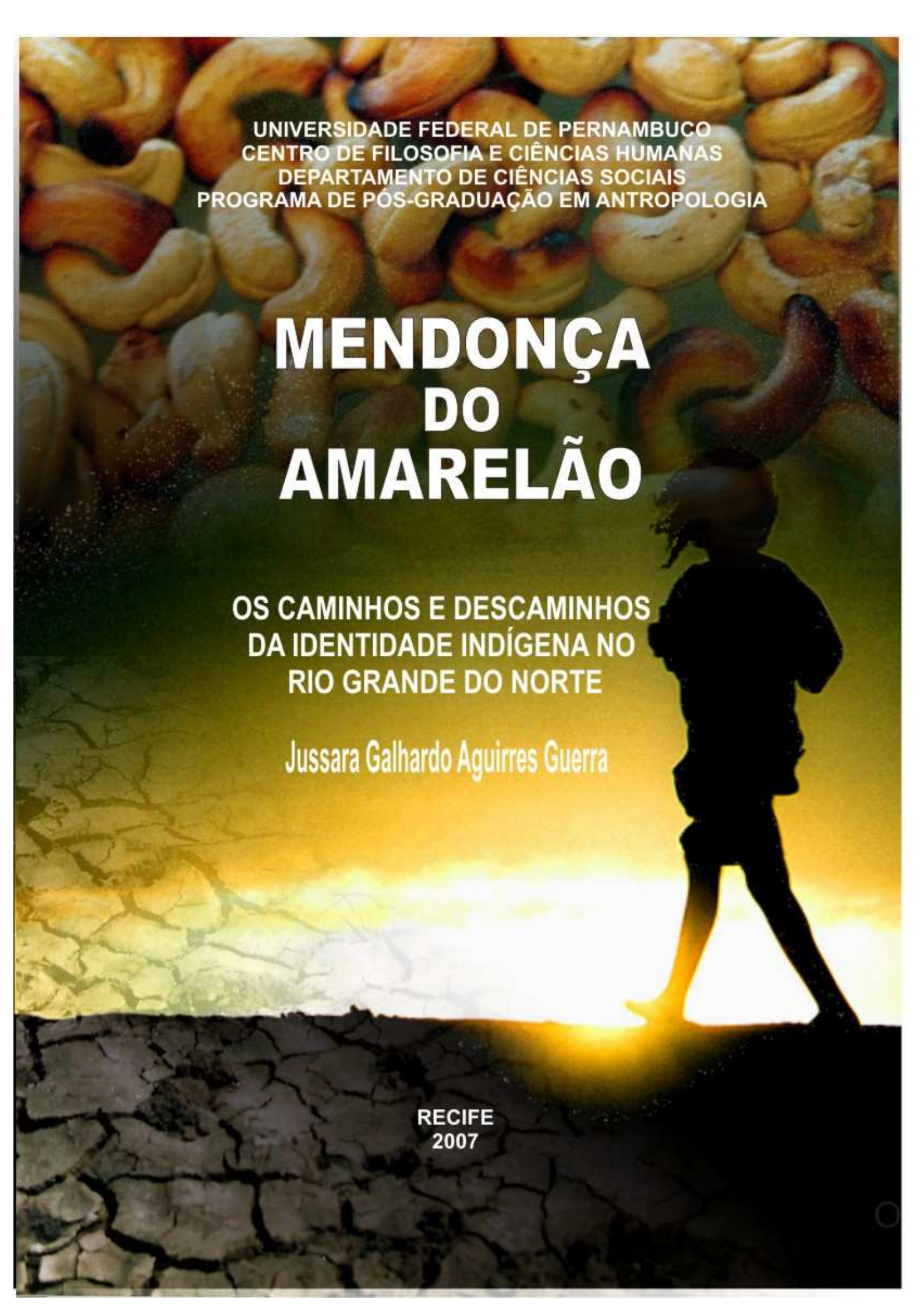




UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

MENDONÇA DO AMARELÃO

OS CAMINHOS E DESCAMINHOS
DA IDENTIDADE INDÍGENA NO
RIO GRANDE DO NORTE

Jussara Galhardo Aguirres Guerra

RECIFE
2007

JUSSARA GALHARDO AGUIRRES GUERRA

**MENDONÇA DO AMARELÃO: OS CAMINHOS E DESCAMINHOS DA
IDENTIDADE INDÍGENA NO RIO GRANDE DO NORTE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Renato Monteiro Athias

RECIFE

2007

G528n Guerra, Jussara Galhardo Aguirres

Mendonça do Amarelão: caminhos e descaminhos da identidade indígena no Rio Grande do Norte. – Recife: O Autor, 2007.

217 folhas: il., fotos, tab., mapas.

Orientador: Renato Monteiro Athias.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Recife, 2007.

Inclui bibliografia.

1. Antropologia – Etnografia. 2. Rio Grande do Norte. – Mendonça do Amarelão. 3. Povos indígenas – Identidade. I. Título.

397
305.8

CDU (2.ed.)
CDD (22.ed.)

UFPE
BCFCH2007/07

JUSSARA GALHARDO AGUIRRES GUERRA

**MENDONÇA DO AMARELÃO: OS CAMINHOS E DESCAMINHOS DA
IDENTIDADE INDÍGENA NO RIO GRANDE DO NORTE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em 02/03/2007.

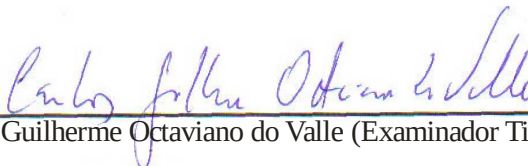
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Renato Monteiro Athias (Orientador/ UFPE)



Prof. Dr. Bartolomeu Figueiroa de Medeiros (Examinador Titular Interno/ UFPE)



Prof. Dr. Carlos Guilherme Octaviano do Valle (Examinador Titular Externo/ UFRN)

Aos ancestrais indígenas, que deixaram o legado às gerações contemporâneas, iluminando os pensamentos, fomentando os ideais, irradiando forças na luta e resistência contra as vicissitudes, indicando os possíveis caminhos.

Agradecimentos

Aos indígenas do Rio Grande do Norte por sua história, memória e capacidade de resistência que atravessou séculos de opressão, vencendo barreiras, superando a ideologia do “desaparecimento”, procurando caminhos, apesar dos descaminhos.

À memória de meus pais e irmãos que, em sua breve passagem pela vida, me orientaram e me conduziram com persistência por ideais e valores dignos.

A meu companheiro, Silzário Macedo da Silveira, a meu filho, Tayure Aguirres Guerra da Silveira e aos irmãos Vânia e Vinícius Galhardo Aguirres Guerra pelos momentos de alegria e dificuldades em comum que compartilhamos, assim como pelo apoio em momentos importantes na vida, incluindo o incentivo e a colaboração indispensáveis nesta pesquisa.

Aos professores doutores Vânia Fialho de Paiva e Souza, Bartolomeu Figueroa de Medeiros, Peter Schröder, Renato Athias, Carlos Guilherme do Valle por orientações que contribuíram para este trabalho.

Ao Prof. Jerônimo Rafael Medeiros, diretor do Museu Câmara Cascudo e demais professores desta instituição, assim como os colegas funcionários pela solidariedade e cumplicidade na luta conjunta na questão indígena no Rio Grande do Norte.

À Professora doutora Julie Cavignac por sua importante contribuição na questão indígena no Rio Grande do Norte, pelo trabalho pioneiro que conseguimos realizar conjuntamente a partir do ano de 2000 na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, enfrentando a indiferença e dificuldades diversas que não impediram de seguirmos com nossos ideais e propósitos no referente à temática.

Às Professoras doutoras Francisca Miller e Ivanilda Pinheiro pela amizade e incentivos a mim oferecidos no tocante aos estudos e eventos acadêmicos na temática indígena que realizamos em parceria na UFRN.

À colega Cláudia Moreira, estudiosa da problemática indígena potiguar, que acredita na resistência indígena no Rio Grande do Norte, através de sua pesquisa de mestrado junto aos Eleotério em Canguaretama.

