numa reflexão sobre o que influencia a produção historiográfica, que devem ser delimitados bem os principais elementos que estão envolvidos nesse processo. Ele cita ainda Adam Shaff, que fala que o conhecimento é um processo, ou seja, o acúmulo das verdades parciais. Os elementos principais desse processo são três: o sujeito que conhece, o objeto do conhecimento e o conhecimento que é fruto da interação dos dois primeiros elementos. Tomando como exemplo o objeto estudado pelos historiadores, cujas obras foram citadas neste estudo.

Nasce a preocupação nas províncias, que logo depois da proclamação da república (1889), se tornaram os Estados Federativos, de se voltarem para os seus passados. Sendo assim, em 1902, foi criado o Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte (IHGRN), com a função inicial de realizar um amplo estudo sobre o passado do Estado, seus primeiros acontecimentos, seus heróis, sua origem, no intuito de promover a luta pelo espaço.

No Rio Grande do Norte, as primeiras bibliografias encontradas sobre a História do estado e sobre os índios surgiram em meados da primeira década da república e encontram-se situadas na literatura historiográfica de autores como Augusto Tavares de Lyra (1921) e Francisco José da Rocha Pombo (1922). Luís da Câmara Cascudo (1955) surge no início da segunda década desse mesmo século, num outro momento, podendo, dessa forma, dizermos que continua com a proposta dos autores anteriormente citados, mas sendo um outro momento de escrita. Cascudo embora também tenha contribuído para a construção desse silêncio indígena na historiografia potiguar, ele encontra-se muito mais próximo de Olavo de Medeiros Filho e Hélio Galvão, uma outra geração. Optamos por falarmos dos três primeiros autores citados, suas obras foram denominadas de historiografia clássica, e também por eles possuírem um outro ponto em comum, ambos têm a seguinte perspectiva interpretativa com relação aos índios do estado do Rio Grande do Norte: acreditam que eles foram dizimados paulatinamente a partir do século XVIII.

Nesses casos de produção de conhecimento histórico, existe um sujeito que conhece que está em um determinado tempo e espaço, no caso o historiador. Este se volta para o passado onde está seu objeto de conhecimento, no caso a história do Rio Grande do Norte, mais especificamente a história da conquista da capitania do Rio Grande. Dessa interação, entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento, se produz o conhecimento.

Podemos observar em Lyra (2012, p. 11) que a sua obra *História do Rio Grande do Norte* (1921), bem como a de Rocha Pombo (1922), que elas foram publicadas no contexto das comemorações do 1º Centenário da Independência do Brasil em 1922; e as três, incluindo a de Luís da Câmara Cascudo (1955), foram incentivadas pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Portanto, nas produções desse período, era comum que suas narrativas fossem construídas sob a valorização do viés dos conquistadores portugueses, sendo estes os senhores do território. Os temas fundamentais na *Revista* do IHGB eram a “problemática” indígena, as viagens e exploração científicas (questões territoriais) e o debate da questão nacional. Os índios eram vistos como objetos de colonização e civilização, isso se daria com o contato com branco, sendo educado e com o tempo a miscigenação seria determinante para o “embranquecimento”. Portanto, os índios foram reconhecidos como principais povos do Brasil, mas como afirma

Maria Celestino de Almeida (2010) em *Os índios na História do Brasil*, enquanto tema de nascimento da nação, mas um índio sem passado, presente ou futuro, fazendo parte apenas de um processo civilizatório.

Tavares de Lyra constrói uma narrativa que valorizava os feitos lusitanos, onde sua principal fonte de pesquisa seria a obra *História do Brasil* de Frei Vicente de Salvador, uma compilação de excertos sobre o Rio Grande do Norte. No que concerne aos grupos indígenas, na sua obra *História do Rio Grande do Norte*, o autor escreveu:

Quanto ao extermínio do gentio, recordamos apenas, sem subscrever os conceitos dos que entenderam ter sido o seu sacrifício o cumprimento de uma lei necessária [...] em virtude de guerras, epidemias de varíola e crises climáticas periódicas, esse desaparecimento foi completo, de tal modo que, no cruzamento que ali se vem operando entre as três raças que entraram na nossa formação histórica, a raça primitiva passou, desde então, a fornecer o menor contingente, especialmente na zona agrícola, onde foram assimilados, em maior número, os negros e mulatos (LYRA, 2012, p. 190).

Essa perspectiva fatalista, que coloca esses sujeitos como extintos da participação histórica da formação do Rio Grande do Norte, não difere da obra de Rocha Pombo, que foi intitulada com o nome de *História do Estado do Rio Grande do Norte* (1922). Nela, o autor traça todo o perfil da história do estado até o ano de 1920, destacando mais da metade de sua obra ao período colonial. Também fez sua narrativa construída sob a valorização do viés dos portugueses, tanto ao descrever os primeiros contatos desses com os grupos indígenas relatados nas viagens de Américo Vespúcio pelo litoral, em 1501, como também ao descrever os embates entre portugueses e holandeses na Capitania do Rio Grande em 1633. Ao se referir às ‘raças mixtas’, o que ele observa do século XVII em diante é a existência de um indivíduo novo, oriundo do português:

...o índio e o negro (cujo sangue fora alterado em duas ou três gerações) - não subsistem senão certos vestígios de característicos mais ponderosos e fundamentais, por sua natureza mesma menos fáceis de apagar (POMBO, 2018, p. 204).

O diferencial de Tavares de Lyra, com relação a Rocha Pombo, está nas citações e nas referências bibliográficas utilizadas de forma mais constante nas obras de Lyra, o que a tornou por muito tempo a principal fonte de pesquisa sobre a História do Rio Grande do Norte.

No início da segunda metade do século XX, não diferente das pesquisas citadas anteriormente, uma nova leva de narrativas surgiu ainda mantendo o posicionamento sobre o

desaparecimento dos grupos indígenas no contexto do processo colonizador, entre elas a de Luís da Câmara Cascudo em *História do Rio Grande do Norte* (1955). Se Lyra informou que os indígenas foram “exterminados” ao longo desse processo, Cascudo estabeleceu o fim desses povos no início do século XIX, ao afirmar que “o indígena entrou para morrer” (CASCUDO, 1984, p. 43).

Os autores ainda interpretaram a Guerra dos Bárbaros como a chave para se pensar o “desaparecimento” indígena do Rio Grande do Norte, como podemos observar a seguir:

Em três séculos toda essa gente desapareceu. Nenhum centro resistiu, na paz, às tentações d’aguardente, às moléstias contagiosas, às brutalidades rapinantes do conquistador. Reduzidos, foram sumindo, misteriosamente, como que sentindo que a hora passara e eles eram estrangeiros na própria terra (CASCUDO, 1955, p. 38).

Tavares de Lyra possui uma linha de pensamento semelhante, atribui o desaparecimento dos índios à mudança da administração das vilas. Segundo ele, essa transferência teve como consequência que, “em grande parte os índios aldeados voltaram à vida errante dos primeiros tempos, sendo perseguidos e esmagados” (LYRA, 1998, p. 151), ou seja, o autor se refere à perseguição e também à aniquilação desses índios.

Podemos perceber que essa primeira fase da historiografia do século XX, como era o propósito inicial, colocou os grupos indígenas que habitavam a Capitania do Rio Grande como meros expectadores dessas narrativas. Nessas obras, os índios foram silenciados e esquecidos, sendo citados apenas em pequenos relatos de ataques de portugueses, nos acordos de paz firmados no contexto da Fundação da cidade de Natal, no conflito com os holandeses e ou na Guerra dos Bárbaros.

A partir destes autores, nos deparamos com outra geração de pesquisadores que concordam com a versão do “desaparecimento”, inicia-se um judicioso consenso histórico, que também é demonstrado largamente na literatura voltada para a história da colonização produzida na segunda metade do século XX. É como bem explica Silva (2007, p. 38): “nessa tendência de refletir sobre o passado, revela-se ainda uma intenção de produzir versões da história apreendida num processo linear, uma história reveladora de fatos e silenciada, em se tratando de sujeitos”.

Partindo do pressuposto de que esse sujeito é parte importante do processo de produção do conhecimento e das construções historiográficas, analisamos os vários condicionamentos sociais que influenciam nesse processo. Veja o que relata Michel de Certeau:

Se o sujeito é termo principal e ele condicionado por diversos fatores logo chegamos à conclusão que um mesmo objeto pode ser visto de várias maneiras e sobre ele podem surgir várias interpretações dependendo do tempo e do espaço que o sujeito está inserido (CERTEAU, 1982, p. 92).

Nesse momento, nos que diz respeito ao espaço, Certeau vem nos falar de lugar social, mostrando que toda a pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção socioeconômico, político e cultural. É em função deste lugar que se instauram os métodos, delinea uma topografia de interesses, e organizam/propõem os documentos e as questões. São meios de elaboração/determinação próprios de uma profissão liberal, um posto de observação ou ensino e uma categoria de letrados.

Rodrigues (2007, p. 23) indica Raymond Aron como um dos primeiros a romper com o paradigma da verdade dos acontecimentos históricos, levantando a questão da subjetividade do autor, a filosofia no trabalho do historiador. “A relatividade histórica compõe, assim, um quadro onde, sobre o fundo de uma totalidade da história, se destaca uma multiplicidade de filosofias individuais, as dos pensadores que vestem de historiadores” (CERTEAU, 1982, p. 67).

Um fator importante de se analisar, quando falamos em construção do conhecimento, para Rodrigues, seria o fato de as instituições históricas, uma vez que elas marcam a origem das ciências modernas, as assembleias dos eruditos e os círculos dos sábios e academias, no séc. XVIII. A Instituição social permanece na condição de uma linguagem científica (revistas e boletins). Notadamente, ele ainda diz que é nos nascimentos das disciplinas que está à criação dos grupos. Segundo Certeau,

a instauração de um saber é indissociável de uma instituição social. Cada ‘disciplina’ mantém sua ambivalência de ser lei de um grupo e a lei de uma pesquisa científica. A instituição não dá apenas uma estabilidade social a uma ‘doutrina’. Ela a torna possível e, sub-repticiamente, a determina. É um mesmo movimento que organiza a sociedade e as ideias que nela circulam. Em história, é abstrata toda ‘doutrina’ que recalca sua relação com a sociedade. Ela nega aquilo em função de que se elabora (CERTEAU, 1982, p. 69).

Nesse momento, o autor mais uma vez está nos confirmando que é impossível analisar um discurso histórico independente da Instituição em função do qual ele se organiza silenciosamente. E exemplifica, fala que um texto histórico enuncia uma operação que se situa num conjunto de práticas de um grupo, que a obra de valor é aquela que é reconhecida como tal pelos pares (do grupo). E ainda, diz que o livro de história é ao mesmo tempo um resultado

e um sintoma do grupo que funciona como um laboratório. “Em resumo, o estudo histórico é o produto de um lugar” (RODRIGUES, 2007, p. 24).

Um outro fator importante quando analisamos a construção do conhecimento histórico está na maneira de como os historiadores se comportam, são aceitos e influenciam na dinâmica social. Os métodos são meios graças aos quais se diferenciam, protegem e manifestam o poder de um corpo de mestres e letrados. Estes, ainda segundo Rodrigues (2007, p. 24), esboçam um comportamento institucional e as leis de um meio. Cada vez mais o trabalho se articula com base em equipes, líderes, meios financeiros/créditos, proximidades sociais e políticas e em públicos. Uma situação social muda ao mesmo tempo o modo de trabalhar e o tipo de discurso. Certeau (1982, p. 17) fala que “da reunião de documentos à redação do livro, a prática histórica é inteiramente relativa à estrutura da sociedade”. Sendo assim, podemos dizer que uma mudança na sociedade permite ao historiador um afastamento com relação aquilo que se torna, globalmente, um passado.

Ao apresentar os autores selecionados, existem algumas outras semelhanças no que concerne às suas formações intelectuais, nas práticas que as instituições desses autores participaram e nas suas produções historiográficas. Rodrigues (2007, p. 25) nos revela, por exemplo, que Tavares de Lyra e Câmara Cascudo tiveram formação jurídica. Rocha Pombo foi jornalista de formação. Todos exerceram a função de professores e eram ligados ao aparelho administrativo do Estado, tendo inclusive uma vida política ativa. No que diz respeito às instituições, ambos estiveram ligados ao IHGRN, congênere ao IHGB, portanto, sendo portadores de uma perspectiva histórica ligada aos feitos dos colonizadores.

2.2 QUESTÃO INDÍGENA NA ACADEMIA

Como apontou Certeau (1982, p. 64), não existem reflexões, por mais gerais que sejam, nem leituras, tanto quanto se possam expandi-las, capazes de eliminar a particularidade do lugar de onde se fala e do domínio em que se realiza uma investigação. É pensando nisso, cientes que o gesto que liga as “ideias” aos lugares é precisamente, um gesto de historiador, que neste momento buscamos compreender as produções acadêmicas referentes ao tema.

Noutro contexto histórico, diferente de autores e produções ligados ao IHGRN do século XIX e início do XX, foi possível constatar que as estatísticas e os censos populacionais vieram a chamar atenção de alguns pesquisadores sobre a existência de índios no Rio Grande do Norte. Em Cláudia Moreira da Silva (2007, p. 69), confirmamos tal premissa, mostrando ela que com essa constatação, a base de pesquisa Cultura, Identidade e Representação Social (CIRS) do

Departamento de Antropologia da UFRN iniciou pesquisas com a temática indígena no ano de 2001. Ainda, verificamos no seu trabalho que o projeto de extensão intitulado “Tapera” possuía como um dos objetivos, desenvolver um estudo exploratório a partir de um “mapeamento das comunidades onde o indígena e o negro são referenciados como ancestrais”. É importante também destacar, por exemplo, que os Censos produzidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) fomentaram uma pesquisa realizada através da base CIRS desenvolvida por meio do projeto “Índios e Negros no Rio Grande do Norte” (2002-2004), tendo na frente da coordenação, a professora de antropologia da UFRN, Julie Cavignac.

Julie Cavignac (2003) empenhou-se em compreender o que chamou de “ausências às referências às identidades diferenciais”, no caso das populações do Rio Grande do Norte. De acordo com a autora, são populações mencionadas em “referências discretas”, ou seja:

Se, nos estudos sobre o Rio Grande do Norte, as referências às identidades diferenciais são discretas, também nas representações nativas do passado, percebemos uma ausência dos principais autores da história colonial. Nos dois casos, as populações autóctones, os escravos e os seus descendentes, são relegados ao segundo plano (CAVIGNAC, 2003, p. 1).

Observemos que ela trata essas populações como ausentes na representação do passado feito pelos principais autores, levando-os a uma posição que até então lhes fora relegado por muito tempo. Na sequência, a autora ao examinar de perto a tradição oral, verifica a existência de elementos recorrentes que, para ela “apreendidos conjuntamente, terminam por informar sobre um passado que não foi registrado nos livros de história.” Concordando que as narrativas orais mostram um possível caminho para esse resgate do protagonismo,

...tanto para o conhecimento de uma “história subterrânea’ das Américas, entre memória e esquecimento” (WACHTEL, 2001, p. 31), quanto, e senão mais, ajudam na compreensão dos processos utilizados no apagamento das identidades não europeias e na interiorização de uma história elaborada pelas elites (CAVIGNAC, 2003, p. 1).

Relembrando que no Nordeste e no Rio Grande do Norte a história foi primeiramente escrita fora dos espaços acadêmicos, sobretudo pelas elites locais que tentaram apagar as especificidades étnicas ao longo do tempo, a autora atenta, ao se referir à historiografia tradicional (que se esforçou em descrever os fatos), que devemos desconfiar da versão até então proposta, uma vez que escondeu aspectos pouco gloriosos da história, chegando, por exemplo, a declarar a extinção total das populações autóctones. Atenta ainda, para a importância de se entender a elaboração de uma versão ‘branca’ da história que se baseia numa polaridade entre

grupos opostos (índio/branco, negro/branco, índio/negro), e que a partir desse pensamento é percebido uma dualidade que foi reforçada por outras terminologias complexas de alteridade historicamente construída de categorias étnicas genéricas (selvagem, bárbaro, índio, caboclo, mameluco, entre outros), mostrando que tais termos são utilizados de maneira acrítica. Até porque, segundo a autora, estes termos não “designam grupos étnicos originais, mas identificam indivíduos e grupos que passaram por um processo histórico conturbado e por uma reorganização imposta pela administração colonial e estatal” (2003, p. 2). Para ela, esses “descendentes” permanecem como pessoas que foram “relegados a um estado de sub-humanidade ou de primitividade”, podendo esta realidade estar relacionada ainda a vestígios de séculos de discriminação, “o peso de uma ideologia dominante ainda em vigor”. Silva (2016, p. 58) utiliza essa citação de Cavignac para destacar que o “interessante é que são essas categorias étnicas genéricas que os grupos, sobretudo do Nordeste, vêm acionando e utilizando para garantir os seus direitos”.

Em sequência, a autora tenta explicar, como bem afirma Moreira da Silva (2007, p. 70), “os paradoxos das (re) afirmações da tese do “desaparecimento” indígena e do negro no estado”, se questionando “como explicar, então, se não houve uma forte presença indígena e negra no estado, uma vez que, no censo de 1940, no Rio Grande do Norte, os ‘pardos’ representavam 43% da população e em 1980, 56,7% ?” (CAVIGNAC, 2003, p. 2). É nesse momento que ela propõe uma reflexão crítica e uma revisão da questão no Rio Grande do Norte, mostrando a necessidade de questionar a história local, tentando esclarecer os elementos constitutivos das identidades diferenciadas, chamando atenção para a importância de que nessa discussão não se pode perder de vista o problema étnico no Nordeste e que, para discuti-las, é necessário recorrer tanto a uma reflexão dos conceitos da antropologia quanto aos elementos fornecidos pela historiografia.

A história desses personagens que foram integrados ao processo colonial e muitas vezes associados e ‘misturados’, como ela bem fala se baseando em Oliveira (1999, p. 124-151), “precisa ser reescrita, levando em conta que pouco se sabe sobre a realidade sociocultural em que as populações nativas se encontravam, pois foram englobadas nessas categorias genéricas, historicamente elaboradas” (CAVGINAC, 2003, p. 4).

Ao partir para a invisibilidade, a autora (2003, p. 4) enfatiza a presença forte que tem ainda hoje a figura de Luís da Câmara Cascudo, porém não deixa de responsabilizá-lo quanto ao impedimento de outras pesquisas, uma vez que ele abordou todos os temas, embora sem se dedicar ao estudo com rigor esperado na academia. Em Certeau (1982, p. 65) ele fala que “em

história como em qualquer outra coisa, uma prática sem teoria desemboca necessariamente, mais dia menos dia, no dogmatismo de “valores eternos” ou na apologia de um “intemporal”.”.

Câmara Cascudo não realizava investigações empíricas, o que trouxe como principal consequência o tabu da questão étnica. Vejamos a seguir que

O silêncio de Luís da Câmara Cascudo sobre o assunto é revelador nem tanto da ausência das populações indígenas e afrodescendentes no estado, mas sobretudo do projeto intelectual do erudito e da sua posição social e política na sociedade potiguar da época. Para levantarmos o manto que encobre as identidades distintas e iniciar investigações, precisamos começar por uma revisão bibliográfica, sobretudo do que foi produzido localmente (CAVIGNAC, 2003, p. 4).

Mais uma vez podemos verificar a preocupação da autora quanto à revisão bibliográfica do que foi produzido no estado do Rio Grande do Norte, dando início a uma expectativa que traz certamente grandes benefícios referentes ao conhecimento empírico de sociedades e culturas específicas e de possíveis inovações metodológicas ligadas a essa proposta. Até porque “bem mais receptível é apenas a teoria que articula uma prática, a saber, a teoria que por um lado abre as práticas para o espaço de uma sociedade, e por outro, organiza os procedimentos próprios de uma disciplina (análise)” (CERTEAU, 1982, p. 65).

Ao se referir aos resultados do Censo Geral do ano 2000, a autora percebe que apareceu mais de 3000 mil pessoas habitantes das maiores cidades do estado autodeclaradas indígenas, porém, embora ela perceba uma grande discrepância dos resultados se comparados a 1991 e vendo que a população indígena se multiplicou por 10 vezes em apenas uma década, Cavignac ainda se mantém cautelosa, preferindo afirmar que “ainda não podemos falar de um movimento de emergência étnica significativa no estado” (2003, p. 9), mas afirma que o “extraordinário ‘despertar indígena’ que encontramos em terras potiguares, parece ser o resultado de um processo individual de tomada de consciência” (2003, p. 80).

Moreira da Silva (2007, p. 70) nos atenta que nesse momento embora a antropóloga tivesse conhecimento de algumas situações étnicas no Estado, os Mendonças do Amarelão e os Eleotérios do Catu, a autora preferiu citá-las apenas em notas de rodapé e, então sugerir “uma forma de latência étnica”.

Dessa forma, podemos destacar que Julie Cavignac, além de visar reunir informações sobre as populações socialmente e ideologicamente marginalizadas, ela abre caminhos de investigações a serem trilhadas por antropólogos, historiadores e demais pesquisadores, conseguindo ainda, e talvez esta seja sua principal contribuição, trazer o reaparecimento e a

recuperação da discussão sobre a temática indígena nas pesquisas, nos meios acadêmicos da UFRN. Como exemplo, podemos citar a dissertação de mestrado de Claudia Maria Moreira da Silva (2007), intitulada “...*Em Busca da Realidade...*”: *A experiência da etnicidade dos Eleotérios (CATU/RN)*; a monografia para a obtenção do título de bacharel em Ciências Sociais, produzida por Juarez de Brito Moisés Júnior (2008), intitulada *Como ser índio no século XXI: práticas, saberes e meio ambiente no Catu dos eleotérios/RN*; a dissertação de mestrado da Maria Gorete Nunes Pereira (2015), *Potiguara de Sagi: da invisibilidade ao reconhecimento étnico*; a monografia de Allyne Dayse Macedo de Moura (2015), na época estudante de direito da UNI-RN, intitulada *Repensando o reconhecimento étnico para garantia de direitos: uma análise a partir da experiência dos Tapuias da Lagoa do Tapará - Macaíba/RN*. E atualmente, aluna do mestrado em antropologia, defendendo em sua dissertação uma temática também referente à comunidade recém autodeclarada Tapuias, em Macaíba. Estes exemplos só confirmam que as pesquisas sobre esses grupos étnicos, só aumentam.

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção socioeconômico, político e cultural, e é em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que são propostas, se organizam (CERTEAU, 1982, p. 65-66). Portanto, o estudo da construção de uma identidade indígena e emergência étnica, por muito tempo se resumia ao campo de análise dos antropólogos, permanecendo ainda hoje com um número bastante limitado de estudiosos que os analisem sob a visão da História. Mas há exceções: a monografia de Diego Marcos Barros de Castro (2011), intitulada *Catu dos Eleotérios: Uma história do tempo presente*, abre passagem para esses estudos. Pois foi o primeiro dentro do curso a afirmar que os índios estavam vivos; seguido pelo artigo da aluna da UERN de Mossoró, Jailma Nunes Viana de Oliveira (2014), “*Ser índio e “ser Caboclo” Potiguar: história indígena e o processo identitário na comunidade dos caboclos do Assú*”, publicado na revista de humanidade Mneme; a dissertação de Gildy-Cler Ferreira da Silva (2016), intitulada “*Nós, os Potiguara do Catú: emergência étnica e territorialização no Rio Grande do Norte (século XXI)*”.

Vale salientar que, antes dessas produções mencionadas, no final dos anos de 1990, surgem publicações produzidas pela professora do departamento de História, Fátima Martins Lopes, que estava ligada aos estudos coloniais e lançou *Índios, Colonos e Missionários na colonização da Capitania do Rio Grande do Norte (1998)*. Esta foi uma das primeiras pesquisas acadêmicas sobre o processo de colonização e ‘desaparecimento’ dos grupos indígenas no espaço colonial, também considerado um divisor de águas na historiografia do Rio Grande do Norte. Suas contribuições também se encontram na mudança do conceito sobre a expansão

colonial, ao chamar esse processo de “povoamento colonial”. Concordando com esse termo, percebe-se o reconhecimento da autora de que os povos indígenas também povoaram o Rio Grande. Essa perspectiva muda todo um olhar sobre esses grupos, pois na historiografia clássica, como abordado anteriormente, os termos povoamento, povoado ou habitante estavam relegados apenas aos colonos portugueses.

A autora foi a primeira a lançar a voz que destoou em meio a esse leque de produções historiográficas que até então estavam relacionadas com a construção de uma memória oficial. Para ela, “foi à ação dos índios, sua visibilidade, sua participação na vida social e política, com sua força cultural e étnica próprias no século XVIII, que a fez reencontrar com esta pesquisa” (2015, p. 17).

Ainda segundo Lopes (1999, p. 181), “ao verificar-se que as Missões não conseguiram efetuar a assimilação efetiva pretendida, resta saber o destino destes índios e de suas terras desde então”. Através dessas indagações, demonstrou que, até o fim da primeira metade do século XVIII, os índios habitantes do atual território do Rio Grande do Norte continuavam existindo, apesar das guerras de conquista colonial, entre elas a que a historiografia nomeia de *Guerra dos Bárbaros*. Em sua obra *Em Nome da liberdade: As Vilas de índios do Rio Grande do Norte Sob o diretório Pombalino no século XVIII* (2015), baseada na sua tese de doutorado e dedicada a Olavo de Medeiros Filho, o qual, segundo ela, lhe “ensinou as pedras dos caminhos da história dos índios do Rio Grande do Norte”, a autora analisa a implantação do Diretório Pombalino no Rio Grande do Norte, atentando para como essa nova legislação foi recebida e aplicada pelas autoridades locais e as implicações dessa lei às populações indígenas.

Antes de seguirmos, é necessário abriremos um parágrafo para falarmos sobre quem foi Olavo de Medeiros, que mereceu a dedicatória anteriormente citada por Fátima Martins Lopes. Podemos dizer que ele foi o intelectual que nos trouxe as fontes, foi ele quem chamou a atenção para se pensar os índios na história do Rio Grande do Norte, que parafraseando o grupo que foi durante muito tempo liderado por John Monteiro: Se na primeira metade do século XX, a historiografia potiguar silencia os indígenas, na sua segunda metade da mesma centúria, os escritos passam a reconstituir o lugar da experiência indígena na história estadual. Olavo de Medeiros Filho, se refere à temática indígena no estado, passos tímidos ainda por serem inaugurais, e mesmo que apresentando um modo de abordagem conservador e tradicional das fontes e dos fatos históricos, dotando de extrema valorização as elites coloniais, podemos dizer que foi ele quem abriu os caminhos para a tese de Fátima Martins Lopes, como ela mesma reconhece, e para que hoje viéssemos chegar a esse ponto, ele forneceu importantes evidências para se pensar a presença indígena durante a Guerra do Bárbaros e mesmo nos anos que se

seguiram a esta. Através do seu livro *índios do Açu e Seridó* (1984), ele recorreu sobre o respeito aos nativos que habitavam o sertão do Rio Grande do Norte, no momento de choque com a conquista europeia, nos trazendo neste livro um estudo dividido em duas partes: onde na primeira, ele fala sobre as práticas culturais dos Tapuias, observadas nas descrições de cronistas coloniais de diversas procedências. E na segunda, obtendo como base uma documentação manuscrita e impressa, abordou o processo de conquista das Ribeiras do Assú e Seridó, e os conflitos que nestas se sucederam no contexto da Guerra dos Bárbaros, enfatizando a participação dos índios nas diversas contendidas com as tropas coloniais, atribuindo a classificação destes índios que habitavam o sertão ao grupo Tarairu, dando conhecimento inclusive dos momentos em que tomaram parte no conflito armado das guerras, discorrendo sobre estes povos que foram ancestrais dos Caboclos, os quais são objetos de estudo neste texto.

Fátima Lopes mantém a mesma postura contra as interpretações de assimilação, desaparecimento ou aculturação, centrando seu olhar para a segunda metade do século XVIII e primeira metade do século XIX. Embora ainda não tivesse nenhum olhar antropológico de uma cultura em permanente reelaboração, vinha constatando a presença de povos indígenas, então designados de pardos ou caboclos, nos censos populacionais do estado no século XIX, também como uma estratégia de sobrevivência por eles utilizada. Observa ela que,

nos censos efetuados nessas Vilas nos anos seguintes à sua criação, evidenciou-se um decréscimo populacional indígena, enquanto, concomitantemente, surgiu a categoria *pardo* e, ao mesmo tempo, também surgia na documentação o uso da categoria *caboclo*, através do aprofundamento da desagregação tribal e descaracterização étnica, que não implica apenas numa aceitação passiva das imposições culturais luso-brasileiras, mas também uma estratégia de sobrevivência étnica, posta em ação num novo contexto histórico e baseado no aprendizado da convivência e das trocas culturais¹⁶ (LOPES, 2015, p. 18).

A autora buscou perceber nas relações interétnicas, entre colonos e povos indígenas, exemplos de ‘reestruturação contínua’ de povos indígenas:

Porque entende-se que a formação e a estruturação da sociedade norte-rio-grandense só poderão ser compreendidas na medida que a participação dos

¹⁶ A autora pensa no conceito de Darcy Ribeiro *de transfiguração étnica*, isto é, de que “as sociedades não se assimilam nem se aculturam, mas se recriam em novas sínteses culturais [...]”, refutando a inevitabilidade da extinção, mas admitindo uma dominação política, econômica e cultural da sociedade dominante sobre a dominada. *Apud* GOMES, Mércio Pereira. *Os índios e o Brasil*, (p. 29-31). Sobre o processo de *caboclicização* ver MOREIRA NETO, Carlos Araújo. *Índios da Amazônia: de maioria à minoria (1750-1850)*.

segmentos indígena e negro, *categorias ausentes*¹⁷ ou submersas no interior da sociedade, também forem tornadas visíveis. Não uma participação passiva, submetidas, de manada, mas uma ação efetiva desses povos, através da vitalidade de suas culturas compósitas, da sua capacidade de sobreviver e de se reestruturar continuamente (LOPES, 2015, p. 17).

Sabemos que na historiografia do estado, as relações entre índios e colonos, por muito tempo, foram vistas com um discurso de “passividade” numa relação de submissão/dominação, sendo que estas ideias aos poucos foram se tornando insustentáveis, principalmente depois da aproximação entre a História e a Antropologia. Essa aproximação das disciplinas é bem vista para Certeau, uma vez que ele via a importância de captar a pluralidade de cada parte, suspeitando sempre de um determinismo obsoleto:

Essa maneira de ler a história cultural e social, constituía no entrecruzamento das disciplinas e dos métodos, associando à história a antropologia os conceitos e os procedimentos da filosofia, da linguística e da psicanálise. Não porque estivesse em busca de um ecletismo cômodo ou de um sincretismo conciliador, mas porque desejava captar novamente cada momento histórico na multiplicidade de seus componentes e a contradição de seus conflitos e porque desconfiava da imposição anacrônica, as sociedades passadas, da grade que recorta atualmente os nossos conhecimentos (CERTEAU, 1995, p. 7-8).

John Monteiro (2001, p. 5), em *Tupi, Tapuia e historiadores*, também enfatiza a importância dessa aproximação mostrando que esse elo trouxe inovações teórico-metodológicas e que assim será compartilhando métodos e teorias de trabalho que conseguiremos atingir o objetivo de construir um conhecimento compatível à complexidade das relações étnicas estudadas por essas áreas. Até porque será mediante várias disciplinas que nos depararemos com o levantamento de dúvidas que, juntas, manifestam a cristalização de um novo paradigma. Sem esquecer que a construção da História é um processo em constante revisão, e que será a partir de questões do presente que a pesquisa histórica reconstitui o passado, que, portanto, é objeto de uma reconstrução sempre reiniciada.

Sendo assim, voltando para a citação anterior, de Fátima Lopes, podemos perceber que se buscou recuperar a participação histórica dos índios na estruturação da sociedade norte-riograndense em uma ação efetiva tanto de resistência quanto de incorporação à sociedade colonial através do seu poder de durar e de se reorganizar continuamente.

Ao final, foi possível para a autora enfatizar alguns dos resultados obtidos pela política

¹⁷ Sobre o conceito de “categorias ausentes” ver PORTO-ALEGRE, Maria Sylvia. Cultura e História: sobre o desaparecimento dos povos indígenas. **Revista de Ciências Sociais**, v. 23-24, n. 1-2, p. 215-216.

de cerceadora e restritiva da liberdade implantadas a partir do Diretório. Vejamos:

A implantação do Diretório dos Índios no Rio Grande do Norte levou a que milhares de indígenas fossem mantidos dentro de suas Vilas, resistindo mas servindo como trabalhadores precariamente pagos pela colonização; obrigados a assumirem práticas e costumes culturais e políticos ocidentais; depauperados e privados de terras por uma política de utilidade econômica que deveria primeiramente atender às necessidades metropolitanas; forçados a abandonar os costumes culturais tradicionais em troca de uma educação precária voltada ao objetivo primeiro de transformar o índio em vassalo, mas ignorante das coisas da própria terra, da própria língua, e da própria cultura (LOPES, 2015, p. 23-24).

Concluindo ela que,

O Diretório dos Índios, em nome da liberdade e a despeito das diversas formas de resistência/adaptação indígena observadas, conseguiu definir um estatuto social para os índios dentro da sociedade estamental da colônia: livres, mas obrigados a servir como mão de obra barata; livres, mas constrangidos a serem miseráveis; livres, mas compelidos a serem caboclos; livres, mas tragados por uma nuvem de invisibilidade histórica onde foram ocultados (LOPES, 2015, p. 24).

Os índios Vilados foram relegados a miserabilidade econômica, principalmente devido à exploração de sua mão de obra pela colonização, e, além disso, teve na tomada gradual das suas terras, ainda mais, o aprofundamento de sua pobreza. O esvaziamento das vilas de sua população indígena, que fugia da violência a que eram submetidos, através da dispersão e da miscigenação nos estratos mais inferiores da sociedade, trouxe também com o tempo a perda de sua língua e seus elementos culturais marcadores de suas etnias distintas.

2.3 QUESTÃO INDÍGENA EM OUTROS ESPAÇOS DE DISCUSSÃO

2.3.1 Formação do campo indigenista no Rio Grande do Norte

Dialogando com Cláudia Maria Moreira da Silva (2007), podemos verificar que o contexto no qual se estruturaram os processos de emergência étnica do estado do Rio Grande do Norte diz respeito às garantias legais relacionadas à carta constitucional de 1988, momento de grandes mobilizações políticas em que a redemocratização e a revisão da constituição trouxeram a participação na vida pública e a afirmação de diversos atores sociais, até então excluídos. A nova constituição levava a uma revisão tanto política quanto moral no que se

refere ao respeito às questões étnicas no Brasil, e isso incluía os diversos povos indígenas, que protagonizaram manifestações em defesa de seus direitos a partir desse período.

A participação dos indígenas da região Nordeste foi bastante significativa, porém, segundo Moreira da Silva, não se pode afirmar que tiveram expressões imediatas no Rio Grande do Norte. Para ela, esse processo histórico veio enfatizar-se após o ano 2000, período marcado por comemorações incentivadas pelos órgãos governamentais, referente aos 500 anos do Brasil, como podemos observar a seguir:

Esse processo histórico acentuou-se após as comemorações dos 500 anos do Brasil em 2000. Este ano foi marcado tanto por comemorações promovidas pelos órgãos governamentais federais, quanto por manifestações dos indígenas frente à política indigenista vigente e, ainda mais, pela reação violenta da polícia coibindo o Movimento Indígena e outros movimentos sociais na ocasião da “celebração da missa dos 500 anos”, realizada em Porto Seguro (BA) (SILVA, 2007, p. 124).

Podemos verificar que as comemorações também foram utilizadas para tornar visíveis às reivindicações daqueles que deveriam ser os principais protagonistas, seus primeiros habitantes. E não foi tão diferente, uma vez que as diversas entidades voltadas para as inquietações sociais levaram sua atenção para os temas que mais tivesse a ver com a questão indígena no país.

Moreira da Silva (2007, p. 124) ainda notou que o debate envolvendo as questões étnicas veio aparecer, a partir de 1999, em locais mais amplos da sociedade norte-rio-grandense, período também em que esses indígenas começam a serem citados mesmo não sendo de uma forma positiva. A autora segue:

O processo de beatificação dos mártires mobilizou grande parte dos católicos da região. Por volta de meados da década de 1990, foi criado na cidade de Canguaretama, por incentivo da paróquia local, O Grupo de Teatro Ana Costa (GRUTAC). Esse grupo, formado por jovens ligados à Igreja Católica, passou a representar teatralmente a peça “Morticínio”, escrita em 1995 para ser apresentada no II Congresso Eucarístico de Canguaretama. A encenação enfatizou a crueldade dos índios “selvagens e canibais” ao lado de Jacó Rabi... (SILVA, 2007, p. 127).

Nesse momento, ela está se referindo à forma como era passada a imagem desses índios, vistos como os vilões dos massacres que ocorreram nos engenhos de Cunhaú e Uruaçu no século XVII. O contexto histórico desse momento é justamente o cenário do processo de

beatificação dos chamados “Mártires de Cunhaú”, o que contribuiu para que aflorasse o debate sobre os indígenas no cenário potiguar.

A igreja católica tenta construir um debate diferente em torno dessas questões étnicas indígenas, e no ano de 2002, através da Campanha da Fraternidade com o lema “*Por uma terra sem Males*” e tema “*Fraternidade e povos Indígenas*”, a igreja se volta para situações existenciais do povo brasileiro. Diz o Pe. Pier Giorgio Bellucco, em áudio¹⁸ de abertura da Campanha:

Houve muitas discussões em torno de o porquê dessa campanha voltada para os povos indígenas, uma vez que somente em algumas regiões do Brasil ainda há presença do elemento indígena, mas, a gente sabe que a cultura indígena está também impregnada da nossa cultura, nós aprendemos muito da cultura dos índios, que eles foram os primeiros habitantes do nosso País, da nossa terra. E aqui quando o elemento branco chegou em 1500, na verdade o que ele fez foi se apossar das terras que eram dessa gente, de certa forma pacífica e que sabiam conviver perfeitamente com a natureza. Era a hora de rever a questão do demarcamento, da terra dos índios, a política voltada para essa questão daí, do governo de Fernando Henrique Cardoso... enfim, acho que naturalmente foi uma campanha muito bem pensada e muito bem planejada, até porque o índio merecia esse reconhecimento (BELLUCO, 2002).

Nas palavras citadas anteriormente, podemos perceber que os índios eram vistos como inocentes, injustiçados e pacíficos por saberem conviver com a natureza, pessoas existentes em poucas regiões, quase raros, cujos costumes contribuíram como parte integrante da cultura branca. Ainda não tinham noção da quantidade de índios que ainda existiam e muito menos sobre uma provável e futura emergência. No *site* da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), podemos verificar o objetivo geral de tal campanha, baseado no art. 231 da atual Constituição Brasileira:

Motivar a conversão das pessoas, da sociedade e da própria Igreja para a solidariedade, a justiça, o respeito e a partilha, dando especial destaque, desta vez, aos povos indígenas. É um convite a todos os cristãos para engajarem-se na esperançosa luta pela conquista e garantia dos direitos dos povos indígenas. É também uma oportunidade para compartilharmos valores, sabedoria, conhecimentos e formas de ver a realidade. Ao refletirmos sobre a causa indígena, vamos assumir um compromisso concreto com suas lutas, em defesa de suas identidades étnicas, “suas organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (BRASIL, Art. 231)¹⁹.

¹⁸ Campanha da Fraternidade 2002 - Por uma terra sem males. Áudio de abertura da campanha. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IV4HEZkIvAQ>. Acesso em: 28 jul. 2019.

¹⁹ Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/cf/cf2002oracao.html>. Acesso em: 25 jul. 2019.

Através da elaboração desse objetivo geral, podemos ter ciência de que os envolvidos, embora não tenha sido clara a fala de abertura do padre, tinham noção da importância da defesa da identidade étnica e luta pelos direitos dos povos indígenas. Isso reflete ainda um momento de transição, onde possivelmente uma pessoa de grande influência entre os fies não queria demonstrar claramente seu posicionamento diante de um tema bastante polêmico. Em Moreira da Silva (2007), podemos verificar que ela cita a existência de algumas parcerias, além da participação do Pe. Robério Camilo, da arquidiocese de Natal/RN, o financiador de diversas atividades:

...através de uma parceria entre a Arquidiocese de Natal e determinadas instituições, entre outras a Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), foram promovidas diversas atividades relacionadas à temática indígena no Nordeste. Nessa ocasião, a Arquidiocese de Natal, coordenada pelo Pe. Robério Camilo financiou diversas atividades que envolveram, dentre outros, o povo Potiguara da Baía da Traição (Paraíba) (SILVA, 2007, p. 127).

Observemos na citação anterior, que a autora mostra uma participação ativa por parte do sacerdote, cujas ações foram bastante importantes para tais mobilizações indígenas. Ela continua enfatizando a participação da Igreja Católica como agência presente em diversas situações de “emergência étnica” no Nordeste indígena, ressaltando que a relação da Arquidiocese de Natal com os Potiguaras da Baía da Traição era de viabilização de programas assistenciais, oferecendo apoio logístico e financeiro às atividades realizadas (SILVA, 2007, p. 129).

Um grupo de pessoas militantes da questão indígena no Estado, naquele mesmo ano do mês de abril, “passou a estabelecer contato com os Eleotérios do Catu e a promover ações mobilizadoras para o “reconhecimento” como “remanescentes indígenas”” (SILVA, 2007, p. 128). Iniciam-se as interações mais sistemáticas entre os Eleotérios, índios Potiguaras e não-índios a fim de ter apoio político no processo de mobilização étnica. Segundo Moreira (2007), foi o professor de História de Canguaretama, Francisco Alves, que no momento cursava uma especialização na UFRN, o responsável pela aproximação dos Eleotérios e a militância indígena potiguar.

2.3.2 Militância indigenista potiguar

Nos anos finais do século XX e início do século XXI, percebemos a formação desse campo de debate e pesquisa relacionado às questões étnicas, a surgir no estado. Dentre as

peessoas pioneiras na militância, podemos citar Jussara Galhardo Aguirres Guerra e Aucides Bezerra Sales.

2.3.2.1 Jussara Galhardo Aguirres Guerra

A antropóloga, Jussara Galhardo Aguirres Guerra, teve sua obra publicada em 2011, resultante da dissertação de mestrado defendida em 2007, pelo Programa de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da UFPE. O livro foi um trabalho iniciado por ela junto à base de pesquisa de antropologia (Presença indígena no Rio Grande do Norte: Arquelologia, História e Antropologia), da UFRN e coordenada pela Professora Dra. Julie Cavignac nos anos de 2000-2002. A obra intitulada de *Identidade indígena no Rio Grande do Norte: caminhos e descaminhos dos Mendonça do Amarelão*, tinha como debate o objetivo de permanecer centrado no processo de emergência indígena do Rio Grande do Norte. Neste estudo, ela registrou e coletou informações da presença indígena no estado potiguar a partir do referido grupo étnico (Mendonça do Amarelão), detalhando aspectos de sua trajetória histórica, dinâmica social e formas alternativas de sobrevivência em território potiguar. A pesquisa, por ela exposta, propôs, inicialmente, questionar as informações da historiografia oficial, confrontando-as com dados da história oral, que tiveram maior importância no seu estudo.

Gildy-Cler da Silva (2016, p. 65-66) concorda que neste trabalho a antropóloga de fato contrariou “as narrativas históricas que afirmaram o “desaparecimento” étnico, e que os grupos sobreviveram por meio de deslocamentos e migrações que os levaram a buscar os “lugares refúgios””. E ainda, seguindo as tradições orais do grupo, o que seria o seu objeto de estudo:

Jussara Galhardo investigou os deslocamentos do grupo e a ampliação das suas redes de parentesco. Ao analisar sua escrita percebemos que este grupo se manteve em diálogo com a população de regionais por intermédio de atividades econômicas e relações pessoais, sendo muitas dessas ocasionadas por casamentos interétnicos. Entretanto, mesmo com esse contato interétnico, os Mendonças mantiveram vivos na memória o lugar originário, o atual estado da Paraíba, e o período em que este grupo migrou para o Rio Grande do Norte, primeiramente do século XIX (SILVA, 2016, p. 66).

A autora tenta através de duas fontes bibliográficas e uma terceira, a memória oral, argumentar acerca da identidade indígena dos Mendonças, como a obra *Municípios do Rio Grande do Norte: Baixa verde, Caicó, Canguaretama e Caraúbas* do autor Nestor Lima, apontar a migração dos primeiros povos do atual Município de João Câmara. Através da obra *História de um homem, de Luís da Câmara Cascudo* (1991), ela busca informações sobre o

espaço habitado pelo grupo, sua origem étnica e como viviam, ou seja, faz referência direta ao Amarelão, aos Mendonças que viviam em regime tribal, e o fato de serem mestiços tupis. Ela ainda registrou o nome desta família, Mendonça, nas obras desses intelectuais. Em seguida, ainda tenta constituir dados através de relatos baseados na memória do grupo, informações contidas também nas duas obras citadas anteriormente. Os relatos, como o da senhora Francisca do Nascimento Justino, em entrevista concedida a antropóloga, contribuem para os argumentos dos escritores uma vez que vários grupos migraram da Paraíba, em várias épocas distintas, tendo iniciado na segunda metade do século XIX, unindo-se aos grupos que lá habitavam, a família Mendonça, formando a atual comunidade do Amarelão.

Embora tenha sido um dos primeiros trabalhos acadêmicos a se esforçar para o entendimento da questão indígena potiguar, observando os conteúdos presentes nas formas discursivas dos atores envolvidos, a partir de suas peculiaridades históricas e culturais, não desconsiderando a importância do seu trabalho na academia, acreditamos que Jussara Galhardo representa bem mais o movimento indigenista do que o acadêmico, uma vez que a sua participação ativa foi primordial para o surgimento dessa emergência no estado do RN, graças a seu discurso e participação bastante característica de uma militante. Deixando claro que ser militante não significa que o conhecimento é subproduto e que essa separação feita entre movimento e conhecimento acadêmico não pretende provocar a constituição de uma hierarquia no saber.

No final da década de 1990, Jussara Galhardo entrava para o quadro de funcionários, fazendo parte da equipe administrativa do Museu Câmara Cascudo (MCC)²⁰, momento em que buscou se aproximar das temáticas indígenas. De acordo com Cláudia Maria Moreira da Silva (2007, p. 133), foi através da professora Ivanilda Costa (pessoa que teve papel bastante significativo no momento que antecede o campo indigenista) que ela conheceu os Potiguaras da Paraíba.

Foi em 1998, que a antropóloga consegue fundar o Centro de Estudos dos Povos Indígenas (CEPI), através do qual conseguiu produzir um vídeo, tendo sido essa produção uma das ações de maior visibilidade no período de efervescência pró-beatificação dos mártires em Canguaretama. Ainda segundo Silva (2007, p. 134), o centro montava diversas exposições entre elas a de fotografias, como a exposição *Pindorama Ta-Angá: imagens do Brasil indígena*, realizada durante a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), ocorrida em Natal

²⁰ Sua existência relaciona-se com a criação do Instituto de Antropologia da UFRN, estabelecido em 1960 através da lei 2.694. De acordo com a resolução, o Museu foi criado para manter o acervo do Instituto de Antropologia, que teve como primeiro diretor Luiz da Câmara Cascudo e foi instalado em 19/12/1961 (SILVA, 2007, p. 132).

nesse mesmo ano, momento em que os Potiguaras da Baía da Traição participaram, expondo seu artesanato. Por falta de recursos, o CEPI, pouco tempo depois, veio a fechar.

Período em que ainda se falava mais em índios da Amazônia do que os do Nordeste, a partir desse momento de 1998, a Jussara continuou representando “oficialmente” (como bem disse e se preocupou Silva com as aspas) o MCC/UFRN (ANEXO B) nos diversos eventos e debates sobre a questão indígena que se voltavam para a possibilidade de debater temas étnicos no estado do Rio Grande do Norte, ocorridos, sobretudo, a partir do contexto de beatificação e no calor dos debates fomentados em virtude dos “500 anos do descobrimento”, como foi dito anteriormente. Vale salientar que essas ações representam iniciativas individuais e não da instituição na qual a antropóloga trabalhava, como podemos observar a seguir:

Embora a participação de um funcionário do quadro do Museu, nesses debates, não possa significar, a priori, que a instituição tenha passado a se preocupar com aquela temática e, que possuía um cronograma de trabalho voltado para tal assunto. Ao realizar uma consulta ao acervo pessoal da pesquisadora e funcionária do MCC constatei que, desde o final do ano de 1999, concomitante aos debates gerados com a beatificação dos “Mártires de Cunhaú” desenvolvia iniciativas individuais. Contudo, anos depois, em 2005, o MCC afirmou publicamente como parte de seu objetivo institucional a questão indígena no Rio Grande do Norte (SILVA, 2007, p. 134).

Nesse momento, Cláudia Moreira, percebe que Jussara, embora ainda não tivesse o apoio devido da instituição, em todos os eventos se colocava em nome do MCC, e isso evidentemente mais cedo ou mais tarde poderia incentivar futuramente um novo tipo de posicionamento.

De acordo com pessoas que participaram do grupo e pela minha própria experiência, não era nada claro quem era, de fato, gestado a partir da iniciativa do MCC. Notei que por um lado, Jussara Galhardo se colocava sempre em nome do MCC, em diversos eventos públicos, estabelecia também as pautas das reuniões, em certos momentos se dizia coordenadora do grupo, era até mesmo percebida como coordenadora por alguns frequentadores do grupo. Dessa forma era evidente que a partir desse período, o MCC expressou um “novo” tipo de posicionamento relativo à questão indígena no Rio grande do Norte (SILVA, 2007, p. 137).

Ainda, de acordo com a autora Claudia Moreira, podemos verificar que em setembro de 1999, Guerra participara de um evento ocorrido na Fundação Cultural Capitania das Artes em Natal, que levou o mesmo nome do vídeo citado anteriormente: “*Cunhaú e Uruaçu: uma história de massacres*”. Moreira da Silva mostra que não foi difícil definir a coordenação institucional do evento, que apareceu como sendo uma promoção da Capitania das Artes e da

Biblioteca Municipal Esmeraldo Siqueira, com apoio de vários departamentos da UFRN, embora não tenha havido a participação de professores e antropólogos.

Em 2000, inicia-se a relação dos atores sociais da questão indígena no RN, Jussara Galhardo e Aucides Sales com a UFRN, mais precisamente com o Departamento de Antropologia. Silva (2007, p. 136), nos mostra que, segundo a Jussara, ela primeiramente se dirigiu a UFRN na companhia de Aucides Sales, e juntos procuraram a professora Julie para sugerir e perguntar sobre como eles poderiam estudar a questão étnica indígena no Rio Grande do Norte. Foi a partir desses contatos, que tornou possível a elaboração de um projeto de extensão sob a coordenação de Julie, intitulado *Imagens da colonização: contos maravilhosos, narrativas e memória do Rio Grande do Norte*, com objetivo de mapear lugares denominados “portadores da memória indígena” (1999-2001).

É a partir desse momento que Silva (2007) estima a formação de um campo de ação indigenista no estado, mostrando também a participação de políticos no que concernem as questões étnicas:

Posso estimar, a partir desse período, a formação de um campo indigenista que passou a envolver também políticos filiados ao Partido dos Trabalhadores (PT), como é o caso (na época), do deputado estadual Fernando Mineiro e do ex-vereador Hugo Manso, além de pessoas ligadas à CODEM/SEJUC através do coordenador Fábio Santos (SILVA, 2007, p. 136).

Nesse processo de formação do campo de ação indigenista, emerge o agenciamento das duas instituições em que trabalhavam os dois militantes, Jussara Galhardo e Aucides Sales, como o Museu Câmara Cascudo²¹ (MMC) e a Fundação José Augusto²² (FJA), tendo estas, desde então, posições de contato e exercícios diferenciados em relação às comunidades indígenas. Em Silva (2007, p. 136), pudemos verificar que estes funcionários envolvidos nesse campo, tiveram experiências individuais com a questão indígena e isso bem antes que as respectivas instituições, o que mostra como as formas externas de atuação no processo de construção de etnicidade são apreendidas como os elementos fundamentais para se entender o campo indigenista em relação ao processo de “emergência étnica”.

²¹ Órgão suplementar da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), que tem por missão a conservação, investigação, exposição e divulgação do patrimônio histórico, natural e cultural do Rio Grande do Norte sob sua guarda. Disponível em: <https://grupomccac.org/guia/brasil/nordeste/riograndedonorte/museu-camara-cascudo/>. Acesso em: 8 ago. 2020.

²² A FJA foi criada pelo Governo Estadual através do Decreto Lei n. 2.885, de 8 de abril de 1963 com sede em Natal/RN. Inicialmente, possuiu como objetivo dividir a Secretaria de Educação Estadual, responsabilidades sob instituições educacionais da época. Após a publicação do Decreto n. 7.789, de 10.12.1979, voltou-se para área Cultural, pesquisando e catalogando o que entendia como “folclore do povo norte-rio-grandense” (FJA, 2003, p. 39-40 *apud* SILVA, 2007, p. 136).

Naquele momento, Jussara Galhardo sempre mantinha o diretor do MMC informado sobre o que estava acontecendo no meio desse movimento indígena, ou melhor, dessa emergência étnica no estado, colocando-se como a principal mediadora. Porém, segundo os relatos da autora, foi somente a partir de uma reunião que aconteceu com o presidente da FUNAI, que o MCC buscou atuar de forma mais direta no campo político institucional sobre essa questão frente às esferas do poder político federal, estadual e municipal. Guerra (2007, p. 133) nos conta que foi enviado um ofício “para que aquele órgão indigenista se pronunciasse com relação à questão indígena no Estado e designasse grupos de estudos para a realização de pesquisas”. Silva (2007) descreve esse momento da seguinte forma:

No mês de fevereiro de 2005, o então presidente da FUNAI, o antropólogo Mércio Pereira Gomes, esteve no Museu Câmara Cascudo a convite de seu diretor, o professor Jerônimo Medeiros e da assistente administrativa Jussara Galhardo, a fim de participar de um momento, denominado por eles, de “histórico” para o RN. Segundo ambos, a reunião tratou-se de um compromisso oficial. O jornal Diário de Natal publicou, inclusive, matéria sobre a vinda do presidente da FUNAI ao Rio Grande do Norte para tratar do suposto processo de “reconhecimento” que, estaria acontecendo aos moradores do Catu que, “se consideravam remanescentes da tribo Potiguara” (SILVA, 2007, p. 137).