Aos companheiros do Grupo de Estudos da Questão Indígena no Rio Grande do Norte – Grupo Paraupaba – do qual faz parte professores, funcionários, estudantes, pesquisadores da UFRN, aos companheiros da Fundação José Augusto, em especial a Aucídes Sales. A Estevão Palitot (UFPB), a Luciene Araújo (CMDM - João Pessoa), os dois últimos, atuantes na luta pela questão indígena tanto na Paraíba como no Rio Grande do Norte.

Aos amigos, Luís Antônio de Oliveira e Cássio Serafim por sua importante contribuição neste trabalho.

À amiga, Grace Pereira, pelo apoio moral e amigo com que gerou forças, incentivos e firmeza necessários para a realização desta pesquisa.

Às colegas funcionárias da Secretaria de Pós-graduação em Antropologia da UFPE e às colegas da turma de Mestrado, Carmen e Tercina que me deram apoio moral e amigo em momentos importantes no período da pesquisa.

À Irmã Terezinha de Galles, Irmã Maria e Irmã Fátima pela amizade e confiança que em mim depositaram, oferecendo o abrigo, o alimento e o apoio moral, bem como, informações relevantes, que contribuíram para o desenvolvimento do trabalho de campo e a pesquisa de um modo geral.

Aos Mendonça do Amarelão, do Assentamento Santa Terezinha e do Amarelão Novo, aos Batista do Serrote de São Bento, em especial, ao Sr.Luís Batista. Aos senhores: Pequinho e Irene do AST, Profas. Francisca Batista (Chiquinha), Ivoneide Campos, a Francisco de S. Felipe da Silva, José, Dotô, Laura, Sr.Manoel Brejeiro, Sr.Eronildes, Sra.Celestina, Sr.Pedro Justino, Sra.Francisca Justino, Sra.Damiana Balbina, Sr. José Honório, Sra. Maria de Góis Batista, Sr. Epifânio, Francisca Caetano, Sr. Raimundo Tinga, Raimunda Vitoriano, Francisca Raimunda de Góis, à família de Titinho, à Margarida e às demais agentes de saúde, a todas as famílias Mendonça, pelas informações valiosas, que através de sua memória e oralidade me confiaram e me dedicaram momentos de sua vida, possibilitando a realização deste trabalho.

RESUMO

Este estudo é resultado de sete anos de pesquisa realizada junto ao grupo familiar Mendonça do Amarelão, em João Câmara, interior do Estado do Rio Grande do Norte, quando foram registradas, a partir de trabalho de campo, informações relativas à história oral e à identidade social do grupo. O objetivo do presente estudo foi o de registrar e coletar informações da presença indígena no Estado potiguar a partir do referido grupo social, detalhando aspectos de sua trajetória histórica, dinâmica social e formas alternativas de sobrevivência em território potiguar. A pesquisa, aqui exposta, propôs, inicialmente, questionar as informações da historiografia oficial, confrontando-as com dados da história oral, que teve maior importância neste estudo. Ao mesmo tempo foi observada a carência de estudos indigenistas no Estado do Rio Grande do Norte, resultado do consenso de membros da elite intelectual e política cuja perspectiva desenvolvimentista, sustentou a ideia de “aculturação”, “miscigenação” e “desaparecimento étnico” dos grupos indígenas no Estado. A fundamentação teórica partiu dos estudos de M. Sahlins (1997;2003), Terence Turner (1979;1987) George Marcus (1991) no tocante à capacidade de ação histórica dos atores sociais e de reconstrução social, entendendo a cultura como um fenômeno reproduzido e alterado historicamente na ação. Os autores Poutignat, Streiff-Fenart (1998) e Barth (1998) propõem o rompimento com definições substancialistas a despeito da noção de grupos étnicos. Os estudos de Halbwachs (1990) e Pollak (1989; 1992) por sua vez, revelam a importância da memória social e da história oral no complexo entendimento da identidade social. A relevância de tal estudo se sustenta por se poder propiciar uma reflexão crítica da forma autoritária de pensamento, dando enfoque aos meios de sobrevivência e à agência histórica dos indígenas no Estado, que encontraram, por meio de migrações, novos espaços sociais para sua reprodução, a partir do que foi convencionado neste trabalho como lugares-refúgio. A pesquisa verificou como o grupo familiar Mendonça se reproduziu em solo potiguar e como manteve sua diferenciação étnica, delimitando fronteiras e sentimento de pertença, mediante as interações sociais. Nesse sentido, subjacente ao nome Mendonça, se exprime uma identidade coletiva e se imprime uma forte conexão com os antecessores indígenas, balizando suas ações de forma peculiar e etnicamente diferenciada.

Palavras-chaves: Mendonça do Amarelão. História oral. Agência histórica. Lugares-refúgio. Interações sociais. Identidade étnica. Fronteiras sociais. Sentimento de pertença.

ABSTRACT

This study is the result of a seven-year research conducted with the family group Mendonça do Amarelão, in João Câmara, city of the state of Rio Grande do Norte, which were recorded from the fieldwork, information concerning the verbal history and social identity of group. The main aim was to record from information from the speech, the indigenous presence in the state of Rio Grande do Norte, based on the social group detailing aspects of its historical trajectory, social dynamics and alternative ways of survival in territory potiguar. Initially, this survey aimed at questioning the information of the official historiography, confronting them with data from the verbal history, which was very important to compose the content of this work. At the same time has been observed a lack of indigenous studies in the state of Rio Grande do Norte, the result of consensus of members of the intellectual and political elite, whose evolutionary perspective supported the idea of "aculturação", "miscegenation" and "ethnic disappearance" of the indigenous groups in the state. The theoretical basis arose from content proposed by Sahlins (1997; 2003), Terence Turner (1979; 1987) and George Marcus (1991), regarding the capacity of historical action of social actors and social reconstruction, understanding culture as a historically amended and reproduced phenomenon in action. The authors Poutignat, Streiff-Fenart (1998) and Barth (1998) proposed breaking with the substantialist definitions despite the notion of ethnic groups. Studies by Halbwachs (1990) and Pollak (1989; 1992), in turn reveal the importance of social memory and oral history at the complex understanding of social identity. The relevance of such a research is paired up to provide a critical reflection of the authoritarian way of thinking, giving focus to the means of survival and the history agency of indigenous people in the State who have found through migration, new social spaces for their reproduction, from which has been agreed in this work as refuge places. It was seen as the family group Mendonça is reproduced in soil potiguar and maintained their ethnical differentiation, establishing borders and sense of belonging, by the social interactions. Therefore, behind the name Mendonça, it has expressed a collective identity and transmitted a strong connection with the indigenous predecessors, distinguishing their actions in a peculiar and ethnically distinct way.

key-words: Mendonça do Amarelão. Oral History. Historical Agency. Refuge-Places. Social Interactions. Ethnic Identity. Social Frontiers. Feeling of Belonging.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

ILUSTRAÇÃO 1 - Antigo ritual indígena dos Mendonça.....	72
ILUSTRAÇÃO 2 – Mito da Baleia da Serra do Turrião	121
ILUSTRAÇÃO 3 – Diassis do Brega (ao vivo)	128

LISTA DE MAPAS

MAPA N°. 1 – Município de João Câmara	60
MAPA N°. 2 – “Assentamento Santa Terezinha”	98
MAPA N°. 3 – Aspecto geral dos setores da família Mendonça.....	108