No primeiro momento, podemos verificar no trabalho da Claudia Moreira da Silva, uma certa imparcialidade ao narrar os fatos, mas ao mesmo tempo nos surge a seguinte reflexão: Seria de fato, realmente possível, se pensar a escrita de uma história neutra e imparcial? Foi nesta perspectiva que, a princípio, por acreditar que ela ao menos buscava manter-se neutra diante de algumas de suas percepções, que escolhemos sua obra como principal fonte bibliográfica para nos basearmos sobre a participação da Jussara nesse momento histórico. A citação colocada anteriormente nos faz pensar claramente como deve ser o pesquisador, que desempenhando o papel de um historiador, deve assumir “parte de uma posição que não é a sua e sem a qual um novo tipo de análise historiográfica não lhe teria sido possível” (CERTEAU, 1982, p. 18). Lembrando ainda que, o estudioso não deve acreditar em tudo que lhe for oferecido como fonte, pois a mesma pode não ser verdadeira, levando-o a cair em descrédito, caso a use em seus trabalhos, era o que relatava Marc Bloch em sua obra *A apologia da História ou o ofício do Historiador*. Por isso, observemos todo o cuidado que Claudia Moreira coloca na sua escrita, atentando para as aspas no “histórico”, os termos como “segundo ambos”, são exemplos que podemos buscar nessa citação, mas que foi percebida na maior parte de sua leitura.

Guerra (2007, p. 133) denuncia que após o encontro realizado no MCC, Mércio Pereira Gomes (presidente da FUNAI/DF na época), apesar de ouvir as argumentações e demandas que

compõem a problemática indígena local, apresentada naquela ocasião, por representantes das comunidades dos Mendonça do município de João Câmara e dos Eleotério, em Canguaretama, concordou com os esforços coletivos, sem, no entanto, acenar com ações efetivas sobre o assunto em questão, assumindo uma postura de indiferença, sem maiores compromissos com a questão étnica local. Com relação à entrevista que ele deu no jornal impresso do “Diário de Natal” em 4 de fevereiro de 2005, afirmando que era “preciso mobilizar o Estado para este reconhecimento, assim como a Sociedade Civil, a Assembleia Legislativa, a Governadora”. Ela também emite sua insatisfação, uma vez que o presidente chega a afirmar isso na mídia e, no entanto, ele que é o próprio representante do órgão indigenista não demonstrou estar disposto a compartilhar, não considerando o processo de autorreconhecimento como força política de legitimidade.

Para Silva (2007, p. 137), foi justamente após esse encontro em 2005 na sede do Museu, que as reuniões entre alguns dos funcionários daquela instituição e convidados variados dentre professores e alunos vinculados ao DAN/UFRN foram se tornando cada vez mais constantes e regulares, sendo sugerido em um desses momentos, segundo ela, por Jussara Galhardo, que se criasse um grupo de pesquisa. Para Claudia Moreira, a intenção de Galhardo na verdade não era bem um grupo de estudos onde prevalecesse a imparcialidade das pesquisas, mas um grupo em que era visível “que a militância era a ação que mais se sobressaía”.

Neste momento, penso como seria possível desvincular o humano dos sentimentos, uma vez que é esse sentimento de empatia, de sentir com a causa do outro que nos torna humanos? É justamente nas ações, nas práticas de pessoas que defende uma causa, de pessoas que participam ativamente a favor de um ideal político ou social, que encontramos a transformação da sociedade.

a) Grupo Paraupaba

O grupo foi criado em março de 2005 e denominado de Grupo de Estudos da Questão Indígena do RN - Paraupaba, vinculado ao MCC. Segundo vídeo gravado e cedido por Jussara Galhardo, nele ela explica que o nome escolhido foi uma homenagem a Antônio Gaspar Paraupaba, uma grande liderança indígena do Rio Grande do Norte, que viveu no século XVII, lutando contra a opressão do colonizador europeu e escravização indígena em terras potiguares. Ainda, e de acordo com ela, o grupo tinha o objetivo de realizar debates e promover uma reflexão em torno da problemática indígena no estado do Rio Grande do Norte através de

eventos, entre eles culturais, além de trabalhar prestando também uma assessoria dentro das comunidades indígenas, sempre estando ao lado de suas ações afirmativas.

Dentre as ações promovidas pelo grupo, ela coloca a realização das duas audiências públicas²³, a de 2005 e a de 2008, na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Norte, além da Assembleia indígena em dezembro de 2009. Sendo que, a VI Assembleia da APOINME, aconteceu na Baía da Traição (PB), no período de 5 a 10 de junho de 2005 intitulado: *“Força e resistência na construção de uma nova história”* e nela, compareceram 43 povos indígenas, ressaltando uma importante ação de reconhecimento com relação ao indígena potiguar (GUERRA, 2007, p. 135-136). Esta última (2009) foi um trabalho em conjunto do Grupo Paraupaba com a FUNAI, a Articulação dos povos indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), além da participação das próprias comunidades. Nesse momento, foram discutidos temas ligados à educação, saúde, território, identidade, havendo também a apresentação de Gts, saindo dessa assembleia monções e documentos, que, segundo Guerra, seriam enviados para os respectivos órgãos responsáveis. A antropóloga ainda coloca como “fato histórico” desse dia, a eleição da primeira representante da micro região da APOINME no Rio Grande do Norte, que foi a Taíse Potiguara da Comunidade dos Mendonça do Amarelão, tendo como suplente Osmar Gerônimo, da Comunidade do Sagi.

Sobre o grupo Paraupaba, Silva (2007) reconhece sua relevante importância para a “emergência étnica” no que se refere a sua publicitação, exemplificando a Audiência Pública de 2005, que, para ela, talvez tenha sido a mais significativa de suas intervenções, como podemos observar na citação a seguir:

O Grupo “Paraupaba”/MCC foi de certa forma, responsável por diversos eventos relacionados à publicitação das “emergências étnicas” no Estado. Através do agenciamento da questão indígena, realizou viagens até as referidas comunidades e reuniu um acervo áudio-visual. Dessas intervenções, talvez a mais significativa tenha sido a Audiência Pública ocorrida em julho de 2005, ano em que o Presidente da FUNAI esteve no MCC (SILVA, 2007, p.138).

²³ A audiência pública foi presidida pelo Deputado Estadual Fernando Mineiro (PT/RN) e teve como debatedores Yordan Moreira Delgado (Procurador da República), Petrônio Machado Cavalcanti Filho (Administrador Regional da FUNAI de João Pessoa/PB), Prof. Dr. Luís Assunção (Representante nomeado pelo Reitor da UFRN e Chefe do Departamento de Antropologia/UFRN), Fábio Santos (Representante do Conselho Estadual dos Direitos Humanos), Prof. Jerônimo Rafael Medeiros (Diretor do Museu “Câmara Cascudo” e representante do Grupo “Paraupaba”), Prof. Dr. Carlos Guilherme do Valle (Representante da Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia-CAI/ABA), o cacique Caboquinho (Cacique Geral dos Potiguara) e Ciriaco Potiguara (Capitão), ambos da APOINME, além dos representantes das comunidades emergentes do Estado – Eleotério, de Canguaretama, Mendonça do “Amarelão”, de João Câmara, e os Cabocos de Açú, do município de Açú (GUERRA, 2007, p. 136).

Como está relatado anteriormente, foi possível observar que realmente é exatamente a partir da conversa com o presidente da FUNAI no MCC, no primeiro semestre de 2005, em acordo com Silva (2007, p. 138), que “suscitaram os efeitos “aguerridos” da militância indigenista Potiguar”. Porém, quando ela se refere à audiência de 2005, como sendo talvez “a mais significativas das intervenções do grupo”, é importante salientar que o trabalho da Cláudia Moreira é de 2007; então, provavelmente, ela não tenha obtido informações sobre a importância das audiências que viriam a acontecer em 2008 e 2009.

No trabalho de Guerra (2007), também podemos verificar a importância dessa audiência pública na Assembleia Legislativa, organizada pelo Grupo Paraupaba e pelo Museu Câmara Cascudo, em parceria com a Coordenadoria de Defesa das Minorias - CODEM; Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) - e mandato do Dep. Estadual Fernando Mineiro, do Partido dos Trabalhadores do Rio Grande do Norte, que aconteceu em 15 de junho de 2005. Ainda podemos conhecer o que para ela foram os pontos positivos e quais comunidades estavam presentes:

A presença das comunidades na Assembleia Legislativa foi, sem dúvida, um aspecto positivo na questão étnica e indígena no Estado, marcando um importante momento histórico no estado potiguar. Além dos Mendonça, as comunidades dos Eleotério e dos Caboclo de Açú - entregaram abaixo-assinados, deixando clara a sua postura emergente e de autorreconhecimento, valendo-se do que preconiza a Constituição Federal no respeito à diversidade cultural e do amparo da Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (GUERRA, 2007, p. 137).

Apesar de alguns aspectos de notória contradição, a audiência pública foi para Silva (2007, p. 138), “um evento de importância para gerar visibilidade aos processos de emergência étnica no Rio Grande do Norte, considerando, presença significativa dos atores interessados e suas “vozes” manifestas após inúmeras décadas de silêncio”. Em sequência, Guerra (2007, p. 139) reconhece que o evento deve ser visto apenas como uma etapa inicial, específica e limitada, considerando-se que a ação política dos órgãos públicos não se concretiza simplesmente por meio da eloquência dos discursos oficiais. E que a Fundação Nacional do Índio, por exemplo, a depender da administração que esteja em vigor, pode corroborar ou não com o que preconiza a Convenção 169 da OIT²⁴, no tocante à autoidentificação étnica como

²⁴ A Convenção 169, na Parte I - Política Geral, no Artigo 1º, aplica: “1. a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial; b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for a sua situação jurídica, conservam todas as

um ato legítimo (GUERRA, 2007, p. 139). Ela ainda alertou que “a política indigenista oficial poderá, assim, ser um entrave no processo de afirmação das identidades das comunidades indígenas locais”.

b) Grupo Motyrum-Caaçu

O Grupo de Artesanato Indígena Motyrum Caaçu - Unidos pela Arte foi fundado pela comunidade do Amarelão, em 2007, por Maria Ivoneide Campos da Silva, professora e residente na comunidade, com o apoio de Jussara Galhardo e mais 11 jovens da comunidade, com o objetivo de resgatar e fortalecer a identidade indígena na comunidade. Através da fonte em audiovisual, cedida por Jussara, podemos ver a indígena Taíse Campos falando que, em 2008, o grupo Motyrum Caaçu conseguiu ganhar o prêmio Culturas Indígenas, edição Xicão Xucuru, realizado pelo Ministério da Cultura. Com o recurso desse prêmio, conseguiram trabalhar junto a outras comunidades indígenas do estado (Amarelão, Catu em Canguaretama, Sagi, Caboclos e Banguê), fazendo esse trabalho de incentivo, resgate e fortalecimento da identidade indígena.

Ainda, segundo Taíse Campos, foi através desse grupo que eles conseguiram comprar alguns materiais como computadores, armários, cadeiras, que serviriam para o grupo e para a Associação comunitária. Relata que o grupo participa de feiras e eventos culturais e que também tentam negociações com o Ministério de Desenvolvimento Social (MDS) num projeto geral para a comunidade.

Taíse informa que a iniciativa de parcerias com esses Ministérios partiu do Grupo, embora o projeto atenda tanto o Motyrum Caaçu quanto a Associação Comunitária. Em sequência, ela ainda nos mostra algumas iniciativas do grupo, uma delas é a tentativa de viabilização de um carro e uma sede, além de instrumentos musicais para fazer uma doação para a Associação Comunitária que, em seguida seriam destinados aos jovens que trabalham (na época) há mais de 5 anos com flauta, pois estavam precisando de novos instrumentos.

2.3.2.2 *Aucides Bezerra Sales*

suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas. 2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção” (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, 1989 *in ET al*).

Aucides Bezerra Sales, funcionário da Fundação José Augusto em Natal, costumava se apresentar como estudioso da história indígena no Estado do Rio Grande do Norte, uma iniciativa individual que muitas vezes fora confundida pelos povos das comunidades emergentes como um agenciamento da instituição. O trabalho desenvolvido pelo professor e indigenista não possuía caráter oficial.

Neste momento tentaremos evidenciar, assim, como fez Edson Silva (2017), a importância dos relatos das memórias orais, uma vez que:

(...) O uso das fontes orais permite não apenas incorporar indivíduos ou coletividades até agora marginalizados ou pouco representados nos documentos arquivísticos, mas também facilita o estudo de atos e situações que a racionalidade de um momento histórico concreto impede que apareçam nos documentos escritos. Assim, portanto, as fontes orais possibilitam incorporar não apenas indivíduos à construção do discurso do historiador, mas nos permite conhecer e compreender situações insuficientemente estudadas até agora (GARRIDO *apud* SILVA, 2017, p. 40).

Em entrevista concedida a pesquisadora, no dia 11 de junho de 2019, Aucides primeiramente se apresenta, assumindo desde o início a sua identidade:

...eu sou da comunidade dos Caboclos de Caraúbas (RN). Já nasci índio, todo mundo sabe, lá em Caraúbas ninguém nega que é Cabôco e tem orgulho em ser Caboco. Nós, lá em Caraúbas, somos o fundador da cidade. Quem fundou a cidade foi o Capitão Lemos Bezerra, que era capitão do terço dos Camarão. Ele saiu da cidade do Cabo trazido pelo Francisco Souza Falcão que era o comandante que tava em Apodi e requereu terras naquela região e casou as 3 filhas dele com os 3 capitões do terço. E o Leandro Bezerra, um dos, da cidade de Caraúbas, e eles fizeram um grande latifúndio entre São Sebastião e Caraúbas. Até hoje lá eles são os ricos de Caraúbas, quem mais tem terras, que trabalham com cajú sabe, um pessoal muito bem organizado botou um menino lá, o sindicato dos trabalhadores rural, atualmente Naldo, que é da família falcão é o secretário da agricultura, e outras coisas. Os caboclos lá são muito bem articulados, sabe? e assim, eles são dentro da política né. [...] Então os cabocos de Caraúbas são conhecidos naquela região como o pessoal mais honesto, assim, trabalhadora e firmeza nas palavras.

Na fala citada anteriormente, Aucides Sales faz uma leitura de si e da comunidade, alinhavando presente e passado, na tentativa de justificar suas origens através de acontecimentos históricos, suas palavras possibilitam conhecermos um pouco mais sobre uma comunidade (não oficializada), que poderá estar presente futuramente nos próximos dados do IBGE, ou causar o interesse de algum outro pesquisador. Porém, se considerarmos na íntegra o que foi falado pelo entrevistado, podemos perceber nesse relato que a situação econômica e social em que vivem os Caboclos de Caraúbas não é o que costumamos ver na maioria das

comunidades indígenas emergentes, podendo ser considerada uma das exceções. É importante também lembrarmos que estamos diante de um movimento interno, que parte dos próprios sujeitos que se autoidentificam como pertencentes a uma categoria étnica, no caso indígena.

Ele fala ainda que desde pequeno tem uma lembrança forte na sua memória, e que eles, os *Cabôcos*, sempre estiveram presentes em sua cidade:

os Caboclos estavam presente, no alto dos cabôclos, um arrebalde lá da nossa cidade, e todo o sábado tem um lugar que eles ocupam na feira, assim... durante a feira... e tem o dia 20 de janeiro que eles estão tudo lá, uma imensidão de cabôcos fazendo lá a procissão dos cabocôs, sabe? Então, isso sempre teve muito presente em mim.

Nesse momento, podemos pensar na relação presente entre a história e memória a partir de Henry Rousso, uma vez que a memória é essencial para o homem atribuir sentidos e valores às suas experiências cotidianas para a construção das suas narrativas de vida. Para Rousso (2000),

a memória para prolongar essa definição lapidar, é uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é somente daquele indivíduo, mas de um indivíduo inserido em um contexto familiar, social, nacional (ROUSSO, 2000, p. 94).

Em seguida, pudemos conhecer que o seu interesse pelos índios se iniciou desde quando ele ainda era adolescente, com idade entre 16 e 17 anos, estudante do ETFRN, atual Instituto Federal do Rio Grande do Norte (IFRN), quando “pegava uns livros sobre cultura indígena e começava a estudar”. Ele deu continuidade aos seus estudos sobre os índios, sobretudo porque começou a acompanhar pessoas que trabalhavam com quadrinhos. Ele se dizia artista plástico, também fazedor de quadrinhos, até que em certo momento recebeu um convite do seu professor de História:

...uma certa vez o professor [...] Gurgel mandou um projeto pra FUNAI... FUNARTE! FUNAI não, FUNARTE. Pra gente desenhar a História do Rio Grande do Norte em quadrinhos. O Grupo de Pesquisas e História em Quadrinhos que eu fazia parte dele, assumiu esse projeto e agente começou a fazer História do Rio Grande do Norte em quadrinhos, que era um pedido de Câmara Cascudo. Então, pra fazer a História do Rio Grande do Norte, tínhamos que conhecer os Potiguares!

Podemos encontrar também sobre sua participação nesse trabalho, em Silva (2007, p. 135), que mostra que o indigenista foi um dos participantes do movimento artístico bastante

marcante no estado do Rio Grande do Norte, no final da década de 1970. Ela utiliza Venâncio Pinheiro para se informar mais sobre o movimento aglutinador de poetas, músicos, artistas plásticos, desenhistas e escritores, que ficou conhecido como “Cabra”, chegando a influenciar outros grupos na Paraíba, Bahia e Rio de Janeiro. Claudia Moreira (2007) nos revela ainda que “dentre as referências citadas por Venâncio, o fato da “inexistência” dos índios no estado também se colocava como um problema para o movimento”. Uma das primeiras publicações do movimento o “Cabra” tratou de uma versão da História do Rio Grande do Norte, em seguida publicaram também a revista chamada Maturi, nela, segundo Venâncio Pinheiro (2007):

(...) Da nossa geração todos nós tínhamos interesse, se você for olhar os livros, as referências poéticas, então existia uma espécie de uma angústia nossa de não termos índios. Aí foi aí que começou a questão: existem índios? Não existem? Nós fazíamos acampamentos nos matos para vivenciar e tentar resgatar essas coisas. Então esta era a referência daquela nossa realidade e também Che Guevara, os Baianos (...) havia uma angustia porque não tinha índios no estado (...) (VENÂNCIO PINHEIRO *apud* SILVA, 2007, p. 135).

Ainda em Silva (2007, p. 135), podemos também observar que Aucides foi um dos idealizadores da revista e desenhista, estando situado no movimento como parte da “linha mística”, embora houvesse também mais duas outras linhas, entre elas uma sobre política. Na revista, tanto o Aucides quanto o Emanuel Amaral eram os estudiosos autodidatas da língua Guarani e Tupi. Em 1980, ele viaja para o Paraguai para voltar a estudar a língua Guarani, e na volta ingressa novamente na Fundação José Augusto, uma vez que a experiência de trabalho que tivera anteriormente nas décadas de 70 foi algo rápido, de curta duração.

Em entrevista, realizada na feirinha de artesanato da praça Padre João Maria em Natal/RN, o indigenista fala do ingresso no projeto da Fundação Nacional de Artes (FUNARTE), da existência do Grupo de Pesquisas, e em seguida diz que foi a pedido de Câmara Cascudo, que por sua vez, baseava-se numa história aos moldes dos europeus, onde os índios teriam sido exterminados, sem fugir das características folclóricas que tanto traz negatividade, uma vez que faz surgir estereótipos aos povos emergentes.

Na certeza de que para fazer a História do Rio Grande do Norte, ele teria que conhecer mais sobre os índios, Aucides Sales narra como foi o encontro com eles, e assim como Jussara Galhardo, ele também utiliza as palavras, como foi em busca dos “grupos isolados”:

Aí sim, pra mim ter mais certeza do tipo físico dos Potiguares, dos Tapuias, cada um... aí que eu fui mas a fundo ainda, eu fui na Baía da Traição, pra conhecer os Potiguares lá na Baía da Traição, e depois, procurei visitar os chamados, “grupos isolados”, que Rái Brito, que é um escritor conterrâneo lá

da gente, escreveu uma plaquetezinha mostrando esses grupos de “remanescentes indígenas”, então ele falava da gente lá de Caraúbas, e falava também dos Eleotérios e falava dos Mendonças. Aí eu passei então, aí nessas comunidades para estudar. Primeiro fui lá nos Mendonças e depois os Eleotérios me procuraram porque eu morei naquela região de Canguaretama, por ali. E tinha muitas amizades, eu trabalhava de topógrafo e andava pra cima e pra baixo” (SALES, 2019).

Observemos que nesse momento, ele fala de “tipo físico”, não seria isso um problema a questão da identidade étnica? Cavignac (2003, p. 52) fala de “imagem caricatural do índio”, sendo o tipo físico uma imagem caricatural, podemos ver que a busca do indigenista por um tipo físico específico, pode ser considerado ainda uma dominação política e ideológica sedimentada.

Na citação anterior, Aucides ainda fala em “remanescentes indígenas”, termo não apenas utilizado pelas agências e agentes externos, mas também ressignificado pelos próprios indígenas. Vale salientar que ainda hoje, muitas comunidades não gostam de serem assim chamadas. Porém, em certo momento histórico esse termo foi sistematizado como o “ideal” para solucionar as questões em torno das visões que se produziam sobre um tipo de índio evidente na contemporaneidade. Em Silva (2007, p. 140), podemos ver que tal termo ao ser manuseado pelos agentes mediadores, em contato com o processo de construção étnica passou a fazer parte da “semântica da etnicidade”. Embora possuam diferentes significados para tal expressão e um conjunto de afirmações que a (re)atualizam a partir das experiências vivenciadas, o autoconhecimento como “remanescentes” apresenta-se como um termo comum para algumas comunidades militantes e destituídos de significado às outras partes sem contato mais intenso com o campo de ação indigenista que apresentavam investimentos semânticos menos articulados com os discursos dos agentes e das agências envolvidas no processo. Dessa forma, podemos entender como os agentes sociais têm atuado na comunidade e causado diversos efeitos sociais nas formas de compreensão específica dos emergentes, que reelaboram os significados dessas mediações externas.

Ainda com o objetivo de tentar conhecer e se informar mais sobre os índios, nosso entrevistado sai em busca dos Potiguaras da Paraíba, e nos conta que na sua primeira visita, estava só, os Potiguaras ainda não o conheciam e, portanto, não foi muito bem recebido:

Quando eu fui pra Baía da Traição eles se fecharam, eu só entrei porque eu tinha uma aluna, que era professora de antropologia e estava lá com Eliane Potiguara, fazendo um trabalho lá... e como ela estava se aposentando, me pediu que eu fosse lá. Aí, quando eu cheguei lá apresentado pela professora,

aí... [risos] foi diferente! Quando eu cheguei lá sozinho, o chefe fechou a cara não quis negócio comigo! (SALES, 2019)

Nesse momento, lembramos que o espaço além de ser vivenciado pelas ações humanas de expansão, também o é pela habitação, uso, segregação e instituição social dos meios naturais e humanos. Dessa forma, podemos levar em consideração o que diz Certeau (1996) em seu livro *A Invenção do cotidiano2: morar. Cozinhar*, onde no capítulo IX, denominado *Espaços privados*, ele fala que “aqui todo visitante é intruso, ao menos que tenha sido explícita e livremente convidado a entrar. Mesmo neste caso, o convidado deve saber “ficar no seu lugar”...” (CERTEAU, 1996, p. 203).

Em seus relatos, somente depois foi que Aucides conseguiu ser bem recebido. Ao estreitar suas relações com os Potiguara, ele nos conta que sugeriu, para que os índios da Baía da Traição, conseguisse através do “Turismo pedagógico”, ganhar uma renda extra:

...quando eu cheguei por lá, eles estavam na miséria. Não tinham dinheiro nem pra comprar coisas mínimas, eles só viviam da agricultura, da pesca e só. Só dava pra subsistência, e... eu combinei com eles, assim, arranjei um jeito deles ganhar dinheiro, de introduzir o turismo. Não o Turismo pedrador, o turismo de, de... eu levei as escolas! As escolas chiques daqui, o Marista, CDF, CAP na época, esses grandes colégios particulares que eu comecei a levar pra lá. Parecia uma coqueluche, todo mundo começou a ir pra Baía da Traição. Fiz a minha campanha jornalística em cima disso, e tal (Idem).

Nos conta ainda que essa ideia deu muito certo para população local, e exemplifica:

... quem tem restaurante precisa de um equipamento mínimo. Então eu fui lá treinando eles, então tinha um indiozinho lá que tinha um boim, sabe o que é boinho, né? Umas janela...[risos] é, só uma janela. Ele tinha um boinho, mas chamava restaurante, restaurante Barra de Goiamúm, olha! [risos] só tinha um pneu de trator, cheio de Goiamum... aí eu contratei ele pra fazer as refeições da garotada que iam pra lá, sabe? Aí eu orientei ele a como fazer um cardápio de comidas típicas, isso funcionou tanto que em pouco anos, do boim, o restaurante dele cresceu para uma casa imensa alpendrada, com um mangueiral assim cheio de mesas com estacionamento pra ônibus... (SALES, 2019).

Em seguida, ele narra também sua participação na comunidade dos Eleotérios (RN), orientando-os a aprenderem a se “movimentar de forma independente de políticos”, logo em seguida, narra momentos em que os trouxeram e os apresentou para as secretarias públicas:

Aí eu comecei a mostrar a eles... [interrupção] aí eles foram se organizando, fui trazendo eles aqui para ver o que era secretaria disso, a secretaria daquilo...

e quando eles diziam que tinha uns mil e oitocentos votos? aí o povo se derretia: “o que vocês querem, o que vocês querem?” (SALES, 2019)

Aos poucos foram entendendo que era um jogo político, e de acordo com suas palavras, os índios do Rio Grande do Norte são muito expertos e aprenderam muito como se articular: “aí comecei a orientar eles a entrar na escola, e eles foram entrando na escola, e tal... resultado: quem era os pobres hoje daquela região, hoje são os ricos”.

Em Silva (2007, p. 138), pudemos verificar que Aucides Sales participou de um outro projeto chamado de Nhé-em-Catu, e em algumas de suas ações, recebia apoio político e de órgãos públicos:

Tomei conhecimento que, em 2003, havia o patrocínio de um político do PT, Hugo Manso, na primeira experiência das aulas de “Tupi-Guarani”, uma experiência com duração de apenas dois meses. No início de 2005, a Secretaria Municipal de Educação de Canguaretama recebeu visitas de militantes, que lhe apresentaram o projeto “Nhe-em- Catu: noções da língua tupi em sala de aula” inserindo, na carga horária da Escola Municipal João Lino ao nível da educação infantil. As aulas de “Tupi-Guarani” estavam sob a coordenação de Aucides Sales (SILVA, 2007, p. 138).

Após a sua busca de mais informações sobre os índios do Rio Grande do Norte, nosso indigenista diz ter encontrado o seguinte resultado:

...e eu comecei a me informar do que restava dos potiguaras aqui no estado. Então eu descobri que eles estavam aqui vivinhos, porque 5 cidades, as primeiras cinco vilas do nosso estado, hoje cidades, eram aldeias de índios. Aquela história de dizer que índio tinha se acabado era pura sofisma, né? Na verdade, as leis do século XVIII, de Marquês de Pombal que induzia as pessoas a querer ser como europeu, mas... extinguir não! Os costumes, hábitos, o modo de vida, a economia... foi alterada, mas, não se extinguiu, as pessoas estão vivas, foi isso que eu descobri com a pesquisa.

Havia uma firmeza em sua voz de quem de fato acredita que os índios estavam vivos, tendo estes, apenas mudado os seus hábitos, costumes e modo de viver, assim como muda todos os seres humanos que existem.

Aucides, também confirma que a Fundação José Augusto não possuía oficialmente em suas metas ações voltadas às comunidades indígenas. Seu trabalho nessas comunidades era algo do seu próprio interesse e não se inseria nos objetivos da Fundação, embora recebesse certo apoio para realizá-lo, apoio este que não foi especificado. Em suas mediações com os emergentes, o funcionário da FJA incentivava e continua atuando (através do Grupo Marandu) no aprendizado da língua indígena o “Tupi-Guarani” que, segundo ele, poderia vir a definir a maneira de pensar desses

povos e atuar na definição de sua identidade. Atualmente, ele está envolvido no Grupo de Estudos de Culturas Nativas Ocarusu Pitã e Movimento Alternativo Goto seco, com o apoio da Prefeitura Municipal de Ceará Mirim (RN) e Natal (RN).

Fotografia 1 - Revista de divulgação do Grupo Okarusu Pytã



Fonte - Acervo da autora (ANEXO J).

Quando perguntado a ele, sobre o que fazer para os Caboclos do Assú progredirem mais nessa luta pelo seu reconhecimento e busca de direitos, ele afirma sem dúvida que primeiramente eles precisariam estudar a língua tupi, precisariam de algo que os legitimassem e definissem sua identidade: *“já falei pro Adriano, que eles deveriam se envolver mais com isso, levar isso mais a sério, mas ele nunca que se preocupou”*.

É interessante observar que essas redes de relações, nas quais os povos indígenas, especialmente os índios no Nordeste estão inseridos, podem também ser vistas como uma correlação de forças internamente ao próprio movimento. Muitas vezes, disputa-se entre si modelos ou a “definição do que é ou não é “índigena””. Contudo, como chamou atenção Oliveira Filho, “tais forças não agem sozinhas nesse processo, mas entram em confluência com as diversas escolhas políticas e expectativas indígenas” (OLIVEIRA-FILHO apud SILVA, 2007, p. 139).

2.4 DADOS DEMOGRÁFICOS DA EMERGÊNCIA ÉTNICA/ETNOGÊNESE NO RIO GRANDE DO NORTE

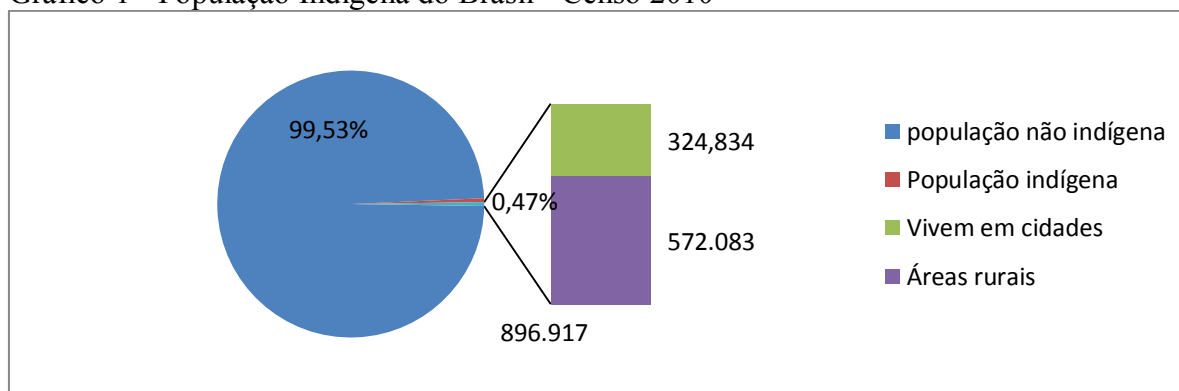
A partir das décadas de 1970/1980 do século passado, como bem destaca Silva (2016, p. 14), havia chegado “à esfera pública mobilizações e reivindicações de povos indígenas que

não eram reconhecidos pelo órgão indigenista (SPI/FUNAI) e, igualmente, pelo campo da etnologia”.

No *site* dos povos indígenas do Brasil e do Instituto socioambiental (ISA), podemos ver uma estimativa de que hoje exista no mundo pelo menos 5 mil povos indígenas, somando mais de 370 milhões de pessoas (IWGIA, 2015). Lembrando que no Brasil, até meados dos anos 70, acreditava-se que o desaparecimento dos povos indígenas seria algo inevitável. Nos anos 80, verificou-se uma tendência de reversão da curva demográfica e, desde então a população indígena no país tem crescido de forma constante, indicando uma retomada demográfica por parte da maioria desses povos. Na listagem de povos indígenas no Brasil elaborada pelo ISA, sete deles têm populações entre 5 e 40 indivíduos. Sendo que dos 255 povos listados, 48 têm parte de sua população residindo em outro (s) país (es). Quando há informações demográficas sobre isso, essas parcelas são contabilizadas e apresentadas separadamente, segundo a fonte da informação, e não contam na estimativa global para o Brasil.

Porém, no início deste século, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), baseando-se no último Censo geral de 2010, a população indígena do Brasil é de 896.917, somando os mais de 240 povos, sendo que destes 324.834 vivem em cidades, e 572.083 em áreas rurais, o que corresponde aproximadamente a 0,47% da população total do país, como podemos ver a seguir:

Gráfico 1 - População Indígena do Brasil - Censo 2010



Fonte: A partir do Censo do IBGE (2010).

Os 99,53% referem-se aos não indígenas, estando os negros inseridos nestes números juntos com os brancos e outros. E observemos ainda que os 0,47% da população indígena, representa um número bastante pequeno no gráfico, quase não visualizado, porém, embora represente um grupo numericamente pequeno, refere-se a um povo provido de voz marcante, que conta a sua história e reafirma a existência negada pelos homens de poder e de letras.

Como dissemos na introdução, entendemos como emergência étnica, o mesmo que o antropólogo José Maurício Andion Arruti, o que para ele, “emergentes” são aqueles que:

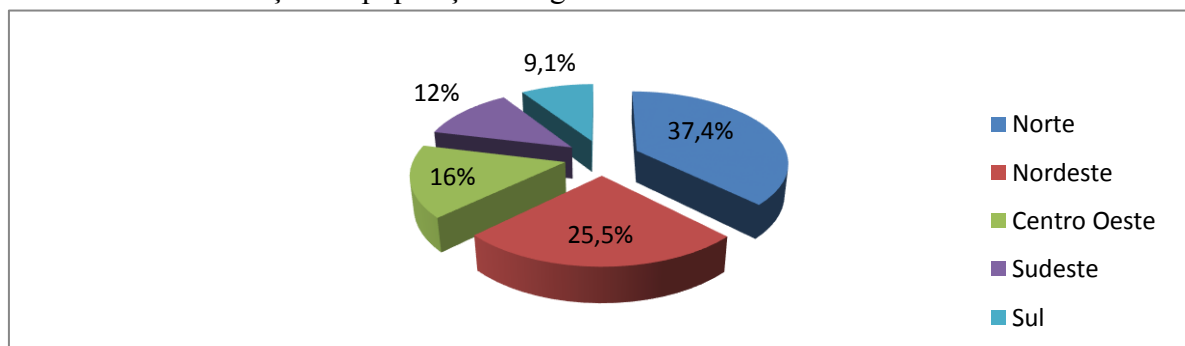
Se apresentam com novas identidades indígenas, que, todavia, reivindicam uma ancestralidade autóctone não manifesta: resultado de recuperações e recriações étnicas que lhes permitem destacarem-se na superfície da rica mas indistinta cultura nordestina sertaneja (ARRUTI, 1999, p. 230).

Esse fenômeno de emergência étnica vem ocorrendo na América latina e está sendo objeto de inúmeros trabalhos de historiadores e antropólogos, que como já dissemos antes, de acordo com José Bengoa (2016, p. 222), trata-se de um processo complexo com a existência de um novo discurso identitário, realizado pelos próprios indígenas, que deve ser lido sob a chave interpretativa da “reinvenção”.

No que concerne aos povos indígenas do Nordeste, podemos verificar, através de *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*, de João Pacheco de Oliveira, que eles não foram objetos de especial interesse para os etnólogos brasileiros, pois tudo levava a crer tratar-se de um objeto de pouco interesse deslocado dos grandes debates atuais da antropologia. O autor nos atenta (2004, p. 13) ainda para podermos estar diante de uma incoerência em termos absolutos, ao nos depararmos com essa emergência “recente” (no caso pra ele, no momento da escrita, referia-se há duas décadas) dos povos que se consideram e são pensados originários, o que torna a questão mais complexa.

Ainda de acordo com os dados do IBGE de 2010, os povos indígenas estão distribuídos da seguinte forma, como demonstra a ilustração construída no gráfico a seguir:

Gráfico 2 - Distribuição da população indígena - Censo 2010



Fonte: A partir do Censo do IBGE (2010).

O gráfico acima representa, segundo os dados do IBGE, a região Nordeste como a segunda região brasileira com o maior número de povos indígenas. Esses povos estão estimados

da seguinte forma: região norte possuindo a marca de 305.873; região Nordeste com 208.691; região Centro-Oeste com 130.494, acompanhada pela região Sudeste com 97.960 e em último lugar a região Sul com o número de 74.945. Vale salientar ainda que essas estimativas continuam a crescer prometendo um número bem maior para o Censo geral de 2020, graças ao processo de etnogênese que será abordado logo abaixo. Os dados do gráfico também servem para desmitificar a ideia de que no Brasil, só existem índios na região Norte.

Para Oliveira (2004, p. 18), os atuais povos indígenas do Nordeste só serão colocados como objeto de atenção para os antropólogos sediados nas universidades da região a partir de fatos de natureza política - demandas quanto à terra e assistência formuladas ao órgão indigenista. Para ele, em 1975, como desdobramento da Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Salvador, estabelece-se um termo de cooperação entre FUNAI e a UFBA com o intuito de que esta pudesse vir a gerar estudos que subsidiassem programas de assistência e desenvolvimento aos povos indígenas do estado, estimulando o surgimento de um “primeiro grupo de trabalho”. Em seguida, organizados e mobilizados pela criação da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI) e do Programa de Pesquisas sobre os Povos Indígenas do Nordeste (PINEB), os antropólogos produzem uma quantidade expressiva de artigos, relatórios e laudos que ampliam o conhecimento empírico sobre as condições de existência da população indígena do estado, gerando dados e argumentos que fortalecem suas demandas. A primeira tentativa de definição dos “índios do Nordeste”, surge justamente como resultante desse contexto, lembrando o autor ainda que a unidade dos “índios do Nordeste” é dada não por suas instituições, nem por sua história, ou por sua conexão com o meio ambiente, mas por pertencerem ao Nordeste, na condição de conglomerado histórico e geográfico.

No capítulo do livro *Povos indígenas no Nordeste Brasileiro* de Beatriz Dantas (1992, p. 451), ela nos mostra que é a partir da segunda metade do século XIX, sobretudo, que os índios dos aldeamentos passam a ser referidos, com crescente frequência, como “índios misturados”, agregando-lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios “puros” do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos. Quando a expressão é encontrada nos Relatórios de Presidentes de Províncias e em outros documentos oficiais, João Pacheco (2004, p. 19) nos atenta que pode representar valores ou estratégias de ação, ou ainda expectativas de múltiplos atores presentes nessa situação interétnica. Dessa forma, o resultado foi que em vez de estabelecer um diálogo com as tentativas de criar instrumentos teóricos para o estudo desse fenômeno, a tendência dos estudos foi restringir-se aos trabalhos sobre a região e definir a “mistura” como uma fábrica ideológica e distorcida.

Quanto ao órgão indigenista, podemos ver que sempre manifestou seu incômodo e

hesitação em atuar juntos aos “índios do Nordeste”, justamente por seu alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais, pois os “índios” eram sertanejos pobres e sem acesso à terra, bem como desprovidos de forte contrastividade cultural (OLIVERIA, 2004, p. 19-20). Sendo assim, o órgão indigenista atuava apenas de maneira esporádica, respondendo tão somente às demandas mais incisivas que recebia.

Em seguida, Oliveira (2004, p. 20) mostra a necessidade de comparar os povos indígenas que estão na região Nordeste com os da Amazônia, em termos de territórios que ocupam ou reivindicam:

“Enquanto os povos indígenas na Amazônia a maioria das áreas ultrapassa os 50.000 ha e as terras indígenas representam de 10% a 40% da superfície dos estados, no caso do Nordeste, as extensões de terras pleiteadas são pequenas (em geral inferiores a 2000 há), correspondendo a fazendas de porte médio e jamais representando mais de 0,7% das terras do estado.”

De acordo com o autor, dadas as características e a cronologia da expansão das fronteiras na Amazônia, os povos indígenas detêm parte significativa de seus territórios e nichos ecológicos, enquanto no Nordeste tais áreas foram incorporadas por fluxos colonizadores anteriores, não diferindo muito as suas posses atuais do padrão camponês e estando entremeadas à população regional. Ainda esclarece:

Se na Amazônia a proporção entre terra/homem é de mais de mil há por índio, no Nordeste, onde a população indígena é numerosa (porque já atravessou em gerações passadas os desequilíbrios demográficos vividos nas primeiras fases do contato), essa relação corresponde a 7,2 há para cada índio (OLIVEIRA, 2004, p. 20).

Portanto, podemos com isso perceber que na Amazônia o maior problema é a ameaça de invasão dos territórios indígenas e a degradação dos seus recursos ambientais, e no caso do Nordeste, verificamos que o maior desafio à ação indigenista está ainda em *restabelecer os territórios indígenas*, promovendo a retirada dos não-índios das áreas indígenas, *desnaturalizando* a “mistura” como única via de sobrevivência e cidadania.

Nesse momento o autor, ao mostrar como ocorreu a formação do objeto de investigação e reflexão intitulado “índios do Nordeste” através da inter-relação modelos cognitivos e demandas políticas, explica que é por isso que o fato social que na década de 80 vem se impondo como característico do lado indígena do Nordeste é o processo denominado etnogênese, abrangendo tanto a emergência étnica de novas identidades como a reinvenção de etnias reconhecidas. Ele atentou para o que ainda pode ser tomado como base para distinguir os povos

e as culturas indígenas do Nordeste daquelas da Amazônia.

Ainda para Oliveira (2004, p. 21), “a “etnologia das perdas” deixou de possuir um apelo descritivo ou interpretativo e a potencialidade da área do ponto de vista teórico passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural”.

E segue, mostrando que

foi orientado por essas preocupações teóricas que se constituiu, do início dos anos 1990 até hoje, um significativo conjunto de conhecimentos (em sua maioria dissertações de mestrado defendidas principalmente no PPGAS e na UFBA, UFPE, UNB) sobre os povos e culturas indígenas do Nordeste, ancorado na bibliografia inglesa e norte-americana sobre etnicidade e antropologia política, e – é importante acrescentar – nos estudos brasileiros sobre contato interétnico (OLIVEIRA, 2004, p. 21).

Será apoiando-se nessa abundância de informações etnográficas e nas acepções até esse momento conduzidas, que João Pacheco de Oliveira, acredita ser possível e necessário tentar uma reflexão mais sistemática e elaborada sobre o lugar e a contribuição que podem aportar esses estudos para a etnologia indígena.

O historiador possui ferramentas teóricas e metodológicas para analisar o seu presente, mesmo que de forma provisória como todas as outras análises. Podemos ver em *Usos e abusos da História oral* (2006), que tem como organizadoras Marieta Ferreira e Janaína Amado, que aqueles cuja tarefa é de analisar o presente, é denominado como sendo o Historiador do Tempo Presente (HTP), que por sua vez, busca a tradição oral, com as narrativas reproduzidas coletivamente. Todavia, partilhamos da compreensão que o “fazer História” - seja de um passado longínquo, de um passado recente ou do presente - segue caminhos teóricos e metodológicos que caracterizam esse campo do saber.

Portanto, faz-se necessário aclarar que a pesquisa está voltada para examinar um processo que ainda vem sendo construído. Sua pretensão é produzir conhecimento histórico sobre um acontecimento de emergência étnica no Rio Grande do Norte, mais precisamente na Comunidade dos Caboclos do Assú, que continua se estendendo no dado momento da escrita.

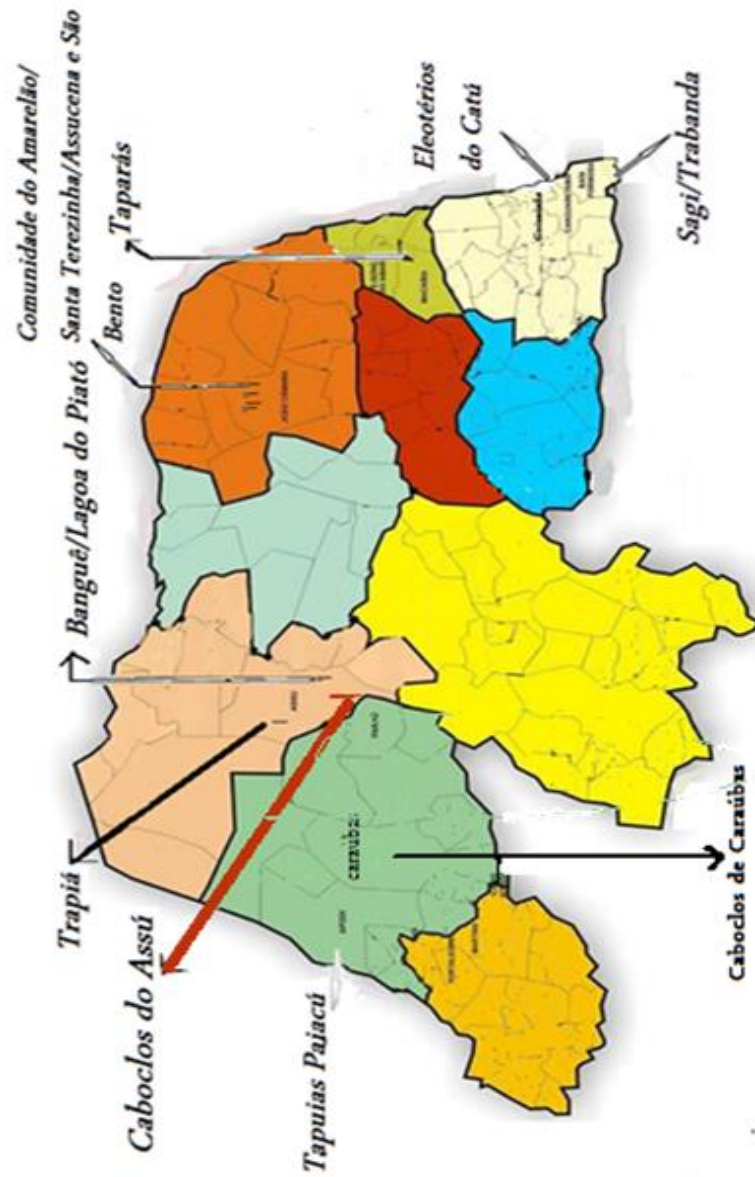
Ao falar do número de indígenas do estado do Rio Grande do Norte, sabemos que existia uma carência do estudo desse fenômeno pelo viés historiográfico devido, conforme foi mencionado, aos estudos empreendidos por intelectuais locais do século XX e início do século XXI. Porém, de acordo com o Censo do IBGE de 2010, as comunidades emergentes do estado do Rio Grande do Norte são cinco, juntas elas totalizam 2.597²⁵ índios, que reafirmam sua

²⁵ Disponível em: http://www.ibge.gov.br/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 28 jul. 2019.

existência. São elas: Os Mendonça do Amarelão, localizados no município de João Câmara; Os Eleotérios do Catú, localizados nos municípios que corresponde a Goianinha/Canguaretama; Os Caboclos do Assú, nosso objeto de pesquisa, localizados no município de Assú; os Taparás, localizados no município de Macaíba; e por último, no que se refere apenas a dados oficiais, a comunidade do Sagi/Trabanda, localizada no município de Baía Formosa.

A expectativa para o Censo Geral de 2020 seria de um aumento no número de pessoas indígenas e municípios, vistos em manifestações públicas e encontros dessas comunidades em eventos acadêmicos. Além de informações captadas no decorrer desta pesquisa, foi possível verificar a presença de outras comunidades, como os indígenas do município de Apodi, Tapuias Paiacus, como eles preferem ser chamados e de mais três assentamentos que consideram pertencentes à mesma família relacionada aos Mendonça do Amarelão, entre eles as populações dos assentamentos de Santa Terezinha, Assucena e Serrote de São Bento, ambas no município de João Câmara. Num trabalho nosso, publicado como artigo nos anais do VIII encontro da ANPUH em 2018, intitulado *Lei 11.645/08 no ensino de história indígena do Rio Grande do Norte - possibilidades, exigências e desafios*, havíamos apontado à comunidade do Banguê nas proximidades da Lagoa do Piató e a comunidade do Sítio Trapiá / Olho d'água (ambas no município de Assú), como a mais nova comunidade cujos povos se autodeclaram povos étnicos (MONTEIRO, 2018, p. 4). A seguir, mapa elaborado a partir de dados e informações diversas:

Mapa 1 - Comunidades em emergência indígena do Rio Grande do Norte



Fonte: A partir dos dados da CTL - FUNAI/RN e entrevistas (2019).

Nele, podemos ver comunidades cujas populações estão cada vez mais se declarando indígenas, porém muitas delas não têm seus dados incluídos em órgãos oficiais até o Censo de 2010. Em Silva (2016, p. 65), podemos verificar que:

As terras onde estão localizadas as comunidades encontram-se *intrusadas* e degradadas. O termo *intrusada* indica que há a existência de pessoas não indígenas e/ou indígenas que não se autoafirmam presentes no território. Devido a atividades econômicas predatórias em relação ao meio ambiente, no caso da comunidade do Catu (Goianinha/Canguaretama-RN), onde as terras encontram-se cercadas por campos de cana-de-açúcar e mais recentemente temos a criação e construção de um polo industrial dentro do território da comunidade, as terras estão degradadas pela ação de tais atividades. Em relação às comunidades Banguê e Trapiá, localizadas no município de Assú-RN, não encontramos muitas informações, apenas que a situação da terra se encontra sem pleito definido por Terra Indígena.

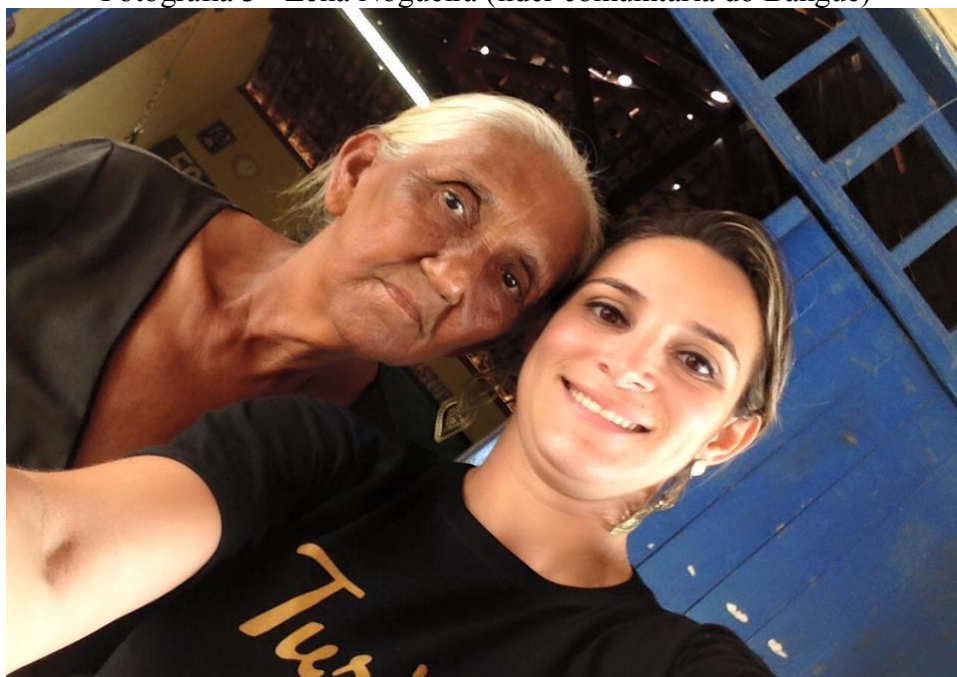
Em visita realizada em 16 de janeiro de 2016, na Comunidade do Banguê, foi possível verificar através de entrevista realizada com a líder comunitária a Sra. Zélia Nogueira, que a população indígena do Banguê se dispersou, os poucos que ficaram não mais se organizam como grupos indígenas, e a sua maioria foi morar na cidade do Assú. Alguns outros ainda, como é o caso do Senhor João Luiz de Melo, também conhecido por João Brabo, um dos guardiões da memória da comunidade, mudou-se para a comunidade quilombola nas imediações da Lagoa, porém ainda se autodeclara indígena juntamente com a sua família, mantendo suas memórias e histórias contadas pela sua avó, ainda bem vivas, apesar dos seus 95 anos de idade na época. A seguir, fotos tiradas no dia da visita:

Fotografia 2 - Sr. João Brabo (guardião da memória da comunidade do Banguê)



Fonte - Acervo da autora, 2020.

Fotografia 3 - Zélia Nogueira (líder comunitária do Banguê)



Fonte - Acervo da autora (2020).

Ainda em busca dos emergentes que estavam dispersos nas proximidades da Lagoa do Piató, mais precisamente na Comunidade de Porto Piató, encontramos o Sr. Luciano Pinto, bisneto da Índia França Luzia casada com Cândido e a sua família (alguns filhos), que também se autodeclararam indígenas, além da índia Sra. Maria que era filha de Mariêta, que por sua vez era filha de Chiquinha Tatu, Índia, casada com o Sr. Emídio Mandioca. A seguir, as fotos:

Fotografia 4 - Sr. Luciano Pinto e dois dos seus filhos na Comunidade de Porto Piató



Fonte - Acervo da autora, 2020.

Na fotografia 4, apenas os filhos mais novos que se autodeclararam indígenas, a primogênita não reconhece tal identidade e preferiu não participar da foto. O senhor Luciano afirma ter mais irmãos, os quais, todos reconhecem sua etnia.

Fotografia 5 - Índia Maria, neta da índia Chiquinha Tatu, na Comunidade de Porto Piató



Fonte - Acervo da autora, 2020.