LISTA DE FOTOGRAFIAS

FOTOGRAFIA Nº. 1 – Monumento destruído dos “Mártires de Cunhaú e Uruaçu” – RN. ...	32
FOTOGRAFIA Nº. 2 – Zélia Zacarias	38
FOTOGRAFIA Nº. 3 – Lagoa do Piató-Açu/RN.....	38
FOTOGRAFIA Nº. 4 - Sr. Juvenal - Eleotério Catu - Canguaretama /RN.....	44
FOTOGRAFIA Nº. 5 - Seu Nêgo – Comunidade dos Caboclo -Açu	45
FOTOGRAFIA Nº. 6 – Cidade de “Bananeiras”	104
FOTOGRAFIA Nº. 7 – Sr.Damião	109
FOTOGRAFIA Nº. 8 – D. Maria	109
FOTOGRAFIA Nº. 9 – D. Celestina (Genésio)	115
FOTOGRAFIA Nº. 10 – Devoção a Frei Damião e a Pe. Cícero (Margarida).	122
FOTOGRAFIA Nº. 11 – Devoção	122
FOTOGRAFIA Nº. 12 – Família dos Mandu.....	126
FOTOGRAFIA Nº. 13 – Aspecto das casas dos Mandu	127
FOTOGRAFIA Nº. 14 – Participação dos Mendonça e Eleotério na APOINME	135
FOTOGRAFIA Nº. 15 – Audiência Pública	136
FOTOGRAFIA Nº. 16 – Audiência Pública	137

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1 – Levantamento do Conselho Tutelar de João Câmara	82
GRÁFICO 2 – Áreas de estudo preferidas pelos jovens no “Amarelão”	83
GRÁFICO 3 - Levantamento do Conselho Tutelar de João Câmara	84
GRÁFICO 4 – Rendimento da castanha.....	87
GRÁFICO 5 – Problemas comuns do “Amarelão” e do “Assentamento ‘Santa Terezinha’”	102
GRÁFICO 6 – Aspectos da religiosidade dos Mendonça.	122

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – Abastecimento de água	60
TABELA 2 - Resumo gráfico dos setores familiares observados no “Amarelão” e “Amarelão Novo”.	105

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
1.1 PERCURSO METODOLÓGICO E TEÓRICO.....	16
1.2 UMA RETROSPECTIVA.....	26
2 QUEM SÃO E ONDE ESTÃO OS “ÍNDIOS” NO RIO GRANDE DO NORTE?	29
2.1 HISTÓRIA E POVOS INDÍGENAS NO RIO GRANDE DO NORTE.....	31
2.2. OS DESCAMINHOS DA IDENTIDADE INDÍGENA NO RIO GRANDE DO NORTE.....	50
3 ORIGEM, MIGRAÇÃO, TRABALHO E PERDAS TERRITORIAIS, SEGUNDO A MEMÓRIA DOS MENDONÇA DO AMARELÃO.	58
3.1 CONTEXTO HISTÓRICO DOS MENDONÇA NO CENÁRIO INDÍGENA DO NORDESTE BRASILEIRO.....	61
3.2 MIGRANDO DO BREJO PARAIBANO EM DIREÇÃO AO AMARELÃO.....	64
3.3 DANDO NOME AO LUGAR: “ACORDAR O SOL” – ANTIGO RITUAL INDÍGENA DOS MENDONÇA.	70
3.4 TERRA, TRABALHO E SOBREVIVÊNCIA DOS MENDONÇA.	73
3.4.1 O trabalho com o algodão e agave nas fazendas de João Câmara - primeira metade do século XX.	77
3.4.2O trabalho com a castanha: o pão, o suor e o sangue dos Mendonça - segunda metade do século XX.....	80
3.4.3 As etapas do trabalho.....	87
4 TERRITÓRIO, PARENTESCO, FAMÍLIA E IDENTIDADE.....	90
4.1 OS MENDONÇA E A CONQUISTA DO “ASSENTAMENTO SANTA TEREZINHA”	92
4.1.1 A lógica do parentesco regendo o processo de ocupação no “Assentamento Santa Terezinha” (AST)	96
4.2 AS FAMÍLIAS MENDONÇA	103
4.2.1 A Alteridade dentro da Alteridade: os setores familiares dos Mendonça	107
5 ORGANIZAÇÃO E ESPAÇOS SOCIOCULTURAIS DOS MENDONÇA	118
5.1 OS MENDONÇA - MIGRANDO PARA A ZONA URBANA	119
5.1.1 Os Mendonça do “Amarelão Novo”: Mandu (Balbino).....	120
5.2 IDENTIDADE ÉTNICA E AUTO-RECONHECIMENTO	129

5.2.1 Grupo Paraupaba e a Questão Indígena Local.....	130
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	145
REFERÊNCIAS	149
APÊNDICES	157
ANEXOS	163

1 INTRODUÇÃO

O mundo tem se dividido internamente mesmo quando tem sido pressionado a se juntar, uma vez que os esforços para converter a dominação em ordem têm gerado evasão, resistência e lutas para recuperar a autonomia. (MARCUS, 1991, p.198).

No Nordeste, como um todo, e no Rio Grande do Norte, em particular, a questão da terra, associada aos embates ligados à sobrevivência dos povos indígenas, teve impulso a partir do século XVI, com as ocupações territoriais promovidas pelo colonizador e por meio de uma política de avanço e fortalecimento do mercantilismo europeu. Nesse contexto, irromperam diversos levantes indígenas contra as incursões dos agentes da colonização. De tais revoltas, destaca-se a Guerra do Açu (Guerra dos Bárbaros), ocorrida em meados do século XVII e início do século XVIII, no sertão do oeste potiguar.

Essas lutas contra a tomada dos territórios tradicionais das populações indígenas (PUNTONI, 2002; TAUNAY, 1990; PIRES, 1990) continuaram, no Nordeste - expandindo-se, inclusive - por mais de cinquenta anos.

No país como um todo, muitos outros movimentos nativistas surgiram durante os séculos XVIII e XIX, como a Confederação dos Tamoio, a Guerra dos Guarani, a Cabanagem, entre outros levantes, tendo como destaques as disputas territoriais.

Percebe-se que as invasões de terras dos indígenas provocadas pelo colonizador resultaram no ajuntamento desses povos em aldeias que, posteriormente, foram transformadas em vilas de índios. Mais tarde, tal situação se agravou com o estabelecimento da lei nº. 601, de 1850, que instituiu a aquisição de terras por compra, causando as expulsões, dispersões e migrações indígenas, e “ainda hoje entrava o desenvolvimento nacional e o bem-estar de milhões de brasileiros” (RIBEIRO, 1993, p.72).

Segundo Ribeiro, essa lei “é responsável pela miséria do campo e da cidade e foi terrivelmente danosa aos índios” (1993, p.72). Tal legislação veio fortalecer os latifúndios, concentrados nas mãos de uma minoria abastada (ANDRADE, 1990) e que necessitava estabelecer-se por meio de mão-de-obra abundante e de baixo custo, constituída a partir do homem expulso de suas pequenas posses.

Como se não bastasse, a partir do século XIX, os registros dos censos oficiais tiveram um papel coadjuvante em todo esse processo de dominação político-econômica e ideológica,

tendo em vista que, no ano de 1850, definitivamente os indígenas foram excluídos dos registros oficiais, dando lugar aos “caboclos” e, posteriormente, nos censos sucessivos, à categoria residual “pardos”. Assim, tomava impulso o “desaparecimento misterioso” do indígena potiguar, conforme propunha Cascudo (1995), facilitando a tomada de terras de seus antigos donos.

Essa idéia de “desaparecimento étnico” é compartilhada por historiadores locais. Durante todo o século XX, esse pensamento vigorou sem contestação na esfera intelectual do Estado, conforme será abordado na seção seguinte. Os historiadores, ao se referirem às “dispersões”, “fugas” e “migrações”, atribuíram a estes termos – e encerrados neles próprios – o poder de uma explicação inconteste, que culminara no “extermínio indígena”, sem se dar conta das possíveis formas de sobrevivência e da capacidade de ação histórica (*agency*) desses povos, impulsionando-os para uma reconstrução social, política e cultural (TURNER, 1979). Seriam eles, de fato, os “vencidos” na história, tomados de lassidão, sem ação e sem atitude própria?

Turner observa que o discurso atual sobre alteridade, ironicamente, “tende a exagerar o poder que teriam as representações ocidentais de se impor aos 'outros', dissolvendo suas subjetividades e objetivando-os como meras projeções do olhar desejante do ocidente dominador” (1979, p.8.Grifos do autor).

Diante dessas percepções, a investigação aqui proposta se esforça por consorciar os estudos da Antropologia e da História, visando a melhor compreender os fatos correlacionados à vida do grupo familiar rural Mendonça do Amarelão, que, por meio da história oral, referem-se a eventos históricos particulares, não registrados pela historiografia oficial.

1.1 PERCURSO METODOLÓGICO E TEÓRICO

Os Mendonça¹ pertencem a um grupo familiar composto por mais de mil e quinhentas pessoas, que vivem em diferentes localidades. Além do Amarelão, há o “Assentamento Santa

¹ A grafia do nome “Mendonça” no singular, embora o artigo definido esteja no plural, segue a forma original que o próprio grupo familiar utiliza em sua auto-referência. Essa forma também é válida para os demais grupos familiares constantes neste trabalho que igualmente apresentam uma auto-referência específica.

Terezinha”, o “Serrote de São Bento” – áreas rurais, e “Amarelão Novo”, em Natal, capital do Estado do Rio Grande do Norte.

A conexão com os antepassados indígenas está, de certa forma, subjacente ao nome Mendonça - referência por meio da qual a família faz uso para demarcar sua diferenciação e fronteiras no campo intersocietário. Não é comum, assim, o uso do termo “índio” para delimitar a alteridade, preferindo-se a utilização das terminações “caboclo” ou “caboclo brabo”, sobretudo, quando em referência a seus antecessores indígenas. A proposição, aqui, se manifesta no sentido de compreender como se construiu a identidade “Mendonça” e como ela se manifesta e se comporta mediante as interações sociais, tanto no contexto local como global.

Diante disso, a problemática da pesquisa volta-se para a percepção dos elementos constitutivos da organização social do grupo. Para tal fim, algumas questões foram relevantes com vistas a esclarecer a identidade coletiva e o que se concebe como “Mendonça”.

Do mesmo modo, houve a preocupação em se obterem dados que pudessem ser úteis ao entendimento de sua origem e como o grupo se conecta com os seus antepassados indígenas. Seguindo tal pensamento, buscou-se esse vínculo subjacente ao modo de organização social do grupo. A problemática, também, contemplou tanto os laços de parentesco entre os indivíduos desse grupo familiar quanto à relação instituída com o seu território, estabelecendo um sentimento de pertença ao lugar de origem, ao mesmo tempo que manteve a sua distinção cultural com relação à população regional.

Para melhor compreensão dos aspectos culturais do referido grupo familiar, foi necessário fazer um recorte que priorizasse dados sobre a origem, identidade, etnicidade, sentimento de pertença, parentesco, modos de sobrevivência, luta territorial e, mais recentemente, a emergência étnica. As características familiares relacionadas a religião, educação, saúde, comemorações, entre outros elementos identificadores do grupo, não foram objetos de preocupação de primeira ordem neste trabalho, estando apenas referenciados quando correlacionados aos aspectos priorizados.

Tendo em vista uma maior compreensão sobre a dimensão das redes de relações sociais dos Mendonça, foi dado ênfase, primeiramente, à sua dinâmica histórico-cultural, à sua reprodução social, além de detalhes específicos sobre a questão territorial.

Ao se considerar que tal grupo familiar está inserido num contexto indígena no século XIX, num momento crítico em que se estabeleciam políticas e legislações territoriais, fez-se necessário o uso de uma metodologia realizada por meio de trabalho de campo e coleta de

dados, que exigiu como instrumento um gravador, a fim de colher depoimentos, discursos orais dos próprios atores sociais, como também por meio de rodas de conversas junto à pesquisadora, que registrou os fatos relevantes para o *corpus* da pesquisa em questão.

Nessa fase da pesquisa, buscou-se recuperar, por meio da memória social e da história oral, aspectos constitutivos e de suporte da identidade coletiva (HALBWACHS, 1990).

Segundo Pollak (1989; 1992), o uso do conceito de memória social deve ser orientado através das seguintes premissas: a memória é seletiva; sofre flutuações; organiza-se em função das preocupações pessoais e políticas; e, por fim, é um fenômeno construído. Para esse autor, memória, identidade e cultura são construções, sendo, deste modo, de ordem essencial as informações que emanam da história oral.

O trabalho de campo seguiu alguns aspectos que foram norteadores. Os estudos de Marcus (1991), por exemplo, fazem referência ao compromisso geral da etnografia, considerando, sobretudo, as identidades e suas expressões complexas através da voz, num exercício plenamente dialógico. Por sua vez, Clifford (1998) alude para uma pesquisa etnográfica como negociação construtiva, envolvendo dois ou mais sujeitos, em vez de ser tomada como experiência e interpretação de “outra” realidade circunscrita. Essas orientações foram importantes na interação com o grupo familiar em estudo.

Ainda para colher dados referentes à história dos Mendonça, foi necessário proceder-se a um recorte temporal que partiu da primeira metade do século XIX, momento que ocorreram as primeiras migrações, passando pelo século XX e chegando à contemporaneidade. Assim procurou-se compreender, inicialmente, como a família Mendonça se estabeleceu no “Amarelão”, após migrações que se sucederam nos séculos XIX e XX, provenientes da Paraíba, segundo a oralidade aponta, tendo como contexto histórico a política de legislações circunscritas a questões territoriais.

Para melhor compreensão dos contextos históricos nos períodos acima referenciados, os trabalhos de Medeiros Filho (1984; 1988; 1997; 1998) e Lopes (2003; 2005) foram esclarecedores dos episódios que ocorreram no Rio Grande do Norte, relacionados ao período da criação dos aldeamentos e posteriormente das vilas, quando surgem os primeiros núcleos urbanos.

Tal percurso serviu para se compreender como os Mendonça se inseriram no contexto histórico do século XIX, buscando reproduzir-se através de migrações e envolvendo-se em processos de ação conjunta pela garantia de posse da terra. O grupo familiar Mendonça

apresenta em seu percurso histórico inúmeros momentos de tensões relacionados a questões territoriais, segundo relatos colhidos durante a pesquisa.

A partir do século XX, os trabalhos de Andrade (1990) e Santos (1990; 1994; 1997) contribuem para o entendimento dos conflitos relacionados aos esquemas de ocupação territorial contemporâneos no Rio Grande do Norte.

É por volta de 1914, que se dá o momento da vinda de João Câmara, político e empreendedor que se estabeleceu na região, juntamente com outros fazendeiros. As terras, gradativamente, foram ocupadas pelas plantações de algodão, cana-de-açúcar e agave. Dessa forma, o comércio algodoeiro teve sua expansão no período de 1930 a 1940, quando boa parte da mão-de-obra utilizada foi dos Mendonça do Amarelão. O período de 1950 a 1980 foi marcado pelos tremores de terra ocorridos em João Câmara, que ocasionaram o deslocamento de parte do grupo para uma área urbana de Natal, a “Cidade-Praia”, que recebeu o nome de “Amarelão Novo”, dado o sentimento de pertença do grupo à terra de origem na zona rural.

Ainda, na década de 1980, a família passou a trabalhar e a auto-sustentar-se por meio da produção da castanha, como forma de permanecer em seu território. No início do ano de 1990, cresceu o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) e os Mendonça emergiram nessa luta na tentativa de recuperar seus territórios perdidos para os latifúndios da região.

No Rio Grande do Norte, especificamente em João Câmara, esse grupo conquistou um dos primeiros assentamentos no Estado, junto ao MST, conforme registros da história oral.

Mais recentemente, a partir de 2005, o grupo emerge adotando uma nova forma de reivindicação, que se desenvolve de maneira paulatina e conflituosa, em algumas situações específicas, e intergrupais. A “emergência étnica”² surgiu entre os Mendonça a partir do engajamento em eventos políticos descritos adiante, nas próximas seções deste texto.

A pesquisa buscou, ainda, esclarecer determinados aspectos sobre o parentesco e o sentimento de pertença que unem o grupo, mesmo se estabelecendo em territórios contínuos – “Assentamento Santa Terezinha” (AST) e o “Amarelão” -, ou descontínuos – no caso do “Amarelão Novo”, que pertence ao meio urbano.