As comunidades localizadas nas proximidades da Lagoa do Piató, situada no vale do baixo Assú, na margem esquerda do rio Piranhas/Assú são de produtores rurais, onde a sua maioria vive da pesca. A mesma era submetida à intensa exploração pesqueira onde existia uma grande riqueza e diversidade de organismos existentes nos seus diferentes subsistemas. A variedade de subsistemas identificados nessa lagoa dependia da expansão do espelho de água por ocasião das grandes enchentes. No período chuvoso, a água expandia-se consideravelmente, invadindo as áreas de carnaúbas, possibilitando temporariamente a integração do sistema hídrico e paisagístico circundante. Antes a lagoa era abastecida naturalmente pelo perene rio Piranhas, sendo que com a construção da Barragem Armando Ribeiro Gonçalves isso não foi mais possível, iniciando desde então sérios problemas de seca, e fazendo com que os seus moradores que vivem em sua maioria da pesca tivessem que se deslocar até o rio Pataxó, para tentar sua subsistência.

Hoje, apesar da existência dos índios no estado, devemos esclarecer que a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) não chegou a reconhecer nenhuma terra indígena para o Rio Grande do Norte. Mesmo assim, todas as comunidades emergentes enxergam como primordial a

presença da Coordenação Técnica Local da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) no estado (ANEXO A), tanto que, em 2017, sob ameaça de fechamento, as comunidades indígenas do Rio Grande do Norte saem às ruas:

As pessoas que seguem ao aeroporto Governador Aluizio Alves, em São Gonçalo do Amarante, tiveram problemas na manhã desta quinta-feira (6). Um grupo que se denominou indígena, aliados a representantes de movimentos sociais, fechou a rotatória de acesso em protesto contra o fechamento da Coordenação Técnica Local da Fundação Nacional do Índio (Funai) no Rio Grande do Norte. Contando com aproximadamente 80 pessoas, segundo informações preliminares da Polícia Militar, o grupo pede a saída do presidente Michel Temer por causa da intenção de se fechar 51 coordenadorias regionais da Funai no país, incluindo a do RN, em razão do cumprimento do Decreto 9.010, publicado no Diário Oficial da União no dia 24 de março. A determinação foi para a extinção de 87 cargos comissionados do Poder Executivo (TRIBUNA DO NORTE, 2017)²⁶.

Podemos, então, ver que em ato de protesto, os índios e aliados representantes de movimentos sociais se manifestaram contra o fechamento da CTL porque são cientes da importância de um órgão responsável pela proteção e promoção dos seus direitos, entre outras coisas, promoção de políticas voltadas ao desenvolvimento sustentável dessas populações.

Fotografia 6 - Indígenas do RN protestam contra fechamento da CTL no estado



Fonte - Anaylson Miquéias, 2020.

Neste momento, a experiência de campo, registrada também em fotos, é apenas uma amostragem da realidade atual das populações indígenas no Rio Grande do Norte, uma vez que no próximo capítulo, discutir-se-á de maneira mais detida acerca dos Caboclos do Assú.

²⁶ Acesso ao aeroporto do RN é fechado por Grupo que se denomina indígena; PM no local. Disponível em: <http://www.tribunadonorte.com.br/noticia/acesso-ao-aeroporto-do-rn-a-fechado-por-grupo-que-se-denomina-indigena-pm-no-local/376409>. Acesso em: 9 ago. 2020.

3 AS FORMAS DE PRODUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA

Neste capítulo, temos como objetivo, compreender as causas impulsoras do processo de construção de uma identidade étnica dos Caboclos do Assú, as reivindicações que pairam sobre esse processo e os mecanismos de luta por eles mobilizados. No primeiro momento, falamos sobre os Caboclos do Assú, e, para isso, utilizamos as entrevistas realizadas em visitas a comunidade, vídeo gravado sobre a visita do representante da FUNAI a comunidade, bem como, pesquisas sobre matérias na imprensa, como no *site* da prefeitura do Assú. Durante o decorrer do capítulo, é utilizada a metodologia da História oral, com o uso de transcrições realizadas desses vídeos e áudios, para utilizarmos essas entrevistas, acreditando que as falas deixam as ideias dos representantes bem mais consistentes.

Através dos vídeos gravados na Assembleia Legislativa Estadual e suas respectivas atas de audiências públicas, podemos ver que em 2005, a afirmação pública de pessoas da comunidade dos Caboclos do Assú, se auto definindo e sendo definidas como indígenas no Rio Grande do Norte, acontecia junto com os parentes de mais duas outras comunidades. Porém, através das pesquisas, encontramos que a participação destes protagonistas, que é o nosso objeto de estudo, acontecia bem antes dessa data, quando eles expunham os seus problemas cotidianos, como falta de água, de terras, e de acesso às matas. Através dos seus relatos de lutas e conquistas, destacamos e entendemos a inserção destes no movimento indígena estadual.

Em seguida, tratamos sobre as relações, acerca dos elementos (re)apropriados pelos Caboclos no processo de sua etnicidade, com o objetivo de entender de que forma essa comunidade lida com a construção de sua identidade étnica, discorrer sobre seus elementos “acul”, e suas relações com outros índios das comunidades do entorno, e para isso, utilizamos os relatórios dos encontros das Assembleias indígenas do Rio Grande do Norte (AIRN), as atas das Assembleias de Mulheres Indígenas do Rio Grande do Norte (AMIRN), e do primeiro Encontro de Jovens Indígenas do Rio Grande do Norte (EJIRN).

Foi possível percebermos que a Comunidade dos Caboclos do Assú foi uma das primeiras comunidades a reivindicar sua etnicidade, estando presente junto com as Comunidades dos Eleotérios do Catú e a Comunidade do Amarelão, nas primeiras mobilizações indigenistas do Estado. Porém, sua ausência em algumas mobilizações públicas, como eventos e encontros institucionais, também vem sendo notada, e, para entender o porquê das ausências e afastamento nesse determinado momento histórico e político, para finalizar o capítulo, levamos em consideração novamente os relatos do indigenista Aucides Bezerra Sales e do atual líder da comunidade Antônio Adriano Lopes, o “Caboclo Adriano”, que através de entrevistas

abertas falam sobre suas experiências, dificuldades e perspectivas.

3.1 OS CABOCLOS DO ASSÚ

No dia combinado para visitarmos a Gruta da Gargantinha, bem cedo saímos de nossa antiga casa, que fica no bairro Centro da cidade de Assú, acessamos a RN-233, e após percorrer aproximadamente 30 km, entramos à esquerda, para chegarmos à Comunidade dos Caboclos do Assú. Sem encontrar ninguém nas casas por onde havíamos passado no caminho, acreditávamos que encontraríamos todos ainda em suas camas, e ao chamarmos na casa de Dona Rita, logo aparece Suzana correndo, saindo de trás da casa e gritando: *Isso são horas menina? Pensei que não viesse mais! Se eu fosse esperar você para começar a comer, eu matava meu menino!* (ALMEIDA, 2018).

Ela estava grávida, mas isso não a impedia de logo em seguida enfrentar comigo uma caminhada de 5 quilômetros, distância da casa dela até a gruta. Ao verificar a hora, estávamos apenas trinta minutos atrasadas do horário combinado, ficamos de sair às 6 horas, para nos livrarmos do sol escaldante de uma média de 35 graus, que tanto maltratava a pele daquela que não era mais acostumada aquele clima da região, onde passara seus primeiros 17 anos de vida.

Ao abrir a porteira, Suzana me leva para o quintal da casa onde estava grande parte dos parentes terminando de tomar o seu café, todos juntos, sentados nos seus tamboretos, alguns em pé e outros ainda de cócoras, sem deixar faltar às risadas e as novidades do dia anterior. Todos nos aguardavam, pois normalmente, ainda com o dia bem escuro inicia-se a vida humana na comunidade dos Caboclos, fato confirmado ao ingressar na casa de Dona Rita: *Mas menina, a gente achou que você não vinha mais! Aqui a gente acorda no escuro, muitos até terminaram seu café e já foram. Outros, ainda estão aqui querendo te conhecer* (RITA, 2018).

Em seguida, Dona Rita ia me apresentando seus demais filhos, netos, bisnetos, genros, noras e vizinhos que também eram algum parente próximo. Ali a maioria eram parentes, casados entre si. Naquela data, haviam poucos moradores de fora, menos de uma dezena: uma pessoa vinda de Paraú, que na época estava casada com o índio Adriano Lopes, e os moradores de uma casa construída dentro de uma parte do território oficializado e em poder dos indígenas.

3.1.1 Títulos de terra

Ao falar de território indígena oficializado, estou me referindo à doação das titulações de 49 títulos de terras, que fora objeto de negociação que envolveu a Prefeitura de Assú, a

superintendência estadual da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Defensoria Pública do Estado (DPE), como comprovado na cerimônia realizada na capela da Comunidade de Caboclos, no dia 13 de dezembro de 2018.

Fotografia 7 - Famílias de posse dos títulos



Fonte - Tibério Guedes.

Fotografia 8 - Moradora da comunidade exibindo o título e sendo abraçada pelo Prefeito Gustavo Soares



Fonte - Tibério Guedes.

Segundo o Caboclo José Minervino (vice-presidente da Associação Comunitária dos Caboclos), o projeto foi criado no mandato anterior do antigo prefeito Ivan Júnior, que além de ter comprado as terras, também tinha a intenção de fazer casas de alvenaria:

Ivan, ele comprou o terreno e o objetivo de Ivan era construir as casas, ele comprou o terreno para fazer as casas, as casas tudo de alvenaria. Só que aí, foi que venceu-se o mandato dele, aí o candidato dele perdeu a eleição para Gustavo. Aí Gustavo foi e preferiu dar os títulos, não chegou a fazer as casas, se parou o projeto das casas e aí deu os títulos para o pessoal (MINERVINO, 2020).

Segundo o Caboclo Adriano (atual presidente da Associação Comunitária), o prefeito de Assú, Gustavo Montenegro Soares (2017-2020) comprou parte das terras e doou para algumas famílias indígenas da comunidade. Essas terras onde eles estão localizados, e que foram compradas, não são produtivas, mas o que me pareceu é que houve grande felicidade por

parte dos beneficiados em poder ter a sua propriedade embora infértil: *É um fato muito importante para nós que fazemos a comunidade e quero agradecer a Dr. Gustavo por este compromisso que ele teve com a gente* (ADRIANO, 2012)²⁷.

O registro das palavras acima é do dirigente comunitário, o Caboclo Adriano Lopes, que falando em nome da comunidade de Caboclos, também agradece ao prefeito que possibilitou uma antiga reivindicação destas pessoas. E quando falamos em antiga, lembramos da sugestão encontrada no relatório da I Assembleia de Mulheres Indígenas do Rio Grande do Norte (I AMIRN) (2012, p. 20), que cobrava o pagamento da compra de terreno para os Caboclos de Assú, conforme procedimento iniciado junto à comunidade. Não lembra Adriano que não é o prefeito que compra, mas a prefeitura, algo que também não foi esclarecido pelo representante do povo de Assú, o atual prefeito, personalizando uma ação que é pública, atitude esta que pode ser considerada por algumas pessoas, como se ele estivesse querendo tirar dividendos políticos diante de tal ação.

Observando que de acordo com relatório da I Assembleia de Mulheres Indígenas do Rio Grande do Norte, o qual veremos novamente mais adiante, a cobrança dessa compra do terreno se desenrolava há mais de seis anos, pois em 2012 fazia parte das demandas das plenárias sobre Terra e Desenvolvimento sustentável encaminhados por esses índios nestes encontros.

3.1.2 Educação e trabalho

Os Caboclos do Assú vivem nas proximidades do Rio Paraú, que deságua no açude do Medubim, e constituem uma população estimada em cerca de 150 pessoas, que se ocupam principalmente da agricultura. Nesta atividade vivem em sua maioria no regime de “meia” com os fazendeiros locais. Após a instalação dos posseiros passaram a ocupar trechos cada vez menores e cada vez mais a submeterem-se a regime de patronagem²⁸. Alguns conflitos internos impulsionaram alguns a tentarem outras formas de sobrevivência em outras cidades.

Antes cultivávamos aqui, uma parte era nossa e a outra deles. Só que com um tempo, começaram os filhos do fazendeiro a passar por cima com seus cavalos, aí todo trabalho que tínhamos tido não valia mais de nada. Nos chateamos e desde então alguns pararam de plantar (MINERVINO, 2018).

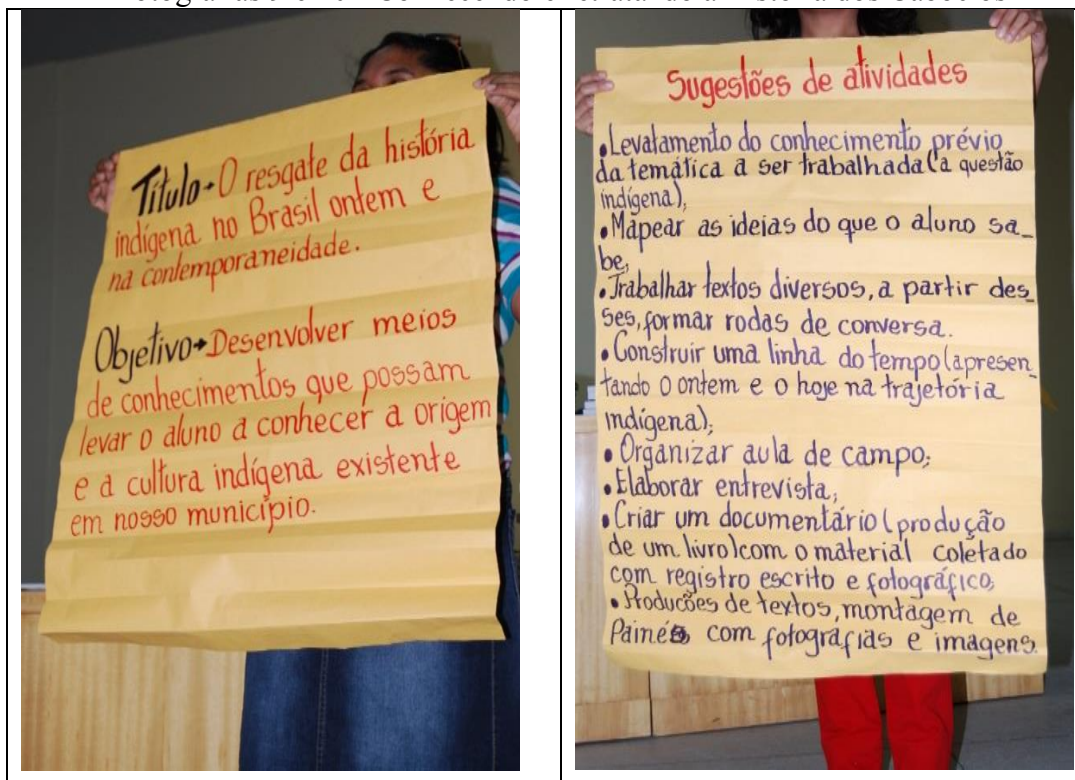
²⁷ Prefeito diz que títulos de posse permitem independência e emancipação de moradores. Disponível em: <https://assu.rn.gov.br/prefeito-diz-que-titulos-de-posse-permitem-independencia-e-emancipacao-de-moradores/>. Acesso em: 16 abr. 2020.

²⁸ Apoio moral ou material oferecido por alguém em troca de apoio político ou outros favores; patrocínio, patronato.

A comunidade participa da Associação Caboclos do Assú, lá não há escola, pois, as crianças são levadas para assistir as aulas na Comunidade do Riacho, também localizada no município de Assú. Segundo Suzana Almeida, no Riacho só tem até o quinto ano, sendo que a partir do sexto ano, os alunos começam a estudar em Paraú ou em Assú, e ambas prefeituras oferecem transporte para levar os estudantes até a escola. A prefeitura de Assú disponibiliza uma Zafira, para levar as crianças para estudar no Riacho e um ônibus para aqueles que irão estudar em Assú. Aqueles que preferem estudar lá, uma vez que a distância da comunidade é menor do que para Assú, a prefeitura de Paraú disponibiliza uma besta (ALMEIDA, 2020).

Em 8 de setembro de 2014, acontecia no *Campus* Avançado de Assú, na UERN, o Seminário Municipal de Educação Indígena, parte das ações do projeto “Jepuruvô Arandu (utilizando sabedoria), despertando o índio nas escolas do RN, segundo a Lei n. 11.645/08”.

Fotografias 9 e 10 - Conhecendo e retratando a História dos Caboclos 1



Fonte - Acervo de Jussara Galhardo.

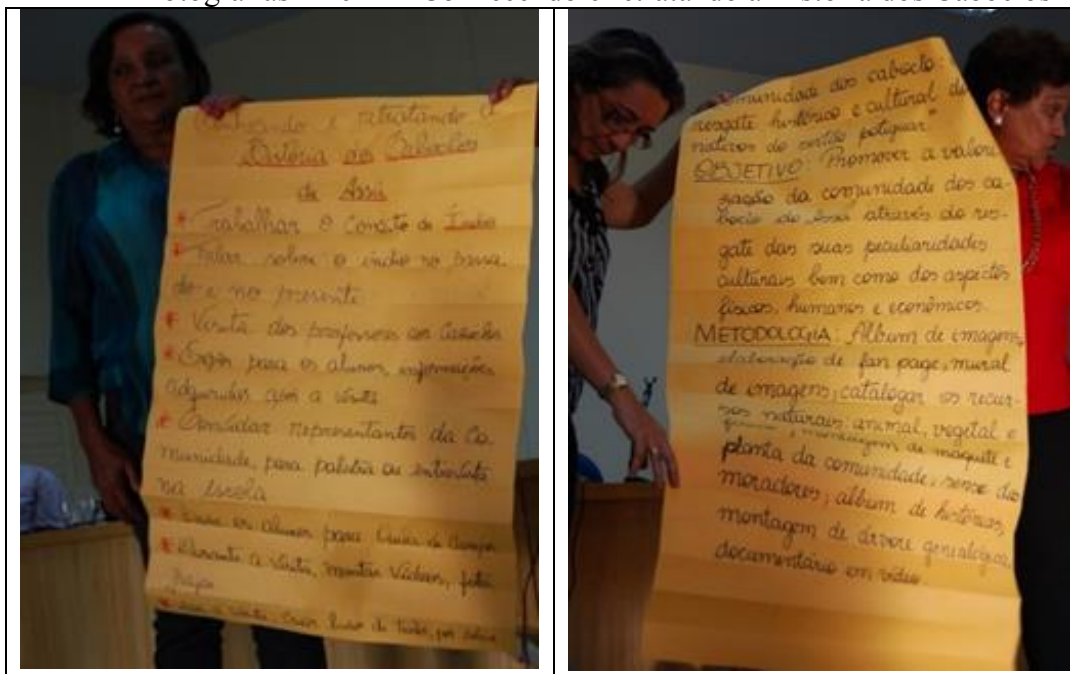
Segundo Maria Nunes Pereira (2015, p. 56):

O projeto foi elaborado em 2013 pela Associação Comunitária Amarelão (ACA) com a assessoria do Grupo Paraupaba para concorrer ao Prêmio Cultura Indígena/MINC, em sua 4ª edição *Raoni Metuktire*²⁹, tendo sido

²⁹ Na edição de 2013, o homenageado foi o cacique *Raoni Metuktiri*, líder do povo *Mebengokre*.

contemplada na categoria de premiação para “iniciativas culturais que envolvam mais de uma comunidade ou povo indígena” (PEREIRA, 2015).

Fotografias 11 e 12 - Conhecendo e retratando a História dos Caboclos 2



Fonte - Acervo de Jussara Galhardo.

As ações do projeto citado anteriormente possibilitaram a realização de seis seminários no ano de 2014, nos municípios³⁰, onde viviam os cinco grupos indígenas que na época estavam em processo de autoafirmação étnica no estado do Rio Grande do Norte.

Fotografia 13 - Caboclos do Assú, Seminário Municipal de Educação Indígena, UERN, 2014



Fonte: Acervo de Jussara Galhardo.

³⁰ **Assú** - Caboclos do Assú; **João Câmara** - os Mendonça do Amarelão; **Canguaretama/Goianinha** - os Eleotérios do Catu; **Baía Formosa** - os Potiguaras de Sagi e **Macaíba** - os Taparás.

A população vive em um território de aproximadamente 2.000 hectares, que antes da compra de parte das terras pela prefeitura de Assú, era de propriedade particular de dois fazendeiros. Sua população atualmente (2020) se constitui em torno de aproximadamente 50 famílias. De acordo com os dados do Projeto Integrado de Desenvolvimento Sustentável do Estado do Rio Grande do Norte, RN Sustentável, Marco Conceitual dos Povos Indígenas³¹ (2013, p. 11), a situação atual fundiária do território é de que não há local para plantio determinado de maneira integral; os moradores precisam pagar para a criação de animais (conforme o número de cabeças de gado) e a “meia” nas fazendas. Pescas no rio/açude acontecem sem necessidade de pagamentos, visto que o mesmo é de propriedade da Marinha. Não sofrem perseguições e não há lideranças criminalizadas.

A relação com a FUNAI está sendo fortificada, estando ainda mais próxima, através do apoio que esta disponibiliza, distribui cestas básicas a cada dois meses, além de fornecimento de sementes de milho e feijão para o plantio:

... a FUNAI manda cestas, as vezes mandam... agora é, como tá pra vim duas remessas de dois meses, entendeu? Num é de cada, cada dois meses não, vem... por exemplo, era pra ter vindo junho, não maio... aí vai vim maio e junho, é assim! ...é assim ói: pela EMATER vem milho, feijão e soldo. E pela Funai se não for engano meu, vem fava (ALMEIDA, 2020).

E a comunidade reconhece a importância dessa fortificação na solução de suas principais reivindicações fazendo mediação junto ao poder público para garanti-las e viabilizá-las. A seguir a transcrição de parte da fala de Yuri Vasconcelos (representante da FUNAI), em visita a comunidade no dia seguinte a festa da padroeira (22.08.2019), onde ele explica sobre as dificuldades encontradas atualmente com relação às entregas das cestas básicas, esclarecendo ainda como funciona todos os tramites legais:

...foi no final de 2017 que a gente conseguiu construir um convenio entre a Funai, a Conab e o Ministério de Desenvolvimento Social para garantir a política de distribuição de cestas de alimentos para os povos indígenas do Rio Grande do Norte. Foram duas remessas, eu acho que no final de 2017... 2018 foi até maio, depois voltou em outubro, novembro... uma coisa assim e depois acabou, porquê? O convênio era para o ano 2017, 2018. Esse ano, no começo do ano a gente conseguiu um aditivo no convenio, o que significa o aditivo? Adicionar mais uma no ano, se era 2017, 2018, a gente conseguiu para 2019 entrar também. 2019 entrou no convenio com 4 remessas, ou seja, em 4

³¹ Anexo que se refere à parte integrante do manual operativo do projeto RN sustentável e teve a sua primeira revisão aprovada pelo banco mundial em 10 de maio de 2013, depois de ter tido Publicação no Diário Oficial do Estado através da Portaria SEPLAN 011/2013 de 14 de fevereiro de 2013. Fonte: Projeto Integrado de Desenvolvimento Sustentável do Estado do Rio Grande do Norte (2013).

entrega de cestas a acontecer ainda em 2019, tá? Como é que funciona? A FUNAI adquire as cestas, mas quem armazena, prepara e entrega é a CONAB. Vocês veem, né? quando o caminhão chega aqui, é o pessoal da CONAB. O pessoal da CONAB que faz o procedimento de aquisição de materiais, essa coisa toda. A última informação que eu tive é que todos os produtos da cesta já estão comprados. O que é que está faltando? Aquele fardozinho que vem, porque tudo é um processo de compra... (VASCONCELOS, 2019).

A Companhia Nacional de Abastecimento³² (CONAB) é uma empresa pública com sede em Brasília, vinculada ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, que promove a garantia de renda ao produtor rural, a segurança alimentar e nutricional e a regularidade do abastecimento, gerando inteligência para a agropecuária e participando da formulação e execução das políticas públicas. Ela está presente em todas as regiões brasileiras, como armazéns convencionais, graneleiros, portuários etc., que são capazes de estocar diversos produtos agrícolas e garantir o suprimento alimentar da população. Esta Companhia tem a responsabilidade de executar estratégias de inclusão social, que são adotadas pelo Governo Federal, com ênfase na geração de emprego e renda. Nesse momento, podemos observar que embora a CONAB participe como uma espécie de órgão executor, de programas e ações governamentais que contribuam para o bem-estar de comunidades que estejam em situação de insegurança alimentar e nutricional, a aquisição dessas cestas alimentícias, não é fácil, diversos tipos de dificuldades são enfrentados para a chegada do destino final. Até a falta de sacolas para a colocação desses alimentos é motivo para o atraso das entregas.

Yuri Vasconcelos ainda ressalta junto a CONAB que se não conseguirem os fardos, que a entrega seja feita mesmo sem eles. A previsão para a resolução do fardo é que naquela mesma semana fosse resolvido, de tal forma que na primeira semana de setembro ou na segunda, as cestas seriam entregues. Os Caboclos receberiam uma remessa de 39 cestas. Sendo que dessa forma, viria uma em setembro, uma em outubro, uma em novembro e, por último, uma em dezembro, completando as quatro do ano de 2019. Com relação a 2020, ele demonstra sua preocupação por não saber ainda como será:

Yuri, e em 2020? Não sei, será luta e batalha! Porque é o seguinte, a gente conseguiu o aditivo... o convenio acabou, a gente conseguiu o aditivo pra 2019, quatro remessas que se encerram em dezembro. Como é que vai 2020, a gente vai ter que buscar isso, a continuidade dessa política. Infelizmente a conjuntura no país é ... não tá muito boa, né? (Idem).

³² Disponível em: <https://www.conab.gov.br/institucional>. Acesso em: 11 jun. 2020.

Podemos identificar que a atual conjuntura do País, com a vitória do então presidente da república, que demonstra toda e qualquer aversão as políticas sociais de assistência étnica, é vista com preocupação. Ambos, fundação e a maioria da população dos Caboclos, sabem que o momento não é favorável às suas reivindicações, e entendem que atualmente, ainda mais do que antes, será necessária muita luta para se adquirir algo. Tudo ainda é muito incerto: *...então a gente não sabe se a gente vai conseguir manter a política da distribuição de cestas de alimentos...* (VASCONCELOS, 2019). Assistindo o vídeo completo, pudemos verificar que dentro da própria comunidade, paralelo a fala do representante da FUNAI, ainda existia pessoas que apoiara o atual presidente, e que não acredita que ele prejudique seus interesses. Mostra a interrupção de uma pessoa que tenta defendê-lo, e o riso de outra, como se esta estivesse ignorando tal apoio a um presidente que por várias vezes demonstrou não se importar com as questões indígenas.

Yuri segue explicando ainda o que é fundamental para que não haja problemas no recebimento das cestas, e chama atenção para o envio da prestação de contas no tempo certo:

[...] prestação de contas! Se a gente não faz a prestação de contas dessas cestas, a gente mesmo tá se prejudicando pra continuar a receber cestas, vocês tão entendendo? [...] Se essa prestação não chegar a mim, a cesta de outubro não vai poder vir. Só vai vim a próxima cesta mediante a prestação de contas toda certinha. E aí tem que conferir número de CPF, o nome da mãe, todo aquele dado... nós somos cobrados, entendeu? Pelo pessoal de Brasília...e até pra gente dizer assim: olha, a política de distribuição de cestas é importante e a gente quer continuar. A gente tem que mostrar que realmente está chegando as pessoas [...] Como é que eu tou pedindo mais cestas se eu não prestei conta do que as pessoas receberam, num é? Então, cestas de alimentos pessoal, é uma previsão! Acho que vai se cumprir, o pessoal da CONAB tem sido muito parceiro nosso... então acho que vai se cumprir, tomara que com fardinhos! Se não for com fardo, a comunidade se organiza, cada um traz a sua sacola e tal... e bota as coisas e o importante é o alimento! [...] (VASCONCELOS, 2019).

Ele mais uma vez ressaltou em sua fala que as remessas de 2019 foram certas, mas que para 2020, esse benefício pode não mais ser algo certo, mas uma previsão, achismo, embora esteja confiante devido a parceria existente com a CONAB.

Na comunidade, o sinal da *internet* não é bom sendo necessário as poucas pessoas que tem celular, subirem em cima de uma determinada cisterna para poder conseguir algum sinal, caso necessitem utilizar tanto os dados móveis como algum outro sinal de operadora. As pessoas não possuem computadores em suas residências, sendo que o único existente na casa do então representante da Associação, foi emprestado pela FUNAI:

...O que é que acontece, diferentemente do material de pesca esse computador ele é da FUNAI, ele continua sendo da FUNAI, sobre minha responsabilidade, tá? Mas aí a gente tá fazendo uma cessão de uso para o pessoal da Comunidade de Caboclos de Assú. Você pode ver depois Adriano, que tanto o monitor como a CPU ele tem um tombamento, um numerozinho que é o patrimônio da FUNAI, é como aqueles materiais agrícolas que tem aqui, uma campinadeira! É da FUNAI aquele negócio ali, mas está cedida à comunidade de Caboclos do Assú. Então a responsabilidade desse computador, continua sendo minha, então ele não pode ser levado para fora da comunidade... A responsabilidade está na figura de Adriano. Então, para ninguém achar assim, Adriano eu vou pegar aqui o computador vou levar para lá... não, ele vai ficar aqui! Agora quem precisar fazer uso, combina com Adriano e usa o computador, entendeu? (YURI VASCONCELOS, 2019).

Na fala dessa citação, podemos ainda perceber que a FUNAI também chega a doar a comunidade materiais de pescas, chega ainda a fazer empréstimos de objetos para a utilização diária das pessoas da comunidade, exemplo do empréstimo de capinadeiras, instrumento para uso na agricultura, além disso tem também o fornecimento de ferramentas de trabalho, como foice, machado, facão e enxada. O objetivo do computador é auxiliar nas tarefas corriqueiras e necessárias que a comunidade enquanto associação indígena tem, de elaborar um documento, de encaminhar um ofício, de acessar a *internet* para pesquisar alguma coisa, entre outros.

Fotografia 14 - Caboclos recebendo redes de pesca



Fonte - Cedida pela índia Suzana Almeida, 2019.

Entre os Caboclos, as modalidades de trabalho se resumiam à produção de vassouras com a palha da Carnaúba. Esta atividade fora, para esses agricultores familiares artesãos, por

muito tempo, a única renda e alternativa de economia solidária destes indígenas. Eles confeccionavam as vassouras e vendiam em cidades vizinhas, como em Assú, por exemplo. A seguir, José Minervino fala como se dava essa produção:

... aqui a gente produzia vassoura de palha e fazia trança, da trança, a minha mãe vendia trança aqui e fazia esteira, bolsa de palha e vendia. Só que com o passar do tempo, aí os proprietários foram e não deixam mais a gente fazer a palha, eles pegam e vendem pra pessoas de fora, eles arrendam o carnaubal e aí o pessoal vem e corre para palha, trazem a máquina e já mói com ôi e com tudo para vender o pó, porque acham melhor, né? Porque pegam já feito o pó, a máquina mói e já levam o pó feito, não tem trabalho de nada pra pagar ninguém pra produzir isso. Aí por isso que a gente não faz mais, por que os proprietários arrendam o carnaubal, os caras vêm e cortam e já trazem a máquina e já mói a páia com tudo, com o ôi... porque a gente faz a vassoura e a trança faz é do olho... não é da palha é do olho da carnaúba! aí eles moem com tudo, aí a gente não tem mais como fazer (MINERVINO, 2020).

Essas vendas por muito tempo garantiram o sustento da família, porém, tal produção foi proibida pelos fazendeiros locais, os supostos “donos das terras” dos Caboclos. A carnaúba é uma palmeira a qual podemos utilizar praticamente tudo dela, porém a maior justificativa da proibição fora que para confeccionar a vassoura seria necessário o corte da folha, algo também indispensável para os fazendeiros, que precisam dela para a retirada do pó e produção da cera que eles exportam. Ou seja, Assú é uma região exportadora de vários produtos feitos dessa árvore, e cientes disso, os fazendeiros não iam permitir terem seus lucros divididos com os índios daquela região, onde podiam ganhar sozinhos.

Fotografia 15 - Artesanato feito pelos Caboclos com a folha da carnaúba



Fonte - Oliveira, 2014, p. 185.

Ao visitarmos a comunidade em 1 de agosto de 2020, tomamos conhecimento que mesmo com a proibição, ainda existe uma única pessoa que resiste na fabricação desse artesanato, seria a Senhora Dona Mocinha (ver foto a seguir), que embora numa quantidade menor do que antes, de forma tímida, faz artesanato de palha para uso próprio e poucas vendas.

Fotografia 16 - Dona Mocinha exibindo o seu artesanato em sua residência



Fonte - Acervo da autora.

Na época da minha mãe, fazíamos muitas coisas para vender, também fazíamos cestos de roupas... hoje só faço pouquinho, quando vou viajar e sei que minha bolsa está velhinha, aí faço uma bolsa nova. Agora tem pouca palha, não é como antes... (MOCINHA, 2020). Neste momento podemos visualizar uma cultura, que assim como as outras, é passada de uma geração para outra.

Até 2020, existem poucas posições de trabalho assalariado, além de alguns empregos na cidade próxima de Ipanguaçu, no setor da fruticultura como podemos ver nas palavras do índio José: *... era, tava trabalhando lá em Ipanguaçu... de Assú pra baixo... vocês conhecem né, Ipanguaçu? Numa firma da manga... vai pegar gente agora também, meu irmão já foi chamado, pra fazerem a ficha lá.* (MINERVINO, 2018).

Existe apenas uma vaga de Agente Comunitário de Saúde, a qual é ocupada por Fernanda, filha do fazendeiro Braz. Em finais de semana, o líder Adriano, às vezes, trabalha como pedreiro fazendo alguns serviços nas casas de moradores da comunidade. Existe também um pequeno comércio onde podemos encontrar a venda de algumas bebidas como refrigerantes, por exemplo. Pudemos também verificar que para alguns, estar na agricultura a concentração de parte da mão de obra da localidade, como empregados, uma vez que as terras que estão em

seus nomes são improdutivas, restando-lhes apenas a dos fazendeiros para trabalharem como meias, ou ainda a caça e a pesca:

todo dia, Pesca e caça!... no período... pronto, agora que os açudes tão cheio...aí a gente vinha pescar aqui no rio...aí quando é pra novembro e dezembro... aí a gente vai pros açudes, começam a baixar, aí vai pros açudes, aí pesca pra comer e aí vende, sabe?...a gente pesca nos açude pra vender... aí quando limpar...aí de noite a gente vem caçar de novo. ... a caça é mais a noite. (risos) de dia vamos caçar avuete e... rolinha... asa branca (MINERVINO, 2018).

A caça e a pesca representam para outros, a única forma de sobrevivência, sendo estas, atividades que eles costumam fazer diariamente, como bem cita o Caboclo José Minervino.

3.1.3 Festa da Padroeira

A maior festividade que acontece na comunidade refere-se à festa da Mãe Rainha, padroeira dos Caboclos, que geralmente é comemorado no mês de agosto, *o dia dela mesmo é dia 22, mas geralmente é comemorado a partir do dia 12, do dia 12 até o dia 22* (D. Rita, 01.08.2020), momento em que todos se juntam para os preparativos que vão desde a ornamentação de suas casas para receber a santa, a produção dos alimentos que ao final da missa é distribuído num grande jantar para todos da Comunidade e visitantes que também aparecem para prestigiar tal ato de fé e devoção. Foi observado que nos interiores das casas, mesmo em dias normais, existem decorações com imagens da Mãe Rainha e demais santos da Igreja Católica. Não existem igrejas evangélicas na comunidade, também, pelo o que tomei conhecimento não existem pessoas que sigam qualquer tipo de religião de matriz africana ou espírita. Existe um curador³³ e uma curadora, que são bastante procurados, principalmente quando se trata de “quebranto”³⁴ ou “espinhela caída”³⁵. *Eles curam com um galhinho de ramo ou com folha de pião, só não curam com pereiro, porque pereiro é amargo, e não é bom pra curar... é planta com espinho* (RITA, 2020). Quebranto e espinhela caída, bem como a cura do mau-olhado, tristeza, minguia, cobreiro, febre, ar na cabeça, erisipela, dores em geral e outras

³³ Também conhecido como rezadeiras ou benzedadeiras, preferindo o primeiro termo de ‘curador’ por ser como as pessoas daquela comunidade se refere a pessoa que exerce o ofício de rezar para tratar o quebranto.

³⁴ Está sempre relacionado ao feitiço e a influências maléficas, sendo considerado uma doença causada pelo mau-olhado nas crianças. Disponível em: <https://www.campeaoprovincias.pt/opinio/etnografia-etnologia-folclore-e-cultura-popular-o-quebranto>. Acesso em: 12 jun. 2020.

³⁵ Está sempre relacionado ao feitiço e a influências maléficas, sendo considerado uma doença causada pelo mau-olhado nas crianças. Disponível em: <https://www.campeaoprovincias.pt/opinio/etnografia-etnologia-folclore-e-cultura-popular-o-quebranto>. Acesso em: 12 jun. 2020.

doenças que, muitas vezes, variam de nome de acordo com a cultura local, são enfermidades enfrentadas pelas rezas em várias comunidades rurais, nos mostrando como as experiências católicas dos de baixo se fundem com práticas devocionais dos povos originários, tudo isso significa saberes de diferentes camadas culturais que esses povos apresentam.

Fotografias 17 e 18 - Igreja em dias de festa da padroeira (08/2019)



Fonte - Cedida por Susana Almeida.

O prédio da igreja foi erguido no ano de 2014 (informação dada pela índia Suzana Almeida), porém, como podemos ver, ainda não foi concluído, o que não impede que as missas ocorram normal e mensalmente, com exceção dos dias que se comemora a festa da padroeira.

Fotografias 19 e 20 - Frente da igreja e imagem da padroeira Mãe Rainha



Fonte - Acervo da autora, 2020.

Os recursos desta festa são provenientes da união e organização dos próprios moradores. De acordo com os depoimentos, uns arrecadam os alimentos, outros cozinham, outros ficam responsáveis pela ornamentação, e assim vão construindo a festa tão esperada pelos moradores e que antes durava 11 dias. Porém, segundo informações dadas pela índia Suzana Almeida, com a mudança para o padre Vando, agora os dias da festa foi reduzido para apenas quatro dias:

A gente tenta fazer o que a gente fazia **nas** onze noites, mas é difícil, a gente não consegue não... mas a gente faz o jantar, a gente faz o lanche, tem as novenas de noite, tudo isso! Mas é porque eu esqueci, mas é só se o padre tivesse vindo é que passava de casa em casa com a imagem da padroeira Mãe Rainha, mas como ele não veio aí ela não passou (ALMEIDA, 2020).

Ela afirma que continuam tentando manter a mesma programação de quando eram onze dias, mas que ficou um pouco difícil e que *hoje com o padre Ítalo, ele deixou para a comunidade decidir se será quatro ou se voltará a ser 11 dias* (ALMEIDA, 2020). Suzana também nos fala de uma prática que era bastante comum, e que havia sido descrita por D. Rita na nossa primeira entrevista, a de que a imagem durante o período das comemorações passava um dia em cada casa, ação que não ocorreu na última comemoração devido o padre não ter comparecido e também por existir na comunidade uma capela: *Essa prática de casa em casa era apenas quando ainda não existia capela, desde 2018-2019 que já acontece na capela* (ALMEIDA, 2020).

Era um momento em que iniciavam as orações na casa de cada pessoa que estava a imagem naquele instante, geralmente durante o dia. Após as orações naquela residência, a santa é levada pela outra família para a residência seguinte, assim seguidamente, até o último dia das comemorações. A seguir, Dona Rita tenta falar o que representa esse ato de fé:

É muito importante pra gente, porque a gente tem fé... a gente fica muito feliz, esse ano que tá assim com esse negócio... e a gente não organizou nada. Também teve a morte de Celina que era quem tomava a frente... aí a gente não organizou nada. A festa dela vai ser agora, era pra ser agora, porque o dia dela é dia 12... mas devido essa pandemia não sei como vai ser (RITA, 2020).

Dona Rita termina a conversa demonstrando sua incerteza com relação as comemorações desse ano devido à crise sanitária que a humanidade está vivenciando e lamenta a falta de uma pessoa bastante influente dentro da comunidade.

3.1.4 Políticas de assistência social

Dentre os moradores da Comunidade dos Caboclos, a maioria das pessoas é beneficiada por algum programa de assistência social do Governo Federal e das prefeituras locais. O programa bolsa família, por exemplo, que beneficia famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza, criado pela Lei n. 10.836/04, de transferência direta de renda no valor de R\$ 41,00 podendo cada família acumular até 5 benefícios por mês, chegando a 205,00 reais, abrange cerca de 80% da população da comunidade, sendo essa a única renda de caráter continuado para muitas daquelas famílias. De acordo com o Art. 2º, da Lei n. 10.836, tal programa constitui os seguintes benefícios financeiros:

I - o benefício básico, destinado a unidades familiares que se encontrem em situação de extrema pobreza; II - o benefício variável, destinado a unidades familiares que se encontrem em situação de pobreza e extrema pobreza e que tenham em sua composição gestantes, nutrizes, crianças entre 0 (zero) e 12 (doze) anos ou adolescentes até 15 (quinze) anos, sendo pago até o limite de 5 (cinco) benefícios por família; III - o benefício variável, vinculado ao adolescente, destinado a unidades familiares que se encontrem em situação de pobreza ou extrema pobreza e que tenham em sua composição adolescentes com idade entre 16 (dezesesseis) e 17 (dezessete) anos, sendo pago até o limite de 2 (dois) benefícios por família. IV - o benefício para superação da extrema pobreza, no limite de um por família, destinado às unidades familiares beneficiárias do Programa Bolsa Família e que, cumulativamente: a) tenham em sua composição crianças e adolescentes de 0 (zero) a 15 (quinze) anos de idade; b) apresentem soma da renda familiar mensal e dos benefícios financeiros previstos nos incisos I a III igual ou inferior a R\$ 70,00 (setenta reais) per capita (BRASIL, 2004)³⁶.

Com relação a investimentos habitacionais, segundo o site da prefeitura³⁷, em matéria datada de 14 de dezembro de 2018, o prefeito se empenhará junto ao Governo Federal com o propósito de garantir esse empréstimo a comunidade. Lembrando ainda que, os Caboclos foram agraciados com a isenção de 100% da tarifa de consumo de energia elétrica até o limite de 50 (cinquenta) kwh/mês, a ser custeado pela Conta de Desenvolvimento Energético (CDE)³⁸, direito contemplado pela demanda social prevista na Lei n. 12.212/2010, uma lei federal que é aplicada, de acordo com o 4º parágrafo do Art.2º, “as famílias indígenas e quilombolas inscritas no CadÚnico que atendam ao disposto nos incisos I ou II deste artigo”. Ou seja, a comunidade

³⁶ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Lei/L10.836.htm. Acesso em: 24 jun. 2020.

³⁷ “Prefeito diz que Títulos de posse permitem independência e emancipação de moradores”. Disponível em: <https://assu.rn.gov.br/prefeito-diz-que-titulos-de-posse-permitem-independencia-e-emancipacao-de-moradores/>. Acesso em: 16 abr. 2020.

³⁸ Criada pelo art. 13 da Lei n. 10.438, de 26 de abril de 2002, conforme regulamento.

além de ser indígena, “seus moradores deverão pertencer a uma família inscrita no Cadastro Único para programas sociais do governo federal - CadÚnico, com renda familiar mensal *per capita* menor ou igual a meio salário mínimo nacional” ou então, “tenham entre seus moradores quem receba o benefício de prestação continuada de assistência social, nos termos do Art. 20 e 21 da Lei n. 8.742, de 7 de dezembro de 1993”.

Embora conste em Lei, a isenção não foi fácil, uma vez que a comunidade estava inserida como se fosse pertencente à comunidade do Riacho. Sendo que em entrevista realizada com Adriano Lopes em 2018, pudemos obter a informação de que tal problema houvera sido resolvido, depois de várias solicitações formais e envios de ofícios, momento em que os Caboclos assumem o seu lugar de fala e luta política da comunidade em reafirmar sua identidade.

Ao analisarmos tais fontes, no ofício de n. 01/2010, datado do dia 29 de maio de 2010 (Anexo C), o então presidente da comunidade, na época o Caboclo Luís Francisco da Silva Filho, conhecido como Luís do Carmo, solicita ao senhor superintendente da COSERN a mudança de endereço sob a justificativa de que eles têm uma Associação Comunitária que por sua vez está cadastrada na Receita Federal, e que nesses termos precisam da comprovação de que moram na referida comunidade para poderem beneficiar as 40 famílias naquele momento.

Os Caboclos entendiam que para ser possível usufruir dos direitos estabelecidos na lei, teriam que ir à luta, e por isso buscaram ser uma comunidade desvinculada do Riacho nos dados da COSERN, algo que deveria ser rápido, visto que na realidade, tratavam-se de dois sítios diferentes, mas não foi isso. Neste primeiro ofício eles solicitam a mudança de endereço dos comprovantes de residências, visto que na prática ambas comunidades entendiam como sendo parte de comunidades diferentes. Porém, mesmo tendo se passado 6 anos da primeira solicitação, os Caboclos continuavam lutando pela desvinculação e consequentemente garantia dos seus direitos, pois como podemos ver no ofício de n. 3 (Anexo D), datado no ano de 2016, e assinado pelo atual presidente Antônio Adriano Lopes, eles reiteram o primeiro pedido, reforçam que querem que o endereço/ comprovantes de residências sejam como Sítio Caboclo, uma vez que está dando muitos problemas nas instituições por morarem no sítio Caboclo e os comprovantes de residência estarem vindo como sítio Riacho. Eles afirmam que são indígenas, e que querem ser incluídos na redução de taxa de energia. Confirmam que sabem quem têm prioridades em várias coisas, mais que por não terem um endereço próprio na COSERN, estão sendo penalizados.

A comunidade também participa do Programa de suplementação alimentar, que tem como alvo beneficiar famílias sob condição de vulnerabilidade social, que de acordo com o *site*

da Prefeitura Municipal do Assú³⁹, são 30 famílias atendidas pelo programa Vale Cidadão - Alimento na Mesa. Sendo que esse benefício não os impede de também usufruir das cestas básicas liberadas sob a responsabilidade da FUNAI (Anexo E)⁴⁰.

Embora os moradores da Comunidade dos Caboclos não possuam hospitais ou Unidade Básica de Saúde, a prefeitura de Assú oferece o Programa de Saúde da Família (PSF), sendo eles também assistidos pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), que por sua vez está subordinada ao Distrito sanitário especial indígena (DSEI) de João Pessoa, na Paraíba. No cronograma de atividades (Anexo F) de saúde indígena nas comunidades étnicas do Rio Grande do Norte, podemos observar que o atendimento médico e de enfermagem estava presente na comunidade quatro vezes no mês, e o odontológico apenas duas vezes. Mas ao perguntar a índia Suzana Almeida, se esses serviços se mantinham com a mesma frequência, ela informa que no momento não existe mais nenhuma assistência: *Não mulher, aqui não tem mais médico nenhum, nem da SESAÍ, nem da prefeitura. Quando a gente quer um médico, agora a gente vai pra USB lá no Riacho, lá no outro lado, num tem mais médico de jeito nenhum!* (ALMEIDA, 2020).

Embora não seja nosso objetivo, mas como estamos falando em saúde, vale a pena colocar por via de curiosidade, que com relação ao número de pessoas contaminadas com o SARS-Cov2, causador do Covid 19, também conhecido como o novo Corona Vírus, existiu até agosto de 2020 uma vítima confirmada que veio a óbito na comunidade Caboclos (Anexo G). Levando em consideração uma pequena população que compõe tal comunidade, podemos entender que representa um dado bastante elevado. Esses dados sobre as comunidades indígenas do Rio Grande do Norte não divergem das informações mundiais de que esses povos fazem parte da população com maior vulnerabilidade, mostrando como o Estado brasileiro foi omissor e ajudou o vírus a se espalhar nas aldeias, seja por profissionais da saúde em suas visitas, pelos garimpeiros ou grileiros que aumentaram as invasões durante a pandemia, ou a contaminação desses índios quando iam buscar o auxílio emergencial na cidade.

No que se refere a água, podemos dizer que além da terra improdutiva, os Caboclos também têm que lidar com a falta desta, antes utilizavam água de um poço, bastante salobra. Em seguida, a FUNAI ficou responsável pelo fornecimento de carro pipa com regularidade semestral e atualmente eles possuem cisternas.

³⁹ Disponível em: <https://assu.rn.gov.br/prefeito-diz-que-titulos-de-posse-permitem-independencia-e-emancipacao-de-moradores/>. Acesso em: 18 abr. 2020.

⁴⁰ No AÇUDE E, podemos ver ofício referente a guia de remessa n. 033 do ano de 2015, do setor SEGAT/Coordenação Regional Nordeste II, destinada a comunidade Caboclos do Assú.

Fotografias 21 e 22: Cisternas na Comunidade dos Caboclos do Assú



Fonte: Acervo da Autora.

O Ministério do Desenvolvimento Social em parceria com a Articulação do Semiárido Brasileiro (ASA), Unidade Gestora Territorial (UGT) Núcleo Sertão Verde, através do Programa Água para Todos e do Programa Cisternas do governo federal, foi responsável pela construção de 11 cisternas calçadão em outubro de 2012 através do Plano Brasil sem Miséria. Antes, em 2006, havia sido criada 15 cisternas pequenas pela ASA, Coopervida e Fome Zero e 13 em 2010 pela UGM Coopervida na comunidade dos Caboclos. Em 2017, num investimento de R\$ 469 mil do Governo do estado e com recursos do Projeto Governo Cidadão, através do Acordo de Empréstimo com o Banco Mundial, sob coordenação da Sethas foi construído 40 banheiros todos com chuveiros para as famílias da comunidade dos Caboclos: *Nós não tínhamos nada, hoje estamos sem acreditar que temos banheiros em todas as casas. As crianças adoram tomar banho, agora elas tomam banho todos os dias* (Caboclo Antônio Lopes, 71 anos). O Governo do Rio Grande do Norte também está construindo todo o sistema de abastecimento de água nas 40 residências, o sistema conta com uma adutora. “A obra está em andamento. A primeira parte do projeto está concluída”, afirma Dinart Filho, supervisor da Habitação, do Trabalho e da Assistência Social (Sethas). Ainda, segundo Dinart Filho, das 62 casas dessa comunidade, 15 não possuíam banheiros, e o projeto contempla ainda uma ação ambiental onde as famílias farão uso das águas cinzas para finalidades domésticas e para irrigação nos quintais produtivos.⁴¹

⁴¹ Comunidades rurais de Assú ganham investimento do governo. Disponível em: <http://www.sethas.rn.gov.br/Conteudo.asp?TRAN=ITEM&TARG=160294&ACT=&PAGE=&PARM=&LBL=Materia>. Acesso em: 19 jun. 2020.

Fotografia 23 - D. Antônia Cardoso diante do banheiro construído



Fonte - ASSECOM/RN⁴².

A semana passada vieram fazer os buracos para o reuso das águas, não sei se vai dar certo mesmo (RITA, 2020). Por meio do Projeto Governo Cidadão e Banco Mundial, espera-se que através do sistema de reuso de águas cinzas, a comunidade agora venha a ter a reutilização de 50% das águas cinzas para fins de produção de alimentos, visto que o principal plantio é de hortaliças e fruteiras, acreditamos que com esse cultivo, além de água, os Caboclos possam vir a ter alguma chance de lucrar com uma renda extra.

3.2 IDENTIDADE ÉTNICA: UMA ALTERNATIVA DE RESISTÊNCIA

Ao nos referirmos a identidade, levamos em consideração o que diz o índio Gersem Baniwa (2006), sobre o fato de não existir uma única identidade cultural brasileira, mas diversas identidades que, embora não formem um conjunto monolítico e exclusivo, coexistem e convivem de forma harmoniosa, facultando e enriquecendo as várias maneiras possíveis de indianidade, brasilidade e humanidade. Ainda para ele,

Oras, identidade implica alteridade, assim como a alteridade pressupõe diversidade de identidades, pois é na interação com o outro não idêntico que a identidade se constitui. O reconhecimento das diferenças individuais e coletivas é condição de cidadania quando identidades diversas são reconhecidas como direitos civis e políticos, consequentemente absorvidos pelos sistemas políticos e jurídicos no âmbito do Estado Nacional (BANIWA, 2006, p. 49).

⁴² Comunidades rurais de Assú agora tem chuveiro e banheiro em suas residências. Disponível em: <http://rnsustentavel.rn.gov.br/?pag=86&pg=noticias&id=788>. Acesso em: 24 jun. 2020.

Desta forma podemos entender que afirmar os povos indígenas em qualquer lugar do mundo, é reconhecer os direitos às diferenças socioculturais, buscando compreender as possibilidades de coexistência sociocultural, fundamentada nos princípios da interculturalidade, pois ainda segundo o autor:

A interculturalidade é uma prática de vida que pressupõe a possibilidade de convivência e coexistência entre culturas e identidades. Sua base é o diálogo entre diferentes, que se faz presente por meio de diversas linguagens e expressões culturais, visando à superação de intolerância e da violência entre indivíduos e grupos sociais culturalmente distintos (BANIWA, 2005, p. 51).

Nessa Comunidade a escassez de serviços de saúde também gerou tensão entre os moradores. Em entrevista realizada com Suzana Almeida da Silva, em 2018, podemos entender como funciona o jogo de interesses entre eles, mostrando outras formas de resistência desses indígenas. Ela afirma que o médico da SESAI demora muito a realizar a visita, então muitos moradores que se dizem índio, passam a dizer que não são, para serem atendidos pelo médico da prefeitura, e em semelhante situação, quando acontece do médico da prefeitura não vir e o da SESAI comparecer, os que antes diziam não ser índio, voltam a afirmar novamente a sua identidade para poderem se beneficiar do médico da SESAI, gerando alguns pequenos conflitos entre eles e os agentes de saúde, por exemplo.