Percebe-se que os Mendonça ampliam sua rede de parentesco mantendo a solidariedade entre os parentes do meio rural e urbano, além do forte sentimento de pertença à

²Por falta de um termo mais adequado a expressão “emergência étnica” é empregada, neste trabalho, da forma como vem sendo conduzida pelos estudos que abordam aspectos políticos e territoriais ligados à questão da etnicidade. Assim como poderia ser utilizado “o termo “etnogênese” que abrange tanto a emergência de novas identidades, como a reinvenção de etnias já conhecidas” (OLIVEIRA, 2004, p. 20-21).

terra de origem, localizada no campo. Este último aspecto será focado na abordagem sobre os Mandu (Balbino) - uma família do “Amarelão” que sofreu um processo de deslocamento na segunda metade dos anos de 1980, para uma localidade na zona norte de Natal, “Cidade-Praia”, posteriormente rebatizada com o nome de “Amarelão Novo”.

Tais peculiaridades, aqui apresentadas, aproximam-se dos conceitos de multilocalidade e transculturalismo de Marcus e Hau’ofa (*apud* SAHLINS, 1997). Em seus estudos sobre o parentesco tonganês, esses autores observaram que os ilhéus de Tonga permanecem unidos por laços de parentesco, embora estejam em “lares alhures”, ocupando espaços descontínuos e modos de vida diferenciados (SAHLINS, 1997).

Os argumentos de Sahlins (1997; 2003) sobre as ações criativas dos sujeitos históricos, enfocando a cultura como um fenômeno reproduzido e alterado historicamente na ação, nortearam o estudo das práticas culturais e demais formas de representação simbólica que regulam as relações sociais dos Mendonça do Amarelão.

O autor, também, alude que “é necessário fazer o reconhecimento teórico, encontrar o lugar conceitual, do passado no presente, da superestrutura, na infraestrutura, do estático no dinâmico, da mudança na estabilidade”(SAHLINS, 2003, p.19). Nesse sentido, pôde-se analisar a dinâmica cultural dos Mendonça e a memória relativa a um passado comum, em termos de sua representação simbólica no presente.

É preciso destacar, ainda, a relação entre fluxos globais e locais, como proposta por Sahlins (1997), em sua forma interativa, para vincular aos aspectos histórico-culturais do grupo familiar em questão no contexto dos intercâmbios sociais. Sobre o assunto, esse autor afirma que “os meios são modernos, *bisnis*, mas os fins são indígenas” (SAHLINS, 1997, p.128), indicando como certos aspectos da cultura extralocal podem ser ressignificados pelos esquemas culturais particulares. Esses aspectos podem ser observados entre os Mendonça, que, embora estejam ocupando espaços no meio rural e urbano e apresentem modos de vida diferenciados, preservam o sentimento de pertença e conexão com a terra de origem no campo, assim como valores culturais peculiares.

Da mesma forma, Leach (1976) alerta para que os estudos etnográficos estejam atentos à diferenciação de subsistemas sociais, abarcando as distinções culturais, sem, no entanto, considerar os grupos investigados como entidades sociais separáveis. Logo, por meio da contribuição desse autor, a presente pesquisa tentou perceber peculiaridades da família Mendonça quanto a aspectos socioculturais e à sua organização ampliada, ocupando

diferentes espaços que, embora territorialmente descontínuos, compõem um mesmo espaço social.

No campo da etnicidade, Poutignat e Streiff-Fenart (1998) e Barth (1998) rompem com definições substancialistas, a despeito da noção de grupos étnicos. Conforme a visão barthiana, a etnicidade se dá de forma interacionista e instrumentalista, que se constrói e se transforma. Para este autor (BARTH in: POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p.141), a etnicidade é uma forma de organização social baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta. Tal forma se acha validada na interação social, pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores.

Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p.195) afirmam que a contínua dicotomização entre membros e não-membros permite especificar-se a natureza dessa continuidade e investigar-se a forma e o conteúdo da transformação cultural.

Nesse sentido, o pensamento de tais autores contribuiu significativamente para o entendimento da investigação do grupo no âmbito das interações sociais, bem como no campo de sua própria estrutura e organização social.

Ainda segundo o que preconizam esses autores, as questões-chaves da etnicidade consistem em: atribuição categorial – dialética do endógeno/exógeno -, as fronteiras, a origem comum e o realce. Tais aspectos foram contemplados no presente estudo, permitindo uma compreensão da organização social dos Mendonça como um grupo familiar diferenciado.

No tocante à emergência étnica, os trabalhos de Oliveira (2004) foram bastante pertinentes quanto à “desnaturalização da mistura”, aos aspectos identitários e políticos da etnicidade, às formas de negociação, dos usos da memória e das estratégias políticas articuladas nas relações intersocietárias.

Segundo o citado autor, o Nordeste, historicamente, é uma das mais antigas regiões de colonização na formação da Nação Brasileira, embora a sua população indígena tenha sofrido forte impacto de ordem econômica, política e religiosa, o que promoveu a ocupação dos sertões e a expansão territorial subordinada aos domínios lusitanos. Para sobreviverem, os grupos tiveram de buscar áreas de refúgio (OLIVEIRA, 2004), – que, neste trabalho, convencionalmente estão sendo denominadas como “lugares-refúgio”³ –, até que novamente fossem alcançados pelas frentes de expansão territorial.

³ Foram convencionados neste trabalho como “lugares-refúgio” os novos espaços que os povos indígenas vão buscar para sua sobrevivência, após expulsões e migrações forçadas por motivos como conflitos de terras, condições climáticas desfavoráveis (secas), epidemias, entre outras situações que impulsionaram as famílias à procura de restabelecimento e de reestruturação social por meio de migrações.

Metodologicamente delimitou-se o espaço geográfico a ser trabalhado na pesquisa. Foram priorizadas as áreas: “Amarelão”, “Assentamento Santa Terezinha” e “Amarelão Novo”.

O “Amarelão” localiza-se no município de João Câmara, na zona rural, a noventa e seis quilômetros de Natal, apresentando uma terra seca e árida, embora aquela região ainda seja considerada parte do agreste potiguar. Nessa região, há um maior número de membros da família dos Mendonça.

O último censo realizado no ano de 2000 registrou um número de trezentos e oitenta e cinco pessoas residentes no “Amarelão” (IBGE, Censo 2000), apesar de novos dados terem sido encontrados na pesquisa de campo, segundo será visto no corpo do trabalho. Há, no “Amarelão”, uma escola municipal de nome “Alice Soares”⁴, uma associação comunitária, uma creche que atende precariamente a quarenta e cinco crianças, uma igreja católica, outra evangélica, um posto médico deficiente e, ainda, uma pequena quadra de futebol.

Além do “Amarelão”, outra área selecionada foi o Assentamento “Santa Terezinha” (AST), que, segundo dados do último censo do IBGE (2000), se compõe de duzentas e noventa e nove pessoas. Conforme dados recentes colhidos na pesquisa de campo, o número populacional aumentou, como será visto no decorrer do presente texto. Esse assentamento foi resultado de uma luta dos Mendonça do Amarelão junto ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais e do Movimento dos Trabalhadores Rural Sem-Terra (MST), no início da década de 1990.

O “Assentamento Santa Terezinha” possui uma escola municipal chamada “Saramandaia” – antigo nome da fazenda –, uma associação comunitária articulada ao INCRA, uma creche para atender a cinquenta crianças e uma casa de farinha. Ambas as localidades – “Amarelão” e o AST – foram focos de atenção neste estudo, considerando que reúnem o maior número dos Mendonça na região do “Mato Grande”.

Há, também, algumas famílias no “Serrote de São Bento” e em “Nova Descoberta” (“Cachoeira”), que, porém, não foram focalizadas nesta pesquisa, salvo com alusão a alguns aspectos relacionados às facções existentes entre os Mendonça do Amarelão e os Batista do Serrote (localidade vizinha ao “Amarelão”), famílias meio rivais, apesar do parentesco familiar existente entre elas.

⁴ Este nome é uma homenagem a uma antiga professora de mesmo nome, pioneira na educação no Amarelão. Ela lecionava em sua própria residência para as crianças do lugar, considerando que ainda não havia escola na comunidade há setenta anos.