Nestes casos, os Caboclos acionam novamente sua identidade como uma luta política, porque ser índio é ser portador de direito diferenciado, e como vimos, eles recebem ajuda da FUNAI, da SESAI, e, assim, vão buscando novas formas de sobrevivência, sendo protagonistas e tentando lidar e resistir a um sistema as vezes negligente com essa minoria étnica.

Nos tópicos seguintes mostramos a importância das audiências públicas, gerando visibilidade dentro desse processo de “emergência étnica”, que foi transmitido pela TV assembleia e pela imprensa local; Como deu-se a aproximação dos Caboclos com o movimento indígena, momento este em que temos também a oportunidade de entender que o que interessa no processo de etnogênese não é uma etnia a qual pertence ou uma mera identificação colonial, mas a identidade de um grupo em sua historicidade ao longo do tempo. Além de mostrar de que forma acontecem os encontros dos Caboclos com os demais índios do estado, conhecendo um pouco das suas demandas.

3.2.1 Uma Questão Pública

No dia 15 de junho de 2005, a primeira audiência pública sobre o tema “Comunidades Indígenas do Rio Grande do Norte - Afirmção de suas Identidades”, aconteceu na Assembleia

Legislativa de Natal. Através da iniciativa do Grupo Paraupaba⁴³, coordenado por Jussara Galhardo, foi possível sua organização pelo Centro de Estudos da Assembleia, com o objetivo de conversar sobre a questão indígena e Identidade do Rio Grande do Norte. Essa iniciativa foi também uma tentativa de trazer para o estado uma discussão mais oficial, mais pública, para envolver as instituições, o estado e os órgãos públicos no debate. Buscava-se uma maneira de contribuir para fazer um contato com a FUNAI, para que estivessem nestes escritos. Vale salientar que esses momentos de discursões, como relata Maria Gorete Nunes Pereira em sua dissertação de mestrado, *a priori*, tiveram a participação de outros e só depois que os próprios indígenas começaram a organizá-las sozinhos:

Inicialmente, estas foram planejadas e organizadas pelo Grupo Paraupaba, em parceria com os grupos indígenas e demais parceiros institucionais. Posteriormente, os próprios atores sociais, interessados na divulgação de seu autorreconhecimento étnico, se empenharam na busca de iniciativas políticas, à medida que se tornaram protagonistas na reelaboração de sua própria história na contemporaneidade (PEREIRA, 2015, p. 38).

Essa audiência é considerada um momento histórico na política indigenista estadual, algo enfatizado no relatório final da Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia (CAI-ABA), tendo Maria Gorete também citada no seu trabalho tal importância:

A audiência pública foi, portanto, um evento importante nos processos de emergência étnica no Rio grande do Norte (...). Contudo, o evento deve ser visto como apenas uma etapa, aliás, bastante específica e limitada, de um processo muito mais amplo, que exigirá certamente o fortalecimento e a maior mobilização política, além da definição mais precisa das demandas e reivindicações das comunidades indígenas (CAI-ABA, p. 3 *apud* PEREIRA, 2015, p. 37).

Nesta audiência, os Caboclos do Assú estavam juntos com representantes das Comunidades do Catu e do Amarelão, as três primeiras a se organizarem no estado:

Eu estou aqui pela primeira vez para representar a nossa Comunidade Caboclos como comunidade indígena e isso já foi desde o começo com nossos antepassados, com nossos avós, todos falavam pra os outros filhos que a gente tinha sangue de índio. Então, a nossa Comunidade é uma comunidade pequena, mas tem cerca de 150 habitantes, 150 pessoas, precisamos muito de terras, nós não temos, moramos em terras dos outros, dos proprietários e trabalhamos assim de meias (CARMO, 2005).

⁴³ Ver capítulo 1, onde falamos Grupo Paraupaba da página 49-51.

Suas manifestações de lutas e reivindicações antecedem essa data (Anexo H) porém, eles tinham consciência de que esse ato público se fazia necessário, embora soubessem ainda que não precisavam estar ali para terem certeza de que eram índios, como podemos observar na fala de Luiz da Comunidade do Catu:

... eu não precisaria de vim aqui a olhar nos olhos dessas pessoas aqui e dizer que eu sou índio, porque eu sou! não é obrigado que alguém aqui assine um papel e digam que eu sou índio e que o meu povo é índio, não é verdade? Isso não é obrigado não! E também não estamos pedindo favor que pessoas façam isso, não estamos não, viu! (KATU. Op. Cit).

Os representantes das Comunidades estavam com um abaixo assinado, o qual fora a “revelação” de suas identidades e consequentemente, a solicitação pública de providências as autoridades lá representadas através da Assembleia Legislativa, Ministério Público Federal, Ministério Público Estadual, FUNAI, UFRN, Associação Brasileira de Antropologia (ABA), CODEN, SEJUC E APOINME⁴⁴. Eles queriam o reconhecimento como Comunidade Indígena do Rio Grande do Norte:

...a nossa comunidade, ela tem raízes indígenas, isso comprovado não só por minha parte, mas sim pelos meus antepassados que deixaram a história para gente e nos ensinaram a história e a cultura. Hoje a gente já estamos muito bem adiantados através dessa Identidade (SILVA, 2005).

Naquele momento, ainda em processo de reconhecimento, eles levaram o abaixo assinado para a audiência pública e de lá seria encaminhado uma cópia as autoridades competentes, afim de terem suas identidades indígenas reconhecidas: *trouxemos essa abaixo assinada para essa audiência pública, para daqui ser encaminhada as autoridades competentes, afim de termos nossa identidade como comunidade indígena* (Idem. Op. Cit.).

O momento que eles se pronunciam para reivindicar o reconhecimento étnico utilizado para apresentar a comunidade, alguns contam fatos históricos dos seus antepassados, outros, como o Luiz do Carmo, denunciam ainda os problemas enfrentados no dia a dia dos Caboclos:

Hoje exigimos urgentemente este reconhecimento porque perdemos a terra, pois hoje fazendeiros locais que nos forçam a trabalhar para eles no sistema de meia e em que tudo que produzimos na terra é repartido a metade com o dono da propriedade. Não temos nem sequer um pedaço de chão para plantar, para criar animais, não temos escola para as crianças e nem posto médico. Segue abaixo nossa colaboração a este pedido oficial realizado por nossa

⁴⁴ Favor consultar lista de siglas e abreviações expostas no início deste estudo.

Comunidade dos Caboclos do Assú. Segue abaixo assinado e confirmamos.
(CARMO, Op. Cit).

Nesta fala do Caboclo Luiz, ele destaca a terra como um espaço indígena perdido e agora em processo de territorialização a partir de uma demanda étnica, onde o espaço será pensado como elemento de reflexão, tanto do lugar social da comunidade, agora como índios em busca de reconhecimento quanto o território social.

Fotografia 24 - Luíz do Carmo, representante dos Caboclos, pronunciamento na I Audiência Pública, Assembleia Legislativa, Natal/2005



Fonte - Acervo da Autora.

Na mesa, podemos identificar a presença de algumas pessoas, como por exemplo, o Deputado Fernando Mineiro, o representante da Funai, Dr Luís, professor Luís da UFRN, Guilherme, da associação, professor Gerônimo, Dr. Iordan que está representando o Ministério Público, a representante da SEJUC, Secretaria de Cidadania, Capitão, que é o presidente, e Ivoneide da comunidade dos Mendonças, na última cadeira da esquerda para direita.

Embora tenham se passado 15 anos do relato citado anteriormente, pudemos comprovar que as reivindicações dos Caboclos continuam com poucas evoluções, alguns conseguiram adquirir sua casa própria, porém, a maioria das pessoas continua como meias, permanecendo a comunidade ainda carente de posto de saúde e de escolas. Suas crianças privadas de obterem a educação obrigatória específica, diferenciada, intercultural, bilíngue/multilíngue e comunitária, conforme define a legislação nacional que fundamenta a Educação Escolar Indígena, através da Lei n. 11.645/08⁴⁵, a qual “estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir

⁴⁵ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm. Acesso em: 18 jun. 2020.

no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e cultura afro-brasileira e indígena”. Isso implica a necessidade de abordar a temática em questão no ensino de todas as disciplinas do currículo da educação básica, incluindo ensino fundamental e médio.

Mormente, as falas dos representantes de cada Comunidade demonstravam uma articulação e organização prévia, além de denunciar o preparo e protagonismo de algumas dessas pessoas: *Como ele mesmo afirmou, que ele disse que era difícil, ia ter lutas e lutas, mas a maior luta hoje que eu tou vendo aqui, a maior luta é pra alguém dizer que o índio é índio, a maior luta parece que é essa* (KATU, 2005). Eles sabiam que ali era o início de um caminho longo e de lutas, e uma das mais difíceis seria aquela, a de que as pessoas os reconhecessem, tendo então encontrado nessas organizações e ações planejadas não apenas a identificação dos seus direitos, mas principalmente, o amadurecimento político e as formas de luta para a materialização de seus objetivos.

3.2.2 Aproximações com o movimento indígena do estado

O movimento indígena no Rio Grande do Norte intersere-se no panorama da mobilização dos Povos Indígenas no Brasil com grandes avanços. Até 2012, de acordo com a apresentação da I Assembleia de Mulheres Indígenas do Rio grande do Norte (AMIRN), podemos ver que no contexto estadual foram promovidas duas audiências públicas (15 de junho/2005 e 24 de abril/2008), a I Assembleia Indígena do Rio Grande do Norte (dezembro/2009) e a II Assembleia Indígena do Rio Grande do Norte (novembro/2011), contribuindo para a garantia de direitos dos grupos familiares que habitam comunidades situadas em diversos Municípios, atualmente com uma população superior a 2.500 indígenas, onde mais de 1.300 são mulheres (IBGE, 2010, p. 171)⁴⁶.

Tabela 1 - Índios do Rio Grande do Norte por sexo

RIO GRANDE DO NORTE	SEXO	
	MULHERES	HOMENS
2597	1325	1272

Fonte - Elaborado a partir do IBGE, 2010.

⁴⁶ Pessoas indígenas, por sexo e localização do domicílio, segundo as Grandes Regiões e as Unidades da Federação 2010. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf. Acesso em: 4 jul. 2020.

Em março de 2011, na cidade de Rodelas/BA, realizou-se a II Assembleia de Mulheres Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (II AMINME), sendo que nos registros não foi possível identificar se houve a presença de algum representante dos Caboclos. Nesta Assembleia foram eleitas as coordenadoras de mulheres das microrregionais da APOINME. Após a eleição das coordenadoras da APOINME, começa no Rio Grande do Norte as discussões sobre a realização de uma assembleia de Mulheres no estado.

A I Assembleia de Mulheres Indígenas do Rio Grande do Norte (I AMIRN), que veio acontecer em maio de 2012, contribuiu para a garantia de direitos dos povos indígenas do estado (como veremos adiante), foi a primeira de uma ordem sequenciada, a partir dali o movimento indígena só avançava. Nesse mesmo ano, foi também possível a realização do I Encontro de Jovens Indígenas do Rio Grande do Norte (EJIRN) (outubro/2012). O ano de 2013 foi também bastante importante para as manifestações indígena no estado, pois em abril de 2013, aconteceram a I Assembleia Microrregional da APOINME (abril/ 2013), o Protesto no IBGE e MPF, em Natal (abril/2013); seminário sobre Direitos Indígenas (outubro/2013); III Assembleia Indígena do RN (novembro/2013); I Conferência de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER), específica para Povos Indígenas (2013). O I Seminário sobre Educação Escolar Indígena só veio ser realizado em julho de 2014; em julho de 2015 tivemos a I Conferência Nacional de Política Indigenista - I CNPI e a IV Assembleia Indígena do Rio Grande do Norte (dezembro/2015). Em 2016 tivemos a II Assembleia de Mulheres Indígenas do RN e o II Encontro de Jovens Indígenas do RN. Em 2017, de acordo com o *Relatório Final da V AIRN* (2013), tivemos o Encontro de Formação de Lideranças em Política Indigenista e Direitos Indígenas (março/2017), o Ocupa FUNAI-RN (abril/2017) e a V Assembleia Indígena do Rio Grande do Norte (novembro/2017).

Conforme essa última, contou com a participação de 78 indígenas das comunidades: Caboclos/Assú; Mendonça do Amarelão, Assentamento Santa Terezinha e Serrote de São Bento/João Câmara; de Cachoeira-Nova Descoberta/Jardim de Angicos; Tapará/Macaíba e São Gonçalo do Amarante; Catu/Canguaretama e Goianinha; Sagi-Trabanda/Baía Formosa e Apodi. Nela, logo na abertura, Luiz Catu relata com tristeza o fato dos indígenas da comunidade Caboclos do Assú, que chegaram apenas quatro parentes por falta de transporte (RELATÓRIO, V AIRN, 2013, p. 9).

Através de pesquisas, podemos constatar que o reconhecimento da especificidade indígena entre os Caboclos aconteceu no contexto da Associação Comunitária do Caboclo. Na época o presidente era Luís Francisco da Silva Filho (Luís do Carmo), que ao participar de uma reunião que estava acontecendo na capela, junto com representantes das associações

comunitárias dos sítios próximos, se apresentou como Caboclo, após solicitação de apresentações por parte da coordenadora durante a reunião, ele disse que era da comunidade Caboclos e que se reconhecia como tal: ... *sou da comunidade Caboclos e me reconheço como “caboclo”, tal denominação decorre do modo como nossos antepassados eram reconhecidos e se reconheciam*. Ele ainda confirma que logo após essa sua autoafirmação, Ivete Medeiros entrou em contato com Jussara Galhardo, que em seguida, foi visitar a comunidade no intuito de verificar tal informação. Ao perguntar a Luiz qual ano ele estava se referindo, ele responde que não sabe ao certo, embora nos der uma estimativa:

Não lembro qual a data mas acho que foi... era 2002 ou 2003, por aí assim... que era na época que dona Ivete Medeiros vinha pro Riacho fazer reunião e então a nossa associação era agregada com o do Riacho e nós ia sempre a reunião de lá. Sempre a gente ia e a comunidade já sabia que a nossa família era Caboclo, né? E a gente também nunca sonhou que a gente era de sangue mesmo de Caboclo, já sabia... dos antepassados pra trás e tudo. E então dona Ivete conhecia a gente como os Caboclos do Riacho, e através disso foi que veio essa pesquisadora procurando por etnia, por essas coisas... Jussara Galhardo.... e daí ela, daí entre Ivete e o IBAMA ela reconheceu, ela chegou lá e Ivete falou que tinha essa família de gente aqui Caboclo e que por sinal me conhecia, Luís do Carmo, que era representante da comunidade na época, eu. E ela veio bater na minha casa.... (CARMO, 2020).

Observemos nessa citação, que a coordenadora da reunião chamada Ivete Medeiros fez o intermédio da comunidade com Jussara bem antes de tais pessoas saberem da existência do movimento indígena no estado, mostrando que eles se sentiam como uma identidade étnica diferenciada, aglutinada no designativo Caboclo, como eram conhecidos, antes mesmo de entenderem que eram índios. Continuando, de acordo com Luiz:

Foi então que confirmamos que somos Caboclos, porque a gente, os filhos, os mais véi... sempre dizia que essas Cabocla véa, mais velhas, tinham sido “pegada a casco de cavalo” mesmo, pra amansar, né? Que era gente do mato mesmo, que vivia dos matos. Aí a gente já, nós afirmamos essa família, que sempre era a família Caboclo mermo e vem de lá para cá. Mas não dizíamos índios porque não tínhamos certeza de tal identificação. E foi a partir deste encontro, que algumas pessoas da nossa comunidade passaram a frequentar reuniões e mobilizações em natal com vistas ao reconhecimento indígena... Foi em 2005 que a gente foi pra Natal... na Assembleia Legislativa em natal (CARMO, 2020).

Ao visitar a comunidade, a história do seu antepassado pega a casco de cavalo fora repetida mais de uma vez por mais de uma pessoa. Portanto, essa citação ainda nos faz refletir desta tão conhecida frase que se encontra na memória das pessoas integrantes não só da comunidade dos Caboclos, mas da maioria das comunidades emergentes. Os relatos cuja

tataravó fora *pega a casco de cavalo* ou *pega a dente de cachorro*, seriam mera coincidência, uma memória de fato bastante antiga e presente nas histórias dos seus antepassados e que fora repassada por longos anos de geração para geração ou algo treinado entre eles para serem ditas entre as comunidades que exigem tal reconhecimento? Certamente a última premissa estaria logo descartada, visto que essas histórias não são algo novo e se repetem na memória de diversas pessoas que não se conhecem, e até mesmo numa sociedade antiga, muitas isoladas e que não tinham as mesmas oportunidades e facilidade de contato como temos hoje. Prefiro ficar com o que diz Hebe Mattos em *Memórias do Cativo: narrativas e etnotexto*⁴⁷, embora esteja se referindo a negros e não a índios, é um momento em que ela parte do princípio de que as semelhanças narrativas encontradas no conjunto de depoimentos que ela recolheu no acervo reunido sobre o período da escravidão, assumiriam especial relevância do ponto de vista histórico social, e de que se trata de um etnotexto produzido a partir da identificação de um substrato cultural comum aos indivíduos entrevistados:

...foram identificados e classificados algumas surpreendentes coincidências narrativas sobre a memória do cativo. Consideramos essas coincidências um verdadeiro etnotexto, produzido a partir da identificação de um substrato cultural comum aos indivíduos entrevistados- pelo menos quando em interação com pesquisadores interessados no tema... que se objetivou em forma textual através dessa mediação. Os diferentes pesquisadores e contextos microrregionais que fundamentavam as pesquisas reforçavam a hipótese de que os depoentes, e não os pesquisadores, estavam na base das identidades culturais constatadas. O etnotexto produzido, mesmo que provocado pelo interesse comum dos pesquisadores... fez emergir de fato, uma memória coletiva regional, produzida historicamente... (MATTOS, 2005, p. 45).

Dessa forma, portanto, também acredito estar diante de uma memória coletiva regional ao me deparar com os relatos da índia capturada, acreditando ainda que essa “reflexão crescente sobre a história da memória como campo de pesquisa tem evidenciado que as lógicas de produção de memórias e da historiografia não são assim tão diferentes” (ROUSSO, 2001, p. 93-102). A representação é alcançável por meio da memória de quem a configura, ou seja, “as representações do passado, compartilhadas e aceitas por um grupo ou fora dele, faz as vezes da memória coletiva” (Idem, 2001, p. 95). A construção de memórias coletivas, por sua vez, faz-se, necessariamente, como função de questões políticas e identitárias vividas no tempo presente (MATTOS, 2005, p.46). Ainda para esta autora, essas memórias coletivas, diferentemente da

⁴⁷ O projeto “Memórias do Cativo” foi iniciado no Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI-UFF), em 1994, propondo-se a receber e arquivar, de forma apropriada, entrevistas produzidas em projetos de História Oral com camponeses negros, nascidos ainda nas primeiras décadas do século passado e portadores de uma memória familiar da escravidão no antigo Sudeste cafeeiro.

produção historiográfica, vão silenciar sobre os conflitos que lhes são constitutivos, dependendo de uma base institucional determinada e de mecanismos específicos de difusão, que podem e devem ser analisados de uma perspectiva histórica. Por outro lado, toda memória individual implica considerar as identidades socialmente relevantes do narrador, suas relações com o pesquisador que o ouve e interroga, quando ele existe, e com os diversos contextos de memórias coletivas em que se insere. Para finalizar essa ideia, podemos também utilizarmos Pollack (1989), que diz que é “identidade e relações que vão determinar procedimentos seletivos e de produção de sentidos diferenciados em relação à recuperação do passado (POLLACK, 1989, p. 3-5).

Em entrevista realizada com o indigenista Aucides Sales, ao comentar sobre a entrada dos Caboclos junto com a Comunidade do Amarelão e Catu, obtivemos a informação, segundo ele, de que a comunidade estudada ingressou no movimento indigenista depois destas duas citadas, por um contato da antropóloga Jussara Galhardo: - *Foi Jussara, depois que já estava tudo segmentado aqui que ela foi lá e fez o contato, mas foi bem depois. E eu não boto fé nenhuma neles, sabe? Choram que só por causa de Madalena, reclamam, são ingratos, sabe?* Ao se referir a Madalena, o indigenista está se tratando da personagem da bíblia, para ele, ambos possuem características comuns de chorarem muito, no sentido de narrar ou desfiar lamúrias, lastimar.

No primeiro momento, se tem a impressão de que foram na comunidade e falaram que eles eram indígenas e só daí que eles começaram a dizer que eram, o que não corresponde à realidade. Vale salientar que todas essas comunidades têm memórias de seus antepassados que desde cedo lhes passavam suas histórias e origens de um passado indígena e que após o contato, houve sim um despertar para tais premissas.

Eles sempre se consideraram Caboclos ainda que não soubessem que Caboclo era índio, se apresentavam e eram reconhecidos como distintos das comunidades do entorno, embora não tivessem uma consciência étnica conclusiva. Portanto, podemos dizer, que eles estavam em processo de etnogênese, ou seja, um fato social característico do lado indígena do Nordeste que abrange tanto a emergência étnica de novas identidades como a reinvenção de etnias reconhecidas (OLIVEIRA, 2001, p. 24). Também para um outro pesquisador, Arruti (2006), existe mais de uma designação para descrever o surgimento de novos grupos étnicos:

As ‘emergências’, ‘ressurgimentos’ ou ‘viagens da volta’ são designações alternativas, cada uma com suas vantagens e desvantagens, para o que, de forma mais clássica e estabelecida, a antropologia designa por etnogênese.

Esse é o termo, ainda assim, conceitualmente controvertido, usado para descrever a constituição de novos grupos étnicos (ARRUTI, 2006, p. 50-54).

Os Caboclos começavam a entender suas origens e desde sempre diziam ser índios entre si; em seguida, sabiamente, logo viriam a atentar que com as suas afirmações públicas, poderiam usufruir do direito que tem devido as suas condições étnicas. Antes eles se escondiam, pois não queriam ser encontrados devido as ameaças e preconceitos aos quais estavam expostos. Hoje, com direitos que poderiam adquirir com as políticas de afirmações, eles aos poucos foram deixando o medo de lado e voltando a se revelar publicamente, nesse momento veem a necessidade de se aproximar com o Movimento Indígena do Estado, uma vez que, juntos com as demais comunidades, teriam mais força para suas lutas e reivindicações.

A aproximação com os índios Potiguaras da Baía da Traição/PB também parece oportuno para esses povos étnicos do estado do Rio Grande do Norte, porém, esse achegamento não é bem visto por todos. Para Aucides Sales, os Caboclos se lamentam muito e apenas querem os benefícios, mas precisam estudar para se fortalecerem. Ao ser questionado sobre o porquê de ele acreditar que a organização da Comunidade dos Caboclos se encontrarem enfraquecida, ele explica que *“eles estão dizendo que são Potiguaras (risos), acredita?”*. Não houve entendimento, visto que no primeiro encontro com Adriano, líder comunitário dos Caboclos, ao ser perguntado sobre como ele se reconheciam, afirmou que apenas como *“Caboclos, Caboclos do Assú”*, então continuei a ouvir Aucides, para entender o que ele estava a dizer:

Não! eles tão dizendo que são Potiguaras pelo seguinte: os Potiguaras... eles têm uma briga com os Xucurus, pra ter assim a maior população indígena do Nordeste. Aí eles ficam cooptando todo mundo pra ser potiguara, eles vieram aqui no nosso estado pra dizer que o pessoal dos Eleotérios são Potiguaras. São Panatis, são Tapuias! (SALES, 2019).

Ao ser questionado pelos Caboclos, ele responde:

... os Caboclos são Janduís sem dúvida nenhuma! Eles dizem que são Potiguar, porque os potiguaras foram lá dizer: “olhe, a gente reconhece vocês, mas vocês vão dizer que são potiguar!”. Olhe, em pleno sertão, um grupo de Potiguar? Não tem história nenhuma que confirme isso! E eles estão lá batendo o pezinho dizendo que é! Quer dizer, presunçosa, arrogante né? Como é que eles vão defender uma coisa se eles próprios não estudam? Se os fazendeiros, se algum quiser contestar, eles têm toda razão, porque não tem argumento! (Idem. Op. Cit.).

Com base no que percebemos, referente algumas visitas que fizemos à Comunidade, os Caboclos sempre diziam algo diferente: *Não, nós somos Caboclos! Somos Caboclos por causa da*

Caboclinha, da gruta da gargantinha... em momento algum eles falaram dessa questão de serem Potiguaras, eles falaram que suas descendências vieram de Paraú.

Ao questionar se Aucides saberia algo sobre esses indígenas que vieram de Paraú, ele responde:

Sei sim! Ali era a missão dos Carmelita, que os Albuquerque davam assistência. Tem lá a Serra do Carmo, sabe? Paraú era uma aldeia. Era a missão de... É... eles foram aldeados lá pelos Carmelitas. Tem essa aldeia, é... eu esqueci o nome da missão... mas não tem dúvida não, eles são Janduís. Eu que fui lá e disse: pessoal, vocês estão ficando loucos? Aí eu não sei o que aconteceu depois (SALES, Op. Cit.).

Nas citações anteriores, podemos entender que tudo funciona como um jogo de interesses, algo claro quando ele fala das intenções dos Potiguaras da Paraíba em quererem que os Caboclos do Assú se auto afirmassem índios Potiguaras. Além disso, para o entrevistado, os Caboclos precisavam estudar mais sobre as suas origens, suas descendências, conhecer suas histórias, formarem um grupo de estudos para não sair falando “bobagens” e terem argumentos de defesa: *Eles tem que ter, cada um tem que ter um grupo de estudos, pra poderem ter argumentos, sabe? Pra poderem se organizar, sabe?* (Idem, Op. Cit.).

Em seguida, ele estabelece o exemplo da comunidade emergente de Apodí, que foi a única até agora, através de pesquisas, a conseguir traçar suas origens através de fatos históricos e estudos:

Deixe eu falar só um minuto sobre Apodí. Apodí, talvez seja assim uma das comunidades mais organizadas porque eles têm o museu, porque eles têm um grupo de estudo, sabe? Porque eles se articulam entre si, é Lúcia Tavares... Lúcia Tavares conseguiu articular com o pessoal de Viçosa, já descobriu o paradeiro dos grupos que estavam na missão, olhe só! qual o outro grupo que fez isso? ... Aquele museu é tudo, sabe? Porque lá é o centro, as pessoas vão lá e estudam, as pessoas se reúnem, consultam a bibliografia, consultam as cartas de sesmarias.... poxa, ninguém fez isso! só Lúcia Tavares e os garotos e moças que ajudam com ela lá, e a professora... (SALES, 2019).

Até o momento, foi possível perceber a insistência do indigenista no termo Potiguaras e na necessidade de dizer que os Caboclos precisam estudar mais, mencionando até mesmo a palavra “bobagens” para caracterizar algo dito sem embasamento histórico das suas origens. Porém, corrigindo o equívoco do entrevistado, deixamos novamente registrado que em nenhum momento durante a pesquisa, os Caboclos se referiram que eram Potiguaras. Eles são Caboclos, se afirmam apenas como Caboclos e, portanto, são portadores de uma identidade étnica diferenciada. Vale salientar que embora o indigenista Aucides Sales insista nessa identificação

de um grupo, nós sabemos que não se faz necessário para comprovar ou não a idianiedade de um povo, pois, de acordo com a convenção 169: “nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo indígena ou tribal que como tal ele próprio se reconheça” (OIT, 2011, p. 8). Ela salvaguarda o direito do autorreconhecimento e o Brasil é signatário dela, ou seja, quem comprova a identidade étnica de um povo são eles próprios através do autorreconhecimento, uma mera identificação colonial não é fundamental, até porque, o que importa no processo de etnogênese, é a identidade de um grupo em sua historicidade ao longo do tempo.

Aucides também demonstra não gostar que as comunidades tenham lideranças, preferindo a organização de Conselhos, para ele os líderes muitas vezes são comprados politicamente:

tem que ter um conselho. Esses negócios de líderes como eles estão fazendo, não tem futuro não, sabe? Porque os líderes são comprados. Aí fica as confusões como estão ocorrendo na Baía da Traição, o governo vai lá e dar dinheiro a um chefe pra eles arranjam uns votos da comunidade, é isso que acontece. Do jeito que está funcionando lá, em nenhum canto vai dar certo. Eles têm que acabar com essa estória de líder, de chefe, num sei o quê... eles têm que ter os conselhos, sabe? às pessoas se reunindo, discutindo o que vão fazer e tal... como eu estava falando no Amarelão, funciona mais ou menos assim, não é Taíse que toma a decisão, sabe? Não é ela que toma a decisão, ela é a representante. Tem todo um pessoal que se juntam para deliberar sobre o que vai acontecer. Não é só ela que é graduada, tem um monte de gente graduada lá agora. Então... lá é o perfeito, lá é como deveria ser realmente! Lá as pessoas, como eu falei, tem assim... (Idem).

Ao perguntar ao índio José Minervino se eles têm um Conselho na comunidade ele responde: - *O conselho é a gente mesmo, assim, tipo, a Associação faz a reunião, aí a gente bota lá em pauta o assunto e aí tem a votação, e aí a maioria, se a gente concorda a gente assina e pronto, aí tá liberado, tá entendendo?* (MINERVINO, 2020). Dessa forma, compreendemos que o líder nos Caboclos é apenas uma pessoa que representa a voz da maioria da comunidade, não é alguém que toma decisões sozinho, ou lidera por si só, mas alguém que respeita e emite a vontade decidida em votação.

Ainda em entrevista concedida no dia 11 de junho de 2019, Aucides demonstra discordar dessas diversas formas de encontros, como por exemplo, o de mulheres indígenas. Para ele, essas especificações enfraquece o movimento, podendo ser sempre apenas um, que abrangesse todos da comunidade. Ele ainda exemplifica que, no encontro de mulheres que houve em Assú, as pautas eram de interesse de todos, inclusive dos homens da comunidade:

Meu Deus do Céu! Eu não entendo porque isso agora de mulheres indígenas... dividir para reinar! é encontro de jovens, encontro de mulheres... Porque que não fazem todo mundo junto? Nunca foi assim, aí vai lá o danado dos brancos encher o saco, sabe? Com negócio de mulher... porque mulher indígena? houve aquela lá no Assú que eu vi trinta pontos, e só tinha um que correspondia realmente as mulheres, no mais era decisões, ponto de parada de ônibus... todos pessoal da comunidade tem interesse e tem que ter voz ativa, porque que tem que ser só as mulheres que tem de decidir, sabe? (SALES, 2019).

Estaria o entrevistado demonstrando não acreditar que seja importante e necessário que as mulheres indígenas se articulem e conquistem cada vez mais espaço em um meio dominado pela cultura masculina? Se é difícil ser mulher numa sociedade completamente machista em que vivemos, quanto mais mulher e indígena, o que se faz necessário, portanto, que elas tenham espaços de diálogos, para poderem ter a oportunidade de discutir sobre assuntos que lhes dizem respeito.

Atualmente, o movimento indígena no Rio Grande do Norte continua se fortalecendo na cobrança por acesso às políticas públicas de necessidades básicas, como saúde e educação, e de acordo com a V Assembleia Indígena do Rio Grande do Norte (2017, p. 3), têm enfrentado muita dificuldade em continuar no seu território historicamente ocupado, devido as invasões de especuladores imobiliários, fazendeiros, turismo, cana de açúcar, entre outros, como no caso da Comunidade Caboclos a “Pedreira do Coelho”. Além disso, o Governo Federal e o Congresso Nacional vêm fazendo sucessivos ataques aos direitos dos povos indígenas, debilitando a política institucional de defesa dos direitos dos povos indígenas e impulsionando o processo de extinção da FUNAI, afrontando o Artigo 6º da Convenção 169/OIT, que trata do direito à consulta livre, prévia e informada e tratando os povos indígenas do país com uma enorme falta de respeito. São através de documentos enviados aos órgãos competentes, diálogos com os mesmos, denúncias (quando é o caso), eventos do movimento indígena no estado, protestos, atos, manifestos, assembleias, conferências, seminários e oficinas, que são feitas as solicitações de atendimento às demandas do movimento indígena.

3.2.3 Encontros com os demais povos emergentes

As relações dos Caboclos com as demais comunidades emergentes seguem bastante amistosas, ambas se referem entre si como parentes⁴⁸ e sempre que possível participam de

⁴⁸ s.m. e s. f. Pessoa descendente de um ancestral comum. Pessoa ligada a outra por laços de consanguinidade ou de aliança. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/pesquisa.php?q=parentes>. Acesso em: 26 abr. 2020.

encontros que fortalecem a sua identidade. Além das Assembleias Indígenas do Rio Grande do Norte (AIRN), a Associação de Mulheres Indígenas do Rio Grande do Norte (AMIRN), e o Encontro de Jovens Indígenas do Rio Grande do Norte (EJIRN), como exemplo dessas congregações, em evento ainda maior, as comunidades étnicas do nosso estado também participam dos encontros anuais com os índios Potiguaras da Baía da Traição localizados, no litoral Norte da Paraíba, além de diversos outros eventos em instituições, atos ou manifestações.

3.2.3.1 Assembleias indígenas do Rio Grande do Norte (AIRN)

De acordo com o relatório da I AIRN, ela foi realizada no período de 11 a 14 de dezembro de 2009 na cidade de Natal/RN, no Bello Mare Hotel em Ponta Negra, sob o patrocínio da FUNAI e organizada pelo Grupo Paraupaba, FUNAI de João Pessoa-PB, APOINME, movimento indígena da Paraíba e parceiros como a Secretaria de Estado de Educação e Cultura, entre outros. Esse encontro tinha como objetivo discutir a questão indígena no estado a partir dos próprios indígenas, e, por isso mesmo, os escolhidos em assembleias locais realizadas pelo Grupo Paraupaba, da comunidade dos Caboclos do Assú; Comunidades Eleotério - Canguaretama e de Goianinha; Comunidade dos Mendonça do Amarelão em João Câmara; e comunidade de Sagi, estiveram presentes representadas por seus delegados. O delegado escolhido pelos Caboclos para representar a comunidade foi Antônio Luís Lopes, que teve parcialmente apoio da prefeitura de sua cidade na garantia de deslocamento até o local do evento, apenas na ida, ficando ao encargo da FUNAI seu retorno.

Para a organização dessa I AIRN, também foram feitas antes reuniões na sede da FUNAI em João Pessoa-PB do Grupo Paraupaba, com os representantes das comunidades e a FUNAI. As atas dessas reuniões PRÉ-AIRN viriam a ser utilizadas como orientações nos trabalhos para os GTs da AIRN. Lá foram apontados os problemas referentes aos meeiros, que vivem da pesca, da aposentadoria ou trabalham extras, pelo fato dos proprietários não os quererem mais como meeiros. Além disso, coloca também a falta de terras como problema, visto que não é possível viver apenas de pesca, tendo sido apresentado como solução a demarcação de terra e meios sustentáveis de trabalhar e viver em terra própria. Em sequência, encontramos o problema da água que é salobra e vem apenas em dias alternados, servindo apenas para limpeza, tendo sido apresentados como solução para melhorar a qualidade da água projetos de irrigação, arborização e de sustentabilidade. E, por fim, como solução para as famílias que moram em casa de taipa, foi sugerido acionar a FUNASA e o governo municipal para a construção de casas para essas famílias.

É importante observar que no período da primeira AIRN em 2009, os Caboclos ainda não tinham adquirido nenhum pedaço de terra, o que veio acontecer, como falamos anteriormente, apenas em 2018. A melhoria no abastecimento de água, projetos de irrigação, arborização, e outros projetos de sustentabilidades, ainda continuava no período da visita, como pautas de reivindicações.

Durante a II AIRN (22 e 23 de novembro de 2011), as mulheres indígenas tiraram como encaminhamento a realização da I Assembleia de Mulheres Indígenas do Rio Grande do Norte (I AMIRN). Em 2012, no mês de março, foram iniciadas na comunidade do Catu, as discussões para a realização da I AMIRN. A primeira reunião para mobilização e formação de uma Comissão de organização da I AMIRN, veio acontecer no dia 13 de abril de 2012 na cidade de Assú/RN, e contou com a participação de mulheres (lideranças indígenas) e parceiros.

3.2.3.2 Assembleia de Mulheres Indígenas do Rio Grande do Norte (AMIRN)

As necessidades que as mulheres que assumem a dupla valoração identitária, a étnica e a feminina, são inúmeras e certas, advém de uma conscientização política, sendo primordial que elas se articulem para falar sobre suas demandas e sobre as situações que enfrentam, para que com isso, possam ter suas vozes ouvidas.

É importante registrar que nas comunidades indígenas do Rio Grande do Norte, é comum encontrarmos a liderança feminina reverberando na tessitura social dos índios, principalmente no trânsito da mulher do ambiente privado da vida familiar, para o ambiente público da luta política.

“A mulher no movimento indígena vem conquistando direitos e benefícios, espaços e reconhecimento enquanto lideranças, abrindo caminhos para novas conquistas, lutando para a afirmação do seu povo, da sua cultura, para construir um futuro melhor” (MORAES⁴⁹, 2016).

Sabemos que a força de seus discursos e de suas personalidades, sozinhas não são as únicas garantias das vitórias nesse movimento indígena, e que embora elas estejam inseridas em um mundo contemporâneo propício para as causas minoritárias, é importante chamar a

⁴⁹ Associação das Mulheres indígenas em mutirão realiza Assembléia. Disponível em: https://www.institutoiepe.org.br/2016/11/associacao-das-mulheres-indigenas-em-mutirao-realizaassembleia/?gclid=CjwKCAjw4871BRAjEiwAbxXi28bWLvjlpXpKFKVWkLqgLMxenLOeJhnIjtwiFGEzFAY33L-_lLMFKBoCjp8QAvD_BwE. Acesso em: 8 maio. 2020.

atenção para a força que tem o modelo de liderança e administração construído por essas mulheres.

No dia 11 de maio de 2012, as mulheres da comunidade Caboclos do Assú, reuniram-se para esclarecimentos e mobilização para a I AMIRN. Foi realizado através da Comissão de Organização, mobilizações junto às comunidades no Estado e escolhas das Delegadas para participação na Assembleia, a qual contou com representantes, as quais habitam as seguintes comunidades: Caboclos, em Assú/RN; Mendonça do Amarelão, em João Câmara/RN; Tapará, em Macaíba/RN; Eleotérios do Catu, em Canguaretama/RN e Goianinha/RN; e Sagi/Trabanda, em Baía Formosa/RN.

Como delegadas indígenas credenciadas (Anexo I), tivemos Francinete Maria da Silva, Vanderlange Clemente Neta, Zélia Maria Barbosa Lopes Santana e Celina Carmita da Silva. Sendo que esta última foi uma pessoa bastante influente e ativa dentro da comunidade, uma espécie de “porta-voz das reivindicações da comunidade” como bem expressou o prefeito de Assú em nota de pesar⁵⁰ pela sua morte no dia 6 de maio de 2019, vítima de um acidente automobilístico na rodovia estadual RN 233. Esta perda trouxe para os Caboclos um momento de muita dor e solidariedade. E como convidados indígenas credenciados na I AMIRN, tivemos a participação de Antônio Adenildo da Silva, Antônio Luiz Neto, Antônio Luiz Lopes e Francisco Joaquim Neto, quatro homens presentes, mostrando o apoio a causa e reivindicações das lutas das mulheres indígenas da comunidade.

Falando ainda sobre a reunião preparatória para a I AMIRN, Maria Gorete Nunes Pereira (2015, p. 48) nos revela que:

...contou com a representação de certas instituições⁵¹ tendo sido acordado que a FUNAI alocaria os recursos para hospedagem e alimentação dos indígenas com a contrapartida dos municípios envolvidos. Na oportunidade, a secretária Maria (SMDSH) falou sobre uma nova proposta da Secretaria quanto a construção de uma agrovila na comunidade dos Caboclos, com moradia e criação de um centro comunitário (cf. Relatório do GP, 2012 *in* PEREIRA, 2015, p. 48).

Diante desta citação, até o momento não foi detectado pela pesquisadora a criação de nenhuma agrovila ou algo referente a tal proposta.

⁵⁰ Prefeito Gustavo Soares expressa pesar pela morte de Celina Carmita da Silva. Disponível em: <https://assu.rn.gov.br/prefeito-gustavo-soares-expressa- pesar-pela-morte-de-celina-carmita-da-silva/>. Acesso em: 29 jun. 2020.

⁵¹ FUNAI - Martinho Andrade, UFRN/MCC/GP - Jussara Galhardo, SEEC/RN - Gorete Nunes, ICMBio - Mauro, prefeitura de Assú/Secretaria Municipal de Desenvolvimento Social e Habitação - SMDSH - Secretária Maira Oliveira e pelo IBAMA - Amauri Gurgel.

A I Assembleia de Mulheres Indígenas do Rio Grande do Norte (I AMIRN) foi realizada em 29 e 30 de maio de 2012, na Floresta Nacional/ICMBio⁵² de Assú/RN. Foi promovida pela coordenação microrregional da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME); coordenação microrregional de mulheres da APOINME e comunidades indígenas do Rio Grande do Norte e contou com o apoio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI); Floresta Nacional de Assú/ICMBio; Grupo Paraupaba - MCC/UFRN; Prefeitura Municipal de Assú/RN, de Canguaretama/RN, de Goianinha/RN, de Macaíba/RN e Prefeitura Municipal de João Câmara/RN; Secretaria de Estado da Educação e Cultura - SEEC/Governo do Rio Grande do Norte; mandato da Deputada Federal Fátima Bezerra; mandato do Deputado Estadual Fernando Mineiro; comunicador Lenilton Lima e grupo Motyrum Caaçu.

Estiveram presentes no encontro o Chefe da Floresta Nacional de Açú/ICMBio, o Sr. Antonio Mauro, que fez questão de lembrar que o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), apoia o movimento indígena não apenas com alojamento, mas também com o reconhecimento e respeito à cultura diferenciada dos povos indígenas; Vanderlange, indígena dos Caboclos do Açú, pode expressar sua satisfação em está participando da Assembleia representando seu povo expondo ainda suas expectativas positivas com relação a esse encontro. Estiveram presentes ainda na Assembleia duas representantes da SEEC/RN, Leonardo Alves representando o Grupo Paraupaba do MCC e o CRDH de Natal. Também foi possível contar com a presença de Jailma Nunes Viana de Oliveira, estudante do Curso de História da UERN/Mossoró, que publicou um artigo intitulado *Caboclos do Assú: emergência indígena, identidade e territorialidade no Rio Grande do Norte*, além de Izabella, que é Assistente Social do CRAS/Assú, Gorete e Fradja Kaline Alves da Silva Araújo, da Secretaria de Desenvolvimento Social e Habitação/Açú, Roneide Rodrigues de Oliveira da Secretaria de Educação e Cultura de Assú. Esta última, durante a sua apresentação, fez menção aos indígenas da Lagoa de Piató, citando especificamente o Banguê, em seguida se apresentaram duas representantes da 11ª DIREC.

Após a fala de Valda, do Catú, as mulheres indígenas abrem a assembleia dançando o Toré, sendo este um momento em que nos deparamos com o que Gildy-Cler (2016. p. 20) chamou de “intercâmbio étnico”, em que tradições tidas como pertencentes aos povos indígenas

⁵² É uma autarquia em regime especial. Criado dia 28 de agosto de 2007, pela Lei 11.516, o ICMBio é vinculado ao Ministério do Meio Ambiente e integra o Sistema Nacional do Meio Ambiente (Sisnama), executando as ações do Sistema Nacional de Unidades de Conservação, podendo propor, implantar, gerir, proteger, fiscalizar e monitorar as UCs instituídas pela União. Disponível em: <https://www.icmbio.gov.br/portal/oinstitutio>. Acesso em: 24 jun. 2020.

do Nordeste são repassadas pelas comunidades reconhecidas pelo Estado às comunidades emergentes. É uma memória que corresponde a uma reconstrução psíquica e intelectual, de acordo com Henry Rousso (2006, p. 93-101), e que acarreta em uma representação do passado, que nunca é apenas de um indivíduo. Muitas vezes pode-se gerar um sentimento de pertencimento étnico⁵³ que culmina na reestruturação das formas culturais ou, nos termos trabalhados pelo historiador Eric Hobsbawm (1984, p. 9-11), “de que as tradições podem ser articuladas de forma a transparecer que elas sempre existiram”. Em algumas comunidades emergentes do Rio Grande do Norte essas práticas estão incorporadas no cotidiano desde o ano de 2009, logo após a I AIRN, com o apoio dos Potiguara da Paraíba. Para Rodrigo Grunewald (2008), em *Toré e Jurema: Emblemas indígenas no Nordeste do Brasil*, o Toré é considerado a princípio como uma dança ritual que consagra o grupo étnico, um elemento diacrítico dos índios do Nordeste ganhando visibilidade e formas de expressão política, um espaço indígena:

O toré ganha visibilidade (e relevância atual) a partir de um processo social que se inicia na primeira metade do século XX. [...] está inclusive totalmente incorporado ao movimento indígena no Nordeste como forma de expressão política. [...] Esta prática cultural passou, assim, a circular ideologicamente como sinal diacrítico dessa ampla indianidade e, até hoje, é ensinada de grupos reconhecidos a grupos que pleiteiam reconhecimento indígena em todo o Nordeste. [...] Jurema e Toré são, portanto, elementos sagrados e, apesar de sua difusão ritual ou simbólica em contextos não-indígenas, eles são sempre marcadores nativos que indicam, afirmam e delimitam a presença (inclusive espiritual) indígena na sociedade brasileira. Nos rituais das religiões brasileiras onde existem torés, estes são sempre um espaço indígena.

Embora esse ritual esteja bastante difundido entre os índios do Nordeste, ainda para Grunewald, agora em *Toré - regime encantado do índio do Nordeste*, devemos entender que “cada grupo étnico possui um toré próprio e singular, irredutível ao de qualquer outro povo, mas, ainda assim, capaz de permitir o diálogo e a troca de experiência entre os membros de grupos distintos”. O Toré é, portanto, um dos elementos culturais, que como bem fala o autor acima, “codificam a autoctonia dos índios da região Nordeste do Brasil”, constituindo uma parte da cultura que não mais existia entre eles, mas que possui, para esses povos emergentes, suma importância no contexto de afirmação da identidade, possuindo conotações de ritual público ou privado. Sendo que as exibições públicas, principalmente àquelas fora da área indígena, na esfera privada, são cercadas por segredos, exclusivos dos índios em torno de uma alegada “ciência do índio”. Na comunidade dos Caboclos, o Toré é realizado em momentos especiais

⁵³ BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelynes. **Teorias da Etnicidade**. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2011, p. 195.

ou de comemorações, como por exemplo, como vimos anteriormente, na abertura da I AMIRN os Caboclos dançaram o Toré junto com os demais parentes presentes.

Em seguida, após o Toré, Tayse, da comunidade Amarelão fez a leitura da programação e tirou os acordos de convivência, tendo acontecido em seguida a formação da primeira mesa Temática: “Mulheres Indígenas: Movimento, Políticas e Direitos”, moderada por Francisca Tapará. Após a fala dos membros da mesa sobre a situação das indígenas do RN, a importância da participação dessas mulheres no movimento indígena, políticas públicas, direitos humanos, equidade de gênero e Lei Maria da Penha, abriu-se espaço para o debate onde os participantes puderam tirar suas dúvidas e falar sobre a situação de suas comunidades.

À tarde foi formada uma Mesa Temática “Políticas Públicas e Política Indigenista”, moderada por Valda, do Catu. Embora muitos dos participantes não tenham comparecido, os mesmos foram substituídos por outros, não trazendo prejuízo nos assuntos abordados que continuaram sendo sobre Política da Previdência Social, Educação, Territórios Etnoeducacionais e a Lei n. 11.645, Regularização das Terras e Território Indígena, Gênero e Etnodesenvolvimento Econômico por Martinho Andrade (CTL/FUNAI/RN), e ATER Indígena por *Raimundo Costa (DFDA/RN)*. Em seguida, foi aberto um debate para perguntas sobre os temas apresentados por eles.

No dia 30, as delegadas indígenas se dividiram em grupos para discutirem sobre os temas: “Educação; Saúde Indígena e Política da Previdência Social; Gênero; Terra e Território e Desenvolvimento Sustentável” e definirem prioridades apontando estratégias. Logo a seguir, elaborei um quadro resumo dos problemas apresentados pelos indígenas Caboclos do Assú, nos GTs realizados nesta I AMIRN:

QUADRO 3 - Demandas dos Caboclos do Assú na I AMIRN (2012)

GT	DEMANDAS	SOLUÇÕES APRESENTADAS
EDUCAÇÃO	1. Não existe escolas na comunidade; 2. Pontualidade na entrega do material escolar para os estudantes; 4. Contratação de professores para a escola do Riacho; 5. Melhoramento da EJA; 6. Melhoria do PETI; 7. Parada de transporte escolar deficiente e distante;	- Cobrar e acompanhar junto com a Secretaria Estadual de Educação e Cultura (SEEC) o projeto de construção de uma escola indígena na comunidade; - Inserção da escola do Riacho no Censo escolar 2012; - Solicitação de melhoria de transporte escolar junto à Secretaria Municipal de Educação de Assú.
SAÚDE E PREVIDENCIA SOCIAL	1. Ausência de profissionais e unidade básica de saúde.	- Criação de uma unidade básica de saúde; E realizar um encontro de parteiras para passar conhecimento as

		mulheres que tenham interesse em seguir com a profissão.
GÊNERO	1. Falou-se sobre ideias conceituais de gênero; problemas locais por tema: - Falta de água, de complementação alimentar, de emprego e renda; - Oficinas de transmissão de conhecimentos (técnicas tradicionais de fazer o artesanato), aproveitando a matéria prima que existe dentro da comunidade (carnaúba, cipó, sementes nativas e a taboca); - Oficina para aprender a fazer sabão e sabonete; - Oficina que vise o melhoramento e, a busca de mercado para a venda do artesanato; - Oficinas de corte e costura, bordado, macremê, fuxico, trabalhos com tampinhas de garrafa, crochê; - Beneficiamento das frutas nativas. Cidadania: - Resgate das atividades culturais tradicionais com os jovens (Toré) e identificar pessoas que possa transmitir esse conhecimento; - Envolver os jovens nas atividades religiosas; - Fazer atividades de prevenção contra as drogas, alcoolismo e outras; - Oficinas sobre os direitos indígenas, em especial os das mulheres, prevenção da violência contra a mulher.	- Articular parceiros para realizar palestras sobre Direitos Indígenas nas comunidades; - Encaminhar documento cobrando resposta da Coordenação Geral de Promoção dos Direitos sociais (CGPDS) sobre ação da CLT da FUNAI em Natal para realização de evento sobre direitos indígenas; - Encaminhar documento para os Ministérios Públicos (instâncias Municipal, Estadual e Federal) com as demandas dos povos indígenas; - Realizar Encontro de Jovens Indígenas em 2012, conforme previsto no planejamento da CTL da FUNAI em Natal. Não foi encontrado no relatório, nenhum encaminhamento das Oficinas.
TERRA E TERRITÓRIO	1. Regularizar a situação das terras indígenas e desapropriar áreas para garantir o plantio, cultivo, moradia, criação de animais e construir infraestrutura para produção de alimentos; 2. Garantir o acesso às áreas de plantio e colheita de frutas nativas que estejam em propriedade particular.	- Encaminhar documento para a Prefeitura Municipal de Assú cobrando pagamento da compra de terreno para os caboclos de Assú, conforme procedimento iniciado junto à comunidade.
DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL	1. Água de qualidade para beber, cozinhar, criação e irrigação de plantios; 2. Plantio de hortaliças para as comunidades terem alimento e gerar renda; 3. Melhorar as criações de animais para alimentos e renda familiar, incluindo apoio à pesca; 4. Arborizar a comunidade com plantas frutíferas e nativas.	Não foi encontrado no relatório, nenhum encaminhamento.

Fonte - Relatório da 1ª Assembleia das Mulheres Indígenas do Rio Grande do Norte.

No item educação, podemos perceber que por não haver escola na comunidade, eles pedem ao menos que o reconhecimento da escola que eles frequentam na comunidade do Riacho possa ser inserida no senso, uma vez que todos os indígenas da comunidade que

estudam, o fazem lá. Também pedem a contratação e a qualificação dos professores dessa escola, mas na solução apresentada, eles apenas solicitam a construção de uma escola na sua própria comunidade como a resolução desse problema. Nos grupos sobre terra/território e desenvolvimento sustentável, podemos observar que foram promovidas discussões em conjunto e ainda, vale salientar que essa tabela é de acordo com a I AMIRN realizada em 2012, portanto, coisas reivindicadas podem terem sido resolvidas em parte, como a aquisição de algumas terras com a compra dos lotes, outras ainda continuam sendo pautas de demandas, como a construção de uma escola e ainda outras, praticamente não mais se aplicam, como é o caso da venda do artesanato como vassouras, sabonetes, chapéus, bolsas, feitos da carnaúba, que atualmente é completamente proibido, mas que veremos mais adiante.

No momento em que eles tomam a terra, como dito no quadro anterior, referindo-se em regularizar a situação das terras indígenas e desapropriar áreas para garantir o acesso às áreas de plantio e colheita de frutas nativas que estejam em propriedade particular, o cultivo, a moradia, a criação de animais e a construção de infraestrutura para produção de alimentos, por exemplo, nos mostra que estamos diante de parte do processo de territorialização social, abordado por Paul Little. Considerando a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos, esse autor define territorialidade como sendo *o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu 'território ou homeland'* ⁵⁴ (LITTLE, 2004, p. 253). Ainda para o autor, *o fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos* (Idem).

O território é visto tanto como um espaço de sobrevivência como um lugar de pertencimento do coletivo, no qual vários atores sociais partilham modos de vida e história de seus antepassados. Desta forma, portanto, podemos entender o porquê de o direito à terra ser o centro das reivindicações por direitos dos povos indígenas, pois é a partir da garantia da terra, que será alcançado todos os demais direitos. O seu lugar de fala (CEREAU), portanto, estará nas ações efetivas dos índios na condição de portadores de direitos.

Para Certeau, lugar é um conjunto de coordenadas, seriam como pontos no espaço que se definem por uma disposição pré, uma disposição de elementos que antecede, o que seria o espaço, que por sua vez seria a significação dessa dispersão e sua articulação através da prática humana e do discurso humano. Os homens produzem espaço à medida que agem sobre esses

⁵⁴ Palavra inglesa traduzida como “pátria” em português. Sendo que, o significado mais comum de pátria faz referência a um Estado Nação, o que desvia o termo *homeland* de seus outros significados.

espaços, à medida que os articula através da situação e através do seu discurso. Através daquilo que ele denomina de *prática de espaço e relato de espaço ou relatos espaciais*. Ou seja, para Certeau as pessoas transformam lugar em espaço à medida em que se articulam os elementos dispersos que ainda não articulados e não significados. Toda vez que percorrermos o ambiente privado, será utilizado o entendimento de Certeau sobre lugar e espaço. Sendo que ainda, no que diz respeito ao espaço, Certeau vem nos falar de lugar social, mostrando que toda a pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção socioeconômico, político e cultural. É em função deste lugar que se instauram os métodos, delineia uma topografia de interesses e organizam/propõem os documentos e as questões. No caso anterior, as áreas de plantio, a moradia e os demais citados são apenas lugares enquanto pontos dispersos, mas que se transformam em espaços à medida que se articulam através da prática humana.

Após a apresentação dos resultados dos trabalhos de grupos, a plenária fez observações, complementações e questionamentos sobre as apresentações. À tarde, foi feita a Leitura do Documento Final da I AMIRN, que após revisão seria encaminhado às lideranças de todas as comunidades indígenas que dela participaram, para parceiros e órgãos do Governo Federal, Estadual e Municipal, de acordo com o que foi encaminhado pelos participantes. Foi feita a leitura e aprovação de documento elaborado pelas mulheres indígenas durante a Assembleia para ser encaminhado a CODEM/SEJUC/RN. Após este momento, foram feitas a avaliação e o encerramento da Assembleia.

A II AMIRN aconteceu em 2016, e em 2018 tivemos a III Assembleia de Mulheres Indígenas do Rio Grande do Norte, a qual, um dos encaminhamentos a partir de uma demanda por formação das mulheres indígenas foi sobre a temática da violência doméstica. De acordo com os encaminhamentos finais da III AMIRN, ficou previsto para a IV AMIRN acontecer em maio de 2020, na Comunidade Tapará no município de Macaíba/RN, o que certamente não aconteceu presencialmente devido as precauções de isolamento social, ocasionada pela pandemia mundial que estamos vivenciando.

Podemos perceber que tais encontros possibilitam a realização de oficinas que integram o Plano de Trabalho Anual da Coordenação Regional Nordeste II da Funai, e que os recursos geralmente são provenientes da Coordenação Geral de Promoção da Cidadania. Na Comunidade dos Caboclos, no ano de 2019, essas oficinas ocorreram nos dias 1 e 2 de agosto, com os objetivos de informar e abordar a temática da violência contra as mulheres nos territórios Indígenas do Rio grande do Norte sob a mediação de Tayse Campos e Taisa Lewitzki e apoio de Yuri Vasconcellos da Silva.

Sabemos que a violência contra mulher pode se manifestar de diversas formas, podendo ser psicológica, moral, patrimonial, institucional, além de física e sexual. Portanto, cientes dessas informações, as mulheres indígenas do estado do Rio Grande do Norte através dessas oficinas, no caso, no ano de 2019 foram seis sobre o tema promovidas pela Coordenação Técnica Local (CTL) da Funai em Natal, refletem sobre esses tipos de violência e pensam sobre como podem se articular para se protegerem.

Fotografia 25 - Participantes da oficina sobre o combate à violência contra a mulher indígena na comunidade dos Caboclos do Assú



Fonte - Cedida a autora pela índia Suzana Almeida, 2019.

Na fotografia 25, de acordo com as credenciais da I AMIRN e agora nesta foto, podemos observar que nesses encontros existe a participação da presença masculina, e isso é bastante relevante, uma vez que segundo o relatório encaminhado no início de setembro, essa participação traz questões importantes sobre o papel dos homens indígenas no combate à violência contra a mulher. Uma das facilitadoras dessas oficinas, Tayse Campos, ao celebrar o sucesso do evento, comenta:

Essas oficinas criaram oportunidades nas comunidades para debates sobre os tipos de violência contra a mulher e outros tipos de violência que as afetam direta e indiretamente, mas até então não eram discutidos por essas mulheres em suas comunidades. Para mim foi uma experiência única poder contribuir com esse momento (CAMPOS, 2019)⁵⁵.

⁵⁵ Mulheres indígenas do RN discutem sobre os diversos tipos de violência contra a mulher. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5647-mulheres-indigenas-do-rn-discutem-sobre-os-diversos-tipos-de-violencia-contra-a-mulher>. Acesso em: 12 maio. 2020.

É por meio desses encontros que as mulheres indígenas aprendem também sobre assistência para mulheres em situação de violência doméstica e familiar, quais as formas e maneiras de denunciar, como dar-se os atendimentos pelas autoridades policiais, além de medidas protetivas. As indígenas nesses encontros ainda, traçaram um mapa da violência em suas comunidades, onde um dos temas de destaque foram os relatos voltados à violência institucional relacionadas à forma de tratamento preconceituosa e racista. Elas denunciavam, por exemplo, que em alguns órgãos públicos, constantemente a identidade de mulher indígena é questionada ou não é respeitada pelos atendentes. Além disso, em hospitais, principalmente durante pré-natal e parto, há relatos de violência obstétrica, que pode ser física ou psicológica, podendo vir em forma de discriminação, com ameaças, gritos, chacotas ou desconsideração dos padrões e valores culturais das gestantes e parturientes.

Fotografia 26 - Registro das denúncias indígenas na oficina sobre as violências sofridas



Fonte - Cedida a autora pela índia Suzana Almeida.

3.2.3.3 Encontro de Jovens Indígenas do Rio Grande do Norte (EJIRN)

A ideia de realizar um encontro de jovens indígenas surgiu durante a II Assembleia Indígena do Rio Grande do Norte (em novembro de 2011) e a I Assembleia de Mulheres Indígenas do Rio Grande do Norte (em maio de 2012). Foi a partir delas que aconteceram reuniões e formação de uma comissão, constituída por indígenas e representante da Funai, a fim de conduzir a demanda e criar o evento. A comissão ficou responsável por realizar as mobilizações junto às comunidades indígenas do Rio Grande do Norte, a partir das quais foram eleitos os delegados para participar do encontro, alcançando um total de 25 jovens.

Os Caboclos enviaram Celina Carmita da Silva, Vanderlange Clemente Neto, Janiele Almeida da Silva, Erivan Fagundes da Silva e Juliana Vieira Soares como delegados

credenciados ao I Encontro de Jovens Indígenas do estado, que foi realizado no dia 18 de outubro de 2012, na Câmara Municipal de João Câmara/RN, com o objetivo de promover a discussão sobre temas relacionados à participação e organização de jovens indígenas, às políticas públicas de saúde, educação, esporte e lazer, além de questões de identidade, terra e etnodesenvolvimento.

De acordo com *site* da FUNAI, em matéria publicada na data acima especificada, os debates e as mesas temáticas foram realizadas durante o dia, com a participação de representantes tanto da Funai quanto do governo estadual, e comunidades, que além daquela que é o nosso objeto de estudo, citada anteriormente, também estiveram presentes os Mendonça do Amarelão, em João Câmara; Tapará, em Macaíba; Eleotérios do Catu, em Canguaretama e Goianinha; e Sagi/Trabanda, em Baía Formosa. As atividades culturais aconteceram durante a noite, na aldeia Amarelão, com a apresentação do grupo de flauta Imaculado Coração de Maria, composto por crianças e jovens da própria comunidade. Nessa noite, ainda, além da antropóloga Jussara Galhardo Aguirres Guerra ter lançado o seu livro: *Identidade Indígena no Rio Grande do Norte – Caminhos e descaminhos dos Mendonça do Amarelão*, houve também exposição de artesanato do grupo Motyrum Caaçu e apresentações do Toré. O encontro prosseguiu até a manhã do dia 19, quando foram promovidas as discussões em grupo, encaminhamentos e avaliações do evento.

Dentre os encaminhamentos do I EJIRN, podemos encontrar demandas referentes à educação, saúde indígena, esporte e lazer, terra e desenvolvimento, etnodesenvolvimento, organização e, por fim, participação social, onde os indígenas propuseram dentre várias outras coisas, promover intercâmbios entre os jovens indígenas do RN e PB, seriam dois intercâmbios: 1º - os jovens do RN iriam para a PB; e 2º - os jovens da PB viriam para o RN. Os intercâmbios seriam articulados para o 1º semestre de 2013 e organizados pela Microrregional da Apoinme no RN e Coordenação Geral da OJIP/PB; cobrar criação de Conselhos Municipais de Juventude. No que concerne a interesses que dizem respeito somente à comunidade dos Caboclos, podemos ver que em “terra e desenvolvimento” encontramos como encaminhamento a cobrança da “promessa da Prefeitura de Assú que precisa ser cumprida para comprar terras para a comunidade dos Caboclos de Açú”. De acordo com a FUNAI, a realização desse encontro foi da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoinme) e contou com o apoio da Funai, por meio da Coordenação Técnica Local de Natal (CR Nordeste II).

O III Encontro de Jovens Indígenas do Rio Grande do Norte teve como participantes os seguintes indígenas representando a comunidade dos Caboclos: Zélia Maria Batista Lopes

Santana da Silva, Ereilton Santana Barbosa Lopes e Francenildo Elisson Santana. Aconteceu em 2018, durante os dias 1, 2 e 3 de agosto no assentamento indígena Santa Terezinha, em João Câmara, tendo como abertura da mesa o tema “Juventude indígena do RN, dificuldades, avanços e novas perspectivas’, a denúncia feita por Dioclecio (Cacique da aldeia Santa Terezinha), de que os jovens indígenas não têm parceiros, mostrando também sua insatisfação com a ausência de algumas instituições que foram convidadas e não compareceram ao encontro. Ele ainda relata que as comunidades enfrentam dificuldades com a falta de trabalho para os jovens, bem como a falta de cursos profissionalizantes. Exemplifica que alguns tiveram até a oportunidade de fazer um curso na área de agroecologia e se formaram, porém, não tiveram a oportunidade de atuarem. Ele finaliza sua fala mostrando ser necessário que as comunidades demandem para a coordenação de juventude da APOINME, citando as dificuldades que enfrentam enquanto coordenação, reiterando que é preciso que os jovens entrem em contato com os coordenadores, e que embora o trabalho na coordenação seja voluntário, não os impedem de buscar parceiros (Relatório Final do III EJIRN, 2018).

A segunda integrante da abertura da mesa, Kaline Cassiano (coordenadora de gênero e geração da ACA), deu início a sua fala relatando que a principal dificuldade encontrada seria a aceitação, algo também percebido dentro dos conselhos, afirmando que não são consideradas como representantes indígenas pelas suas características físicas. Ainda em sua fala, ela destaca o avanço no acesso ao ensino superior e mostra também a dificuldade em que estes jovens estavam tendo para acessar o programa bolsa permanência da UFRN, exemplificando que uns acessam e outros não, e ainda, revela que não teria como estudar na UFRN por falta de condição, apontando as dificuldades que enfrenta enquanto coordenadora de um departamento na associação comunitária do Amarelão e relatando que faz contato com instituições, mas não obtém respostas. O objetivo da bolsa de assistência estudantil, de acordo com o Art. 1 da resolução de n. 222/2010-CONSEPE, de 7 de dezembro de 2010, seria:

A bolsa de apoio administrativo ou apoio técnico, modalidade de bolsa de assistência estudantil, tem por objetivo contribuir com a permanência e o sucesso do aluno, oportunizando a inserção dos beneficiários em atividades institucionais que contribuam para sua formação profissional e cidadã, mediante o pagamento de contribuição monetária que ajude na manutenção do aluno e facilite a sua dedicação aos estudos (RESOLUÇÃO, nº 222/2010-CONSEPE)⁵⁶.

⁵⁶ Regulamenta a concessão de bolsas, na modalidade de apoio técnico e administrativo. Disponível em: file:///C:/Users/93182185/Downloads/Res2222010__Regulamenta_a_Concesso_de_Bolsas_na_Modalidade_de_Apoio_Tc_e_Adm.pdf. Acesso em: 25 jun. 2020.

Ainda, de acordo com o Relatório Final do III EJIRN (2018), na mesa 1, com tema Direitos e Deveres da juventude: Educação, saúde, assistência social, acesso à crédito, esporte e lazer, tivemos ainda o Dioclecio como moderador, e Maria Aparecida da Silva (Secretaria de saúde), dando início a sua fala com alguns apontamentos sobre o direito a saúde, citando ainda a Lei n. 8080 que regulamenta o artigo 98 da constituição federal de 1988. Explica como estão sendo as divisões da saúde no estado e o número de equipes da saúde da família, cita algumas iniciativas como o programa saúde na escola que atende crianças e jovens, programas como CEOS⁵⁷ o SAES⁵⁸, a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e outros. Aponta fragilidade no DSEI⁵⁹ e ainda chama a atenção para a importância da autoafirmação quando for ser atendido, mostrando as notificações de casos e o baixo índice de atendimento a indígenas de 2007 a 2017. Ressalta a importância de que o indígena se autoafirme, mostrando que a ficha do E-SUS oferece essa opção de inserir a etnia indígena, sendo, portanto, importante no ato da consulta a autoafirmação, que como não está sendo feito também não está aparecendo no sistema, apontando que não foram encontrados os dados de jovens por faixa etária, conceituando tal situação como sendo uma fragilidade. Ela continua falando que a política de saúde para os jovens não foi implementada por falta de recursos, mas que foram criadas as diretrizes da política. Em seguida, fala sobre a caderneta de saúde dos adolescentes e suas orientações sobre os cuidados, que eles devem ter com sua saúde, citando que todos os municípios receberam, mas que iam encaminhar alguns exemplares para as comunidades (Relatório Final do III EJIRN, 2018, p. 3).

Em seguida, Chyrly Elidiane de Moura toma a palavra abordando sobre a saúde da mulher e a rede cegonha, os métodos de controle de natalidade, o exame do câncer de mama como prevenção ao câncer, combate à violência, pré-natal e o cuidado com a mulher após o parto, as ISTs - infecções sexualmente transmissíveis e a importância do diálogo como prevenção a esses problemas. Apontou ainda em sua fala que os municípios ofertam testes rápidos para identificar essas doenças e tratamento, e ainda a necessidade de sempre estarem abordando sobre as vacinas, os tratamentos, e os preservativos, sendo importante que estes últimos estejam sempre à disposição dos jovens. Trabalhar a educação em saúde com os pais e professores é um projeto que está sendo desenvolvido em Natal e Parnamirim, mas que tem perspectivas de ampliação.

⁵⁷ Centro de especialidades odontológicas (CEOS).

⁵⁸ Sistema de Avaliação para o acesso ao Ensino Superior.

⁵⁹ Distrito Sanitário Especial Indígena.

Nos relatos de Veronica Borges Burgos - secretaria de educação e cultura - SIEC: encontramos que houve aprendizado com os povos indígenas e que existe a pretensão de se conhecer mais, além de ressaltar a importância da autoafirmação, e a sua preocupação enquanto educação, que é a falta de escolarização dos jovens, e “por que eles não estão na escola, onde estão?”, isso a preocupa uma vez que os índices de violência e mortalidade é maior entre os jovens indígenas. Em seguida, ela questiona sobre o que está sendo feito para garantir que esses jovens continuem imponderados pelos seus direitos. Fala sobre o direito a educação e de outras legislações que tratam da educação indígena que respeite a memória, a cultura, a língua e as tradições que precisam serem preservadas, e que naquele momento existem (9) nove comunidades que se autoafirmam e no entanto, o estado só tem uma escola reconhecida como escola indígena, mas que estão buscando conscientização dos pares dentro da secretaria. A escola a qual Verônica Burgos está se referindo é a escola indígena João Lino da Silva, localizada entre os Potiguara do Catu dos Eleotérios, a qual foi objeto de estudo do trabalho de mestrado em ensino de História (ProfHistória) de Halison Seabra Cardoso, intitulado “A escola que os índios querem: experiência escolar indígena Potiguara no Catu dos Eleotérios em Canguaretama/RN”. Neste trabalho, o autor nos mostra as ameaças sofridas pelos povos indígenas em nosso país, entre as quais estão a educação escolar nos territórios indígenas:

A escola, sendo uma instituição externa à realidade histórica dos indígenas, pode ameaçar os grupos a quem ela abrange se tornando, como escreveu Gallois, uma “armadilha para a domesticação de conhecimentos”. Por outro lado, se esta escola for inserida nas situações vivenciadas pelos povos indígenas atendendo suas demandas e respeitando o caráter diferenciado, onde cada povo escolhe a escola que deseja, esta instituição pode ser uma ferramenta de empoderamento para o exercício da autonomia (CARDOSO, 2019, p. 7).

A partir do momento que se respeita o caráter diferenciado, faz-se necessário que os próprios indígenas escolham a escola que querem, evitando que suas crianças cresçam com ideias que diretamente implica em ameaças para a sua própria existência.

Veronica Burgos nos mostra que são conquistas as participações em conferências, o que os fortalece para o diálogo com os pares e adianta que está para sair um projeto de educação com profissionalização pelo programa governo cidadão, e que esse projeto receberá jovens a partir de 15 anos, ressaltando que recebeu demanda das aldeias Tapará em Macaíba, Catu em Canguaretama/Goianinha, Amarelão, Serrote de São Bento e Assentamento Santa Terezinha em João Câmara, e que essa ação está prevista para o segundo semestre de 2018, através de um processo. Ressaltou também que a escola que está sendo construída no Amarelão com recursos

do programa Governo Cidadão é uma conquista das lideranças e que existe uma expectativa que esteja funcionando no próximo ano (em 2019), e que temos que trabalhar o pedagógico e que não depende apenas da coordenação, sendo necessário se iniciar a construção da proposta pedagógica indígena, porque precisamos colocar de fato o que queremos lá, incluindo a cultura. Em sua fala, essa escola será um exemplo e nela será ofertado também o ensino médio. Citou ainda a formação para professores que atuam nas escolas dos municípios, sendo uma parceria entre a secretaria de educação do estado e a Universidade Federal do Rio Grande do Norte, através do programa chamado *escola da terra* (Relatório Final do III EJIRN, 2018).

Vale salientar que tal programa citado anteriormente não é específico para os povos indígenas, e atua principalmente nas zonas rurais. Além disso, é preciso que seja incluída na proposta curricular do estado a inclusão da educação escolar indígena, e sabendo disso, as lideranças receberam um convite para que no dia 16 de agosto pudessem construir tal proposta para compor esse currículo. Portanto, podemos verificar que há um longo caminho a percorrer, esses momentos são sempre de grandes aprendizados e não param, tendo sido marcado o IV EJIRN, previsto para acontecer em 2020 na comunidade dos Caboclos do Assú, mas sem data, diante da crise sanitária mundial que estamos enfrentando.

As ausências dos Caboclos em alguns eventos não representam um enfraquecimento desta comunidade dentro do movimento indigenista do estado. Conforme pesquisa, entendemos que os Caboclos estão participando do movimento de maneira mais ampla, e quanto ao movimento indígena do estado, está maduro, os povos das comunidades sabem caminhar sozinhos, não precisam dos indigenistas para as organizações públicas, estão fortalecidos.

Sobre o fato de os Caboclos não terem feito presentes em alguns eventos, captamos em alguns relatos que se trata de uma das comunidades indígenas mais pobres. Enquanto uns têm a terra ao seu favor para plantar e conseguir seu sustento, como foi apresentado anteriormente, a terra dos Caboclos é completamente infértil, ficando as melhores para o plantio, aquelas próximas do rio, sob o poderio dos fazendeiros. Lembrando ainda que a água deles é bastante salobra, imprópria também para o consumo de rebanhos e irrigação de lavouras, e a técnica de agricultura bioassalada é uma realidade distante do poder público do município para com esta comunidade, restando agora a esperança no projeto água potável e do reuso das águas cinzas.

A priori, o indigenista Aucides Sales demonstrou que acreditava que isso por si só não representa dificuldade alguma para não estar presente nos eventos, até porque todas as demais comunidades sofrem com essas terras, *“não mas ali tudo é... não tem diferença não! ali é o cristalino, né? No interior onde é que tem melhor no cristalino, tudo é uma coisa só nesse sertão”*. Porém, bem depois, ele reconhece que de fato a dificuldade financeira pode prejudicar a dedicação maior a determinada luta, e que acredita que eles vão encontrar o caminho:

...passaram muito perrengue como diz o povo, eu não posso condenar eles não, sabe? Assim, as vezes eu fico meio exasperado com certas coisas, mas a gente tem que ter paciência que o mundo num é assim, num tá a nossa vontade não.... eu acredito que eles vão um dia encontrar o caminho tenho certeza disso, sabe? (SALES, 2019).

Em 2016, evento na UERN, com tema “Comunidades indígenas e quilombolas no Rio Grande do Norte: outras narrativas”, pudemos ter a participação de Adriano e José Minervino representando os Caboclos. O evento era na própria cidade de Assú, que embora distante 30 km da comunidade, era mais fácil para os organizadores do evento custearem o deslocamento dos mesmos, visto que irem com recursos próprios não seria possível para os representantes.

Fotografia 27 - Adriano Silva (de camisa rosa) e José Minervino (de boné), representando os Caboclos na VI semana de História da UERN - Assú



Fonte - Acervo da autora.

O mesmo não aconteceu no evento realizado na UFRN em maio de 2018, no 5º Ciclo de estudos e debates em etnologia indígena da UFRN, onde os Caboclos não compareceram, mas foram lembrados nas falas dos seus parentes, a voz de José Carlos, índio do amarelão e coordenador da APOINME entoava as reivindicações desses povos que infelizmente não tiveram condições de estarem presentes:

...parentes em Assú que não tem terras para plantar, nos Caboclos. A prefeitura comprou e distribuiu para cerca de 30 famílias...se a chuva vai ser boa, os patrões dão para os Caboclos plantarem... se vão pescar e pegam 20 peixes, 10 será do fazendeiro... Os Caboclos são os mais carentes das comunidades, os quintais são cheios de pedras, e só plantam quando os patrões deixam! (CARLOS, 2018).

Ao perguntar para um dos organizadores do evento, os motivos pelos quais os Caboclos não estiveram presentes no evento, ele responde que por ser uma das comunidades mais distante da capital, os custos para trazê-los seriam alto, pois isso implicava além das passagens, também a hospedagem e a alimentação. Aucides Sales também acredita que essas ausências se devem ao fato deles estarem mais distante dos demais parentes, além de achar que eles deveriam ser mais apoiados pelos Assuenses: *... é, eu acho que a distância, sabe? O pessoal de Assú, podia tá mais presente com eles, sabe? mas aí, eu também não posso querer que a maravilha seja em tudo que é canto* (SALES, 2019).

Nesse momento, entendemos que existe uma falta de conhecimento por parte da população Assuense e consequentemente de reconhecimento da população para maior apoio e defesa para com essa comunidade, muitos assuenses desconhecem que eles sejam índios, acreditam que estão diante de uma comunidade quilombola. Daí, mais um motivo para dar voz

a esses povos e a importância de uma escola indígena, com professores capacitados na cultura indígena dentro da própria comunidade. As crianças precisam desde cedo entender como deram-se suas origens, quem são e porque lutam, e os adultos precisam terem condições e apoio para estarem cada vez mais presentes nesses espaços públicos, suas vozes precisam ser cada vez mais reconhecidas.

Vimos várias palavras do Sr. Aucides Sales mostrando que é necessário se aprofundar ainda mais na História para se fortalecerem como etnia e ganhar mais força e reconhecimento dos demais. Porém, para os Caboclos, suas memórias são o suficiente, não precisam estudarem para saberem que são índios. Sabemos ainda, que estamos diante de uma comunidade emergente diferenciada com características próprias e que não são termos (como sugerido algumas vezes no decorrer do capítulo por outros) que irão definir sua identidade. E, quando a pergunta foi feita para Adriano, o representante dos Caboclos, de o porquê dele não ter ido ou enviado alguém no lugar dele ao evento, ele acrescentou as palavras do organizador: *Eu consegui um emprego, também não podia faltar o trabalho pra ir* (LOPES, 2018).

Com essas afirmações, podemos entender que não é uma questão de falta de afirmação, os índios Caboclos do Assú estão ali resistindo dia após dia, suas memórias não deixam de serem passadas de uma geração para outra, estão bem vivas e eles não se envergonham mais em dizer de onde vieram e como vieram, “a gruta da Gargantinha está lá como prova para quem quiser conhecer e ouvir”. A questão maior é a de falta de condições favoráveis para o deslocamento, os Caboclos lutam pelo seu reconhecimento e pela garantia de seus direitos étnicos, mas a sua principal batalha diária refere-se a luta pela sobrevivência.

Por fim, podemos encontrar espaço no decorrer do capítulo sempre que nos depararmos com as ações efetivas dos índios na condição de portadores de direitos, ocupando estes o seu lugar de fala. E ainda, nos lugares transformados em espaço à medida que se articulam os elementos dispersos que ainda não articulados e não significados.

4 COSMOGRAFIA DOS CABOCLOS DO ASSÚ

A Constituição Federal de 1988 trouxe inovações no tratamento jurídico da questão indígena, ela representou um grande avanço para as reivindicações destes povos que teriam então respaldo estratégico de garantia de um território específico. As formas usuais de se pensar os indígenas na relação da sociedade brasileira e Estado mudariam e, portanto, isso previa a demarcação das terras indígenas. Tais direitos estão expressados em capítulos específicos da Constituição, atribuindo ao Ministério público o dever de garanti-los e de intervir em todos os processos judiciais que se refira a seus interesses. Nos artigos da Constituição Brasileira, no Art. 20, as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, são bens da união, no Art. 22, compete privativamente à união legislar sobre as populações indígenas; e no Art.49, podemos ver que é da competência exclusiva do Congresso Nacional autorizar em terras indígenas, a exploração e o aproveitamento dos recursos hídricos e a pesquisa e lavra de riquezas minerais (BRASIL, 1988).

Como pudemos observar anteriormente, a propriedade das terras tradicionalmente ocupadas por essas populações é da União, sendo que a sua posse permanente é dos próprios índios, aos quais se destina a exclusividade do usufruto das riquezas nelas existentes. E a garantia da sobrevivência material e simbólicas serão de responsabilidade dos grupos sociais, como também é ressaltado por Maria Gorete Nunes Pereira (2013, p. 130), uma vez que é a partir deles que o território é percebido não apenas como um espaço de sobrevivência, mas também um lugar de pertencimento coletivo, no qual os atores sociais compartilham modos de vida, costumes, memórias e história de seus antepassados. Se tornando óbvio, que o direito à terra é centro das reivindicações por direitos dos povos indígenas, uma vez que é através da sua garantia que depende todos os demais direitos.

Portanto, os Caboclos do Assú ainda lutam pela demarcação de suas terras, que é um ato social e político que “introduz, por decreto, uma descontinuidade decisória na continuidade natural” (BORDIEU, 1984, p. 113), e embora existam diversas outras lutas no seu cotidiano, elas têm esse ponto em comum, a de que todas estão ameaçando suas fronteiras. O Estado brasileiro investido da mais alta autoridade, traça as fronteiras, separando as posses indígenas segundo regras que expressam os mais diferentes interesses, que geralmente, não são os interesses indígenas.

Elizabeth Coelho (2002) em *Território em confrontos*, também reforça a tese de que a “demarcação das terras indígenas está prevista na Constituição brasileira e tornou-se uma reivindicação dos povos indígenas que reconheceram como estratégia de garantia de um

território específico” (COELHO, 2002, p. 147). Além de mostrar que a “ação de demarcação de terras motiva a manifestação de conflitos e reaviva os limites da terra, onde os moradores constroem suas representações sobre os seus limites, de modo que os interesses de cada segmento sejam satisfeitos” (Idem).

Neste capítulo, continuamos utilizando a concepção de território pautada por Little (2004) que define como sendo um “esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou homeland⁶⁰”. Para ele, “o fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos”. E, portanto, dessa forma, a análise do território de qualquer grupo necessitará de uma abordagem histórica que fale do contexto em que foi defendido e/ou reafirmado.

Sendo assim, neste capítulo analisamos as apropriações, usos e sentidos atribuídos ao espaço por esses sujeitos. Será apresentado uma *Cartografia Social* onde nela temos uma caracterização geográfica e populacional, observando sobretudo, as economias de subsistência e as narrativas dos interlocutores, além de documentos produzidos pela Fundação Nacional do índio (FUNAI). Em seguida, examinamos as formas que esses espaços estão ligados a uma identidade étnica indígena. Dentro dos conflitos territoriais pelos quais o grupo indígena tem passado, apresentamos o processo relacionado a este, de geração de unidades identitárias e de seleção *de memórias e lugares* para a formalização de uma história. E com o trabalho de identificação territorial, foi elaborado um Geoprocessamento das fronteiras territoriais da Comunidade dos Caboclos do Assú, o que eles consideram como deles. De acordo com essas diversas formas de construção, citadas anteriormente, ao vermos a relação particular que os Caboclos do Assú mantêm com o seu território, podemos dizer que estamos diante de uma *Cosmografia* deste grupo, uma vez que segundo Little (2004): “A Cosmografia de um grupo inclui coletivamente seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele” (2004, p. 254).

4.1 CARTOGRAFIA SOCIAL

Diferentemente do mapa n. 1, que elaboramos no primeiro capítulo, mostrando as comunidades indígenas emergentes de acordo com o conhecimento empírico adquirido naquele momento com a

⁶⁰ Voltar a p. 15 para rever o significado.

pesquisa, construído com base na oralidade e também de dados oficiais da CTL local, atualmente (2020), utilizamos tais informações de acordo com o mapeamento realizado pela Articulação dos Povos Indígenas do Rio Grande do Norte e pela Articulação de Povos Indígenas do Nordeste, com a ajuda dos líderes das aldeias. Podemos observar que nesse momento tais associações se apropriam ou tem interesse de estar a par dessas informações, o que significa também uma das formas de acionar sua identidade. Desta forma, então, o Rio Grande do Norte hoje tem 14 aldeias espalhadas em nove municípios com 6 mil pessoas das etnias Potiguara, Tapuia Paiacu e Tapuia. Outros 2 mil índios vivem em centros urbanos (não-aldeados), totalizando, assim, cerca de 8 mil indígenas no estado.

Mapa 2 - Levantamento das comunidades indígenas do estado do Rio Grande do Norte⁶¹



Fonte - Apirn/Reprodução.

⁶¹ RN registra primeira morte por Covid-19 na população indígena; doença tem casos confirmados em duas aldeias do estado. Disponível em: <https://g1.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/2020/05/14/rn-registra-primeira-morte-por-covid-19-na-populacao-indigena-doenca-tem-casos-confirmados-em-duas-aldeias-do-estado.ghtml>. Acesso em: 15 ago. 2020.

Tabela 2- Comunidades indígenas no Rio Grande do Norte

Territórios Indígenas no RN:	Comunidades Indígenas no RN*:
1- Apodi	1- Apodi (Etnia: Tapuia Paiaçú)
2- Caboclos/Assú	2- Caboclos (Etnia: Potiguara)
3- Assentamento Marajó/João Câmara	3- Assentamento Marajó (Etnia: Potiguara)
4- Amarelão/João Câmara	4-Amarelão (Etnia: Potiguara)
5- Serrote de São Bento/João Câmara	5- Serrote de São Bento (Etnia: Potiguara)
6- Açucena/João Câmara	6-Açucena (Etnia: Potiguara)
7- Assentamento Santa Terezinha/João Câmara	7-Assentamento Santa Terezinha (Etnia: Potiguara)
8- Cachoeira/Jardim de Angicos	8-Cachoeira/Nova Descoberta (Etnia: Potiguara)
9- Tapará/Macaíba e São Gonçalo do Amarante	9-Tapará (Etnia: Tapuia)
10- Ladeira Grande	10-Ladeira Grande (Etnia: Tapuia)
11- Lagoa do Mato	11-Lagoa do Mato (Etnia Tapuia)
12- Catu/Goianinha e Canguaretama	12-Catu (Etnia: Potiguara)
13- Sagi/Baía Formosa	13-Sagi Trabanda (Etnia: Potiguara)
14- Jacú/Baía Formosa	14-Jacú (Etnia: Potiguara)
*Politicamente conscientes e organizadas	

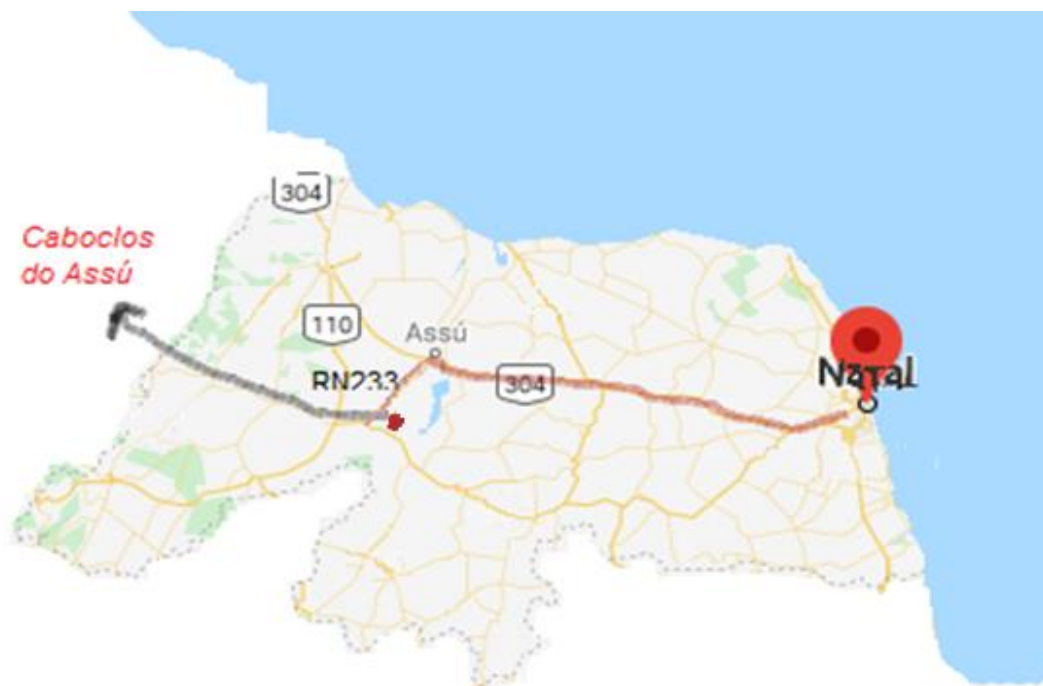
Fonte - Apirn/Editado.

Algo importante de ser destacado, de acordo com os dados fornecidos pela Articulação dos Povos Indígenas do Rio Grande do Norte (APIRN), é que embora tenhamos registrado no capítulo anterior, um momento de tensão em que o Indigenista Aucides Sales afirmara que os Caboclos estavam dizendo que pertenciam a etnia Potiguara e durante a pesquisa os Caboclos afirmavam se reconhecerem apenas como Caboclos, não levantando nenhuma bandeira de pertencerem a qualquer etnia, aqui podemos visualizar que a APIRN, em seus dados, os colocaram como Potiguara.

No decorrer do tópico, continuamos utilizando uma cartografia social, a qual definimos como sendo os mapeamentos, croquis, fotografias, captações que também remetem a uma cosmografia uma vez que expressam a realidade de populações específicas baseadas também nos seus vínculos afetivos, criados com a participação de pessoas dessa comunidade e muitas vezes utilizadas como instrumento de defesa de seus direitos.

A comunidade dos Caboclos encontra-se numa distância de aproximadamente 30 Km do centro da cidade de Assú, via RN 233, localizada ao Sudoeste, que por sua vez localiza-se na microrregião Vale do Assú, integrando ainda a Mesorregião do Oeste Potiguar. Assú localiza-se a Oeste da capital do estado, distando desta, cerca de 210 Km. A vegetação predominante da região do Vale do Assú é a caatinga.

Mapa 3 - Localização de Natal, Assú e Comunidade dos Caboclos do Assú



Fonte - Elaborado pela autora, 2020.

Neste espaço, também conhecido como comunidade dos Caboclos do Assú, o atual líder da comunidade, Antônio Adriano Lopes, em evento da VI Semana de História⁶² da UERN no ano de 2016, na mesa de abertura denominada de “(Amer)índios e Afro-brasileiros no Rio Grande do Norte, experiências e narrativas”, inicia sua fala:

Nos encontramos a cerca de ‘30 km’ do centro do município de Assú e somos compostos por 138 pessoas que vivem da agricultura, trabalhando como meeiros, onde o que produzimos é dividido com o fazendeiro da área. Nós no inverno vivemos como ‘meias’, porém, em épocas de seca temos que sair em busca de empregos nas empresas de Assú ou cidades vizinhas para tentarmos a sorte e nos mantermos (ADRIANO, 2016).

Os Caboclos estão situados no bioma da caatinga, na região semiárida do nordeste brasileiro, mais precisamente nos municípios de Assú e Paraú. Porém, eles justificam pertencerem a Assú devido a Gruta da Gargantinha se localizar do lado desta cidade e não do outro, ao se referenciar por uma divisão de barreiras de pedras que existe nesse território. Como foi dito anteriormente: *“É a partir dali que inicia nossa terra, essas pedras é o que marca o território de Assú e Paraú, então a gruta fica do lado de Assú. Aqui embaixo é onde a índia*

⁶² Evento realizado na Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, entre os dias 10 a 12 de maio de 2016, com o tema Comunidades Indígenas e Quilombolas no Rio Grande do Norte: Outras narrativas.

Francisca vivia escondida...” (MINERVINO, 2018). A Serrota também foi apresentada por José Minervino em visita a comunidade no dia 1.07.2018.

Fotografia 28 - Parte da cerca de pedra, “Serrota”



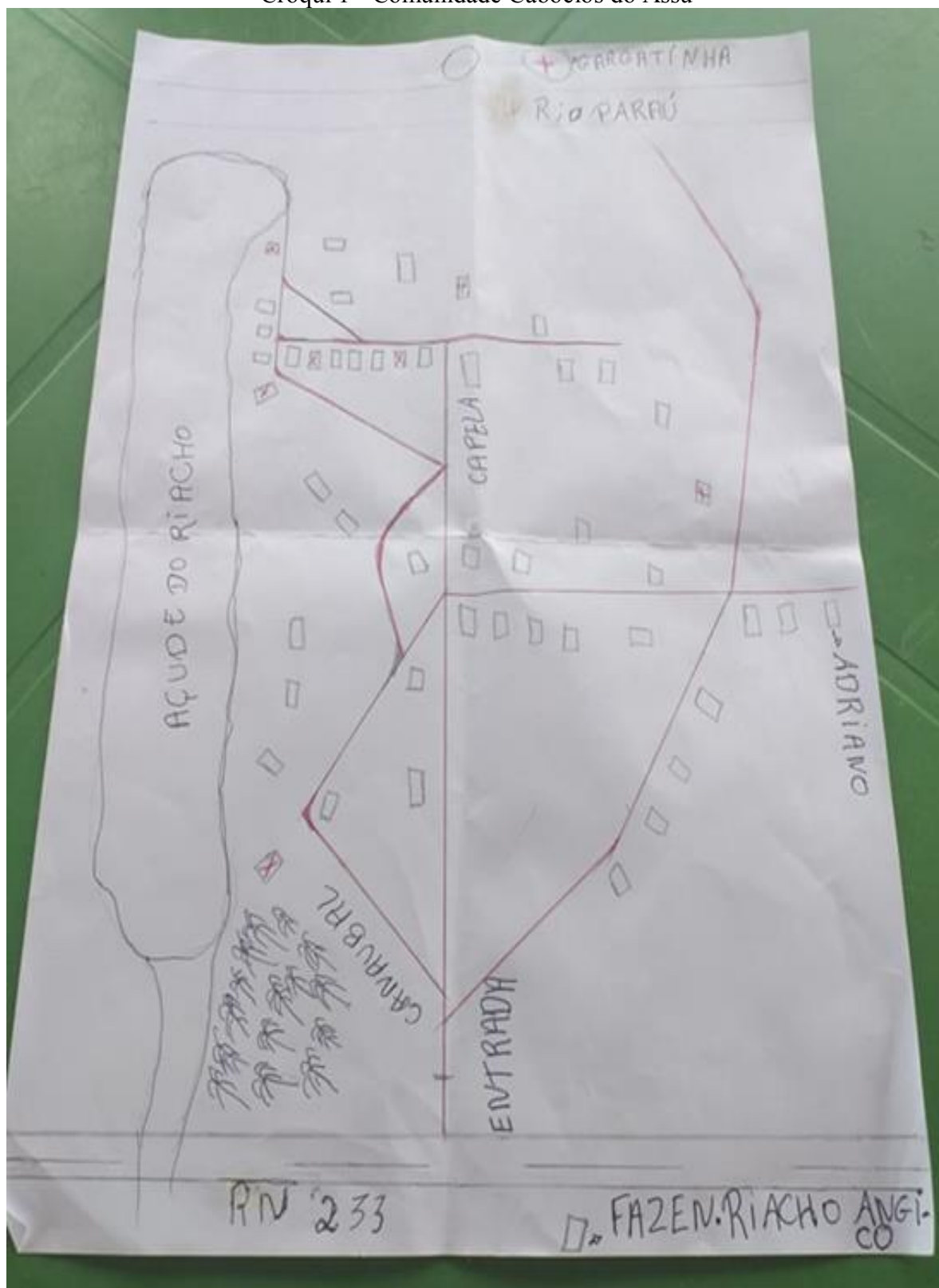
Fonte - Oliveira, 2014, p. 184.

Para Jailma Oliveira (2014), a construção de tal cerca de pedras denuncia o uso de mão de obra dos índios:

Além do trabalho na fazenda, passado de geração a geração, a construção de cercas de pedras também foi fruto do uso da mão de obra dos índios sobreviventes. Por isso que sobrevive a relação de meação e subjugação dos moradores na realização de atividades. Moradores da comunidade confirmam esse trabalho, do carregamento das pedras e que chegaram a trabalhar na construção, como afirmaram Antônio Luiz Neto, conhecido como Bolero novo, de 55 anos, filho senhor Zamba e Manoel Mariano, de 61 anos (OLIVEIRA, 2014, p. 183).

A comunidade faz limite ao Norte com o açude do Riacho, lembrando que de acordo com Minervino (2020) em épocas de cheias, a água deste açude chega a encostar na rodovia RN 233, muito bem representado no seu croqui logo a seguir. Ao Sul, com a fazenda Amada, sendo que é também ao Sul da comunidade que estão localizados o Riacho Gargantinha e a Gruta Gargantinha, o Açude Velho (Carnaubeira) e o Açude novo (Rodovia RN 233). E no seu limite Leste encontraremos a sangria do Açude do Riacho, na fazenda Amada, (marco do INCRA - Assentamento Ramada), também é lá que encontramos a represa do açude, o âmagô do rio Paraú, cuja distância de lá para a jusante da represa do açude Beldoelgra é de 60 km.

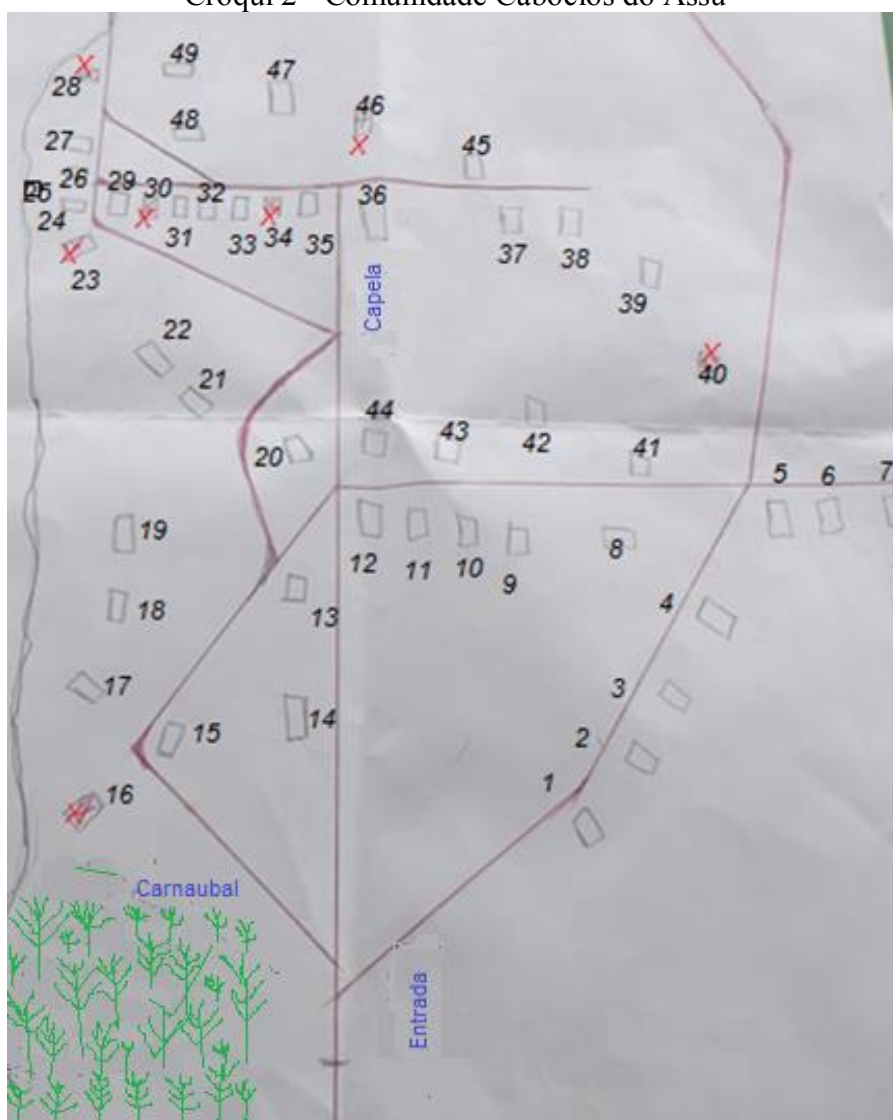
Croqui 1 - Comunidade Caboclos do Assú



Fonte - Desenho realizado pelo índio José Minervino, Vice-presidente da comunidade dos Caboclos do Assú e cedido a pesquisadora, em 9 de junho de 2020.

Observemos que no croqui, José Minervino se atenta mais a desenhar a área onde se encontram suas residências, além do açude, do carnaubal, da fazenda do Angico, a Gruta, esquecendo ou não focando nos demais, que fazem parte do território por eles reivindicado. A casa do representante comunitário Adriano, e a capela ele destacou com nomes. Ele também utiliza o “X” para identificar as casas “intrusadas”, ou seja, aquelas casas onde moram as pessoas que não são indígenas. Observemos ainda que esses números, quando comparado a primeira pesquisa (capítulo 1 e 2), houve uma considerável atualização no aumento de casas, que antes era apenas uma (1) e agora são sete (7) casas onde moram pessoas que não se declaram índios.

Croqui 2 - Comunidade Caboclos do Assú



Fonte - José Minervino (editado pela autora).

A residência representada pelo número 25 havia passado despercebida no croqui original, e com relação a representada pelo número 40, tinha sido apontada por José Minervino como sendo de moradores não indígenas. Porém, Suzana Almeida (2020) atualiza a informação de que dos três moradores que lá residem, um se declara Caboclo. Ficando então, da seguinte forma:

Tabela 3 - Famílias cadastradas como indígenas na Comunidade Caboclos do Assú

Casa	Residência	Número de moradores	Cadastradas como Indígenas	Não cadastradas
1	Alzineide	4	4	0
2	D. Rita	5	5	0
3	Mila	3	3	0
4	José Minervino	4	4	0
5	Zamba	1	1	0
6	Adriano	3	3	0
7	Zamba/Adriano	0	-	-
8	Ailton	3	3	0
9	Mª de Lourdes	4	4	0
10	Leninha	5	5	0
11	Ana	1	1	0
12	Lídia	1	1	0
13	Damião	2	2	0
14	Frº. Canindé (Naldinho)	1	1	0
15	Gislane	2	2	0
16	Vicente	3	0	3
17	Francinete	3	3	0
18	Maria do Carmo da Cunha	1	1	0
19	Luiz do Carmo	3	3	0
20	Bolero Novo	1	1	0
21	Zé Mariano (in memorian)	0	-	-
22	Francinildo Elison (Galego)	2	2	0
23	Gregório	2	0	2
24	Bolero Velho	2	2	0
25	Tarsio Tenório	2	2	0
26	Josenilton	4	4	0

27	Francisca	5	5	0
28	Maria João	2	0	2
29	Francisco (Nenê)	2	2	0
30	Lucilene	3	0	3
31	Antônio Naildo (Dêda)	4	4	0
32	Lucenildo Santana	3	3	0
33	Lídia	1	1	0
34	Toinha de Gregório	4	0	4
35	Antônia Zilda	3	3	0
36	Capela	-	-	-
37	Enísio	4	4	0
38	Isabel	1	1	0
39	Erineide	3	3	0
40	Maria de Edmilson	3	1	2
41	João Paulo	4	4	0
42	Chico de Rita (Fr.º Joaquim)	4	4	0
43	Baca (in memorian)	0	-	-
44	Antônia Cardoso	3	3	0
45	Zélia Maria Santana	3	3	0
46	Nilsinho	5	0	5
47	Mocinha	2	2	0
48	Dimarês Silva (Bolinha)	7	7	0
49	Vanda (in memorian)	6	6	0
	TOTAL	134	113	21

Fonte - Autora, baseado em informações dos Interlocutores da pesquisa.

Os números que estão em destaque representam as casas marcadas por um “X” no Croqui anterior, ou seja, aquelas unidades familiares em que as pessoas não se reconhecem como indígenas. Vale salientar que essas informações não foram reveladas a pesquisadora por cada um dos moradores, e nem pelo líder comunitário, uma vez que no dia da visita (mesmo tendo sido em um final de semana), ele estava trabalhando, não podendo participar das entrevistas. As informações foram passadas por algumas pessoas que estão autorizadas a representar a comunidade, os interlocutores da pesquisa junto com o vice-presidente e também interlocutor da pesquisa, o Caboclo José Minervino. Desta forma, atualizando os dados, podemos dizer que hoje (ago/2020) há nesta comunidade uma população de aproximadamente

134 pessoas, das quais, cento e treze (113) pessoas se autoafirmam índios Caboclos, formando quarenta e duas (42) unidades familiares cadastradas pela FUNAI. Há mais seis (6) famílias que não se declaram indígenas, mais uma (1) outra não cadastrada, mesmo tendo nela uma pessoa se declarando, compondo 21 pessoas não indígenas. Entre as famílias cadastradas, existem também 21 pessoas que são de “fora”, embora mantenham relacionamentos conjugais com indígenas. Vale salientar que embora apenas 42 famílias se declarem indígenas, em dezembro de 2018, todas as 49 famílias receberam os títulos de terras⁶³. Com relação a residência a qual enumeramos de (7) sete, no momento atual da pesquisa desses dados (1.08.2020), não mora mais ninguém, sendo de propriedade do Senhor Zamba e do seu filho Adriano. A de número (21) vinte e um e (43) quarenta e três, ficaram vazias após a morte dos proprietários, sendo que esta última foi a que faleceu recentemente em decorrência da Síndrome respiratória aguda grave 2 a SARS-CoV-2, conhecida como Covid-19.

Foi-nos informado que em determinada residência, que não será aqui revelada por questão de ética e pelo fato dessa informação ter sido obtida através de relatos de terceiros e não da própria família, de que as pessoas embora sejam da família Caboclo, não se declaram indígenas. De acordo com D. Rita, todos são indígenas, mas por vergonha não se assumem, quando vem os benefícios é que eles resolvem assumir sua identidade étnica:

Aí vem uns e dizem: “que conversa que depois de tanto tempo a gente é lá mais indígena, isso num existe mais não, não tem mais nenhum indígena aqui não! Eu lá quero que o povo fique me chamando de índio (...)” aí depois que souberam que a gente ia começar a ganhar as coisas, as cestas, num instante vieram perguntar como fazia para se cadastrar. Eu fui e falei, mas num foi você que disse que não era índio? Aí responde: “ou mulher é porque eu tinha vergonha, do povo ficar me chamando de índio (...)”. Por mim eu não cadastrava mais nenhum deles! Todos sabem que aqui são tudo índio, todo mundo cresceu ouvindo as histórias que contavam antigamente! (RITA, 2016).

Referente a citação anterior, podemos verificar que o cadastro efetuado pela FUNAI é de suma importância para esses povos indígenas, pois não só representa uma formalização exigida pelas instâncias públicas, mas principalmente, proporciona o acesso aos benefícios, garantidos pela Constituição Federal Brasileira, dentre os quais podemos citar: o direito a cestas básicas, auxílio a ferramentas para o trabalho, auxílio de sementes para o plantio, auxílio doença, auxílio a maternidade, aposentadoria e saúde específica, como discutido no capítulo anterior.

⁶³ Entrega de título de terra a moradores de caboclos. Disponível em: <https://assu.rn.gov.br/entrega-de-titulo-de-terra-a-moradores-de-caboclos/>. Acesso em: 17 ago. 2020.