O “Amarelão Novo” é uma localidade situada em área urbana de Natal - mais precisamente na Zona Norte -, que se compõe por cento e sessenta e quatro pessoas. A constituição da família nesse lugar resultou de uma migração do “Amarelão”, motivada pelos abalos sísmicos que ocorreram na década de 1980, chegando quase a proporções de um terremoto, atingindo 5.6 na Escala *Richter*. Parte dos Mendonça, a maioria dos Mandu (Balbino), resolveu emigrar, resultando em mais um de seus deslocamentos no século passado.

Além da delimitação do espaço investigado, o trabalho selecionou algumas pessoas para as entrevistas. Com o objetivo de obter informações do passado, foram ouvidos os mais velhos do grupo, que informaram sobre os antecessores, esclarecendo dados relativos ao parentesco e à identidade familiar.

Um outro aspecto importante e recuperado foram as migrações sucedidas no início do século XX, vindas do agreste paraibano, e a ligação com os antecessores Tapuia, “caboclos brabos” presentes na memória social.

Outro ponto de destaque são os registros dos antigos ritos e práticas religiosas relatados pelo grupo, indicando a importância desses elementos na identidade coletiva.

Ainda por meio dos relatos dessas pessoas, foi possível recuperar o momento em que os Mendonça trabalhavam nas fazendas de plantação de algodão do político João Câmara, no início do século passado. Registram-se, ainda, nessa época, perdas territoriais significativas para o grupo e questões fundiárias que despontaram. Os aspectos do passado puderam ajudar também a compreender a atual relação cultural dos Mendonça com os seus antepassados indígenas, a ligação da família com a terra de origem e sua luta pela sobrevivência.

No tocante à questão da terra, trabalho, educação e saúde, ou seja, fatores relacionados a uma temporalidade dos últimos vinte anos, foram entrevistados os presidentes das associações comunitárias do “Amarelão” e do AST, agentes de saúde comunitários, pessoas ligadas à produção da castanha, professoras (Ivoneide e Francisca), funcionários das escolas comunitárias e pessoas detentoras de certa importância e liderança no grupo, entre as quais a Irmã Terezinha de Galles, irmã da Congregação do Imaculado Coração de Maria, que vive na comunidade há mais de quinze anos (cf.seção 4).

Estruturalmente, o presente texto se constitui da presente introdução – primeira seção, mais quatro seções e as considerações finais.

Na seguinte seção, intitulada de “QUEM SÃO E ONDE ESTÃO OS ‘ÍNDIOS’ NO RIO GRANDE DO NORTE?”, evidencia-se, inicialmente, a falta de tradição na produção

teórica e acadêmica sobre a história indígena local, bem como o fato de relegá-la totalmente a um passado distante e ao esquecimento. Isso tudo se encontra sedimentado por um posicionamento acrítico que difundiu, sem contestação, “o extermínio indígena”, por gerações de historiadores no Rio Grande do Norte. Aborda-se, também, nessa seção a trajetória histórica e indígena no estado potiguar (MEDEIROS FILHO, 1984; 1988; 1997; 1998), sobretudo de um ponto de vista crítico sobre a validade única da historiografia local (LOPES, 2005), e o que se refere ao “extermínio” e o simples “desaparecimento” dos índios do Estado (CASCUDO, 1995).

Nesse sentido, observam-se, nas referências históricas mais tradicionais, conteúdos pouco sistematizados que se difundem e são aceitos sem contendas pelas instituições de cultura e de ensino no Rio Grande do Norte.

Diante disso, fazem-se dois questionamentos orientadores nas discussões iniciais sobre o que aconteceu com o indígena no Rio Grande do Norte: Quem são eles? e Onde estão?.

A partir desses questionamentos, procede-se a uma análise e a um diálogo com o conceito de cultura de T. Turner (1979; 1987), numa perspectiva dinâmica, abordando, ao mesmo tempo, os atores históricos e suas agências.

Por sua vez, M. Sahlins chama a atenção para a “teoria do desalento”, uma forma de repensar a questão do “desaparecimento das culturas” (1997). Da mesma forma, foram evidenciadas as discussões atuais em torno da “etnologia das perdas”, da “emergência étnica” e de seus desdobramentos, a partir de autores como Oliveira (2004) e Arruti (1997; 2002), que deram a tônica da discussão e da análise dos discursos narrativos dos Mendonça, desenvolvidos pela pesquisadora.

Na terceira seção, intitulada “ORIGEM, MIGRAÇÃO, TRABALHO E PERDAS TERRITORIAIS, SEGUNDO A MEMÓRIA DOS MENDONÇA DO AMARELÃO”, enfoca-se o contexto histórico desta família no cenário potiguar, evidenciando o momento crucial da criação de leis que regularam a propriedade da terra e que impulsionaram as migrações indígenas, ocasionalmente ocorridas no Nordeste como um todo, caracterizando um momento de busca por lugares-refúgio - novos espaços encontrados para a sobrevivência desses povos.

Nessa seção, reforçam-se os questionamentos anteriores: Quem são os indígenas no Rio Grande do Norte? E onde estão? Tais indagações são concebidas dentro de uma perspectiva de sobrevivência desses indivíduos e de sua agência histórica, apontando-se para a possibilidade de uma possível resistência indígena potiguar. Isso se propõe em contraposição

a um questionamento pautado sob um ponto de vista de ranço “primordialista”: “(ainda) existem índios no Rio Grande do Norte”?

A questão das migrações dos Mendonça e uma antiga prática ritualística de seus antecessores, apontadas pela oralidade, são assuntos tratados logo no primeiro momento desta parte do texto, em que os “lugares da memória social” e a memória social coletiva são referenciados, segundo as contribuições de Halbwachs (1990) e Pollak (1992; 1999).

Num segundo momento desta seção, são evidenciadas as questões sobre a terra, o trabalho e as perdas territoriais na época de João Câmara - político e industrial do algodão, que utilizou abundantemente a mão-de-obra dos Mendonça em suas fazendas, durante a primeira metade do século XX.

A partir da segunda metade desse mesmo século, logo após a queda da produção do algodão, surge o trabalho com a castanha artesanal, como forma alternativa de auto-sustentação e de permanência no território de origem. Assim, infere-se que essa atividade familiar é regida pelo forte sentimento de pertença do grupo e de sua relação permanente com a terra.

Na quarta seção, “TERRITÓRIO, PARENTESCO, FAMÍLIA E IDENTIDADE” – aborda-se, num primeiro momento, a reivindicação dos Mendonça em torno da terra, sobretudo pela permanência no “Amarelão”.

Evidencia-se, nessa mesma seção, o engajamento do grupo no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra e no Sindicalismo Rural, no início dos anos de 1990, quando eles retomaram a fazenda “Saramandaia” e conquistaram um dos primeiros assentamentos do estado potiguar: o “Assentamento Santa Terezinha”. A partir do deslocamento para esse lugar, percebe-se como a lógica do parentesco passa a reger o processo de sua ocupação, conforme a oralidade relata, e como a organização social se configurou no novo lugar.

No segundo momento da seção referida, analisa-se a organização das diferentes famílias Mendonça, quanto ao aspecto concernente ao parentesco (AUGE, 1975); (RADCLIFFE-BROWN, 1973), às fronteiras sociais e à definição destas, a partir das relações intergrupais e intersocietárias, constituindo as alteridades dessas famílias, seguindo a noção de *ethnic boundary*, de Barth (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

Na quinta seção, “ORGANIZAÇÃO E ESPAÇOS SOCIOCULTURAIS DOS MENDONÇA DO AMARELÃO” – mostra-se a organização social do grupo familiar em diferentes espaços por ele ocupados, além de abordar os esquemas estabelecidos no

fortalecimento de seu parentesco e na manutenção da identidade diferenciada diante do global e do local (SAHLINS,1997).

É também foco desta parte do trabalho desvendar as formas de reivindicação dos Mendonça, ligadas à sua identidade étnica. Oliveira (2004) traz contribuições relevantes para se compreender como esse grupo familiar rural se estabelece e se diferencia dos demais habitantes regionais, demarcando a sua alteridade e os seus próprios esquemas socioculturais, mediante as relações no campo intersocietário.