Ainda, também pudemos ver que ser índio representou em algum momento motivo de vergonha pela forma estereotipada aos quais por muito tempo esses povos foram tratados. Porém, antes de darmos continuidade a essa ideia, ressaltamos o que o índio Baniwa (2006) falou, que é na interação com o outro não idêntico que a identidade se constitui. E, portanto, podemos entender que a distintividade dos Caboclos diante dos moradores das comunidades vizinhas aparece, dentre outras formas, por um termo de classificação. Seus vizinhos os chamam de Tapuias, sendo tal classificação, de acordo com os não índios, referente ao fato deles possuírem além de características físicas peculiares, também práticas e valores sociais incomum que os diferenciam das demais pessoas que habitam os lugares próximos, que de acordo com Fredrick Barth (1998), em *Os grupos étnicos e suas fronteiras*, estamos diante de uma fronteira étnica entre a comunidade dos Caboclos e as demais localidades de seu entorno. O exemplo acima pode corresponder a um exemplo de formação de grupos étnicos, que são vistos como uma forma de organização social, onde um traço fundamental torna-se um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo, ou seja,

a característica de auto-atribuição ou da atribuição por outros a uma categoria étnica. Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu ambiente”. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional (BARTH, 1998, p. 193-194).

Ao serem tratados por tal termo, os Caboclos do Assú, tem novamente sua identidade étnica acionada, visto que tal identidade, como podemos ver em *Teorias da Etnicidade* (1998, p. 167), “exprime-se, inicialmente através de um rótulo étnico entre outros meios possíveis de identificação das pessoas”. É somente depois de ter selecionado tal rótulo que os comportamentos, as pessoas, os traços culturais que eles designam surgem quase naturalmente como “étnicos”, sendo “o domínio do realce de uma identidade étnica, delimitado pelas múltiplas fontes dos estereótipos pelos quais os membros de uma sociedade definem as pessoas e as situações” (Idem, p. 168). Tal classificação recai sobre os Caboclos como uma forma de depreciação para alguns, fazendo com que estes, de acordo com o exemplo dado acima, venha sentir vergonha da sua origem e em alguns momentos a negue. Vale salientar que essa negação vem se tornando incomum e o que antes era motivo de vergonha, atualmente vem sendo motivo de força e resistência para o movimento indígena do estado e mais particularmente para os

Caboclos do Assú, levando esses indígenas a cada vez mais se auto afirmarem, se identificarem e se orgulharem dos motivos pelos quais lutam. Eles são conhecedores da existência e do conteúdo dos estereótipos que os outros têm sobre eles, orientam-se nesse mundo de estereotipia tentando afastar os realces que lhe são perigosos e promover aqueles que são vantajosos (LAYMAN; DOUGLAS, 1972 *apud* POUTGNAT; STREIFF-FERNART, 1998, p. 168-169). É importante também ressaltar, que de acordo com Barth (1998), a interação em um sistema social como este não leva a seu desaparecimento por mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos, e que, embora as categorias étnicas tomem em consideração as diferenças culturais, as características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças “objetivas”, mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes. Sendo a “fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange” (BARTH, p. 195).

Voltando as localizações, a *Fazenda Amada* situada ao Sudeste da Comunidade, a mesma que tivemos que passar ao visitar a gruta da Gargantinha, está sob propriedade do Senhor Braz Evaristo Nunes, e lá é possível encontrarmos um riacho, conhecido como “Riacho do Macaco” porque segundo Minervino: “*descia muitos macacos das serras, agora com a queimada para tirar as lenhas, deixaram de descer mais*” (José Minervino. 01.08.2020). Também existe uma lagoa chamada de “Lagoa de Joana Pereira” pelos mais antigos, os Serrotes de Joana Pereira e o dos Bodes, também conhecido assim, por ser um local onde se criava muitos caprinos. Esta área está situada às margens direita do Açude do Riacho, tendo sua área da fazenda cortada pelo rio Paraú.

É nas terras da *Fazenda São José*, localizada ao sul, que podemos resgatar a Furna, ou melhor dizendo, a Gruta da Gargantinha que representa uma importante referência da existência de índios naquela região, fica dentro dessa área da Fazenda São José. Tais terras, era de propriedade de Fernando Soares, só que *ele faleceu agora, tá com um mês ou dois, a pouco tempo, aí já faleceu ele e a esposa dele e quem toma conta da fazenda agora é só os filhos* (MINERVINO, 2020). Esta área é cortada pelo Rio Paraú, que apresenta no seu trecho algumas cachoeiras. Podemos ainda encontrar nesta fazenda o Açude Novo (Apêndice A) e o açude Velho, além de outros açudes como o do Jaburu, alguns outros Riachos, como o do Praça, morros e serrotes, como o Morro Cabeça Pelada e o Serrote Verde.



Fonte - Acervo da pesquisadora, 2020.

A *Fazenda do Riacho* do Angico era de propriedade de Antônio Cabral, e após o seu falecimento, segundo ainda as informações dadas por José Minervino, passou para a sua esposa Iaponira, também conhecida como Nirinha: “*A do Riacho do Angico, o dono era Antônio Cabral, só que ele faleceu, aí quem toma de conta é a viúva e o genro dela. O nome da Viúva é Iaponira*” (MINERVINO, 17.08.2020). Suas terras são cortadas por um açude que leva o mesmo nome da fazenda, em suas terras também encontramos uma lagoa, que é conhecida como Lagoa de Arapuá, havendo ainda a Gruta de Santa Rita e uma Barragem também chamada de Arapuá, além das Visagens e dos serrotes de João Caboclo.

Fotografia 30 - Casa da Fazenda Riacho do Angicos, vista da RN 233



Fonte - Acervo da autora, 2020.

Existe uma área bastante importante para os Caboclos que eles denominam apenas como Açude, em suas imediações, os lotes estão dispostos em paralelo. Tal área, corresponde ao Açude Público do Riacho, um reservatório temporário que dependendo da escassez da chuva pode secar completamente, acarretando bastante no comprometimento da subsistência destes povos quando isso acontece, visto o tamanho da sua importância para estes indígenas. Abaixo, podemos ver um diálogo com o índio José Minervino, relatando que é no açude do Riacho que eles conseguem pescar diversos tipos de peixes:

... ali fica o ano todo, pronto, num encheu agora? (inaudível) esse ano ali tá garantido... agora que a gente passou por uns 5 anos de seca, aí ele secou!. Ano passado ele tava seco e encheu esse ano! [...] agora quando ele veio chover, tava seco... seco, seco, seco... os peixes que tinham lá... tinha muito peixe [...] Tilápia, tem Cumatã, Tupunaré, Traíra... (MINERVINO, 2018).

A área que mais se destaca por uma grande quantidade de Carnaúba, cuja palha por muitos anos foi comprada por esses indígenas, que por um bom tempo se destacaram pelo seu artesanato, como a produção de vassouras, cestos, chapéus, espanadores, peneiras e bolsas, como bem relatamos no capítulo anterior, refere-se ao espaço pertencente ao morador, não-índio, Luiz Ferreira, lugar onde também podemos encontrar o *Açude da Pipoca* na região norte da comunidade.

Fotografia 31 - Carnaubal localizado nas terras de Luiz Ferreira



Fonte - Acervo da autora.

Ainda, de acordo com os relatos orais do dia 1 de agosto de 2020, também temos uma área pertencente aos não-índios Vicente Fagundes, “*lá tinha carnaubalzinho, mas derrubaram*

tudo pra fazer curral e aproveitar a madeira da carnaúba”(MINERVINO, 01.08.2020); e Brás Evaristo, denominada de Serrota, *“a serrota é uma serra pequena, porque logo ao lado tem uma serra maior”* (Idem). Lá não iremos encontrar nenhum rio ou riacho. Ao leste, a área faz limite com a fazenda Pedra Lisa.

Temos ainda, o “Açude de Luiz”, localizado na faixa de terra adquirida por Pedro Caboclo, um índio que conseguiu com o seu trabalho adquirir sua propriedade. *“Fica perto da casa de Luís do Carmo, Pedro era avô dele”* (Ibdem).

Fotografia 32 - Açude de Luiz



Fonte - Acervo da autora, 2020.

Pedro Caboclo, de acordo com os relatos, é um dos descendentes diretos do fazendeiro Antônio Francisco com a índia Francisca, cujas terras cruzam de leste a oeste o rio Paraú e o Açude do Riacho, chegando literalmente ao “pé” da Serrota. Seu neto, Luíz do Carmo, nos conta um pouco sobre como foi que o seu avô adquiriu tais terras:

... essa família da gente era uma família que não tinha terra mas meu avô, começou a trabalhar e ele tinha 4 filhos mais velhos e botou esses filhos pra trabalhar lá nas fazendas, eles trabalhavam em fazendas, pra ganhar esses tostãozim, na época acho que era vintém, era... não era cruzeiro não, lá era mil réis, eu acho. Aí eles juntaram e trabalhavam sabe como? carregando paviola, pedra pra fazer cerca, pedra grande... meu pai dizia que botava cada pedra na paviola que não era fácil não. Isso os 4 irmãos, Luís de Pedro, Chico de Pedro, Mané de Pedro e Xavier que era o mais novo, trabalhando pra fazer esse dinheirinho pra dar o pai e o pai comprar essas terrinhas aqui (CARMO, 2020).

Ainda segundo os relatos, Pedro Caboclo foi o único índio que conseguiu com o seu próprio trabalho, está adquirindo tais terras, “foi a única pessoa da família que conseguiu comprar essa terrinha, que é essa que nós vem morando em cima” (Idem). A priori podemos perceber um caso diferenciado dos demais da população dos Caboclos, porém, ao ser questionado pelo título da época do seu avô, Luiz afirma: “assim, essa terra ela nunca foi tirada documento. Foi uma terra que meu avô comprou que se tinha documento, mais que não apareceu pros filhos...” (Ibidem). Podemos ainda observar que essas terras onde se encontra o *Açude de Luiz* e sua residência, é bem diferente das demais onde se encontram as outras casas dos Caboclos, nela podemos ver que tem diversas plantações, árvores frutíferas, pé de mamão, de banana, de côco... no quintal da casa da irmã de Luiz que fica ao lado da dele, pudemos perceber um verdadeiro jardim de árvores frutíferas e plantas medicinais.

E ainda, por fim, tem também as terras pertencentes a Associação Comunitária (APÊNDICE C) que compõe uma área pequena, improdutiva, mas que é próxima onde reside a maioria das famílias de Caboclos da comunidade. Abaixo, segue croqui que José Minervino fez apontando a casa de Adriano Lopes, editamos para destacarmos que é lá que funciona a Associação da comunidade:

Croqui 3 - Localização da Associação dos Caboclos do Assú



Fonte - José Minervino (editado pela autora).

4.2 LUGARES E MEMÓRIAS

Neste capítulo poderemos ver que será nos vínculos sociais, rituais ou simbólicos que os diversos grupos sociais mantêm com seus respectivos ambientes biofísicos, que encontraremos outro elemento fundamental dos territórios sociais, como bem fala Little (2004, p. 263) em “*Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da Territorialidade*”. Ele nos mostrar que embora exista várias outras, uma das formas mais importantes de prover um espaço com sentimento e significado seria a identificação por um grupo determinado, de lugares sagrados.

Para os Caboclos do Assú, os lugares sagrados e de memória, além das terras onde se encontram suas residências, refere-se também as áreas das fazendas ditas anteriormente, uma vez que é lá que eles caçam, plantam, colhem, e fazem suas atividades cotidianas. Desta forma, a Gruta da Gargantinha, o Rio Paraú, o Açude do Riacho, o Carnaubal, as suas moradias e outros, juntos, formam um território coadunável com a reprodução social, econômica e cultural da comunidade.

Para Little (2004), ao se referir a pertencimento a um determinado lugar, significa dizer que esses grupos não precisam necessariamente terem se originado nesse lugar específico, essa noção de pertencimento também pode se referir aos “grupos que surgiram historicamente na área por processos de etnogênese e, portanto, contam que esse lugar representa seu único e verdadeiro *homeland*”. Não precisa necessariamente ter uma relação com a etnicidade, mas sim com o espaço para se dizer pertencente a um lugar:

Ser de um lugar não requer uma relação necessária com etnicidade ou com raça, que tendem a ser avaliadas em termos de pureza, mas sim uma relação com um espaço físico determinado. Todavia, a categoria de identidade pode se ampliar à medida que a identidade de um grupo passa, entre outras coisas, pela relação com os territórios construídos com base nas suas respectivas cosmografias (LITTLE, 2004, p. 264).

No momento em que se relaciona com o espaço, com os territórios construídos, os Caboclos vão ampliando sua identidade e sem sombra de dúvidas são pertencentes a cada lugar, aquela comunidade, a tudo que eles reivindicam como seu (como discutiremos melhor à frente).

Os Caboclos ainda, por meio de relatos orais dos anciões, também nos fornecem uma visão sobre a ocupação histórica de suas terras. Essa memória é relatada por D. Rita, uma das especialistas da memória dos Caboclos, de acordo com ela:

“Nós migramos da cidade de Paraú, alguns de nós se ‘identificam’ como indígenas, outros como Caboclos, mas são todos índios, é tudo uma coisa só,

lembro muito bem das histórias que a minha avó contava de que éramos índios” (RITA, 2016).

É importante destacarmos nessa fala de D. Rita que este nome ‘Caboclos’, era o termo que para época mais destacava a proximidade em relação a indígenas. Diferente dos Atikum, que de acordo com Grunewald (2004, p. 170) em sua maioria se consideravam caboclos e geralmente preferia mencionar a categoria de índios apenas como forma de garantir acesso a determinados recursos ou para se referir aos seus antepassados. Para os Caboclos do Assú, não tem diferença, ser caboclo e ser índio “é tudo uma coisa só”.

Portanto, ao perguntarmos a Antônio Adriano Lopes, líder comunitário e um dos interlocutores da pesquisa, de onde vieram os primeiros povos de sua comunidade, ele fala que

Não foi bem da cidade de Paraú, mas das Serras próximas. A primeira moradora chamava-se Maria Francisca, que morava na Gruta da Gargantinha e foi através dela que originou-se os primeiros descendentes (ADRIANO, 2016).

Ressaltando as palavras do filho, o Senhor Antônio Luiz Lopes, um ancião de 73 anos de idade, conhecido na comunidade como Zamba e mapeado como um dos especialistas da memória, confirma:

Realmente num viero de Paraú não, viero mermo foi da Serra. A índia Francisca fugiu quando tocaro fogo na Serra, foi pega na Gruta da Gargantinha por uma pessoa chamada de nome Antônio Francisco, foi levada para trabalhar no cativeiro (fazenda), ele fez dela sua mulher e dos filhos deles que nasceram a gente da comunidade. Mas “Bolero Velho” é que lembra melhor de toda essa história que nossos avós contavam (ZAMBA, 30.06.2016). De 10 anos para cá que a gente lembra das novidades! Aí, próximo aqui [...] não é aqui na cabeça da senhora não (risos) [...] tinha a Gruta da Gargantinha que nunca foi acabada, ainda hoje existe. Agora hoje não mora ninguém, só mora cobra, raposa, guachinim [...] Isso lá foi criado umas tribos de índios lá! [...] (BOLERO VELHO, 2020).

Nesse processo citado acima, os Caboclos incorporam a Gruta da Gargantinha como o lugar de memória de suas origens, uma parte essencial de sua memória geográfica que embora distante 5 km dos seus lugares de morada, está sempre presente nos eventos narrados do passado.

Fotografia 33 - José Minervino na Gruta da Gargantinha



Fonte - Acervo da autora.

Observemos ainda que, mediante os relatos acima, tanto Adriano, quanto seu pai o Sr. Zamba, informam sobre a mesma índia pega na Gruta da Gargantinha, o que nos faz lembrar das palavras de Paul Little (2004), ao afirmar que para analisar o território de qualquer grupo, faz-se necessário uma abordagem histórica que trate do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado. Ao pedir simplesmente aos depoentes para narrar a história de como surgiu os Caboclos, de onde vieram, e para reproduzir as narrativas sobre o período que por ventura tivesse ouvido de sua família, remetemos ao método utilizado por Hebe Mattos em “Memórias do Cativo - narrativas e etnotexto”, encontramos semelhanças narrativas que assume grande relevância do ponto de vista histórico social. Quando o Sr. Zamba utiliza a palavra “cativo”, ou ainda quando o Sr. Bolero Velho remete a uma índia pega a “casco de cavalo” (como veremos logo abaixo) pensando a construção da memória e das narrativas, de acordo com Hebe Mattos, estaremos considerando essas coincidências narrativas como sendo um etnotexto produzido a partir da identificação de um substrato cultural comum aos entrevistados, em que os depoentes estavam na base das identidades culturais e fez emergir numa memória coletiva regional.

O Sr. Bolero Velho (Apêndice B) continua sua narrativa:

... Na cachoeira, onde a gente... quando fica com água aí, quando a gente vai pescar, tem o pilão, o pilão deles pisarem as coisas que eles tinham para comer[...] eles tinham lá, mas isso e as depois eles foram se separando e foram saindo... A senhora me desculpe, mas ela foi pega a ‘casco de cavalo’! Que nesse tempo moça não namorava, rapaz não chegava na casa dos pais dela pra namorar, era tudo enfurnado lá nas casas de tábua dele, de talo[...] que fosse com quem fosse. Aí casou-se! Mas a minha bisavó com a vó de meu pai, Luís Pedro da Silva, que era a avó dele, a minha bisavó foi pegada a casco de cavalo, era uma índia pura! e todos os Caboclos que ficou na geração dela aqui[...] pois não, hoje a senhora chega na minha casa, e a senhora diz, “aquele homem não é índio”[...] eu sou! A minha família era! Aí eu não vou dizer que não era, que é! Que é! E de lá pra cá, vem de lá pra cá esse rogeiro todim, mas somos índio! Somos índios! Pode a senhora afirmar aí! (BOLERO VELHO, 2020).

Para Bolero Velho, não só a fuma da Gargantinha representa uma demonstração das atividades e presença desses antigos indígenas, como também os “pilões” em pedras ao longo do rio Paraú. Podemos vê-lo na fotografia a seguir:

Fotografia 34 - Pilões



Fonte - Oliveira, 2014, p. 182.

Nas falas desses especialistas da memória ou interlocutores da pesquisa, podemos observar que existe uma dimensão da palavra falada na comunidade dos Caboclos do Assú. A retórica é responsável pela construção dos espaços, ela atribui sentido e amplifica os horizontes, além de delimitar o espaço da experiência vivida do espaço da exploração, ela também reafirma o poder. A história aqui vem sendo narrada pelos Caboclos como sendo um recurso que tece sentido e constrói a legitimidade da ocupação, na resistência pela posse. Vejamos que nas falas, na comunidade dos Caboclos do Assú não existem palavras soltas, o verbo é um elemento central de edificação da dimensão de posse, da visibilidade, ou melhor dizendo, dizibilidade de

uma identidade tecida nas palavras e nos fazeres, que matiza o chão como território indígena. As palavras ditas por esses personagens, são repletas de sentido, eles têm ciência e sabem o porquê de falar determinadas coisas em certos espaços, são escolhas por eles pensadas estrategicamente. É como se as palavras acenassem para o uso do protagonismo para inventar o espaço como parte de si, de suas experiências. Desta forma, tendo ciência da sua fala, do poder da narrativa e inclusive da história pensada na academia, podemos destacar que é a voz que autoriza. Na citação acima, podemos ver isso também na fala do Sr. Bolero Velho, quase conclamando que seja registrado que ele é índio: “... *pode a senhora afirmar aí!*”. Tal fala é representativa, comprovando como os de baixo fazem história, pensam politicamente a fala de si, com os usos do passado como uma trama.

Ao andar uma certa distância de carro e chegar na fazenda do Sr. Bráz Evaristo, José Minervino desce e pede autorização a filha do Sr. Bráz que logo que ver o carro se aproximar sai logo na porta da cozinha para verificar quem era que estava chegando tão cedo por aqueles lados. Ela se chama Fabiana, Agente Comunitária de Saúde dos Caboclos, foi quem nos autorizou a adentrar nas terras para conhecer a Gruta da Gargantinha, local de memória afetiva para aqueles índios.

Antes de dar continuidade a esta narrativa de encontro a Gruta, quero ressaltar uma situação curiosa em que alguns dias antes, havia entrado em contato por telefone com Fabiana. Tinha me apresentado em contatos anteriores, sendo que este último havia sido para mostrar o meu interesse em poder obter informações sobre os Caboclos, uma vez que ela tinha total autonomia para passar informações referentes a saúde, visto a função que exerce de Agente Comunitário de Saúde, além de poder realizar uma entrevista aberta, caso ela me permitisse. Porém, ela me informa que infelizmente viajaria nesse dia que eu pretendia ir. Talvez, pensando ela que eu não iria mais fazer a visita a comunidade, percebi que houve uma grande surpresa de ambas as partes, eu porque não esperava encontrá-la, pois imaginava que ela estivesse viajando e ela por ter me dito que viajaria e lá estava. Prefери ficar no carro, para evitar algum provável constrangimento de ambas as partes, enquanto José caminhava em direção a ela para solicitar autorização.

A narrativa do episódio relatado acima tem o intuito de trazer reflexões acerca da real situação em que vivem aqueles grupos, relações amistosas entre os índios e os proprietários das terras. Teria ela dito a pesquisadora que iria viajar para não ter que tratar sobre esse tipo de assunto ou tivera ela de fato uma viagem marcada e que por algum motivo não dera certo? A relação entre fazendeiros e índios, seria de fato uma relação de amizade como afirma alguns moradores ou de desconfiança? O que podemos concluir até o momento é apenas que por parte

dos Caboclos existe uma cautela diante de tais assuntos de terras entre eles para evitar atritos, uma vez que os Caboclos dependem de suas autorizações para poderem entrar nessas terras e poderem continuar com a sua cultura de caça, pesca e subsistência, além de temerem também, algum tipo de retaliações.

Voltando aos lugares de memória, do lado esquerdo a casa desta fazenda podíamos ver um belo e grande Riacho, descemos todos do carro e adentramos ainda mais na Fazenda Amada, pois até chegarmos à Gruta da Gargantinha, seria necessário passarmos por outras cercas, ou seja, pularmos outras cercas. Logo na primeira, passamos (eu particularmente, bastante temerosa, pois nunca tive habilidades com nenhum animal) por um curral onde se alimentavam o gado e tinha também alguns rapazes que estavam montados em seus cavalos. Eram muitos cavalos e vacas, e tínhamos que passar bastante próximos deles, menos de um metro, quase tocando os braços em suas laterais. Pude perceber que Suzana Almeida e José Minervino, Caboclos que nesse dia estava como nossos guias, fazia isso numa familiaridade ímpar, bem diferente de mim e do meu companheiro que também estava presente.

Agora percorreríamos menos de 5 km até a gruta, uma vez que parte do caminho da comunidade dos Caboclos a Fazenda Amada, tínhamos feito de carro. No caminho atravessamos o leito do Rio Paraú, bastante seco, além de termos ainda que pular duas cercas. Mas sem quebrá-las, era impressionante ver como José Minervino e Suzana sabia de todos os macetes e melhores locais para passar. Que ao questionar sobre tamanha intimidade com o local, ele rebate: *“faço isso de noite sem luz alguma quando venho todos os dias caçar, quanto mais de dia. Conheço isso aqui de olho fechado!”* (MINERVINO, 2018). De acordo com Tuan (1983, p. 151), as experiências íntimas jazem enterradas no mais profundo de nosso ser, de modo que não apenas carecemos de palavras para dar-lhes forma, mas frequentemente não estamos sequer conscientes dela.

Sobre o Rio Paraú, Suzana Almeida também tem suas memórias:

Aqui quando está cheio, a gente vem pra cá, traz as coisas e passa o dia aqui tomando banho, bebendo e assando peixe, é bom demais! Quando tá cheio é muita água, nós mulheres não atravessamos, mas os homens atravessam, não tem medo não. Quando dar peixe, a gente pesca tupunaré, tilápia e pidunga. [...]você conhece Curumatã? Aqui a gente chama de Pidunga! (ALMEIDA, 2018).

Quando o Rio Paraú está cheio, as pessoas da comunidade pescam no rio, mas quando o rio seca, eles transferem a pesca para os açudes: *“[...] quando é pra novembro e dezembro, começam a baixar, aí vai pros açudes, pesca pra comer e aí vende, sabe? a gente pesca nos açudes pra vender[...] aí de noite a gente vem pra Gruta, caçar de novo”* (MINERVINO, 2018).

Fotografia 35 - Rio Paraú



Fonte - Acervo da autora.

A gruta, além de ser o local que representa as memórias de onde deu-se as suas origens, atualmente representa o lugar de apoio e refúgio nas noites de caça. É lá que os Caboclos se orientam para dar início a mais um dia de busca de seus alimentos, prepara seus materiais, guardam aqueles outros que não irão precisar durante a caça e que logo após o fim serão resgatados. A Gruta, portanto, também é utilizada para descanso destes caçadores, é lá que eles iniciam o tratamento de tudo que pegaram durante a noite ou dia, tornando um local de parada quase obrigatório para aqueles que saem para caçar. Geralmente a caça é realizada a noite, embora eles destinem a caça do avuete, da rolinha e da asa branca para o período da manhã. Abaixo segue o relato de José Minervino (2018), mostrando como se faz uma armadilha para as caças à noite e alguns dos animais silvestres que eles costumam caçar:

Aqui é a gaiola, aí nós botamos a tampa aqui e uma liga nela, puxando para cá. Aí a tampa é assim, e a gente vai e coloca uma armadilha nela, num arame, segurando a tampa... Aí bota uma vareta assim... e na boca do buraco. Enterra ela lá na boca do buraco, ficando só os fundo de fora. Quando ele vem sair... ele ver a bicha, as brechas, aí vem sair, aí bate e a tampa vai e fecha. [...] É peba, tatu, maricau [...] tem gente que chama maricau, tem gente que chama... tem uma listinha branca... mas é bom demais aquilo! Tú é doido! Mas tem gente que não gosta não! [...] tem o saquinho do mijo delas que pode matar ... se você pegar o saquinho e botar ele aqui, fica podre! ... se o cachorro pegar ela e ela mijar na cara dele, meu amigo ele fica doido! Fica bolando com a cara no chão! E na hora que ela mijar, você pode pegar o isqueiro ou o palito de fosco e botar fogo que ela pega fogo! é tipo um gás! (Idem).

José Minervino nos informa sobre um alimento bastante apreciado por ele e por alguns dos seus irmãos da comunidade, o Gambá. Mostrando que eles têm uma cultura própria e marcante, ciente de que é esta mesma cultura que diferencia as relações do homem com o espaço, bem como as práticas e os valores que a ele são atribuídos.

Para Dona Rita, hoje, as pessoas da comunidade amanhecem o dia perguntando o que irão comer, por ter para escolher, mas que na época dos seus antepassados não era bem assim:

... meu avô dizia, é minha fia sabe o que a gente comia pra trás? ói a gente chegou a comer até sola assada, assim, nas secas grandes ele dizia, ele dizia a mim... Sodóro! Mamãe, minha mãe, eu não alcancei essa parte aí, sabe? Não sei se eu era nascida ou se eu era pequena, não lembro. Mas mamãe contava, tai ele, Elisama, aí contava... ia lá para perto do Assú, praquelas caatinga tirar a carga de sodoro pra comer! Agora eu ainda comi isso, com eles, né? meu avô e a avó dele. Até essa semana tava aqui conversando mais véi e contando, eu digo: ói, eu alcancei na casa do meu avô, ele tirava aqueles pau de xique xique, aí tirava aquele miolo de dentro, acabá pinicava assim as rodelinha, aí a avó dele que era a minha bisavó, que a gente chamava de Nila botava dentro dum balaio em riba de um lajedo pra secar... Pra secar! Aquele miolinho de sodóro, aquela rodelinha. Quando secava botava num pilão e pisava. Cabá peneirava... pra quê? pra fazer cuscuz! Quando cozinhava era da cor desse chapadeiro (risos). Não tinha gosto de nada. [...]mas vou fazer como Zé, mas a gente comia, era bom demais, ora sim! (RITA, 2016).

Ao perguntar se o avô relatou episódios ocorridos pelos seus pais, Dona Rita, fala que sim, mas que ela também havia alcançado essa época:

... eu não alcancei assim de ir tirar na caatinga, sabe? Eu não alcancei, não tenho lembrança disso. Agora de comer, ainda eu comi, isso aí eu comi muito. Chegava com aqueles sodóros, aí o fogo era a lenha, aí tinha aquele monte de brasa, aí enfiava um pau dentro do fogo para queimar aquela casca grossa, que desbabava, ele todinho, né? Aí ficava aquela casca grossa. Aí a gente enfiava dentro do fogo, quando queimava aquela casca, aí ia comer aquele miolo escaldado. Comemos muito! Eu às vezes digo...essa semana a gente estava aqui conversando e eu dizendo... vocês agora amanhecem o dia: “o que é que eu vou comer, o que é que eu como?”. Minha fia, eu digo a ela, quanto mais se você comesse o que eu comi e eu ainda não comi o que a minha mãe dizia... sim, que meu avô eram 14 pessoas, mamãe contava muito isso, eram 14 pessoas na casa dele, eram 12 filhos e eles dois...aí mamãe dizia que iam pro roçado, né agora na época do inverno...iam pros roçados limpar, plantar, né? (Idem).

Fotografia 36 - Registro da entrevista, Dona Rita em pé,
em frente à sua morada, com José Minervino.



Fonte - Acervo da autora, 2016.

As memórias relatadas por D. Rita, demonstra a presença de um passado, que segundo Henry Rousso (1992, p. 94) “é uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido num contexto familiar, social, nacional”. É como sugeriu Maurice Halbwachs quando diz que toda memória é, por definição ‘coletiva’, tendo como característica assegurar o prosseguimento do tempo e aceitar resistir à alteridade, ao tempo que muda, e as interrupções naturais da vida humana. Desta forma, podemos dizer que a memória constitui um elemento essencial da identidade, da percepção de si e dos outros. Porém, segundo Rousso (1992, p. 95), se o caráter coletivo de toda memória individual nos parece evidente, o mesmo não se pode dizer da ideia de que existe uma “memória coletiva”, ou seja, uma presença e, portanto, uma representação do passado que sejam compartilhadas nos mesmos termos por toda uma coletividade.

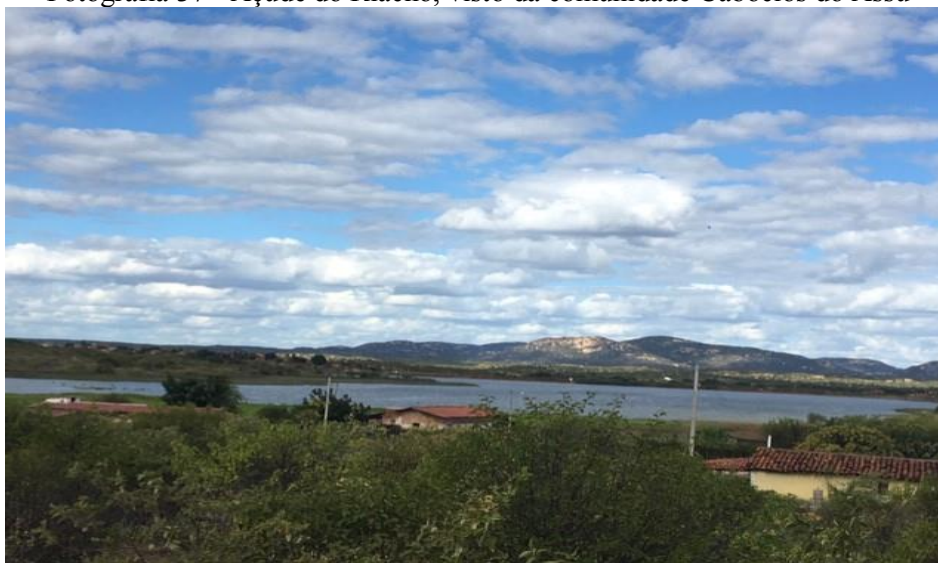
Sobre outras memórias, podemos encontrar no artigo de Jailma Oliveira (2013), apresentado no XXVII Simpósio Nacional de História da ANPUH, *Caboclos do Assú: emergência indígena, identidade e territorialidade no Rio Grande do Norte*, uma lembrança da infância do Senhor Zé Mariano, de como eram suas moradias antigamente:

Seu Zé Mariano lembra-se de quando criança ficar sempre na presença de umas mulheres [...] as caboclas. Também disse que aquela região era uma mata fechada dos índios, e fez referência aos “pilões” nas pedras, onde eram preparadas as refeições. E que as casas na época em que era criança eram cobertas de palha com mufumbo, muito mais fortes que as feitas de taipa. Assim, percebe-se que a construção de sua especificidade étnica e da origem indígena aponta para a captura de uma tapuia ou “caboca braba” por um caçador civilizado (provavelmente o fazendeiro da região). É capturada dentro de uma furna (espécie de caverna), aonde depois viria a ser civilizada. (OLIVEIRA, 2013. p. 9).

Algumas coisas da lembrança acima foram suprimidas por não ser fundamental neste momento de descrever as moradias de antes, e por se tratar de características que mais estereotipa do que constrói, o que traria para cá uma outra discussão que fugiria dos reais objetivos da pesquisa. Optamos por deixar a referência de uma ‘caboca braba’, visto que o significado de destacar tais termos foi feito no capítulo anterior e também acima, ao utilizarmos Hebe Mattos e suas narrativas e etnotexto. Com relação as características das moradias, podemos entender como representações do passado observadas em determinada época e em determinado lugar, que desde que apresente um caráter repetitivo, constituem a manifestação mais clara de uma memória coletiva (ROUSSO, 1992, p. 95).

Com relação ao açude do Riacho, *todo mundo estava pensando que ele n ia encher agora, mas aí... encheu, ele só não fez sangrar, lavar, mas encher... encostou mesmo! [...] tinha muito peixe... Tilápia, tem Curumatã, Tupunaré, Traíra...* (JOSÉ MINERVINO, 01.07.2018).

Fotografia 37 - Açude do Riacho, visto da comunidade Caboclos do Assú



Fonte - Acervo da autora, 2020.

Ainda, ao questionar a Minervino se todos aqueles que trabalham fora da comunidade e os que não trabalham saem para caçar, ele responde que quem tem bichos preferem plantar para dar de comer a eles: [...] *é, outros que plantam ali no açude pra dar de comer aos bichos, quem cria bicho assim, sabe? Ovelha, quem cria gado... aí planta as vazantes lá, aí quem não tem vai pescar, caçar, é assim [...]* (JOSÉ MIERVINO, 2018). Em seguida, ao perguntar como seria essas plantações no açude, visto que o açude é perto dos fazendeiros, ele responde que nos açudes se plantam de meia:

[...] Os açudes lá plantam de meia. Eles num tem as terras lá? aí tem uns que não querem plantar, aí vai e dar... por exemplo, eu sou dono da terra, aí mando... você vai lá q é vazante e aí pronto, pois plante aqui de meia, metade é sua e metade é minha, se quiser. Se planta capim, por exemplo, assim... eu planto capim não tenho a quem dar, eu vendo a minha parte do capim, vendo pra quem quer...pra dar os bichos, assim... (Idem).

Após esse momento relatado acima, José Minervino, comenta sobre alguns desentendimentos existentes entre os Caboclos e os filhos dos fazendeiros, episódio que ele narra a respeito dos motivos de muitos Caboclos não quererem mais plantar como meias. Ele diz que em época de plantar todos iam, mas quando chegava a época de colher, não existia mais nada devido o gado ter pisado nas plantações e matado tudo antes de colher. O sentimento de trabalho em vão, trouxe o aborrecimento por parte de alguns dos caboclos que preferiram parar de plantar.

Ao questionar onde se encontra os Serrotes de João Caboclo, chamado, assim, segundo Minervino, porque o Sr. João Caboclo morava lá por perto, José Minervino logo aponta que fica em frente, nas terras de Iaponira, da fazenda Riacho do Angico, junto com o Serrote das Visagens:

a gente tem daqui dos serrotes das visagens e dos caboclo, porque o serrote dos Caboclos... porque meu bisavô que morava lá perto ele se chamava João Caboclo, aí botaram o nome desse serrote de serrote de João Caboclo... aí vai, nesse das visagem sempre ele dizia, os mais velhos, minha avó dizia que lá o pessoal via visagem, via tocha a noite... levantando tocha dos serrote e as vezes baixando tocha, quem passasse lá de noite assim, fora de hora via as coisas, malasombro, arrastando, gente andando... coisa assim, aí ficou esse negócio de visagem (MINERVINO, 2020).

Com relação aos relatos acima, Minervino ainda continua, ao ser questionado se atualmente ainda existia pessoas com medo de passar por perto desses serrotes e se em algum momento ele havia tido medo:

... rapaz, tem uns que tem medo ainda, né! A gente assim, tem medo de passar. Eu não tenho não, eu caço de noite e tudo e passo lá [...] eu num dou crença assim, né? Mas as vezes eu caço de noite assim e eu via, mas eu não dava crença não! [...] ver! eu, uma vez pescando com meu irmão de noite, aí a gente viu e chegou em casa, a gente dizendo... e aí Zamba, dizendo que isso não existe, não existe... aí disse: “um dia vou mais vocês pra ver!” Aí sempre que a gente vai, a gente via! Aí um dia ele foi mais a gente, né, aí foi a gente chegou lá no açude, a gente pescando, quando com um pedacinho que chegou lá no sangradouro do açude, saiu assim óh, aquela tocha, detrás da parede do açude e levantou assim, sabe? Mas isso era, clareou assim como se fosse o dia! você via qualquer coisa assim, dentro d’água! [...] Aí a gente saiu dizendo assim: tá vendo Zamba como é uma tocha! “- é nada, isso é um cascudo que tem que clareia bem muito!”. Acho que ele dizendo assim pra gente não ter medo, aí ele dizia assim... mas num tinha como ser um cascudo não! (Idem).

Repassamos a ideia de que acreditávamos que eles fossem sair correndo com medo das visagens de fogo que vira, momento em que ele afirma orgulhoso que nunca teve medo, demonstrando coragem, confiança e novamente, essa relação íntima com o lugar.

Sobre o Carnaubal, que se encontra no croqui feito por ele, José Minervino, vice-presidente da associação da comunidade e um dos interlocutores da pesquisa, ou seja, representante dos Caboclos, nos mostra que aquele lugar, embora hoje não mais tão procurado pela população dos Caboclos, devido a proibição do seu uso, faz parte dos lugares que os Caboclos afirmam ser seu, habitando em suas memórias um momento em que eles poderiam ter sua própria subsistência. Os Caboclos, por um certo período o dotaram de valor, valor este que está sendo mudado para alguns, de acordo com os significados que a eles hoje são dados, devido ao não uso por parte da comunidade.

Podemos concluir este tópico trazendo Gallois (1994, p. 84), que ao tratar de pesquisas sobre a etnografia dos Waiãpi, chama atenção para as narrativas. Segundo ela, tais narrativas a respeito desses temas, tem como causa e como resultado, uma consciência mais clara da necessidade de defender- até mesmo de forma discursiva- seus direitos territoriais. A autora ainda mostra como “reconstroem o tempo e o espaço de sua experiência de contato”, no qual os Waiãpi, “rememoram e reinterpretam eventos que vêm, declaradamente, do passado” (GALLOIS, 1994, p. 85). Little (2004), se apoia também em Arruti (1998, p. 26), para exemplificar o caso da mobilização política da “Comunidade do Mocambo” em Sergipe/SE, que descreve como essa comunidade conseguiu através da memória de uma ancestralidade e na rede social de seus parentescos, a conquista dos seus direitos de acesso à terra. E por fim, nos mostra que a proporção que a memória coletiva foi essencial para essa mobilização, o autor (ARRUTI) diz que “sua memória tornou-se tão importante quanto os documentos escritos que

antes, no confronto com representantes dos poderes públicos, tinham o total privilégio” (LITTLE 2004, p. 266).

4.3 TERRITÓRIO SOCIAL

Na Comunidade dos Caboclos, podemos perceber que há uma disputa onde se confrontam diferentes concepções sobre o território, e é por isso, que para explicar tais conflitos que continuaremos utilizando o conceito de *território social* de Paul Little, uma vez que para ele, “representa um desafio para a ideologia territorial do Estado, particularmente para a sua noção e soberania” (LITTLE, 2004, p. 258), pois infelizmente, para a maior parte das ciências sociais contemporâneas, o conceito de territorialidade é diretamente vinculado às práticas territoriais dos Estados-nação, e tende a ocultar outros tipos de territórios, como os territórios sociais de Little, que é o que abordamos nesta pesquisa. Os Estados-nação trouxeram uma série de particularidades na sua forma de territorialidade que hoje em dia formam parte de uma hegemonia no pensamento territorial. Desta forma, é nos mostrado como uma “ideologia territorial” fundamenta o estabelecimento e a expansão dos Estado-nação, uma vez que, em primeiro lugar, a ideologia territorial é vinculada ao fenômeno do nacionalismo, que reivindica um espaço geográfico para uso exclusivo dos membros de sua comunidade nacional; e em segundo lugar, essa ideologia territorial fundamenta-se no conceito legal de soberania, que postula a exclusividade do controle de seu território nas mãos do Estado. Desta forma, a existência de outros territórios, ou de territórios sociais representa um desafio para a ideologia do Estado, representando uma das razões pelas quais o Estado brasileiro tem dificuldades ainda hoje em reconhecer os territórios sociais dos povos tradicionais como parte de sua problemática fundiária.

Ao mesmo tempo, a hegemonia territorial do Estado-nação requer que os outros territórios que existem no seio sejam tratados na sua relação com este (LITTLE, 2004, p. 258). Portanto, entenderemos o Estado-nação brasileiro como seu universo de análise, onde os principais grupos a serem analisados são os povos tradicionais. Seguiremos os parâmetros legais definido pelo regime de propriedade vigente no Brasil, cientes de que a terra dividida, e o binômio de privado-público, tal como são usados atualmente mantém presas a esquemas que não correspondem as necessidades de diversos membros, nem a sua realidade cotidiana, representando duas caras da mesma razão instrumental, porém, teremos em contraposição, a razão histórica, que, embora subordinada a primeira, continua possuindo uma forte presença

entre os povos marginalizados pelos sistemas atuais de poder, agindo contra o poder existente (Idem).

Little, assim como Baniwa, também nos fala sobre a imensa diversidade sociocultural do Brasil, sendo que para ele, essa ainda vem acompanhada de uma extraordinária diversidade fundiária, fazendo com que essas múltiplas sociedades indígenas, cada uma com formas próprias de inter-relacionamentos com seus respectivos ambientes geográficos, formem um dos núcleos mais importantes dessa diversidade.

No Brasil, essas comunidades indígenas estão dentro de um processo de reorganização social de determinada localidade e com isso podemos apreender mudanças de uma dada sociedade a partir da atribuição de uma base territorial fixa que afete o funcionamento de instituições e a significação de suas manifestações culturais. Os Caboclos do Assú são meeiros, embora possuam uma pequena área de terras sob sua propriedade, as quais estão localizadas as suas residências, mesmo não representando todo o território reivindicado, é lá que se inicia as suas manifestações culturais, ultrapassando-as e atingindo as demais partes do território. Tais manifestações, muitas vezes são incorporadas por populações vizinhas, por outros moradores que não se autodeclaram indígenas, ou são muitas vezes ignoradas. Sendo que, embora exista essa última opção, mesmo assim, a comunidade continua buscando suas especificidades indígenas e o direito ao seu território social. De acordo com Jailma Oliveira (2014):

a comunidade busca através de uma especificidade indígena, políticas públicas específicas e o direito à posse da terra em que vivem. É por meio da Associação Comunitária do Caboclo que os moradores se organizam e constroem lideranças. A principal demarcação territorial adviria da aquisição de terras que englobam três fazendas localizadas nos arredores da comunidade, que possuem terras adquiridas por compra e por doação. A justificativa dos moradores da comunidade é de que as terras onde ficam as fazendas sempre foram utilizadas por eles a partir de trabalho agrícola, pastoril, extrativista, caça e pesca (OLIVEIRA, 2014, p. 180).

A demarcação de terras é um ato social e político, que introduz por decreto, uma descontinuidade decisória na continuidade natural (Bourdieu, 1989). Sendo que, no caso da demarcação de terras indígenas, o Estado brasileiro, investido da mais alta autoridade, traça as fronteiras, separando as posses indígenas segundo regras que expressam os mais diferentes interesses que, geralmente, não são os interesses indígenas.

Vale lembrar que a área reivindicada pelos Caboclos do Assú, corresponde a demarcação de um território que compreende faixas de terras pertencentes a três (3) fazendas, sendo elas a Fazenda Amada, a Fazenda São José e a Fazenda Riacho do Angico, além de vinte

e três (23) lotes denominados “Açudes”, e três (3) faixas de terras ‘pertencentes’ a não- índios. Tais faixas estão ligadas à área adquirida pelos Caboclos, através da compra pela prefeitura, como vimos no capítulo anterior. Salientando ainda que, a reivindicação é justificada pelo fato de serem terras sempre utilizadas por esses índios para a realização de atividades de extrativismo, para a caça, pesca, pastoris ou agrícolas:

Porque na época era Sr. Martins que veio aqui e disse que porque as áreas que a gente usa, por exemplo, pra pescar, plantar ou tirar a madeira, alguma coisa assim, aquela área era a área que a gente tinha direito, a área que a gente faz utilidade. Aí no caso, era o que a gente utilizava, por aqui... a gente mora, uma parte da comunidade era na terra da fazenda Amada, que era essa área que nós tamo aqui. Dessa cerca aqui pra cá é da fazenda Amada, aí dessa cerca pra lá, aí já pega na área da fazenda Riacho do Angico. Aí na outra, passando ainda daqui pra lá, é que é a fazenda São José. Tem os açudes, e a gente pesca, e eles lá no Riacho do Angico que também tem o açude, a gente pesca e caça também. Aí pega aqui a fazenda Riacho do Angico, a fazenda Amada e a Fazenda São José... essas três fazendas que a gente reivindica nessa área (MINERVINO, 2020).

Embora a maior parte das terras reivindicadas estejam sob o domínio de fazendeiros e outros proprietários, os Caboclos além de conhecê-las integralmente, bem como suas potencialidades e viabilidade de atividades em certos lugares, as usam cotidianamente, pois delas precisam para a sua sobrevivência. Abaixo, bem do alto da serrota, tivemos a oportunidade de presenciar o Caboclo José Minervino fazendo sua própria demarcação:

[...] ali atrás daquele monte, tá vendo? Vai ser a fazenda de Fernando Soares, já prali é a de Antônio Cabral... este era até gente boa, deixava nós cassar por lá, mas depois que morreu e o genro tomou de conta... o genro não deixa nós entrar pra cassar não. Mas tudo isso que tou mostrando são terras nossas, do nosso povo... e agora tá uma confusão grande porque ele não quer deixar a gente entrar (MINERVINO, 2018).

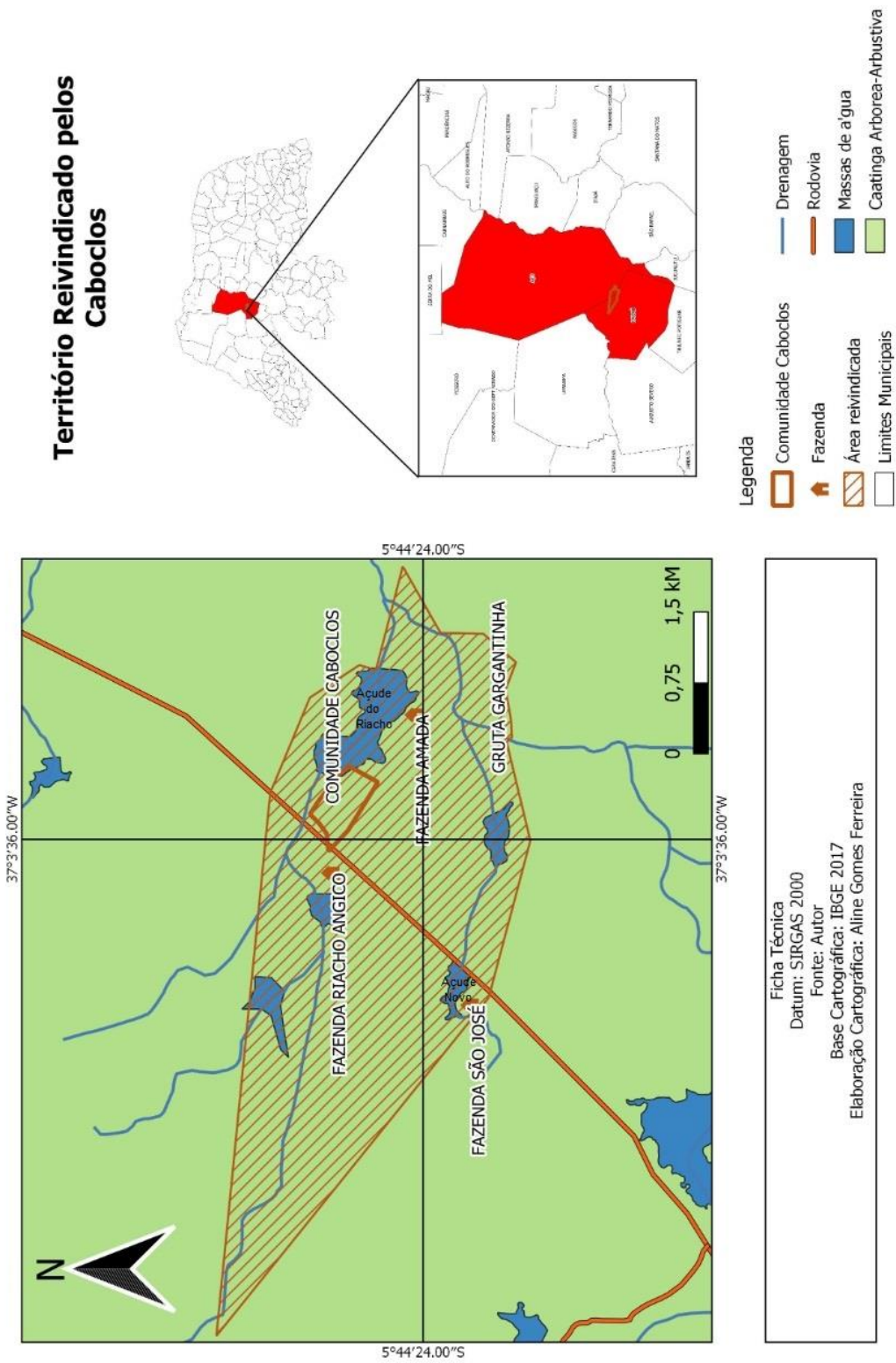
Para tal momento acima citado, existe uma relação particular mantida com o seu território, ciente que a renovação da teoria de territorialidade na antropologia tem como ponto de partida uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integrante de todos os grupos humanos, como falamos outras vezes através de Little (2004).

De acordo com Jailma Oliveira (2014, p. 179), os Caboclos estão nessas terras por mais de seis gerações se mantendo e trabalhando para os fazendeiros e sobre a sua ocupação, ela afirma através de relatos de alguns moradores, que eles narram “por braça”:

Eles chegaram aqui e marcaram a terra. Nesse tempo não comprava. Eles demarcavam com o braço. Levantava e dizia: daqui pra acolá isso é meu” (Antonio Luiz Lopes - Zamba); “Eles montavam no burro mulo e saía demarcando e dizendo: isso aqui é meu, isso aqui é meu, marcando... [Damião Manoel da Silva] (OLIVEIRA, 2014, p. 179-180).

Cientes desta forma de ocupação, os Caboclos reivindicam o território onde nasceram, onde viveram os seus antepassados e onde sempre realizaram suas atividades cotidianas de caça, pesca, agrícolas e pastoris. Foi pensando nisso, por saber da importância dessas terras para esses povos étnicos, que também tivemos a ideia de cartografar tal território, cientes ainda da importância dessa representação, e que ela, depende da formação de um saber sobre o espaço e que se desdobra a partir de suas estratégias e táticas.

Mapa 4 - Território Reivindicado pelos Caboclos do Assú



Não basta registrar o espaço por meio do mapa para legitimar a posse do território, este mapa tem de ser construído por meio de princípios reconhecidos pela ciência cartográfica. Desta forma, foi utilizando de tecnologias capazes de processar dados colhidos em campo como as coordenadas geográficas de latitudes, longitudes e altitudes, captados por GPS (dispositivo de navegação por satélite), que após, de posse dos dados e colocados no Google Earth pró, foi possível chegarmos a configuração cartográfica acima inserida. Tais dados só foram possíveis, também, porque antes existia uma *cartografia social* o que Silva (2016) chamou de cartografia afetiva, que possibilitou o desenho de “lugares valorados a partir das experiências que foram vividas pelos antepassados e lugares que, atualmente, são acionados como características da identidade indígena do grupo” (SILVA, 2016, p. 23). Ainda com as narrativas dos interlocutores, e da nossa experiência de campo, conseguimos elaborar tal Geoprocessamento das fronteiras territoriais da Comunidade dos Caboclos, o que eles consideram como deles, pensando nos sentidos atribuídos por eles nesse território. Foi construído uma demarcação do território dos Caboclos do Assú, examinando as formas que esses espaços estão ligados a uma identidade étnica indígena.

Vale salientar que as demais terras reivindicadas, mesmo estando sob propriedade de outros, são por eles usadas, são eles que entendem o seu valor e a sua potencialidade, são lugares valorados a partir das experiências que foram vividas. Ao todo, estamos nos referindo a uma área de aproximadamente 1900 hectares, estando a maior parte da área reivindicada, localizada no município de Assú e uma pequena outra área, em terras localizadas no município de Paraú. Dentre elas, estamos nos referindo tanto a área doada à comunidade pela prefeitura municipal de Assú, que são aquelas onde estão localizadas as moradias, bem como a Associação Comunitária dos Caboclos, e também as terras deixadas como herança pelo índio Pedro Caboclo a seus filhos, “são 13 filhos do véi, desse véi Pedro, são 13 filhos...” (CARMO, 2020), dentre os 13 podemos citar como exemplo, Luiz Pedro e Antônio Francisco da Silva, conhecido como Bolero Velho, cujo título de terra se encontra atualmente no nome de um dos herdeiros, de nome Antônio Manuel, que não possui residência na comunidade. Quanto os lotes situados no Açude do Riacho, a área pertencente ao Sr. Brás Evaristo, situada a margem direita do rio Paraú até as imediações conhecida como Serrota, e algumas pequenas outras, também fazem parte desse território social reivindicado.