1.2 UMA RETROSPECTIVA

Esta pesquisa foi resultado de um longo e contínuo esforço de reflexão crítica a respeito do destino que foi imposto aos indígenas no Rio Grande do Norte.

A suspeição da autora foi compartilhada, inicialmente, com colegas estudiosos da Fundação José Augusto⁵, em Natal, e depois, com outros ligados à Universidade Federal do Rio Grande do Norte, em busca de possíveis respostas.

Apesar das dificuldades encontradas e do indisfarçável desdém por parte de alguns colegas da própria Academia, com relação ao assunto, o esforço próprio e contínuo se direcionou, primeiramente, na tentativa de entender, através de uma percepção crítica, a história e o destino dos povos indígenas no Estado. Isto demandou muitas leituras, incluindo trabalhos de diversos autores da historiografia local, bem como a realização de dezenas de visitas às comunidades locais, em busca do desvendamento de sua história oral, que não fora alvo de preocupação dos registros oficiais.

Os trabalhos mais recentes que se contrapõem à idéia do “desaparecimento” do indígena do estado potiguar e do Nordeste (PORTO ALEGRE,1998; OLIVEIRA, 2004; LOPES, 2005), de um modo geral, foram igualmente importantes para a compreensão da história indígena local.

⁵ A Fundação José Augusto (criada em 1963) é uma entidade mantida pelo Governo Estadual no Rio Grande do Norte, que trata da política cultural potiguar.

Em vista disso, a suspeição das “verdades absolutas” constituiu a força motriz que impulsionou os primeiros contatos da autora⁶ do presente trabalho com o Departamento de Antropologia, no ano de 1999, em busca de parceria no estudo sobre a problemática apontada.

A partir do ano de 2000, o engajamento na Base de Pesquisa “Cultura, Identidade e Representações Sociais” (CIRS), do Departamento de Antropologia (DAN), da mesma Universidade, dados os contatos anteriores com a Profa. Dra. Julie Cavignac (na época Coordenadora da Base), essa preocupação se concretizou como pesquisa acadêmico-científica, não sendo apenas uma preocupação isolada de pesquisadores independentes.

A partir de então, o projeto de pesquisa “Remanescentes Indígenas e Afro-descendentes do Rio Grande do Norte”, coordenado por aquela professora foi desenvolvido por meio de investigações realizadas na comunidade dos Mendonça do Amarelão, em João Câmara, bem como na comunidade dos Eleotério do Catu, em Canguaretama, entre outros grupos familiares visitados no interior do Estado pelos integrantes do referido Projeto.

No período de 2002 - 2003, foi dado prosseguimento por esta pesquisadora ao estudo sobre os Mendonça, como proposta no Curso de Especialização em Antropologia Urbana, no Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Mais tarde, em 2005, dada a cooperação do Museu Câmara Cascudo (UFRN), do Grupo de Estudos da Questão Indígena do Rio Grande do Norte – Grupo Paraupaba⁷, em parceria com o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), de Açu, foram realizadas visitas a grupos rurais no oeste do estado potiguar, a exemplo das comunidades de Bangüê e dos Caboclo de Açu.

No período de 2005-2007, a pessoa da pesquisadora continuou com os estudos sobre os Mendonça do Amarelão, no Curso de Mestrado, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (Departamento de Ciências Sociais). Da mesma forma, a pesquisa iniciada por Cláudia Moreira sobre os Eleotério passou a ser

⁶A pesquisadora deste trabalho já havia realizado as I e II Semanas Brasil-Indígena: 500 anos de resistência, sendo a primeira durante a SPBC em Natal com a presença do Centro Indigenista Missionário de Brasília - CIMI-DF (1998) e a posterior realizada pelo Museu Câmara Cascudo / UFRN (2000).

⁷ O Grupo de Estudos da Questão Indígena no Rio Grande do Norte (Grupo Paraupaba) idealizado por esta pesquisadora, a partir de março do ano de 2005, teve como preocupação refletir sobre a questão indígena no estado potiguar. Este Grupo constituiu-se por professores, pesquisadores da UFRN e por simpatizantes da Sociedade Civil, formando-se logo após um encontro com o Dr. Mércio Pereira Gomes (ex-Presidente da Fundação Nacional do Índio - DF), no Museu “Câmara Cascudo” (UFRN), contando com a presença do Diretor desta Instituição, da pesquisadora do presente trabalho, de outros pesquisadores, de membros de organizações governamentais do Estado, de representantes das comunidades dos Eleotérios - Canguaretama e dos Mendonça do Amarelão, em João Câmara – ambos no RN (Grupo de Estudos da Questão Indígena no Rio Grande do Norte, 2005).

projeto de pesquisa do Mestrado em Antropologia Social, na Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Sendo assim, os esforços iniciais do projeto acadêmico, a partir do ano de 2000, resultaram em trabalhos que fluíram positivamente, concretizando-se em pesquisas acadêmicas de pós-graduações.

O que moveu as pesquisas, na realidade, foi um objetivo único: perceber, por meio do grupo familiar Mendonça do Amarelão, as mudanças culturais e a dinâmica histórica dos grupos familiares indígenas no Estado, considerando a relação destes com os contextos intersocietários no campo das interações sociais.

A iniciativa do presente trabalho fluiu, assim, na intenção de dar um sopro de vida nas narinas dos índios de papel encerrados nas páginas amareladas de certos livros que relatam sobre a história do Rio Grande do Norte, relegando-os a um passado estanque, ao mesmo tempo aprisionando-os a modelos românticos e a formas estereotípicas.

2 QUEM SÃO E ONDE ESTÃO OS “ÍNDIOS” NO RIO GRANDE DO NORTE?

No Nordeste, a questão étnica e as referências às identidades diferenciadas não foram objeto de especial atenção de etnólogos brasileiros, sendo raros os trabalhos publicados no início do século passado.

Os primeiros estudos de Antropologia no Nordeste Brasileiro foram elaborados por Estevão Pinto (1925) e considerados introdutórios sobre o índio no Brasil. No Rio Grande do Norte, a produção – no início e em meados do século XX – não chega a ser antropológica, embora esta denominação seja recorrente para publicações da época.

Apresenta-se antes uma abordagem regional dos costumes e práticas de segmentos da sociedade, sem o alcance do rigor antropológico, tratando de forma superficial esses aspectos, ao mesmo tempo que demonstrava característica nostálgica. As primeiras versões sobre a história do Rio Grande do Norte, escritas e publicadas por escritores da elite política local, que compunham o corpo de estudiosos do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte (IHGRN), fixavam-se em valores tradicionais e perspectivas desenvolvimentistas da política local e regional.

No Rio Grande do Norte, a falta de tradição de estudos empíricos que contemplem essa área de conhecimento, bem como a postura acrítica dos estudiosos da Academia local sobre os textos produzidos pela historiografia potiguar no decorrer do século passado, de certa forma corroboram uma cumplicidade tenaz com as elites locais, contribuindo com o silêncio e o apagamento das alteridades no Estado.

Analisando-se a bibliografia produzida pelos estudiosos do Estado, percebe-se uma supressão crescente de certos contingentes populacionais, em especial dos grupos indígenas, que foram sistematicamente enquadrados em categorias genéricas como “mestiços”, “caboclos” e até “desaparecidos”, segundo a lógica desenvolvimentista que se expandia no país como um todo.

Ao que tudo indica, no final da década de 1970, ainda não havia na Academia uma reflexão voltada para a questão étnica no Estado. Tanto nas linhas de estudo do antigo Instituto de Antropologia – fundado em 1960, atual Museu “Câmara Cascudo” –, quanto nas linhas de pesquisa do antigo Mestrado ligado ao Departamento de Estudos Sociais, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, o que se apreendia era, de certa forma, um compartilhamento das idéias até então elaboradas por uma geração de historiadores do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte (IHGRN). Apenas mais

recentemente surgiram outras reflexões que tomaram corpo no seio da Academia, assim como fora dela⁸.

Nesse sentido, o atual Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social daquela instituição de ensino propõe novos conteúdos e linhas de pesquisa, como se detalha posteriormente.