É importante destacar também que tais áreas estão sendo reivindicadas mesmo sabendo que pode existir ameaças de conflitos entre os atuais proprietários das terras e apreensão de que estes reajam de forma mais violenta. É por isso mesmo que os Caboclos preferem não entrar em conflito direto com os fazendeiros, até mesmo porque precisam continuar tendo acesso as

terras e todo esse ambiente físico/ecológico utilizado para a caça, a pesca, entre outros que são as suas principais atividades de subsistência.

Como expressa Elizabeth Coelho (2002), em *Territórios em Confrontos*- a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão,

esses processos de disputa pela terra é um teatro onde se desenrola o espetáculo das relações entre índios e brancos no Brasil. É um campo empírico privilegiado para a observação dessas relações, pois envolve a luta pela terra, responsável pelos mais graves conflitos entre índios e brancos no Brasil (COELHO, 2002, p. 138-139).

Na comunidade não existem lideranças criminalizadas, e todos desejam manter nessa demanda pela aquisição de terras também, uma estratégia política baseada no bem-estar e na saúde física dos moradores, preservando as relações amistosas que até agora ainda têm permitido o acesso a algumas fazendas. Visto que em outras, tal acesso está sendo barrado: *antes a gente tinha acesso a essa fazenda, mas depois que o dono morreu e quem tomou de conta foi o genro, aí ele não deixa mais a gente entrar....* (MINERVINO, 2018).

Afirmamos anteriormente que a área que pertence à comunidade está ocupada com as suas residências de morada, sendo que a qualidade de tal solo não permite o desenvolvimento de atividades produtivas, restando poucos espaços para a criação de animais e plantio. Os Caboclos lutam por terras mais ricas e as suas lutas foram adquirindo reconhecimento à medida que eles iam tendo maior visibilidade, pois é nas aparições públicas que eles tem a oportunidade de externar sua situação de resistência, acionando sua ascendência indígena, histórias específicas de suas origens e referências aos seus antepassados, se apegando as narrativas históricas de suas memórias sobre os processos de expulsões e reocupações de áreas que os levaram a obediência a proprietários a perda do domínio dos seus territórios.

Na volta da nossa caminhada da Gruta, viemos por um caminho diferente da ida, e ao passarmos nas plantações destruídas, existentes nas terras que pertenciam a Fernando Soares (*in memoriam*), o índio Minervino retoma sua palavra:

Tá vendo essas plantações mortas, quando o rio tá cheio ele cobre isso tudo aqui, agora que tá seco seria a hora de nós plantar, mas num adianta... nós fizemos um acordo com Fernando Soares de plantarmos pra gente e pra ele, mas todo esse trabalho é em vão, porque quando a gente termina de plantar tudo, tem todo um trabalho, depois vem os filho dele e passam com o gado e cavalos aqui por cima destruindo tudo que a gente fez, sem dar tempo nem de colher. Isso é uma maldade, as terras deviam estarem mesmo com a gente, além de já ter sido do nosso povo, somos nós que cuidamos dela e plantamos (MINERVINO, 2018).

Como dissemos antes, num primeiro momento a relação dos atores demonstrava ser branda, porém, pelos relatos podemos perceber que existem algumas ocasiões de maior e menor tensão. Vejamos pois, que é sabido, pelos interlocutores da pesquisa, que em maio do ano de 2012 uma equipe da Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID) junto com a antropóloga da FUNAI, do coordenador da CTL de Natal e da representante da APOINME, visitaram à comunidade na intenção de fazer uma delimitação do território. Neste momento a concepção dos Caboclos sobre o seu território foi ampliada à medida que eles próprios iam apresentando uma área que possuía importância simbólica ao coletivo, compatível com o seu uso, as suas necessidades cotidianas, não restando dúvidas que a regularização fundiária de tal território dos Caboclos do Assú, passaria a ser considerado como identificação de uma terra tradicionalmente ocupada. Para tal termo ‘tradicional’, de acordo com Little (2004, p. 283), mostra que o seu uso “se refere explicitamente a realidades fundiárias plenamente modernas e pós-modernas do século XXI”, tendo esse conceito de tradicional, mais afinidade quando mostra que as tradições culturais se mantêm e se atualizam mediante uma dinâmica de constante transformação.

Ainda para o autor, se referindo a ‘povos tradicionais’,

O uso do conceito de povos tradicionais procura oferecer um mecanismo analítico capaz de juntar fatores como a existência de regimes de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar, a procura de autonomia cultural e práticas adaptativas sustentáveis que os variados grupos sociais aqui analisados mostram na atualidade. O fato que o termo tem sido incorporado recentemente em instrumentos legais do governo federal brasileiro, tais como a constituição de 1988 e a Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação, reflete essa ressemantização do termo e demonstra sua atual dimensão política (LITTLE, 2004, p. 283).

Desta forma, a citação acima, procura identificar semelhanças relevantes na diversidade fundiária do país na medida em que se inclui no campo das lutas territoriais que ocorrem atualmente em todo o território brasileiro.

Podemos ainda salientar que durante nossas visitas e entrevistas, também foi no passado casos particulares que mostravam relações de solidariedade, de cordialidade, mesmo em momentos de tribulações no que se refere a permanência dos Caboclos naquela região. E ainda, que algumas pessoas se sentiram incomodadas e apreensivas com a vinda do pessoal da FUNAI, diante da hipótese dos atuais proprietários da terra, não receberem nenhuma indenização, perdê-las completamente para os Caboclos. Chegando muitos deles até a falarem

que se a terra não fosse comprada eles deixariam inclusive de se afirmarem indígenas, tudo isso na intenção de evitar desentendimentos.

Porque na época, a gente não tinha bem conhecimento das leis, como era, aí o pessoal mais velho tinha mais amizade com os proprietários que plantavam, mesmo que a gente plantava de meia, tudo que a gente tinha era de meia com os fazendeiros, aí sempre que precisava tirar um pau, uma madeira, uma lenha, uma coisa nos cercados deles, eles deixavam... aí como veio, a FUNAI veio com essa proposta, só que o pessoal achava que era pra invadir a terra, tipo os sem terra [...] você invadir as terras dos proprietários e fazer confronto... aí eles tinham medo porque o pessoal dizia que eles matavam os índios, que isso e aquilo... que se a pessoal fosse declarar como índio os fazendeiros iam matar, aí teve muita gente que não queria fazer isso... preferia ficar como tava. Só que aí, na época eu acho que era Sr. Martins o coordenador da FUNAI na época, quem ficava a frente com Glebson, aí foi e explicaram que se a gente quisesse tinha o confronto, se a gente fosse querer brigar pelas terras, e se não, se fosse esperar pela união da demarcação, ia ficar assim, a gente ficava na terra e ia ser pelo processo, pelo tempo, como fosse saísse para ser demarcado, ia demarcar e a Funai que ia resolver com eles. Aí foi que foram chegando a um consenso, conversando e a gente aceitou esperar, a se declarar e confirmou, a registrar como indígena (MINERVINO, 2020).

De acordo com a legislação brasileira, é permitido que uma pessoa possa adquirir a propriedade de um bem, seja móvel ou imóvel, pelo uso por um determinado tempo, sem interrupção, e desde que cumpra os requisitos exigidos por lei.

Art 191. Aquele que, não sendo proprietário de imóvel rural ou urbano, possua como seu, por cinco anos ininterruptos, sem oposição, área de terra, em zona rural, não superior a cinquenta hectares, tornando-a produtiva por seu trabalho ou de sua família, tendo nela sua moradia, adquirir-lhe-á a propriedade. Parágrafo único: os imóveis públicos não serão adquiridos por usucapião (BRASIL, 1988).

O sindicato dos trabalhadores rurais de Assú, confirmaram a legitimação de uma ação via usucapião, mas os Caboclos não estavam de acordo com essa possibilidade, se opôs a essa alternativa e não aceitaram adquiri-la por meio do sindicato, preferindo no momento, se articular com a prefeitura do Assú e consegui-las por meio da compra dos títulos como vimos no capítulo anterior. Eles estavam cientes que a possibilidade de um conflito causaria divisões internas e ainda, a possibilidade, como dissemos anteriormente, da proibição dos Caboclos continuarem adentrando nas terras para terem acesso a sua subsistência, bem como o aumento da vulnerabilidade, e a perda de alguns benefícios como salário a maternidade, aposentadoria pelo meio rural, uma vez que a liberação de tais benefícios depende da comprovação de que a pessoa trabalha naquela fazenda sendo emitido comprovação apenas pelo possuidor da

propriedade rural, sendo necessário que eles estejam cadastrados no Instituto Nacional de Colonização e reforma Agrária (INCRA). Por tudo isso, eles preferem evitar que exista conflitos, sendo desta forma que se iniciou as mobilizações de aquisição das terras.

Mesmo assim, demonstrando sempre o não desejo de atritos, as notícias de que a FUNAI estava na comunidade e que os Caboclos reivindicavam o seu próprio território e a dos seus antepassados junto ao Governo Federal, não demorou para chegar ao conhecimento dos fazendeiros, sendo inevitável o clima de desconforto entre ambas as partes.

Atualmente o processo de demarcação se encontra parado e sem perspectivas de resolução por parte das partes interessadas:

... a demarcação da terra aqui, ela continua do mesmo jeito, que quando a FUNAI veio na época, tirou os pontos das terras que agente reivindicou e aí foi para análise, né? Fica aí para estudo e aí ficou e parou! Está parado do mesmo jeito, daí para cá não teve mais evolução de nada. No caso, a terra que a gente tem são apenas 2 hectares que a prefeitura comprou, mas é só a comunidade, é o que a comunidade é dentro. Isso no caso, a gente continua sem a terra de planta, a terra que a gente quer para plantar e pescar, continuamos sem ela do mesmo jeito. A terra que a gente tem não é produtiva, é só da comunidade, são as áreas que as casas estão dentro... (MINERVINO, 2020).

Por fim, podemos ver que o processo da demarcação e posse da terra não é algo fácil, até agora eles só conseguiram adquirir as terras onde estão localizadas suas residências, e assim mesmo, pela compra da prefeitura e não como direito relativo a população indígena. Os demais territórios reivindicados, conforme citação acima, continuam sem perspectiva para resolução e todo esse processo demanda muito tempo, muita paciência e persistência, e mesmo sabendo do uso contínuo e tradicional das terras, mesmo cientes da demora, da complexidade e da imprevisibilidade que é a espera pela demarcação, a comunidade decidiu pela continuidade do processo de regularização fundiária pautado pela aquisição de um território indígena, o mesmo território que descrevemos, as mesmas terras onde eles nasceram, cresceram e permanecem até hoje, visto que eles não têm a intenção de abandonarem tais lugares de memória.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, pesquisamos as formas de produção de identidade e construção da etnicidade dos Caboclos do Assú e organizamos em três capítulos. No primeiro, analisamos os discursos acerca do “desaparecimento” do índio no estado do Rio grande do Norte e da história a partir das obras de História do Rio Grande do Norte de autores como Câmara Cascudo, Rocha Pombo e Tavares de Lyra. Através de tal análise, desconstruímos e problematizamos os discursos historiográficos presentes nas obras sobre o indígena. Ao realizarmos essa tarefa, atentamos para o lugar de fala (CERTEAU, 2011) dos escritores, cujas obras nos ajudou a entender como tais narrativas levaram a conjectura do desaparecimento indígena no nosso estado, sentenciando o indígena ao passado; e, além disso, mostramos a importância do sujeito/autor na produção do conhecimento. Em seguida, fizemos uma espécie de retrospectiva sobre a questão indígena na academia do estado, procurando não esquecer de pessoas fundamentais para a questão étnica do Rio Grande do Norte, seja através de suas obras ou ações, como Fátima Martins, Julie Cavignac, Jussara Galhardo, Aucides Sales e outros, alunos e professores que destinaram seus estudos a temática indígena, construindo narrativas sobre as populações indígenas do estado que acabaram por desconstruir os discursos que houvera sido rompido desde o início do século XXI, pelos próprios indígenas emergentes. Também fora feito uma historicização das afirmações de um campo indigenista no estado e em seguida, através dos dados demográficos de 2010, como também nos baseando na história oral com pesquisa de campo, construímos um mapa das reconhecidas e atuais comunidades emergentes do estado do Rio grande do Norte.

No segundo capítulo, através de uma abordagem sobre os Caboclos, suas reivindicações e conquistas, como os títulos de terras, seus trabalhos cotidianos, sua cultura e sua crença, também atestado nas festas da padroeira, bem como as lutas pelas conquistas do direito de participar das políticas de assistência social, conseguimos mostrar as diversas formas de produção de sua identidade étnica. Também destacamos a inserção dos Caboclos no movimento indigenista estadual, onde seus discursos de lutas e reivindicações foram vistas publicamente na assembleia legislativa de Natal. Além disso, através de entrevista com um dos militantes indigenistas, pudemos dialogar com opiniões ainda existentes no momento atual da pesquisa, mas que não se adequa ao momento de etnogênese que estamos vivenciando, pois não é uma etnia a qual pertence ou uma mera identificação colonial que importa, mas a identidade de um grupo em sua historicidade ao longo do tempo, abrangendo tanto a emergência étnica de novas identidades como a reinvenção de etnias reconhecidas. Desta forma, pudemos entender que

também de acordo a convenção 169, o que comprova ou não a indianidade de um povo, ou seja, quem comprova a identidade étnica de um povo são eles próprios através do seu autorreconhecimento. Finalizando esse momento, foi através dos relatórios dos encontros das mulheres indígenas do estado e o encontro dos jovens indígenas do Rio Grande do Norte, além dos encontros com os índios potiguaras da Paraíba, que podemos concluir a compreensão das causas incitadoras desse processo de construção de identidade étnica dos Caboclos do Assú, as reivindicações que pairam sobre esse processo e os mecanismos de luta por eles mobilizados.

No terceiro capítulo, apresentamos uma caracterização geográfica do espaço da comunidade estudada, mapeamos através de croquis construídos pelos próprios moradores a presença étnica indígena autodeclarada da comunidade, bem como aqueles que não se declaram e não são cadastrados como indígenas. Em seguida, dentro dos conflitos territoriais pelos quais o grupo indígena tem passado, apresentamos um processo relacionado a este, de geração de unidades identitárias e de seleção de memórias e lugares para a formalização de uma história. Através da oralidade, conseguimos construir uma narrativa dos lugares de memórias dos moradores da comunidade, e dessa forma, conseguimos analisar as apropriações, usos e sentidos atribuídos ao espaço por esses sujeitos. Em seguida, através das narrativas dos interlocutores, e da nossa experiência de campo, conseguimos captar o que Gildy Clear Silva (2016) chamou de “cartografia afetiva” e com o auxílio de tecnologias como o GPS, sistema de posicionamento por satélites, utilizado para a determinação da posição de um receptor na superfície terrestre, foi possível conseguir coordenadas de latitude, longitude e altitude e desta forma pudemos elaborar um Geoprocessamento das fronteiras territoriais da Comunidade dos Caboclos, o que eles consideram como deles, pensando nos sentidos atribuídos por eles nesse território. Com toda essa construção, acreditamos que no capítulo três conseguimos elaborar a cosmografia, tal qual definida por Paul Littler (2004), uma vez que construímos uma demarcação do território dos Caboclos do Assú, examinando as formas que esses espaços estão ligados a uma identidade étnica indígena.

Diante da análise exposta, conseguimos esclarecer os caminhos escolhidos pelos Caboclos do Assú para a construção e afirmação de sua identidade indígena, e como esta identidade se manifestou na apropriação do espaço por esses sujeitos e seus desdobramentos, como em suas reivindicações, que transpassa por aquela que aparentava ser a mais simples delas, visto ser um direito básico para qualquer pessoa, que é a conquista de água potável para o consumo, passando por uma educação indígena, implantação de uma etnocultura, uma saúde diferenciada, que respeite as tradições de uma medicina popular e os saberes da comunidade, até aquela não menos importante, ou porque não dizer, a mais importante, visto que desta

depende a garantia de todos os demais direitos étnicos, que seria a delimitação e demarcação de suas terras.

Ao explicarmos o panorama desse processo de construção de uma identidade étnica, mostramos as formas como os Caboclos do Assú se constituem como população distinta, através de um processo de etnogênese, que não pode ser apreendido como completamente acabado e que possui também como característica a existência de um novo discurso realizado pelos próprios indígenas. Tal discurso identitário deve ser entendido como uma recriação, algo complexo que não só se refere a seus próprios problemas, mas também aborda as questões mais profundas das sociedades como a sua identidade, sua história e seu futuro. Portanto, através desta pesquisa acreditamos que foi possível construir uma narrativa que averigue as motivações do processo de emergência étnica e construção de uma identidade étnica da Comunidade dos Caboclos do Assú, na intenção de provocar a possibilidade de se formar um diálogo entre eles e as instituições, revelando como esse processo intervém na forma como esses sujeitos utilizam e nomeiam seu espaço.

Embora tenhamos nos confrontado com questões étnicas complicadas, relatos de terceiros importantes que não puderam ser divulgados, e também termos nos deparado com documentos que não podíamos usar, além da pandemia da COVID-19, que atrasou para a entrega desta pesquisa e trouxe adaptações que implicou neste novo direcionamento dos resultados. Concluimos, acreditando que este trabalho é de suma importância tanto para a área de concentração em História e Espaços do Programa de Pós Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, quanto para dar uma maior visibilidade a esses povos, ajudando a estabelecer termos de cooperações, com o intuito de que possa vir a gerar estudos que subsidiem programas de assistência e desenvolvimento aos povos indígenas do estado.

REFERÊNCIAS

FONTES

Conjuntos Documentais

- **Fontes impressas:**

Revista de divulgação do Grupo Okarusu Pytã: GRUPO DE ESTUDOS DE NATIVOS OKARUSU PYTÃ E MOVIMENTO GOTO SECO. Edição nº153- 06/05/2019- Ceará Mirim/Rio Grande do Norte. 2019.

Atas de Audiências Públicas: Assembleia Legislativa do Rio Grande do Norte, ATA DA I AUDIENCIA PÚBLICA, Plenarinho, 15 de junho de 2009, 9h; ATA DA II AUDIENCIA PÚBLICA, abril/2008.

Atas das Reuniões extraordinárias do Grupo Paraupaba; ATA DA VI REUNIÃO EXTRAORDINÁRIA DO GP NA COMUNIDADE DOS CABOCLOS. Assú/RN, 15 de Agosto de 2019. 15 hs.

Relatórios das Assembleias indígenas do Rio Grande do Norte: I AIRN “O Gritar por escrito”. Por Jussara Galhardo A. Guerra – Grupo Paraupaba da Questão Indígena do Rio Grande do Norte - Museu Câmara Cascudo - UFRN. Bello Mare/Ponta Negra, 11 a 14 de dezembro de 2009; IV AIRN (12/2015); V AIRN- “Diga ao povo que Avance”! Aldeia Catu- Cangaretama/RN, 21 a 23 de novembro de 2017.

Relatórios das Assembleias de mulheres indígenas do Rio Grande do Norte (AMIRN): I Assembleia de Mulheres Indígenas do Rio Grande do Norte- I AMIRN- Floresta nacional do ICMBio- Assú/RN. De 29 a 30 de maio de 2012; III Assembleia de Mulheres Indígenas do Rio Grande do Norte- III AMIRN- Centro do Idoso-Antônio Lopes Filho/Centro Apodi/RN, 22 e 23 de maio de 2019.

Relatórios dos encontros estaduais dos Jovens Indígenas do Rio Grande do Norte (EJIRN): III Encontro de Jovens Indígenas do Rio Grande do Norte- III EJIRN. Assentamento Santa Terezinha, João Câmara de 01 a 03 de agosto de 2018.

Projeto Integrado de Desenvolvimento Sustentável do Rio Grande do Norte-RN Sustentável- MARCO CONCEITUAL DOS POVOS INDÍGENAS DO RN, Julho de 2013.

- **Fontes Oraís:**

SALES, Aucides Bezerra. Entrevista. [11.06.2019] Entrevistadora e transcrição: Autora. Banca de Artesanato indígena de Sr. Eusébio, Praça Padre João Maria/Natal-RN, 2019. arquivo.filmedoquilecktime.mov (01h13m27s).

LOPES, Antônio Luiz. Entrevista. [30.06.2016] Entrevistadora e transcrição: Autora. Associação Comunitária Caboclos do Assú. arquivo.mp3.

SILVA, Suzana Almeida da. Entrevistas. [01.06.2020; 15.06.2020; 24 e 28.06.2020; 01.07.2020], Concedida a autora via whatsapp. arquivo.mp3. Entrevistas [11.07.2018; 01.08.2020]. Entrevistadora e transcrição: Autora. Residência de Dona Rita Cardoso. Arquivo.filmedoQuilecktime (.MOV).

SILVA, Rita Cardoso da. Entrevistas [12.05.2016; 01.07.2018; 01.08.2020]. Entrevistadora e transcrição: Autora. Residência de Dona Rita Cardoso. Arquivo. Vídeo MP4 (.mp4). (7m15s)

LOPES, Antônio Adriano. Entrevista. [30.06.2016] Entrevista e transcrição: Autora. Em sua residência.arquivo.mp3.

SILVA, José Minervino. Entrevistas. [16.05.2020; 17.08.2020; 22.05.2020; 06.12.2020] concedida a autora via whatsapp. arquivo.mp3. Entrevista [01.07.2018], Gruta da Gargantinha; Entrevista [01.08.2020], em sua residência. Entrevistadora e transcrição: Autora. Arquivo. FilmedoQuickTime (.MOV). (28m29s)

SILVA. Antônio Francisco da. Entrevista. [01.08.2020] Entrevistadora e transcrição: Autora. Residência de Bolero Velho. Arquivo. Vídeo MP4 (.mp4). (9m13s)

SILVA, Luís Francisco da. Entrevista. [01.08.2020] Entrevistadora e transcrição: Autora. Residência de José Minervino (manhã); Residência de Luiz do Carmo (tarde). Arquivo. Vídeo MP4 (.mp4). (11m22s)

- **Multimeios:**

COMUNIDADES INDÍGENAS DO RIO GRANDE DO NORTE: afirmação de suas identidades. TV assembleia. Natal, 2005. 1 bobina cinematográfica (140 min). son, color, 35 mm.

PARAUPABA GRUPOS DE ESTUDOS DA QUESTÃO INDÍGENA DO RN- Vídeo sobre o Grupo Paraupaba e Motyrum Catu. Realização: Grupo Paraupaba- Museo Câmara Cascudo/UFRN. Apoio: PROEX/UFRN. Modificação em 14.03.2014. Arquivo.clipedofilme (.mpg). Tam. 252 MB. (07m 07s).

- **Documentos (on line):**

VÍDEO DO YOUTUBE. Abertura da Campanha da Fraternidade 2002. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IV4HEZkIvAQ>. Acesso em: 15.07.2019.

IMPrensa CNBB. Objetivo geral da Campanha da Fraternidade 2002. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/historico-das-cfs/>. Acesso em: 15.07.2019.

PREFEITURA DO ASSÚ. Prefeito diz que títulos de posse permitem independência e emancipação de moradores. Disponível em: <https://assu.rn.gov.br/prefeito-diz-que-titulos-de-posse-permitem-independencia-e-emancipacao-de-moradores/>. Acesso em 16/04/2020.

TRIBUNA DO NORTE. Acesso ao aeroporto do RN é fechado por Grupo que se denomina indígena; PM no local. Fonte: <http://www.tribunadonorte.com.br/noticia/acesso-ao-aeroporto-do-rn-a-fechado-por-grupo-que-se-denomina-inda-gena-pm-no-local/376409>. Acesso em 09.08.2020.

G1.GLOBO.COM. Rio Grande do Norte registra primeira morte por Covid-19 na população indígena; doença tem casos confirmados em duas aldeias do estado. Disponível em: <https://g1.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/2020/05/14/rn-registra-primeira-morte-por-covid-19-na-populacao-indigena-doenca-tem-casos-confirmados-em-duas-aldeias-do-estado.ghtml>. Acesso em 15.08.2020.

SETHAS. Comunidades rurais de Assú ganham investimento do governo. Disponível em: <http://www.sethas.rn.gov.br/Conteudo.asp?TRAN=ITEM&TARG=160294&ACT=&PAGE=&PARM=&LBL=Materia>. Acesso em: 19.06.2020.

SEPLAN. Comunidades rurais de Assú agora tem chuveiro e banheiro em suas residências. Disponível em: <http://rnsustentavel.rn.gov.br/?pag=86&pg=noticias&id=788>. Acesso em 24.06.2020.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Regina Celestino de. "O lugar dos índios na história: dos bastidores ao palco". In: Os índios na História do Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2010, p. 13-28;

ARRUTI, José Maurício A. “**A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco**”. In: A viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. João Pacheco de Oliveira (Org.) Rio de Janeiro: Contra capa/LACED, 2004. p.231-279.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: MEC/Secad; Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2006. p.49.

BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade. São Paulo:UNESP, 1998.

BENGOA, J. **La emergência indígena em América Latina**. México: FCE, 2016.

BEZERRA, Ivan Pinheiro. **Assú, Açú ou Assu- O convívio das Gestões públicas com a grafia do topônimo**, 2012.

BORDIEU, Pierre. **O poder Simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Memória e Sociedade- Coleção coordenada por Francisco Bethencoun e Diogo Ramada Curto. editora Bertrant Brasil. S.A. 1989. p.113.

BRASIL, Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. Organização do texto Juarez de Oliveira. 4.ed. São Paulo: Saraiva, 1990. 168 p. (série Legislação Brasileira).

CARDOSO, Halison Seabra. **A escola que os índios querem: experiência escolar indígena Potiguara no Catu dos Eleotérios em Canguaretama/RN**. 2019. p. 7.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História do Rio Grande do Norte**. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional; MEC, 1955.

CAVIGNAC, Julie. **A etnicidade encoberta: ‘índios’ e ‘negros’ no Rio Grande do Norte**. MNEME- revista de humanidades. V-4 - nº.8 - abr./set. de 2003 – Semestral-Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/167/157>. Acesso em: 29.07.2019.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1 Artes de fazer**. 17 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. **A escrita da História**. tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica [de] Arno Vogel. –. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

_____. **A cultura no Plural**. Tradução: Enid Abreu Dobránszky- Coleção Travessia do século. Campinas, SP: Papius, 1995.

_____. **A invenção do cotidiano 2- Morar, cozinhar**. Petrópolis: Vozes, 1996.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. **Territórios em Confrontos- A dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão**. São Paulo: Huiticec, 2002.

CLIFFORD, James. “Museologia e contra-história: viagens pela costa Noroeste dos Estados Unidos”, In: Abreu, R & Chagas, M (orgs.). **Memória e Patrimônio**. Ensaios contemporâneos. RJ. DP&A editora, 2003.

DANTAS, Beatriz G. e outros. “Os povos indígenas do nordeste brasileiro, um esboço histórico. Em: Carneiro da Cunha, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo:

FAESP/SMC/Companhia das Letras.

FERREIRA, Marieta e Moraes, coord. **Usos & abusos da História Oral**. 8ª. ed.- Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 1994. **Muiiri revisitada**: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos waiãpi. São Paulo: FAPESP.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Etnogênese e Regime de Índio na Serra do Umã. In: OLIVEIRA, João Pacheco. (Org.). **A Viagem da Volta**: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

_____. **Toré e Jurema**: emblemas indígenas no nordeste do Brasil. Ciência e Cultura On-line version ISSN 2317-6660. Vol.60 nº4 São Paulo Oct. 2008. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v60n4/a18v60n4.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2020 ____.

GUERRA, Jussara Galhardo Aguirres. **Mendonça do Amarelão**: os caminhos e descaminhos da identidade indígena no Rio Grande do Norte. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Recife, 2007.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 10.07.2019.

LITTLE, Paul E. **Territórios e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004:251-290.

LOPES, Fátima Martins. **Missões religiosas**: Índios, colonos e missionários na colonização da Capitania do Rio Grande do Norte. Mossoró: Fundação Vingt-um Rosado: Instituto Histórico e Geográfico do rio Grande do Norte, 2003.

_____. **Em Nome da Liberdade**: As Vilas de Índios no Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII. Rio de Janeiro: Publit, 2015.

LYRA, Augusto Tavares de. **História do Rio Grande do Norte**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2012.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Índios do Açu e Seridó**. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1984.

MONTEIRO, Denise Mattos. **Introdução à História do Rio Grande do Norte**. Natal: EDUFRN- Editora da UFRN, 2002.

OLIVEIRA, Jailma de. “Ser índio” e ser “Caboclo Potiguar”: história indígena e o processo identitário na comunidade dos Caboclos do Assú. **Revista de humanidades- Mneme**, ISSN 1518-3394. Caicó, v.15, n. 35, p.166-190, jul./dez. 2014. Dôssie Histórias indígenas.

_____. **Caboclos do Assú**: emergência indígena, identidade e territorialidade no Rio Grande do Norte. Artigo apresentado no XXVII Simpósio Nacional de História. ANPUH, de 22 a 26 de julho de 2013. p.9.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). Uma etnologia dos “Índios misturados”? Situação Colonial, territorialização e fluxo culturais. In: **A Viagem da Volta**- Etnicidade, política e

reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2 ed. Rio de Janeiro: LACED 2004.

_____. Trama histórica e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste. In: **A presença indígena no Nordeste**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

_____. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ, 1999.

PEREIRA, Maria Gorete Nunes. **Potiguara de Sagi**: da invisibilidade ao reconhecimento étnico. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- UFRN, Natal, 2015.

POMBO, Rocha. **História do estado do Rio Grande do Norte**. EDUFRN, 2018.

RODRIGUES, Sidney Sandro Silva. **A conquista da capitania do Rio Grande e a fundação da cidade do Natal**: Um estudo sobre as interpretações historiográficas das primeiras décadas da República. 2007. Monografia (Bacharelado e Licenciatura em História) UFRN, Natal.

ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2000, p. 93- 102.

SILVA, Cláudia Moreira da. **“Em busca da realidade”**: A experiência da etnicidade dos eleotérios (Catu/RN), 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRN, Natal.

SILVA, Edson. **Xucuru**- Memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. Recife: Editora UFPE, 2014.

SILVA, Gildy- Cler Ferreira da. **“Nós, os potiguara do catu”**: emergência étnica e territorialização no Rio Grande do Norte (Século XXI). 2016. Dissertação (Mestrado em História) – UFRN, Natal.

SPINELLI, Ana Cristina. (Coord). **Marco Conceitual dos Povos Indígenas do RN**. UGP. Projeto Integrado de Desenvolvimento Sustentável do Rio Grande do Norte – RN Sustentável. Aprovação publicada no Diário Oficial do Estado através da Portaria SEPLAN 011/2013 de 14 de fevereiro de 2013.

STERN, Steve. **Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world**: 18th to 20th Centuries. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987.

TONKIN, Elizabeth. Narrating our Past. **The social Construct ion of oral history**. NY: Cambridge Univercity Press,1992.

VANSINA, Jan. **“A tradição oral e sua Metodologia”**. Em UNESCO. História Geral da África. Vol. 1. Metodologia e Pré-história da ÁFRICA. 2010.

APÊNDICES

APÊNDICE A – AÇUDE NOVO



Fonte - Acervo da autora, 2020.

APÊNDICE B – REGISTRO DA ENTREVISTA COM O SENHOR “BOLERO VELHO”



Fonte - Acervo da autora, 2020.

APÊNDICE C - DA ESQUERDA PARA DIREITA: A AUTORA, O LÍDER COMUNITÁRIO ADRIANO SILVA E A CABOCLA SUZANA ALMEIDA, NA ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA DOS CABOCLOS DO ASSÚ



Fonte: Acervo da autora, 2020.

APÊNDICE D - DOCUMENTO 1: TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA ABERTA COM
DONA RITA GRAVADA NO DIA 12.05.2016

Vídeo único (duração: 3min e 2s)

D. Rita: ... que a gente não alcançou, mas...

Autora: comia o quê, seria o quê de alimentação, por exemplo?

D. Rita: ... meu avô dizia, é minha fia sabe o que a gente comia pra trás? Ói, a gente chegou a comer até sola assada, assim nas secas grandes ele dizia, ele dizia a mim...

Autora: sola assada?

José Minervino: Sodóro...comia sodóro

D. Rita: Sodóro! Mamãe, minha mãe, eu não alcancei aí essa parte aí, sabe? Não sei se eu era nascida ou se eu era pequena, não lembro. Mas mamãe contava, taí ele, Elisama, aí contava... ia lá pra perto do Assú, pra'quelas caatinga tirar a carga de sodóro pra comer! Agora eu ainda comi isso, com eles, né? meu avô e a avó dele. Até essa semana tava aqui conversando mais véi e contando, eu digo: i, eu alcancei na casa do meu avô, ele tirava aqueles pau de xique-xique, aí tirava aquele miolo de dentro, acabá pinicava assim as rodelinha, aí a avó dele que era a minha bisavó, que a gente chamava de Níla, botava dento dum balaio em riba de um lajedo pra secar...

Autora: pra secar?

D. Rita: Pra secar! Aquele miolinho de sodóro, aquela rodelinha. Quando secava botava num pilão e pisava. Cabá penerava... pra quê? pra fazer cuscuz! Quando cozinhava era da cor desse chapadeiro (risos). Não tinha gosto de nada...

Autora: mas era alimento.

D. Rita: mas vou fazer como Zé... mas a gente comia, era bom demais, ora sim!

Autora: aí era ele que contava também as histórias da avó?

Edvaldo: não, ela ainda comeu disso aí!

Autora: não, eu digo...

D. Rita: ... eu não alcancei assim de ir tirar na caatinga, sabe? Eu não alcancei, não tenho lembrança disso. Agora de comer, ainda eu comi, isso aí eu comi muito. Chegava com aqueles sodóros, aí o fogo era a lenha, aí tinha aquele monte de brasa, aí enfiava um pau dentro do fogo pra queimar aquela casca grossa, que desbabava, ele todim, né? Aí ficava aquela casca grossa. Aí a gente enfiava dentro do fogo, quando queimava aquela casca, aí ia comer aquele miolo escadado. Cumêmu muito! Eu às vezes digo... essa semana a gente tava aqui conversando e eu dizendo... e a gente dizendo aqui, a menina aqui, eu digo... vocês agora amanhecem o dia: “o que é que eu vou comer, o que é que eu como?” minha fia, eu digo a ela, quanto mais se você comesse o que eu comi e eu ainda não comi o que minha mãe dizia... sim, que meu avô eram 14 pessoas, mamãe contava muito isso, eram 14 pessoas na casa dele, eram 12 filhos e eles dois...aí mamãe dizia que iam pro roçado, né agora na época do inverno...iam pros roçados limpar, plantar, neé? Aí meu avô não tinha essa historinha de ser ...

APÊNDICE E - DOCUMENTO 2: TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA ABERTA COM
JOSÉ MINERVINO EM 01.07.2018

1º Vídeo- (1/2- duração: 2min e 42s).

Autora: ...quer que eu segure?

José Minervino: aqui é a gaiola assim, aí nós bota a tampa aqui. Aí bota uma liga nela, puxando pra cá. Aí a tampa assim, a gente vai bota uma armadilha nela, num arame aqui, segurando a tampa do... . Aí bota um negócio lá, uma vareta assim, quando o caba... aí bota lá na boca do buraco. aí enterra ela lá na boca do buraco, aí fica só os fundo de fora. Aí quando ele vem sair... ele ver a bicha, as brechas, aí vem sair, aí bate e a tampa vai e fecha.

G: mas vocês botam o quê pra eles entrarem?

José Minervino: Num bota nada não.

G: e é? Só curiosidade mesmo.

José Minervino: porque ele tá dentro do buraco...

G: sim! Entendi...na saída do buraco!

José Minervino: é... A gente vem caçando e aí acha o buraco aqui... Porque quando ele tá dentro, o buraco... ele intope o buraco.

G: é? Sabido!

José Minervino: é... aí a gente vai e pega o buraco... se não butar ele bota a tatuzeira pra dentro. Aí quando ele vem sair pra comer de noite, ele se lasca...

Suzana Almeida: os bicho é gordo!

José Minervino: e é de ser pego assim feito cachorro, assim andando...

Autora: Então o cotidiano de vocês são esses?

José Minervino: é!

Autora: Todo dia?

José Minervino: todo dia!

José Minervino: todo dia, Pesca e caça!

Suzana Almeida: assim tenha.

José Minervino: ... no período...pronto agora que os açudes tão cheio...aí a gente vinha pescar aqui no rio...aí quando é pra novembro e dezembro... aí a gente vai pros açudes, começam a baixar, aí vai pros açudes, aí pesca pra comer e aí vende, sabe?...a gente pesca nos açude pra vender... aí quando limpar...aí de noite a gente vem caçar de novo.

G: geralmente a caça é mais a noite?

José Minervino: é...a caça é mais a noite.

Autora: então de manhã vocês descansam ou de manhã vão caçar passarinho? Não né?

José Minervino: (risos) de dia vamos caçar avuete...

Autora: avuete e o quê?

Suzana Almeida: e rolinha... asa branca.

G: (inaudível)

José Minervino: rapaz, tem ano que dar muito...mas tem ano...

Autora: é...ele tava dizendo que algumas pessoas aí...trabalham né? Aí quem não trabalha...

José Minervino: o quê...

Autora: não, eu digo fora, fora da comunidade! No caso você estava num era, trabalhando fora?

José Minervino: era, tava trabalhando lá em Ipanguaçu... de assú pra baixo... vocês conhecem né Ipanguaçu?

Autora: conhecemos! estava onde lá?

José Minervino: Numa firma da manga.

Autora: sei...

José Minervino: vai pegar gente agora também, meu irmão foi chamado, pra fazerem a ficha lá.

APÊNDICE F - DOCUMENTO 3: TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA ABERTA COM JOSÉ MINERVINO EM 01.08.2020 NA COMUNIDADE CABOCLOS DO ASSÚ

1º Vídeo (1/4 - duração de 03 min e 55 s)

Autora: Pronto José, pode me falar um pouquinho como foi?

José Minervino: Porque na época, a gente não tinha bem conhecimento das leis, como era, aí o pessoal mais velho tinha mais amizade com os proprietários que plantavam, mesmo que a gente plantava de meia, tudo que a gente tinha era de meia com os fazendeiros, aí sempre que precisava tirar um pau, uma madeira, uma lenha, uma coisa nos cercados deles, eles deixavam... aí como veio, a Funai veio com essa proposta, aí só que o pessoal achava que era pra invadir a terra, tipo os “sem terra”... você invadir as terras dos proprietários e fazer confronto... aí eles tinham medo porque o pessoal dizia que eles matavam os índios, que isso e aquilo... que se o pessoal fosse declarar como índio os fazendeiros iam matar, aí teve muita gente que não queria fazer isso... preferia ficar como tava. Só que aí, na época eu acho que era Sr. Martins quem ficava a frente com Glebson, aí foi e explicaram que se a gente quisesse tinha o confronto, se a gente fosse querer brigar pelas terras, e se não, fosse esperar pela união da demarcação, ia ficar assim, a gente ficava na terra e ia ser pelo processo, pelo tempo, como fosse sair para ser demarcado, ia demarcar e a Funai que ia resolver com eles. Aí foi que foram chegando a um consenso, conversando e a gente aceitou, a se declarar e confirmou, a registrar como indígena.

Autora: Foi aí também que surgiu a questão da prefeitura, como foi que a prefeitura entrou nesse processo de compra?

José Minervino: A prefeitura entrou já a partir daí... porque quando a Funai...

Autora: a prefeitura de Assú, não é? A de Paraú não?

José Minervino: A de Assú, que aqui é município de Assú! Aí... e a gente era pouco reconhecido aqui também pela prefeitura, era pouco, não tinha nem essa assistência aqui. Aí a gente começou a ir aos eventos, a reunião, aí a gente ia pedir o carro, pedir o apoio a prefeitura, o transporte pra ir com a gente, de ir pegar... E aí, a gente pediu a Sr. Martins pra ir lá... e conversou com o pessoal da prefeitura...

Autora: Sr. Martins era quem?

José Minervino: era o representante da FUNAI, no canto que hoje é Yuri, representante da Funai. Aí foi e a gente foi lá e conversou com eles, e aí a prefeitura começou a olhar diferente pra gente aqui. E aqui não tinha como fazer casa de alvenaria, nem nada, porque a terra não era da gente era dos proprietários e eles não aceitavam fazer. Aceitava fazer casa de taipa e nem isso eles estavam querendo mais aceitar que fizessem, com medo da gente se apossar do terreno. Aí foi, a gente conversando com o prefeito, ele foi e resolveu. No caso, na época era Ivan Júnior, aí foi e resolveu comprar aqui a área e doar para comunidade para que a gente tivesse a liberdade de fazer a casa e construir.

Autora: Foi na época de Ivan Júnior e os títulos só vieram sair agora na época de Gustavo? Como assim, não deu tempo?

José Minervino: Foi, de Gustavo! Porque Ivan, ele comprou o terreno e o objetivo de Ivan era construir as casas, ele comprou o terreno para fazer as casas, as casas todas de alvenaria. Só que aí, foi que venceu-se o mandato dele, aí o candidato dele perdeu a eleição para Gustavo. Aí Gustavo foi e preferiu dar os títulos, não chegou a fazer as casas, se parou o projeto das casas e aí deu os títulos para o pessoal.

Autora: Certo, depois a gente vai conversar um pouquinho sobre essa questão de títulos. Mas vale salientar que aí não foi a pessoa de Ivan ou de Gustavo, é a prefeitura do Assú pra que eles não pensem e nem leve como mérito e digam: ah foi eu que fiz! Não, não foi você, foi a prefeitura de Assú, não é isso?

APÊNDICE G - DOCUMENTO 4: TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA ABERTA COM O SR. LUIZ DO CARMO EM 01.08.2020 NA COMUNIDADE CABOCLOS DO ASSÚ

1º Vídeo (1/2- Manhã)

Autora: Bom dia! Eu estou aqui na comunidade dos Caboclos, hoje é primeiro de agosto de 2020 e aqui eu vou está com o Sr. Luíz do Carmo, ele foi o primeiro presidente da Associação Comunitária dos Caboclos e ele vai passar aqui um pouquinho pra gente como foi essa primeira afirmação pública. Sabe-se que foi numa reunião que aconteceu na capela, ele vai dizer onde foi essa capela e como se deu. A partir desse momento eles já sabiam que se tratavam de ... que eram indígenas, mas até então, eles não tinham tido a oportunidade, e esse momento, foi o primeiro momento que eles puderam se autoafirmar publicamente, é isso? Tudo bom seu Luiz? Então vamos lá, a palavra com o Sr Luis do Carmo, que ele vai explicar um pouquinho como foi isso, como foi essa reunião, e quem estava presente? Se ele lembra, já que foi em 2000 e quanto Sr. Luíz?

Luíz do Carmo: eu acho que era em 2002, 2003...por aí assim...

Autora: 2 e 3? Não tem exata certeza?

Luíz do Carmo: Não. Mas era por aí assim, que era na época que dona Ivete Medeiros vinha pro Riacho fazer reunião e então a nossa associação era agregada com a do Riacho e nós íamos sempre a reunião de lá. Sempre a gente ia e... a comunidade já sabia que a nossa família era Caboclo, né? E a gente também nunca sonhou que a gente era de sangue mesmo de Caboclo, já fazia... dos antepassados pra trás e tudo, e então dona Ivete conhecia a gente como os Caboclos do Riacho, e através disso foi que veio essa pesquisadora procurando por etnia, por essas coisas... Jussara Galhardo.... e daí ela, daí entre Ivete e o IBAMA ela reconheceu, ela chegou lá e Ivete falou que tinha essa família de gente aqui Caboclo e que por sinal me conhecia, Luís do Carmo, que era representante da comunidade na época, eu. E ela veio bater na minha casa....

Autora: Então foi nessa reunião que vocês tiveram a oportunidade de dizerem que eram Caboclos?

Luíz do Carmo: Foi! E em 2005 também, quando a gente foi pra Natal, na Assembleia Legislativa em Natal.

Luíz do Carmo: A gente, os filhos, os mais véi.... sempre dizia que essas Caboclas véa, mais velhas, tinham sido pegada a casco de cavalo mesmo pra amanssar, né? Que era gente do mato mesmo... que vivia dos matos. Aí a gente já, nós afirmamos essa família, né, que sempre era a família Caboclo mermo e vem de lá pra cá.

Autora: o Sr. conhece como é a questão dessa história lá da Gruta da Gargantinha, como é? Conte um pouquinho pra gente.

Luíz do Carmo: Conheço, conheço... tem lá! agora está muito cheio de mato, tá muito coberta... não tem quem possa ir lá agora, porque o inverno foi até bom, aí encheu... mas tá lá a Gargantinha.

Autora: aí essa Gruta da Gargantinha seria o quê?

Luíz do Carmo: eu acho que era onde eles viviam, né? No passado.

Autora: mas aí os antepassados do Sr que falava isso?

Luíz do Carmo: Sim, os Cabocos véi, os índios véi pra trás...

Autora: aí diziam que lá era o quê? Como foi essa história?

Luíz do Carmo: mas ou menos isso, esse tipo de coisa aí da...

Autora: porque da outra vez, eu vi que a origem da comunidade era... da última vez que eu vim, eles falaram que a origem da comunidade foi uma índia que foi pega de lá, é isso?

Luíz do Carmo: foi, foi... é isso que eu tou falando! Meu pai dizia, os tios da gente e tudo... diziam isso. Então a gente não vai, ninguém foi sonegar, foi o que eu falei pra Jussara na época,

porque eu era muito novo e eu só falei o que meu pai disse. Eu não sabia, ninguém sabe muita coisa, né?

Autora: você só sabe o que os antepassados contam né?

Luíz do Carmo: é, os antepassados conta. Então ela visitou aqui todos os meus tios que era vivo, que não tem mais nenhum vivo, já morreram. Mas na época que ela começou a vim pra cá em 2004, 2005 eles eram tudo vivo, ela conversou com esse povo todinho...

Obs.: Transcrição incompleta do vídeo.

APÊNDICE H - DOCUMENTO 5: TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA ABERTA COM O SR. BOLERO VELHO EM 01.08.2020 NA COMUNIDADE CABOCLOS DO ASSÚ

Autora: Boa trade, continuamos aqui na Comunidade dos Caboclos, são exatamente 4:04 e agora já depois de dois anos vindo aqui, não tinha achado Sr. Bolero, conhecido como Senhor Bolero Velho, mas agora dessa vez eu tive a oportunidade de conhecê-lo. Então me conte um pouquinho Sr. bolero...como é seu nome todo?

Bolero Velho: Antônio Francisco da Silva, seu criado!

Autora: muito obrigada! Então me conte um pouquinho a questão de algumas memórias que o Senhor tem da comunidade?

Bolero Velho: Maria, eu não sei qual é a graça da senhora...

Autora: Kamyla!

Bolero Velho: Dona Kamyla, dos meus nascimentos, de 10 anos para cá que a gente se lembra das novidades, num é?

Autora: Isso!

Bolero Velho: De 10 anos para cá que a gente lembra das novidades! Aí, próximo aqui... não é aqui na cabeça da senhora não (risos)

Autora: bem mais na frente, não é? (risos)

Bolero Velho: ... tinha a Gruta da Gargantinha que nunca foi acabada, ainda hoje existe. Agora hoje não mora ninguém, só mora cobra, raposa, guachinim... a senhora sabe o que é guachinim?

Autora: sei! É tipo um macaquinho?

Bolero Velho: um macacozinho! Um bicho que é desse tamanho, ele não faz conta de cachorro não, ele não faz conta não. Isso lá foi criado umas tribos de índios lá! Na cachoeira, onde a gente... quando fica com água aí quando a gente vai pescar, tem o pilão, o pilão deles pisarem as coisas que eles tinham para comer...eles tinham lá, mas isso e as depois eles foram se separando e foram saindo...

Esposa de sr. Bolero: a família foi aumentando meu véi...aí eles saíram para fora.

Autora: disseram que lá morava uma índia Chamada Francisca, né? Que ela que deu origem a comunidade, ela casou com um fazendeiro, né? Ela foi pega nessa Gruta da Gargantinha, casou com um fazendeiro...

Bolero Velho: A senhora me desculpe, mas ela foi pega a casco de cavalo! Que nesse tempo moça não namorava, rapaz não chegava na casa dos pais dela para namorar, era tudo invirtado lá nas casas de tauba dele, de talo... que fosse com quem fosse. Aí casou-se! Mas a minha bisavó com a vó de meu pai, Luís Pedro da Silva, que era a avó dele, a minha bisavó foi pegada a casco de cavalo, era uma índia pura! E todos os caboclos que ficou na geração dela aqui... pois não, hoje a senhora chega na minha casa, e a senhora diz, “aquele homem não é índio”...

Autora: Mas se o Senhor afirma, né? A gente ainda se considera... se o senhor diz assim: eu sou, minha família era, então...

Bolero Velho: eu sou! A minha família era! Aí eu não vou dizer que não era, que é! Que é! E de lá para cá, vem de lá para cá esse rogeiro todim, mas somos índio! Somo índio! Pode a senhora afirmar. Agora, cumpade Luíz aqui, que é meu irmão, ele indicava mió de que eu... porque eu fui mais para trás, né? Mas para trás! E ele foi agora mais para frente. Mas existiu isso, existiu! Onde ... ouve uma equipe, esse negócio dos índios, vieram aqui, um pessoal aqui, foram lá, mas é muito...

Autora: O senhor lembra quando vieram aqui fazer essa delimitação das terras, o pessoal da FUNAI?

Bolero Velho: Foi agora recente!

Autora: foi, já em 2012, né? Por aí, eu acho...

Bolero Velho: é, foi, foi agora recente, mais ou menos assim...

Autora: mas o senhor lembra dessa época que eles vieram, demarcar as terras e tal?

Bolero Velho: foi, foi! Mas aí eles queriam que a nossa tribo daqui, que o povo é pouco, para nós enfrentarmos assim uma propriedade onde tem aí, São José... pra gente tomar. Não! Não! Eu acho errado! E é errado! Quer dizer que nós é aqui um grupo de 50 homens ir pro grupo lá que tivesse 200, quer dizer que nós lá só iria morrer, não é?

Autora: é verdade!

Bolero Velho: o nosso grupo não tinha 50, tem 45... que enfrentasse ali ou que enfrentasse aqui, que tem a Fortuna aí, e tem outras mais aqui para baixo...

Autora: tem a Amada, né? Mas ali para baixo que o Sr. disse?

Bolero Velho: Ramada, sim tem a Ramada que é bem aqui pra frente! Lá no final.

Autora: é o assentamento Ramada pralí?

Bolero Velho: tem!

Autora: Aí tem a fazenda Amada, São José... e a fazenda do angico também, né?

Bolero Velho: é, a São José é aqui... você vem de lá ou daqui?

Autora: eu venho de lá! mas no outro ano que eu vim, em 2018, a gente visitou lá a fazenda Amada, e a gente foi agora na fazenda do angico, a gente passou só tirando as fotos... mas o assentamento ramada eu não conheço, é onde fica o, o coisa do Incra é?

Bolero Velho: É ... é aqui na frente, lá, como se fosse daqui a umas duas léguas mais ou menos[...] lá era cheio de casebre, fizeram casas nova, e cada qual tem lá o seu loteamento, todos têm lá. Mas aqui, outra hora, as coisas eram complicadas, era difícil! As coisas, ói eu me lembro tanto, que essa fazenda que tem aqui, Riacho do angico aí, a dona da fazenda era viúva, ela pegou um namoro com um rapaz, passou uma bicicleta aqui, nessa estrada aqui pra acolá, ele passou porque tinha um irmão dele que morava ali, aí papai foi ali na estrada e disse: menino, Passou uma cobra de viado aqui! Olhe você repare, um rasto de bicicleta para uma cobra de viado! Era muito diferente, muito! E dessas coisas aí, ele desistiu...

Autora: Sr. Bolero, aí nessa época do... que vieram fazer o assentamento, vocês disseram que não, que não iam fazer esse conflito direto, até porque algumas pessoas tinham amizade, não é, com esses fazendeiros? E daí vocês foram pelo o outro lado, que foi a questão da compra pela prefeitura, né? A prefeitura comprou...

Bolero Velho: nós fomos pelo outro lado, exato!

Autora: ...e a outra questão é que... o senhor já faz tanto tempo... As pessoas, pelo tempo de morada, que as terras que vocês moram aqui... essa não, porque essa faz parte das terras de Pedro Caboclo, né isso? Mas as outras demais, pelo tempo que estão morando também já são deles, uns pela compra da prefeitura, né?

Bolero Velho: aqui onde vai passando esse carro é extremo que vai direto pra'culá, e tira direto para lá...a prefeitura comprou. Sr. Brás que é aqui à frente um pouquinho...

Autora: O Sr Brás Evaristo?

Bolero Velho: O Senhor Brás Evaristo... a prefeitura comprou 3 hec...13...é 13 hectares, para fazer o loteamento de casas para gente, né? Aí até agora essas casas ainda não saíram!

Autora: mas aí ainda deram os títulos das terras, não foi?

Bolero Velho: Já deram! Já deram os títulos das terras... e para senhora falar isso, o título da minha está até naquela papelama, eu tenho que juntar aqui pra guardar...porque pode chegar um dia uma pessoa aqui procurando...

Autora: tem ele fácil não, para gente tirar uma foto, para comprovar como realmente vocês já têm o título?

Bolero Velho: Tenho não, tenho não... não sei nem onde ele está junto com aquela papelama...

Autora: É... eu também não consegui lá com o pessoal, porque também pedi Adriano uma lista de todos que receberam, aí eu não consegui, eu vou ver se consigo com a prefeitura.

Bolero Velho: é, muito bem!

Autora: Então tá, Sr. Bolero! Muito obrigada! Era mais ou menos isso, o Sr já me falou sobre a Gruta da Gargantinha, que foi justamente onde se originou... tem esse histórico que vocês contam...

Bolero Velho: A senhora quer ver um cascavel grande?

Esposa: menino, fica quieto!

Bolero Velho: deixe eu falar com a senhora! (se referindo a esposa)

Autora: se eu quero ver?

Bolero Velho: sim!

Autora: (risos) nam, eu tenho medo!

Bolero Velho: não, mas ela, não bulindo com ela... agora ela só vai ferrar e o ferroi não sai do canto, sabe?

Esposa: mas não sai do canto num é porque morreu não, meu véi?

Bolero Velho: quem?

Esposa: a pessoa ou ela?

Bolero Velho: a pessoa! Minha véa, uma cascavé com 22 anos, ela pegando qualquer inceto, qualquer um cristão, qualquer um animal, ele cega logo nos pés e daí derrepente ele morre. Pode não que já aconteceu, é um animal feio... a gente não tem agrado para ela, não tem agrado... e aqui mesmo, mermo aqui nós tem aqui, aqui nós tem...uma hora por outra aparece...

Autora: tem é muito num é? ... tem riacho dos macacos aqui porque é riacho dos macacos?

Bolero Velho: mermo aqui de frente! Porque lá era macaco! Lá era macaco!

Autora: descia né? Entendi.

Obs.: Transcrição incompleta do vídeo.

APÊNDICE I- DOCUMENTO 7: TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA ABERTA COM
AUCIDES BEZERRA SALES EM 11.06.2019 NA PRAÇA PADRE JOÃO
MARIA/NATAL/RN

1º Vídeo (1/5- duração de 15 minutos)

Autora: Bom dia! Nós estamos aqui na praça Padre João Maria, na feirinha de artesanato aqui do Sr. Euzébio, hoje é dia 11 de junho de 2019 e vamos estar aqui batendo um papo com o nosso professor e indigenista Aucides Bezerra Sales. Então, vamos conversar um pouquinho Sr. Aucides?

Sr. Aucides: Foi o primeiro contato, eu sou da comunidade dos Caboclos de Caraúbas. Já nasci índio né, todo mundo sabe, lá em Caraúbas ninguém nega que é Caboco e tem orgulho em ser Caboclo. Nós, lá em Caraúbas, somos o fundador da cidade. Quem fundou a cidade foi o Capitão Lemos Bezerra, que era capitão do terço dos Camarão. Ele saiu da cidade do Cabo trazido pelo Francisco Souza Falcão que era o comandante que estava em Apodi e requereu terras naquela região e casou as 3 filhas dele com os 3 capitães do terço. E o Leandro Bezerra, uns dos da cidade de Caraúbas, e eles fizeram um grande latifúndio entre São Sebastião e Caraúbas. Até hoje lá, eles são os ricos de Caraúbas, quem mais tem terras, que trabalham com caju sabe, um pessoal muito bem organizado botou um menino lá, o sindicato dos trabalhadores rural. Atualmente Naldo, que é da família falcão é o secretário da agricultura, e outras coisas, os caboclos lá são muito bem articulados sabe e assim, eles são dentro da política né. O canto que mais tem comunista no Oeste é Caraúbas, toda as revoluções que tinham lá ao redor, tinham Caraubenses. Então os cabocos de Caraúbas são conhecidos naquela região como o pessoal mais honesto, assim, trabalhador e firmeza nas palavras.

Autora: entendi. Isso mais ou menos em que ano, que o senhor nasceu?

Aucides: É ... já nasci dentro da cidade, porque minha avó era moradora da comunidade, mas chegou lá um caçador galego e ela apaixonou-se pelo galego...[risos] e eu nasci galego, né?. E ... mas ela foi morar na cidade, minha mãe, meus tios acho que já nasceram na cidade ou foram pra cidade e já nasci na cidade já. Mas, os caboclos estavam presentes, no alto dos caboclos, que era um arrebalde lá da nossa cidade, e todos o sábado tem um lugar que eles ocupam na feira, assim... durante a feira... e tem o dia 20 de janeiro que eles estão tudo lá, uma imensidão de caboclos fazendo lá a procissão dos caboclos, sabe? Então, isso sempre teve muito presente em mim. E ... é ... eu comecei a me interessar assim por estudar isso quando eu tinha acho que uns 16 ou 17 anos, comecei a estudar, quando eu estudava na ETFRN, atual IF. Pegava uns livros sobre cultura indígena e ia estudar e tal. E ... realmente a gente continuou, eu continuei pesquisando mais porque eu comecei a me acompanhar com o pessoal que fazia quadrinhos, que eu fazia quadrinhos, que eu sou artista plástico, e uma certa vez o professor (?) Gurgel mandou um projeto pra FUNAI.. FUNARTE! [risos], Funai não, funarte. Para gente desenhar a história do Rio Grande do Norte em quadrinhos. O Grupo de Pesquisas e História em Quadrinhos que eu fazia parte dele, assumiu esse projeto e agente começou a fazer História do Rio Grande do Norte em quadrinhos, que era um pedido de Câmara Cascudo. Então para fazer a história do Rio Grande do Norte, tínhamos que conhecer os Potiguares! E eu comecei a me informar do que restava dos potiguares aqui no estado. Então eu descobri que eles estavam aqui vivinhos, porque 5 cidades, as primeiras cinco vilas do nosso estado, hoje cidades, eram aldeias de índios. Aquela história de dizer que índio tinha se acabado era pura sofisma, né? Na verdade, as leis do século XVIII, de Marques de Pombal que induzia as pessoas a querer ser como europeu... mas... é ... instigue não! né? Os costumes, hábitos, o modo de vida, a economia... foi alterada, mas, não se instigue, as pessoas estão vivas, foi isso que eu descobri com a pesquisa. Aí sim, para mim ter mais certeza do tipo físico dos Potiguares, dos Tapuias, cada um... aí que eu fui mas a fundo ainda, eu fui na Baía da Traição, pra conhecer os Potiguares lá na Baía da Traição, e depois, procurei visitar as chamadas, “grupos isolados”, que Rái Brito, que é um

escritor contrerrâneo lá da gente, escreveu uma plaquetezinha mostrando esses grupos de “remanescentes indígenas”, então ele falava da gente lá de Caraúbas, e falava também dos Eleotérios e falava dos Mendonças. Aí eu passei, então aí nessas comunidades para estudar. Primeiro fui lá nos Mendonças e depois os Eleotérios me procuraram porque eu morei naquela região de Canguaretama por ali, e tinha muitas amizades, eu trabalhava de topógrafo e andava para cima e para baixo [risos]

Autora: Então, no caso, os Eleotérios que procuram o Senhor, né? Logo no início?

Aucides Sales: Foi, foi... eu tinha um amigo, tenho ainda, lá em...é ... Francisco Alves, lá em Canguaretama, que é professor de História e deles, iam estudar lá em Canguaretama. Sendo aluno desse professor que é meu professor de História, pesquisador também, então vez a ponte. Aí eu levei os Eleotérios para Baía da Traição, que eu já tinha um contato lá com eles.

Autora: Entendi. Então quando ele procurou, eles procuraram o senhor eles já se consideravam, eles já se auto-declaravam indígenas?

Aucides Sales: Claro! Sem dúvida! Nunca ninguém negou isso, eles sabiam muito bem, por isso que me procuraram, porque o professor Francisco Alves disse que eu conhecia as outras comunidades e podia ligá-los. Então eles quiseram ir para Baía da Traição. Então eu tava na Baía da tração fazendo um trabalho com os Potiguares, quando eu fui pra lá...aí... não pude mais deixar de voltar, sabe?

Autora: Então, até então, o senhor já tinha a questão do estudo da história em quadrinhos dos indígenas, mas no momento o senhor era topógrafo?

Aucides Sales: Não! Primeiro eu era topógrafo porque morei em Canguaretama, aí conheci o Catú e conheci todo aquele pessoal e deixei muitas amizades, depois... foram essas amizades que me levaram aos Eleotérios, isso em 74. Quando eu retorno é em 80, na década seguinte.

Autora: Aah, entendi. O senhor também falou aqui logo no início a questão de 5 comunidades, não era isso? Aí qual seriam as outras 3?

Aucides Sales: tem uma infinidade, tem só 5 não... 5 são as reconhecidas. As 5 são, começando pela geografia, primeiro era na fronteira lá com a Paraíba o pessoal do Sagi, depois é os Eleotérios, depois é o pessoal de João Câmara, os Caboclos e ... Taparás.

Autora: Os Taparás de Macaíba, acho que já é bem mais recente num é também? Eu acho que eles já chegaram... ou já é desde essa época que eles se auto-declaram?

Aucides Sales: não, é assim... não é o último grupo não...

Autora: o Amarelão! Ah não, é o Sagi!

Aucides Sales: É o Sagi também, tanto quando o pessoal do Taparás.

Autora: eu tava... interessante, que hoje eu estava... é ... peguei o ônibus pra vim pra cá e daí eu encontrei com, uma menina também, estudante de antropologia, o nome dela é Alyne, ela tá trabalhando com os Taparás de Macaíba...

Aucides Sales: ... eu sei quem é: Alyne Macêdo

Autora: ... aí hoje ela já estava me falando que já tem é 11! Né? Porque a comunidade do Amarelão tem a questão de estar sendo dividida, eu acredito em 3 ou em 4...

Aucides Sales: Isso é uma bobagem!

Autora: o Senhor acha uma bobagem? A questão do serrote ...

Aucides Sales: Imensa!

Autora: O senhor acha uma bobagem? Porque são a comunidade do Serrote, Açucena, Santa Terezinha... Mas porquê?

Aucides Sales: Dizia Maquiavel, “dividir para reinar”

Autora: sim... Então, o senhor acha que se eles tivessem de uma forma mais unificada a força seria maior, né?

Aucides Sales: Bem maior! É um processo né? Você não pode determinar, são coisas que acontecem, mas não é bom! O bom seria a unidade! Eles ficam se dividindo: “não porque aqui é amarelão... porque se dividir? É um povo só, um grupo só! Não acho uma boa política, mas...

eu não posso e nem quero de forma nenhuma dar opinião! Eles que tem que decidir as coisas deles sozinhos. O que eu posso fazer é ajudar quando me pedirem, nem oferecer eu faço isso. Eu acho intromissão, sabe? Cada comunidade tem sua vida própria, o máximo que a gente pode fazer é atender os pedidos. Quando estes acontecem. Eu não vou lá oferecer nada e nem interferir, coisa nenhuma.

Autora: Entendo. Então aí! Após o contato, após o momento que vocês levaram eles na Baía da Traição, eles continuaram se articulando de forma individual ou eles já estavam mais...

Aucides Sales: Olhe, assim, é ... se o nosso povo não fosse tão organizado já tinha se extinguido realmente. Então desde que chegaram aqui, os europeus, que eles tentam destruir a gente, mas a gente de forma muito organizada e eficiente, a gente ainda existe. Então estamos aqui tudo vivo. Então, a competência desse povo se organizar é uma coisa incrível! Você fica assombrado! Você se surpreende, às vezes eu choro de tanta alegria.

Autora: e quais são essas formas de organização? Tem assim como...

Aucides Sales: Vou te dar um pequeno exemplo: quando eu cheguei lá no Amarelão, eles tinham assim, aquele conflito de identidade, toda João Câmara desde mil oitocentos... 1930 que bate neles! [socos na mão] então eles já estavam assim, balançando... mas eu falei pro chefe... eu vou dizer porque eu fui no Amarelão, não foi exatamente só porque, é... eu vi no livro. Porque não adianta você chegar nas comunidades porque viu no livro, nunca vão se abrir para você. Eles se fecham, sabe? Quando eu fui para Baía da Traição eles se fecharam, eu só entrei porque eu tinha uma aluna, que era professora de antropologia e estava lá com Eliane Potiguara, fazendo um trabalho lá... e como ela estava se aposentando, me pediu que eu fosse lá. Aí, quando eu cheguei lá apresentado pela professora, aí... [risos] foi diferente! Quando eu cheguei lá sozinho, o chefe fechou a cara não quis negócio comigo! Eu aluguei uma casa lá e o índio, é ... Que tinha participado de um filme lá em Recife e pensou que eu era parente de Felipe Camarão [risos], aí enlouqueceu! Sabe? [risos] que eu morava em Igapó na época... eu disse, eu moro em Igapó, e ele: “Ái Igapó! Felipe Camarão, a gente conheceu ele...” era um ator, veio de Recife aí! E eles participaram como figurantes, né? Os Potiguaras! Aí me confundiram e eu me valendo da situação consegui ter contato com eles. Aí depois quando eu voltei com a professora, Ivanilda, aí foi diferente, ela me apresentou a chefia, aí as coisas foi tudo diferente. Aí o pessoal da Baía da Traição (deixa eu falar só rapidamente), quando eu cheguei por lá, eles estavam na miséria. Não tinham dinheiro nem para comprar coisas mínimas, eles só viviam da agricultura, da pesca e só. Só dava pra subsistência, e ... eu combinei com eles, assim, arranjei um jeito deles ganhar dinheiro, de introduzir o turismo. Não o Turismo pedrador, o turismo de, de... eu levei as escolas! As escolas chiques daqui, o Marista, CDF, CAP na época, esses grandes colégios particulares que eu comecei a levar pra lá. Parecia uma coqueluche, todo mundo começou a ir pra Baía da Traição. Fiz para minha campanha jornalística em cima disso, e tal.

Autora: um pouquinho do Turismo cultural, né?

Aucides Sales: é... isso é pedagógico, pedagógico! [risos]. Resultado, quem tem restaurante precisa de um equipamento mínimo. Então eu fui lá treinando eles, então tinha um indiozinho lá que tinha um boim, sabe o que é boinho, né? Umas janelas... [risos] é, só uma janela. Ele tinha um boinho, mas chamava restaurante, restaurante Barra de Goiamúm, olha! [risos] só tinha um pneu de trator, cheio de Goiamum... aí eu contratei ele pra fazer as refeições da garotada que iam pra lá, sabe? Aí eu orientei ele a como fazer um cardápio de comidas típicas, isso funcionou tanto que em pouco anos, do boim, o restaurante dele cresceu para uma casa imensa alpendrada, com um mangueiral assim cheio de mesas com estacionamento pra ônibus... [risos] e ele morreu o coitado, morreu embriagado numa moto daquelas de 350 cilindradas, daquelas do pneuzão dessa largura [risos]

Autora: entendi. Aucides, mas aqui... ah, sim no caso o senhor vai...

Aucides Sales: aí, aí... sim! Aí voltando primeiro para os Eleotérios... porque eu cheguei nos Eleotérios e vou dizer o que aconteceu assim... o progresso que você me perguntou. Minha irmã é engenheira, eu era topógrafo e ela... foi ser engenheira, minha mãe sonhava com isso [risos]. Aí minha irmã estava lá fazendo poços cartesianos no Amarelão, e me disse: “Aucides, eu tou lá num canto que é igual a gente lá em Caraúbas! Aqueles cabôquim correndo ligeirim, falando, agoniado! Quando anda assim o cabelo voa, aquele passim curtim, Ai Meu Jesus, só Deus!” Só disse isso; eu indo lá procuro quem? Ela disse: “procure o chefe, é seu...” Esqueci o nome, mas daqui a pouco eu digo o nome. Era um homem que era o chefe lá, o chefão, né? Aí eu disse, tá bom eu vou... aí eu fui lá e me apresentei, eu sou o irmão da engenheira. Aí ele: “Ái Meu Deus!” Aí pronto! tava lá com eles, né? Mas eles vivam assim naquela miséria, eles caíam de fome nas estradas, porque a terra deles é ruim, sabe? Os fazendeiros empurraram eles para o pior trecho que tinha, toda a região lá, sabe? Ficaram com os pedregulhos, o roçado nem pensar, sabe? Eles vivam de se alugar nas fazendas. Aí eles viviam dependendo dos políticos de lá, sabe? Aí eu comecei a orientar eles, como eles se movimentar de forma independente dos políticos e deixar os políticos de lado. Porque os políticos só faziam cisão entre eles, contratavam eles pra trabalhar na prefeitura, dava uns trocadinhos e outro e.... muitos dos votos, óia! Balaio, todo mundo quer né, a amizade desses povos? [risos]

Autora: verdade! Não mudou muito não....

Aucides Sales: Aí eu comecei a mostrar a eles... [interrupção] aí eles foram se organizando, fui trazendo eles aqui pra ver o que era secretaria disso, a secretaria daquilo... e quando eles diziam que tinha (uns mil e oitocentos votos?), aí o povo se derretia: “o que vocês querem, o que vocês querem?” Aí tinha uma freira, também lá com eles, aí eu comecei a trazer a freira, a freira era mais esclarecida... aí comecei a orientar eles a entrar na escola, e eles foram entrando na escola...e tal. Resultado: quem era os pobres hoje daquela região, hoje são os ricos. Se organizaram de uma certa forma sabe, que eles vão para juazeiro e contratam 10 ônibus, aí saem aquela procissão estourando maior dinheiro do mundo, só esnobando, tudo cheio de dinheiro.... [interrupção]

2º Vídeo (2/5- duração: 14 min e 32 s)

Autora: Pronto, interrompi um pouquinho que já estava grande, 15 minutos... mas aí a gente continua.

Aucides: Então, agora no final de ano tem assim a maior festa assim daquela região, a festa do reveillon de touros. Vão todo mundo para touros, aquela confusão maior do mundo lá...no réveillon, o que é que fazem os Mendonças?

Aucides: O pessoal dos Mendonças, do Amarelão?

Autora: não... a região do Mato Grande, a grande festa é a do reveillon de touros... aí os Mendonças pra esnobar, o que é que eles fazem? Alugam as casas na beira da praia e vão para lá com os equipamentos de som maior do mundo, e ficam lá tomando banho de cerveja...

Autora: isso hoje? Atualmente?

Aucides Sales: Hoje, os ricões!

Autora: dos Mendonças?

Aucides Sales: Dos pobres que caíam de fome hoje eles são os ricão. Então o ladrão de instrução em tudo que é de comunidade, entende? Agora tem um bocado de gente graduado sai já dando lição nas comunidades vizinhas, entende? São os mestres de lá agora, olhe o progresso, a diferença! para mim é a comunidade mais valorizada, a mais poderosa que tem é ela!

Autora: Até mais do que a do Catú? Você considerada o Amarelão bem mais do que a do Catú?

Aucides Sales: Ah (estralo de dedos), eu vou explicar por quê! É questão moral, onde tem a moral as coisas funcionam 100 por cento, quando não tem moral a cachorrada toma conta. Lá no Catú, olhe, vivem brigando as famílias porque querem os cargos! Eu levei um índio canela pra morar lá com eles, o índio canela começou a estabilizar eles, ele deu lá de presente a esposa

do índio chefe uma cuia linda, e o decorador (?) qd chegou lá tava o cachorro bebendo água... mas essa moça o primeiro emprego que aconteceu lá botaram ela, que ela é branca né (?) ela foi trabalhar (risos)... mas aí a cultura, não deu o maior valor, sabe?... e estudar? “Iii, que nada, Eu não quero!” E é tudo ambicioso sabe? Não! Não funciona!

Autora: Atualmente no Amarelão a líder ainda é Taíse?

Aucides Sales: Olhe, vamos falar assim! Essa historia de líder é uma coisa complicada, porque não é bem a essência da cultura... isso é, isso é que a comunidade nacional quer induzir lá dentro, fica dando curso de liderança, se existisse liderança não precisava de curso pra ?...

Autora: Mas geralmente eu acho que essa questão de liderança é algo que a pessoa vai conquistando, não é algo que você impõe... as vezes até mesmo falar em algum lugar público, a pessoa diz “vai lá nos representar!” é algo que a comunidade tipo, escolhe! O Sr. não acha que seja isso? Não é uma coisa que diz: “Ah, vai ser eu!”, mas sim uma coisa que a comunidade em comum acordo...

Aucides Sales: é... mas o que tá acontecendo aí é o seguinte, lá em Tapará tá lá a chefinha ameaçando de tirar a identidade indígena se não fizer assim do jeito que ela quer! (risos)

Autora: Aah... então quer dizer que tem essas complicações hoje em dia?

Aucides Sales: Branco se metendo em comunidade indígena! Entende? (?), impondo, (?)

Autora: Sr Aucides, deixe só eu voltar um pouquinho. Como o Sr acredita que a questão dos movimentos, lá da história de Cunhaú e Uruaçu, a questão da campanha da fraternidade, tudo isso que deu-se no início contribuiu para que houvesse esse despertar do movimento indígena? Porque a gente ler em alguns trabalhos acadêmicos e eles sempre falam que no início existiam esse tipo de influência, né?! Da campanha da fraternidade, a questão dos grupos, do grupo paraupaba, do museo... o Sr acha, acredita que eles tiveram influência, essas coisas? Como é?

Aucides Sales: Sim, sem dúvida! Porque assim, quando eu comecei isoladamente, trabalhando nas comunidades eu sozinho, sem ajuda de ninguém, eu não poderia chegar em nenhum canto, porque o máximo que eu poderia fazer era a articulação entre as duas secretarias, mas organizar o movimento de uma forma geral com todas as comunidades participando, só que eu preciso de uma ajuda da universidade federal, que passou a fazer seminários, e convoca-los pra vim a Natal e integra-los aos grupos sabe e fazer com que eles conhecessem uns aos outros e passasse a ter uma organização, quer dizer, um movimento organizado da forma coletiva.

Autora: então o Sr acredita que eles tiveram grande importância, não é isso?!

Aucides Sales: Sem dúvida! A presença das instituições que de certa forma ajudou e depois atrapalhou (risos), mas seria assim...

Autora: me conte direitinho porque ajudou e depois atrapalhou, eu quero saber...

Aucides Sales: Aquela história das tutelas de branco né, branco quer se sentir importante tem que está atrapalhando os outros. Vejam só, eu como não me considero branco, eu dou a liberdade pras pessoas fazerem, eu só respondo perguntas que me fazem, eu não digo o que as pessoas tem que fazer, tipo, impondo nada, né? Não pode fazer isso, as pessoas tem que ter suas próprias decisões. Mas aí com o movimento, passou a tutelar, quer dizer, as instituições... disse o contrário! O grupo passou a ser tutelado pelas instituições e isso que atrapalhou, porque devam autonomia deles se organizarem, eles mesmos. Aí o primeiro objetivo da gente era chamar a atenção da FUNAI pra o antropólogo, aí tinha na época um antropólogo que tava sendo presidente da FUNAI era (?) então ele veio ao RN justamente a pedido da gente, conversar com a gente e deu espaço assim, a grandes efeitos, só que ele não falou com grande clareza e o pessoal da instituição, da universidade entendeu também de forma errônea e aí, em vez de ajudar, que era mandando eles próprios procurarem a delegacia da FUNAI lá na Paraíba, aí foram, mandaram carta, aí a universidade intercedeu a eles e quanto mais recebia a cartada universidade, mas eles se trancavam (?) tutelado... aí eu dizendo: pessoal, assim não funciona a FUNAI não vai dar atenção a vocês... aí fui lá no Catú e disse: fulano, olhe vai lá na Paraíba, vai lá na delegacia da FUNAI e se apresente lá pelo amor de Deus! Rsrtrs...

Autora: Ah, entendi. Porque é algo que eles próprios que tem que buscar e não outras pessoas... interessante isso.

Aucides Sales: É... eles só aceitam se for eles próprios. Aí o que aconteceu, a tutela ficou de lado e eles começaram a andar com suas próprias pernas. É uma coisa que ninguém podia calcular, inexperiência...

Autora: Isso mais ou menos em que ano Aucides, em 99 ou ainda na década de 80?

Aucides Sales: Em 2002, porque tudo só disparou por conta da Campanha da Fraternidade mesmo, que a igreja... padre Robério sabe, essa pessoa assim da igreja que ajudou a gente sabe, junto à população...

Autora: É! Porque nós sabemos que na época que teve a questão dos mártires de Cunhaú e Uruaçu eles fizeram uma história sempre colocando o índio sempre como se fosse aquele vilão, isso naquela época. Na Campanha da fraternidade houve uma certa mudança de visão, a igreja começou a ver os índios de uma outra forma e começou a trabalhar isso, foi assim?

Aucides Sales: Não!

Autora: Não?

Aucides Sales: Não. Isso só aconteceu depois (risos)... disso aí. Lá, as pessoas quando iam, é pra... porque sempre houve a missa dos mártires, mesmo antes disso aí, eles sempre faziam. O padre Gilvam, foi também um grande incentivador do movimento lá em Canguaretama, o padre Gilvam. Ele fazia uma missa, inclusive a gente fez uma peça de teatro financiada pelo Augusto Maranhão, relatando isso, antes, muito antes de todo esse movimento, sabe? Acho que em 87, 86... sei não... 88... por aí sabe? Então, as pessoas iam pagar promessa vestido de índio (risos), não era de branco que foi martirizado não! Iam lá os menininhos vestidos de índio pagar a promessa que o pessoal faz, nossa Senhora das Candeias... então não tinha isso não, de dizer que foi os índios que mataram não, coisa nenhuma.

Autora: Eu imaginei que logo no início que tivesse ainda aquela visão um pouco deturpada da posição indígena sempre como aquele vilão na época do Cunhaú e Uruaçu e depois da Campanha da Fraternidade que houve essa mudança de visão.

Aucides Sales: Não, pelo contrário... aí começaram sabe? O pessoal nessas manifestações, começaram a dizer: “os índios mataram, os índios mataram...” porque o seguinte, eles ficaram com medo, eu acho, de falar que foram os protestantes que mataram, por causa de religião né? Quem matou aquele pessoal de Uruaçu foi um Pastor protestante chamado (Judóbson ?), aí eles por certo assim, não querendo afrontar os protestantes na época, falaram que form os índios...

Autora: Porque os Holandeses e os índios naquele momento, eles estavam juntos, não é?

Aucides Sales: Eu Não sei! (risos)

Autora: Mas, claro! Agora a opinião de cada um... é... o interesse de cada um... os indígenas tinham os seus interesses e os holandeses também.

Aucides Sales: Mas não... eles não acreditavam em nada não, ridicularizavam os pastores... esse pessoal todo, sabe? Os Tapuias, sabe... não respeitavam os Holandeses, eles queriam mandar era nos Holandeses. Os Tapuias eram altivos, sabe? Não se dobrava para ninguém. Se você vir os cronistas falando deles, é uma coisa assim impressionante.

Autora: imaginei que eles tivessem se unido contra um inimigo comum, que naquele momento fosse os cristãos católicos Portugueses? Mas o Senhor não ver dessa forma? O Senhor acredita que não foi nessas condições?

Aucides Sales: Não, a concepção política deles... não, eles não queriam expulsar os cristãos daqui não... Foi na Bahia lá, aquela história de Paraguaçu, eles expulsaram o pessoal, os brancos ficaram na ilha da maré, depois eles chamaram os brancos de volta (risos)... eles queriam os machados, eles queriam as espadas, queriam ter as espingardas deles, aí queriam ter esses vizinhos sabe, agora não pra ser escravos deles... aí isso revoltava eles. Essa história que hoje contam lá... isso é mentira! Antes não existia, a ideia não era essa... essas pessoas que entram no universo que não é deles aí bagunça, né? A ideia do povo não é que os índios mataram

ninguém não, índios é que foram massacrados. Isso é verdade, os índios aqui só mataram sabe... massacre de índio aqui não conheço, só teve um que foi o de Felipe Camarão, mataram 100 Tapuias de uma vez, mas já depois do massacre, sabe? Ele, Felipe Camarão, Tibúcio chamou de o vingador dos católicos, porque ele vinha aqui só matar gente, ele e os outros do terço...de 45 até 48, passaram esses 3 anos vindo aqui só matar gente... Sim, mas voltando para questão daqui! É, as comunidades como eu estava falando, do amarelão, do Catú... eles tiveram progresso imenso, sabe? O Catú que já é rico desde muito tempo, o pessoal da (?) dizem que eles poderiam ser (risos) os milionários do litoral sul, sabe? Porque eles tinham tudo, tinham a terra boa fértil, tinham a união familiar que... fariam um grande progresso lá entre eles, mas a desunião (risos) que atrapalha...

Autora: atrapalhou né, um pouco...

Aucides Sales: ... e mais, eles dividem os dois municípios, de um lado é Goianinha e do outro é Canguaretama. Você acredita que as comunidades ficam brigando pelos alunos? Isso é bom e é ruim, né? A concorrência não é muito boa não... Sim! Então, materialmente eles progrediram muito, sabe? Mas assim, no meu entender, o grupo mais consistente como já disse antes é o pessoal do Amarelão, porque o povo dali são pessoas imoral sabe, eles têm assim aquela... a palavra firme, diz e faz, sabe? Não são pessoas assim de estar incomodando as pessoas, pedindo as coisas, são pessoas honradas! Um Mendonça é uma pessoa digna. A última coisa que aconteceu agora foi uma coisa interessante, observe só: nós trabalhamos com cultura e fomos lá assistir sempre o que eles nos pedem, né? E tinha as escolas indígenas e tinha um professor de idioma lá, de idioma indígena, então foi um pessoal da gente morar lá com eles. Mas o rapaz tinha que terminar o curso, aqui na universidade, o Diego, né? Aí ele teve que sair da comunidade, então me pediram para voltar lá para tentar preparar algum para substituir o Diego, mas não havia condição, sabe? De construir uma escola nova lá, né? No Amarelão, uma escola imensa e tal... com mais professores ainda, tinham 3 e agora são 4. E o esposo de Taíde se alvorçou como professor e tentou se preparar, né? Mas aí olhe que coisa bonita, ele percebeu que não ia conseguir. Aí recuou e chamou de volta o Diego que já terminou o curso e bem caladinho morando e trabalhando... enquanto que lá no Catú, não fizeram assim.

Autora: Diego era aluno da UFRN, de História?

Aucides Sales: Não... acho que era de Antropologia...

Autora: Eu conheci um Diego ou era Daniel... mas vou ver direitinho! Acho que ele fez o mestrado em Antropologia, ele terminou História, a graduação e fez o mestrado em antropologia...

Aucides Sales: ele terminou a graduação agora...

Autora: Foi, então devo está confundindo

Aucides Sales: Foi, ele mal tinha tempo para estudar... ia ser jubilado já... teve que abandonar... então isso aconteceu agora.

Autora: não é o companheiro de Aline, não?

Aucides Sales: Foi, é o ex! (risos) ...enquanto que no Catú, tinha lá um menino, assim como o Diego, sabe? que dominava o idioma... lá de Igapó, e foi pra lá e morou, morou não! trabalhou lá diversos anos, sabe? E eu fui lá um dia e estava lá o pessoal do IF lá querendo saber... “e não, nós é que resolvemos os nossos problemas aqui internamente...” E nunca falaram do rapazinho que foi lá, sabe? Ajudar eles, segurar a escola em dois tempos... nunca reconheceram o trabalho do rapaz, disseram que eles que deram a solução do problema e arranjaram lá uma mocinha...

CADERNO DE ANEXOS

ANEXO A - DOCUMENTOS FUNAI

I.

Ministério da Justiça
Fundação Nacional do Índio
Coordenação Regional da FUNAI em Fortaleza/CE

COORDENAÇÃO TÉCNICA LOCAL DA FUNAI EM NATAL/RN

Carnaúbas na Lagoa do Piauí/RN

Martinho Alves de Andrade Júnior

Engenheiro Agrônomo

Chefe da Coordenação Técnica Local da FUNAI em Natal/RN

Portaria Nº 605/PRES (DOU Nº 79, de 27/04/2011, seção 2 – pág 33)

Apresentação em Reunião Ordinária do Grupo Paraupaba

Museu Câmara Cascudo/Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Local: Auditório A do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes/UFRN

Natal/RN
28 de Junho/2011

II.



COORDENAÇÃO TÉCNICA LOCAL

- Equipes de trabalho multidisciplinares, temáticas e itinerantes;
- Qualificadas para a elaboração e execução de projetos junto com os povos indígenas;
- A FUNAI (Sede + Coordenador Regional) deve garantir a estrutura necessária para que as Coordenações Técnicas Locais possam funcionar e estarem sempre presentes nas Terras Indígenas.

Às Coordenações Técnicas Locais – CTL, compete:

- I - programar e executar as atividades e projetos do Plano Anual de Trabalho em articulação com as comunidades indígenas, no âmbito de sua atuação;
- II - promover a articulação com outras instituições públicas e da sociedade civil para a consecução da política indigenista, no âmbito de sua atuação; e
- III - identificar e apresentar as demandas de formação e capacitação de indígenas e de suas organizações.

*Subordinam-se às Coordenações Regionais as Coordenações Técnicas Locais, cujas atividades serão definidas em regimento interno.

COORDENAÇÃO TÉCNICA LOCAL DA FUNAI EM NATAL/RN

endereço provisório:

Superintendência do IBAMA/RN
Núcleo de Educação Ambiental
 Av. Alexandrino de Alencar, 1399
 Bairro: Tirol - CEP: 59.015 - 350
 Tel.: (84) 3201 4230 ramal: 2061

martinho.andrade@funai.gov.br
 (84) 9642 6977

NOTÍCIAS (junho/2011)

1. Publicada a composição do comitê regional da Coordenação Regional da FUNAI em Fortaleza: Separata do Boletim de Serviço Nº 10, de 01/06/2011

PORTARIA Nº 804/PRES, de 27/05/2011 - Constitui o Comitê Regional da Coordenação Regional de Fortaleza-CE, que tem como principal objetivo fortalecer a política indigenista com a participação ativa das comunidades indígenas na discussão, proposição, deliberação, gestão e controle social das políticas públicas; Designa os representantes da Funai e das comunidades indígenas, titulares e suplentes, conforme relacionados abaixo:

ANEXO B - OFÍCIO DE APOIO PARA TRANSLADO



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
MUSEU CÂMARA CASCUDO



Ofício nº 20/2013 - MCC- GP-UFRN

Natal, 04 de novembro de 2013.

À:

Ilma. Sra.
MAIRA LEILIANE ALMEIDA
Prefeitura de Assu/RN

Ilma. Senhora Secretária,

Vimos por meio deste solicitar a Vossa Senhoria apoio com traslado para que 4 (quatro) representantes indígenas da Comunidade dos Caboclos venham participar da programação de 53º aniversário do Museu Câmara Cascudo/UFRN que será realizada no dia 26 de novembro de 2013 no MCC/UFRN.

Dentro da programação teremos às 9h30' visita à exposição indígena no hall principal do Museu, seguida de uma roda de conversa. Às 11h será feita uma apresentação cultural com encerramento às 12h, quando será servido almoço para os representantes indígenas.

O horário de saída das comunidades deverá ser às 7h com chegada às 9h30' no MCC/UFRN (Av. Hermes da Fonseca, 1398-Tirol) e retorno previsto às 14h.

Em breve enviaremos convite e programação oficiais.

Contamos com a preciosa colaboração de Vossa Senhoria e dessa honrosa instituição, agradecendo antecipadamente.

Sem mais, nos despedimos de Vossa Senhoria.

Atenciosamente,


Prof.ª Maria de Fátima C.F. dos Santos
Diretora em Exercício do MCC/UFRN

ANEXO C - SOLICITAÇÃO PARA MUDANÇA DE ENDEREÇO

ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA DO CABLOCO

ENDEREÇO: Sítio Caboclo, SN – Zona Rural – CEP: 59.650-000 – Assú/RN

Fone: (84) 9620-9452 / 9917-4831

CNPJ: 09.675.705/0001-83

Ofício de nº 01/2010

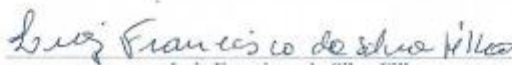
Assú/RN, 29 de maio de 2010.

Exmo. Senhor
Superintendente da COSERN
Natal/RN

A Associação Comunitária do Sítio Caboclo, no município do Assú/RN, vem através deste solicitar a Vossa excelência a mudança de endereço de nossos comprovantes de residência. Pois a nossa comunidade já tem uma Associação Comunitária que por sua vez esta cadastrada na Receita Federal, neste termos precisamos ter como comprovar que moramos na referida comunidade. Por isso necessitamos de comprovação de endereço. Pois com esta ajuda vamos poder beneficiar as 40 famílias existentes em nossa comunidade dando a estas famílias o direito de comprovação de endereço.

Segue em anexo um abaixo assinado e a dos comprovantes de cada beneficiado.

Sendo o que temos a solicitar nesta oportunidade, reiteramos votos de estima e consideração.



Luis Francisco da Silva Filho
Presidente

ANEXO D - SOLICITAÇÃO DE MUDANÇA DE ENDEREÇO PARA REDUÇÃO DA
TAXA DE ENERGIA

ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA DO CABOCLO

ENDEREÇO: Sítio Caboclo, SN - Zona Rural – CEP: 59.650-000 – Assú - RN

FONE: (84) 9 9702-7985

CNPJ: 09.6756.705/0001-83

OFÍCIO DE Nº 03 2016

SÍTIO CABOCLO - ASSU-RN, 18/08/2016

Exmo. Senhor Superintendente da Cosern

A Associação Comunitária do Caboclo, (ACC) SÍTIO CABOCLO situada neste município ASSU/RN, vem reiterar a vossa senhoria que faça a mudança de endereço, por tá agregada ao Sítio Riacho. Porém queremos que nosso endereço /comprovantes de residências, sejam como SÍTIO CABOCLO. No entanto está dando muitos problemas nas instituições por nós morarmos no sítio caboclo e os comprovante de residência estarem como Sítio Riacho.

Como nós da comunidade somos Indígenas, também queremos que nos inclua na redução de taxa de energia. Hoje reside 40 famílias na comunidade CABOCLO, sabemos que temos prioridade em varias coisas más estamos sendo penalizados por não termos endereço próprio na Cosern .

Aproveitamos o ensejo para também reiterar votos estima e consideração.

Respeitosamente,


Antonio Adriano Lopes – CPF: 056.794.464-64
Liderança Indígena e Presidente (ACC)

ANEXO E - GUIA DE REMESSA



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO Índio
COORDENAÇÃO REGIONAL NORDESTE II (CE-PI-RN-PB)

DATA: 28/11/2015

SETOR: SEGAT/Coordenação Regional Nordeste II

DESTINO: *Estados do Açu - ACU - RN*

GUIA DE REMESSA Nº 033/2015

ITEM	CÓDIGO	ESPECIFICAÇÃO DO MATERIAL	UNID	QUANT	UNITARIO	TOTAL	OBS.
01		Carne Frango	KG	25		25	
02		Carne bovina	KG	30		30	
03		Farinha Mandioca	KG	15		15	
04		Açúcar	KG	15		15	
05		Feijão	KG	25		25	
06		Arroz	KG	20		20	
07		Farinha de milho	PCT	30		30	
08		Charque	PCT	20		20	
09		Macarrão	PCT	25		25	
10		Margarina	POTE	12		12	
11		Ovos	CX	06		06	
12		Óleo vegetal	LATA	09		09	
13		Tempero completo	POTE	04		04	
14		Batata inglesa	KG	20		20	
15		Cenoura	KG	20		20	
16		Alho	KG	03		03	



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO Índio
COORDENAÇÃO REGIONAL NORDESTE II (CE-PI-RN-PB)

17		Biscoito água e sal	PCT	15		15	
18		Café	PCT	10		10	
19		Sal	KG	05		05	
20		Coloral	PCT	50		50	
				TOTAL		359	

Uem L. Silva S.
RESPONSÁVEL

DESTINATÁRIO

ANEXO F - CRONOGRAMA DA EQUIPE DE SAÚDE INDÍGENA DO RIO GRANDE DO NORTE

SEGUNDA	TERÇA	QUARTA	QUINTA	SEXTA
-	-	-	-	01 REUNIÃO DA EMSI
04 SAGI Atendimento médico e de enfermagem	05 CATU Atendimento de enfermagem (Especialização do Médico)	06 SERROTE (D. ROSA) Atendimento médico e de enfermagem	07 ASSÚ Atendimento médico e de enfermagem	08 ASSÚ Atendimento médico e de enfermagem
11 SAGI Atendimento médico e de enfermagem	12 CATU Atendimento médico e de enfermagem	13 AMARELÃO Atendimento médico e de enfermagem	14 TAPARÁ Atendimento médico e de enfermagem	15 TAPARÁ Encontro Loco-regional do médico em João Pessoa/PB
18 SAGI Atendimento de enfermagem (Especialização do Médico) Atend Odontológico (UOM)	19 CATU Atendimento médico e de enfermagem Atend Odontológico (UOM)	20 SERROTE (D. MARIA) Atendimento médico e de enfermagem CATU Atend Odontológico (UOM)	21 ASSÚ Atendimento médico e de enfermagem Atend Odontológico (UOM)	22 ASSÚ Atendimento médico e de enfermagem Atend Odontológico (UOM)
25 SAGI Atendimento médico e de enfermagem	26 CATU Atendimento médico e de enfermagem	27 AMARELÃO Atendimento médico e de enfermagem	28 TAPARÁ Atendimento médico e de enfermagem	29 TAPARÁ Atendimento de enfermagem (Especialização do Médico)



MINISTÉRIO DA SAÚDE
SECRETARIA ESPECIAL DE SAÚDE INDÍGENA
DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA
DIVISÃO DE ATENÇÃO A SAÚDE INDÍGENA – DIASI
GRANDE DO NORTE – EMSI/RN

CRONOGRAMA DE ATIVIDADES PARA O MÊS DE JUNHO/2018 EQUIPE RIO

Fonte - Acervo da autora, disponibilizado pelo índio Vanderlange Clemente, da comunidade do Catu/RN, 2020.

ANEXO G - SITUAÇÃO EPIDEMIOLÓGICA SOBRE O COVID-19 NAS
COMUNIDADES INDÍGENAS DO RIO GRANDE DO NORTE

RIO GRANDE DO NORTE					
ALDEIAS	CIDADE	SUSPEITOS	CONFIRMADOS	ÓBITOS	RECUPERADOS
Tapuia Paiacu - Tapuia Paiaçu	Apodi	0	0	0	0
Caboclos (Caboclos)	Assú	0	1	1	0
Sagi (Potiguara)	Baía Formosa	0	1	0	1
Sagi Trabanda (Potiguara)	Baía Formosa	0	0	0	0
Jacu (Potiguara)	Baía Formosa	0	0	0	0
Catu (Potiguara do catu)	Canguaretama/Goianinha	5	17	0	15
Góis (Potiguara)	Jardim de angicos	0	0	0	0
Cachoeira/Nova Descoberta (Potiguara)	Jardim de angicos	0	0	0	0
Amarelão (Potiguara)	João Câmara	1	4	0	0
Marajó (Potiguara)	João Câmara	0	2	0	0
Açucena (Potiguara)	João Câmara	0	1	0	0
Serrote de São Bento (Potiguara)	João Câmara	1	1	0	0
Santa Terezinha (Potiguara)	João Câmara	0	2	0	0
Área urbana (Potiguara)	João Câmara	0	1	1	0
Lagoa do Mato (Tapuia)	Macaíba	0	0	0	0
Ladeira Grande (Tapuia)	Macaíba/São Gonçalo do Amarante	0	0	0	0
Lagoa de Tapará (Tapuia)	Macaíba/São Gonçalo do Amarante	2	7	1	4
Warao	Mossoró	0	15	0	15
Amarelão Novo (Potiguara)	Natal	0	2	2	0
TOTAL		09	54	5	35

Fonte: APIRN, Microregional da APOINME/RN e Secretaria Municipal de Saúde de Mossoró

Fonte: Povos indígenas do Rio grande do Norte. Disponível em:
<https://cchla.ufrn.br/povosindigenasdorn/covid.html>. Acesso em: 15 ago. 2020.

ANEXO H - PROBLEMAS QUE ATINGE A COMUNIDADE DOS CABOCLOS DESDE ANTES DE 2005

Caboclos do Açú:

Problemas:

- Foram meeiros, hoje vivem da pesca, da aposentadoria ou trabalham fora. Os donos das terras não nos querem mais como meeiros. Eles não possuem terras para sua sobrevivência, e não é possível sobreviver da pesca
A água é um problema sério – é salobra a que vem do poço do Riacho- vem em dias alternados. Não serve para beber, apenas para limpeza. É encanada, mas para beber só a que está nas cisternas. Há 20 cisternas do programa “Um Milhão de cisternas”. É a única fonte potável quando estão cheias.

Soluções:

- Demarcação de Terra e meios sustentáveis de trabalhar e viver em terra própria.
- Melhorar o abastecimento de água na comunidade e projetos de irrigação. Arborização e outros projetos para sustentabilidade.
- Acionar a FUNASA e governo municipal para construir casas para famílias que estão em casas de taipa.

Fonte - Relatório da I AIRN, “O Gritar por escrito”, 2009.

ANEXO I - LISTA DE DELEGADOS E CONVIDADOS CREDENCIADOS NA 1ª AMIRN

1ª AMIRN

Assembleia de Mulheres Indígenas
do Rio Grande do Norte

De 29 a 30 de maio de 2012

Assú/RN

APOINME
ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE,
MINAS GERAIS E ESPÍRITO SANTO

DELEGADAS INDÍGENAS CREDENCIADAS NA I AMIRN

Nº	COMUNIDADE	MUNICÍPIO	NOME
01	Amarelão	João Câmara	Maria Ivoneide Campos da Silva
02	Amarelão	João Câmara	Rozânia Barbosa do Nascimento
03	Amarelão	João Câmara	Damiana Barbosa do Nascimento
04	Amarelão	João Câmara	Tayse Michelle Campos da Silva
05	Amarelão	João Câmara	Jaciara de Soares
06	Caboclos	Açu	Francinete Maria da Silva
07	Caboclos	Açu	Vanderlange Clemente Neta
08	Caboclos	Açu	Zélia Maria Barbosa Lopes Santana
09	Caboclos	Açu	Celina Carmita da Silva
10	Catu	Canguaretama	Vangerlânia Costa Arcanjo
11	Catu	Canguaretama	Vandreg Jefferson Costa Arcanjo
12	Catu	Canguaretama	Valda Maria Arcanjo da Silva
13	Catu	Goianinha	Lauana Juliete da Silva Soares
14	Catu	Goianinha	Micarla Naldilene da Silva
15	Saji	Baía Formosa	Cacilda Maria Pessoa Jerônimo
16	Saji	Baía Formosa	Elayne Leôncio Silva
17	Saji	Baía Formosa	Janaina Vieira da Silva
18	Saji	Baía Formosa	Rizalva do Nascimento
19	Tapará	Macaíba	Francisca da Conceição Bezerra
20	Tapará	Macaíba	Zuleide Maria Bezerra
21	Tapará	Macaíba	Antonia Maria da Conceição
22	Tapará	Macaíba	Luzinete Tavares de Lima

CONVIDADOS INDÍGENAS CREDENCIADOS NA I AMIRN

Nº	COMUNIDADE	MUNICÍPIO	NOME
01	Caboclos	Açu	Antônio Adenildo da Silva
02	Caboclos	Açu	Antônio Luiz Neto
03	Caboclos	Açu	Antônio Luiz Lopes
04	Caboclos	Açu	Francisco Joaquim Neto

Fonte: Relatório Final da I Assembleia de Mulheres indígenas do Rio Grande do Norte - I AMIRN. Floresta Nacional do ICMBio - Assú/RN, 29 e 30 de maio de 2012.

ANEXO J - REVISTA DE DIVULGAÇÃO DO GRUPO DE ESTUDOS INDÍGENAS



Marandu

Grupo de Estudos de Culturas Nativas Ocarusu Pitã e Movimento Alternativo Goto Seco
Edição nº 153— 06/05/2019—Ceará-Mirim e Natal/ Rio Grande do Norte

Amarelão Ceara Mirimpe

Pe ára 05/06 no Parquerã Boca da Mata, Semana
Nesse dia 05/06 no Parque futuro Boca da Mata, Semana
do Meio Ambiente araitêpe pupe. Taba Amarelão
do Meio Ambiente. Festa dentro. Aldeia Amarelão
mby'a ou toré jerokey ha imetalorquestra opura-
povo do – vem toré dançar e sua orquestra de metais tocar
héi haguá, deposição da Pedra Fundamental do
para deposição da ita Fundamental do
portal do Parque Mata Juru solenidade gui.

Avatekó Panatispe

Panatis quadra do Halfpe, Dedos Gleisom, Thiago,
Panatispe quadra do Half Dedos Gleisom, Thiago
Jef, Julio ha ambue kuérave tapichá nhomoaty upe
Jef, Julio e outros mais pessoas se reúnem ali
Quarta feira pyhare juru aja, jembo'e Pindoramare
Quarta feira da noite boca na, estudar Pindorama sobre.

Ore moaty küéra

Mamõ ore jomoaty: segunda feira aja, Guaracy'ã óga
Onde a gente se reúne: segunda feira na, Sombra casa de na
Nova Natalpe, pyhare 7 aravo guive; terça, jecho Ceara
Nova Natal em, de noite 7 horas a partir; terça, se vai Ceara
Mirimpe, rojapo haguá ko ore Marandu ha ambue mba-
Mirim em, fazer para esse da gente Marandu e outras coisas
'e küéra avéi. Quarta co'em, tape guasu Itapetinga ara-
Também. Quarta de manhã, avenida Caminho Branco biblio-
ndukaty kety ohai haguã texto ha projeto küéra; quinta
teca da para escrever para textos e projetos quinta
pyhare ipyrum ramõ, Paula'i ógape, tape V. Bartolomeu

Mbykyvaty Peteca Songape

Taba São Gonçalo xupê, rohai ro
Cidade de São Gonçalo para, escrevendo
Ína petei projeto omoike haguã
esta um projeto introduzir para
peteca ko taba mbo'éógape opa
peteca dessa cidade escolas todas

Dunga aranduká

Do Ponto Negro às Lagoas Azuis
petei Dunga aranduká, crônicas
um do Dunga livro crônicas
heva Natal henda küéra rehe. E-
saborosas Natal lugares sobre. Leiam,
monhe'ena, iporã há'e.

Ipupiára, Yárapy

Kova Yára mombe'u peguá. Pe ta'aga
Sec. XVI gui omoma'e ko tye'y icha
há'e



Fonte: Acervo da autora, 2020.

ANEXO K – CARTAS DE CESSÃO

I.

CARTA DE CESSÃO

Local, data e horário: Praça Padre João Maria, em 11 de junho de 2019 às 11h.
Entrevista cedida a: Kamyla Raphaely Macêdo Monteiro
RG 1700333, mestranda (o) do curso de História – UFRN

Eu, (nome completo, estado civil, número de documento de identidade):
Aucides Bezerra Sales, casado, RG de nº 340457
e CPF: 348.548.134-15.

declaro para os devidos fins que cedo os direitos autorais de minha entrevista gravada em
(11.06.2019) para (Kamyla Raphaely Macêdo Monteiro)
usá-la integralmente e/ou em partes, sem restrições de prazos ou citações, desde a presente
data.

Abdicando de direitos meus e de meus descendentes quanto ao objetivo dessa carta de
cessão e do conteúdo da entrevista, subscrevo o presente:

Aucides B. Sales
(Assinatura da (o) entrevistada (o))

II.

CARTA DE CESSÃO

Local, data e horário: Comunidade Caboclo do Bonfim, 01 de julho de 2018.
 Entrevista cedida a: Kamylla Raphaely Macêdo Monteiro
 RG 1700333 mestranda do curso de História – UFRN.

Eu, (nome completo, estado civil, número de documento de identidade):
Jose Mineirino da Silva, casado, RG: 002.108.134 e
CPF: 044.929.969-58
 declaro para os devidos fins que cedo os direitos autorais de minha entrevista gravada em
 (01.07.2018) para (Kamylla Raphaely Macêdo Monteiro) usá-
 la integralmente e/ou em partes, sem restrições de prazos ou citações, desde a presente
 data.

Abdicando de direitos meus e de meus descendentes quanto ao objetivo dessa carta de
 cessão e do conteúdo da entrevista, subscrevo o presente:

Jose Mineirino da Silva

(Assinatura da (o) entrevistada (o))

III.

CARTA DE CESSÃO

Local, data e horário: Comunidade Cabeço do Azeite, 01 de agosto de 2020, às 10h15
Entrevista cedida a: Kamyli Raphaely Macêdo Monteiro
RG 1300 333 mestranda(o) do curso de História – UFRN.

Eu, (nome completo, estado civil, número de documento de identidade):
D. Rita Cardozo da Silva, casada, RG: 001.268.170

declaro para os devidos fins que cedo os direitos autorais de minha entrevista gravada em
(01.08.2020) para (Kamyli Raphaely Macêdo Monteiro) usá-la integralmente e/ou em partes, sem restrições de prazos ou citações, desde a presente data.

Abdicando de direitos meus e de meus descendentes quanto ao objetivo dessa carta de cessão e do conteúdo da entrevista, subscrevo o presente:

Rita Cardozo da Silva

(Assinatura da (o) entrevistada (o))

IV.

CARTA DE CESSÃO

Local, data e horário: Comunidade Caboclo do Asaú, 01 de agosto de 2020, 11h23min.
Entrevista cedida a: Kamyá Raphaely Macêdo Monteiro
RG 1700.333 mestranda(o) do curso de História – UFRN.

Eu, (nome completo, estado civil, número de documento de identidade):
João Minervino da Silva, casado, CPF: 044.429.964-58
e RG: 002.108.134,
declaro para os devidos fins que cedo os direitos autorais de minha entrevista gravada em
(01.08.2020) para (Kamyá Raphaely Macêdo Monteiro) usá-
la integralmente e/ou em partes, sem restrições de prazos ou citações, desde a presente
data.

Abdicando de direitos meus e de meus descendentes quanto ao objetivo dessa carta de
cessão e do conteúdo da entrevista, subscrevo o presente:

João Minervino da Silva

(Assinatura da (o) entrevistada (o))

V.

CARTA DE CESSÃO

Local, data e horário: Comunidade Caboclo do Abaí, 08 de agosto de 2020, às 09:55hs
Entrevista cedida a: Kamyla Raphaely Jácido Monteiro
RG 1700333, mestranda(o) do curso de História – UFRN.

Eu, (nome completo, estado civil, número de documento de identidade):
Luís Francisco da Silva Filho (Luís do Carmo), casado,
RG: 949.545
declaro para os devidos fins que cedo os direitos autorais de minha entrevista gravada em
(08.08.2020) para (Kamyla Raphaely M. Monteiro) usá-la integralmente e/ou em partes, sem restrições de prazos ou citações, desde a presente data.

Abdicando de direitos meus e de meus descendentes quanto ao objetivo dessa carta de cessão e do conteúdo da entrevista, subscrevo o presente:

* Luís Francisco da Silva Filho

(Assinatura da (o) entrevistada (o))