Nesta seção, propõe-se um cuidadoso exame de aspectos da historiografia local que, postos em suspeição, expõem a fragilidade de seus argumentos, perante o desvelar das histórias particulares que palpitam em incessante resistência e mudanças, marcando veementemente a vida e a memória de indivíduos e grupos diferenciados no Rio Grande do Norte⁹.

A história oral e a memória dos atores marginalizados estão, por assim dizer, para além das reificações das estruturas determinantes, apontando para uma outra história possível e eventos históricos particulares, indicando que, “para as imposições das normas, segue-se a apropriação local, sempre específica e individualizadora” (OLIVEIRA, 2004, p.29), pois, “ao se inflitirem, localmente, os fluxos globais diversificam-se, de acordo os esquemas culturais específicos” (HANNERZ *apud* SAHLINS, 1997, p.133).

Dada a ordem dos fatos e para além dela, os valores simbólicos e as representações sociais das coletividades diferenciadas acenam para formas de sobrevivência específicas que se revestem de valor político e identitário, projetando-se diante da população regional e das instâncias políticas locais e nacionais¹⁰, como atores políticos, surgindo assim, a figura de alteridade, por séculos intocada, proibida, marginalizada, – os índios no Rio Grande do Norte.

⁸ No Rio Grande do Norte, Olavo de Medeiros Filho dedicou-se a estudos sobre a história indígena colonial do Rio Grande, iniciando com o trabalho: *Índios do Açu e Seridó* (1984), com o qual deu início aos estudos voltados para a temática indígena local (IHGRN). Fátima Martins Lopes (UFPE/UFRN) aborda, de maneira crítica e contextualizada, a história dos índios do Rio Grande do Norte a partir das missões e, posteriormente, das vilas de índios. No período colonial: *Índios, Colonos e Missionários na Capitania do Rio Grande* (2003) e *Em nome da Liberdade: vilas de índios no RN sob o diretório pombalino o século XVIII* (2005), respectivamente, livro publicado a partir da dissertação de Mestrado e tese de Doutorado, ambas na Universidade Federal Pernambuco.

⁹ No Rio Grande do Norte, a diversidade étnico-cultural passou a ter maior evidência a partir de grupos – de indígenas, ciganos, negros – que se organizaram politicamente, com o objetivo de participar das conferências da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), no decorrer de 2005, em Natal, e, depois, em Brasília (DF). Ademais, também houve uma audiência pública na Assembléia Legislativa de Natal, organizada pelo Grupo Paraupaba junto ao Museu “Câmara Cascudo”/UFRN. Neste último evento (que antecedeu às Conferências da SEPPIR), os indígenas no Rio Grande do Norte saem do anonimato e expõem para o grande público seus problemas e demandas, bem como reivindicam direitos às autoridades presentes.

¹⁰ Os grupos “emergentes” no Rio Grande do Norte – Eleotério, de Canguaretama, Mendonça, de João Câmara, Caboclos, do Açu e Comunidade de Bangüê, ambas as últimas de Açu – projetaram-se politicamente em audiência pública na Assembléia Legislativa de Natal. (cf. seção 5).

2.1 HISTÓRIA E POVOS INDÍGENAS NO RIO GRANDE DO NORTE

Para se fazer uma reflexão mais perspicaz sobre a questão histórica e étnico-cultural dos índios no Rio Grande do Norte, deve-se observar mais atentamente dois aspectos importantes. O primeiro corresponde à história do colonizador, que, construída autoritariamente, se impõe pelos registros e documentos históricos tomados como oficiais. Isso garante a legitimidade e difusão, tendo forte acolhimento tradicional da elite intelectual e política do Estado. Nessa versão, os povos indígenas não são vistos como atores históricos, apenas meros coadjuvantes de uma história estrangeira.

O segundo aspecto corresponde às histórias plurais, às vozes silenciadas dos atores sociais marginalizados, e às memórias “subterrâneas” (POLLAK, 1989), que se contrapõem ao saber oficial. Logo, nessa discussão, percebe-se a existência de dois lados opostos, a saber: uma narrativa oficial institucionalmente imposta, alicerçada numa abordagem etnocêntrica, voltada para a memória oficial e nacional; e, de outro lado, as narrativas orais, as memórias dos excluídos que compõem o *corpus* da alteridade. Portanto, uma história marginal.

Da mesma forma, a referência indígena no estado potiguar foi orientada, historiograficamente, através de outra bipolaridade, constituída por forças aliadas aos lusitanos e forças aliadas aos holandeses. Quanto aos primeiros, a história faz menções simbólicas à figura de herói¹¹, enquanto as forças bárbaras¹² de oposição aos lusitanos foram sistematicamente esquecidas e suprimidas da memória oficial, sendo esta apenas recuperada em tempos recentes – a memória “bárbara” –, para servir aos anseios político-religiosos da Igreja, no momento da beatificação dos “mártires de Cunhaú e Uruaçu”, em 1999, no Vaticano.

¹¹ Na historiografia oficial, os “heróis indígenas” são entre outros: Antônio Felipe Camarão (o Poty), Diogo Camarão, Jerônimo de Albuquerque Maranhão, André de Albuquerque Maranhão. Eram aliados das forças lusitanas, colaborando com o projeto colonial no Rio Grande do Norte.

¹² “A atribuição de “bárbaro” foi utilizada para se referir aos índios aliados aos batavos, ou seja, os Tapuia (nome genérico dos índios de “língua travada”), que foram descidos dos sertões e aldeados no litoral ao serem submetidos, na época da Guerra dos Bárbaros” (LOPES, 2005, p. 432).

A igreja local recuperou a história do “massacre de Cunhaú e de Uruaçu” (século XVII), segundo o ponto de vista do colonizador que evidencia a violência dos Tapuia, aliados dos holandeses. Um monumento¹³ na entrada da cidade de Cunhaú foi erguido em alusão ao referido episódio (cf. FOTOGRAFIA Nº1), transmitindo simbolicamente a violência do índio contra um padre, estando, assim, o poder religioso associado à bondade, ao martírio, enquanto o indígena representa o “carrasco”, o “bárbaro” (GUERRA, 1999).

Assim sendo, localmente se valorizam os ideais lusitanos, o que, de certa forma, pode contribuir negativamente para o processo de afirmação étnica de grupos familiares locais, pois, ao se sentirem “arranhando” o mito histórico dos mártires, poderão se omitir do processo de auto-reconhecimento, sentindo-se, portanto, estigmatizados (GOFFMAN, 1963).



FOTOGRAFIA Nº. 1 – Monumento (hoje destruído) dos “Mártires de Cunhaú e Uruaçu” – RN.

Foto: Jussara Galhardo, 2006

Outro agravante pode traduzir-se pela falta de documentação escrita pelos índios, salvo raras exceções¹⁴, considerando que a forma tradicional de transmissão dos conteúdos

¹³ Este monumento causou muitas controvérsias por estar despertando uma imagem negativa e preconceituosa com relação aos povos indígenas. Por esse motivo, já foi destruído, mas somente depois de ter passado mais de cinco anos causando indignação. Mais recentemente, a Assembleia Legislativa do Rio Grande do Norte aprovou por unanimidade a Lei 8.913/2006, instituindo o feriado de 3 de outubro como dia oficial dos “Mártires de Cunhaú e Uruaçu”.

¹⁴ Há cartas escritas em Tupi por Pedro Poty (indígena da Paraíba e aliado dos holandeses) e enviadas a seu primo Felipe Camarão, (indígena aliado aos portugueses no Rio Grande do Norte), constantes do memorial de

sobre o passado e dos conhecimentos adquiridos entre os indígenas tem suporte na oralidade, que, por sua vez, é amparada na memória individual, como também coletiva.

Em vista disso, a discussão aqui proposta, de agora em diante, irá partir da análise de alguns trechos específicos da historiografia oficial, a começar pelos trabalhos de autores tradicionais, bem como de outros contemporâneos, procurando estabelecer alguns pontos de discussão sobre a temática indígena no Estado.

Observou-se nesse trabalho, sobretudo os pontos de corroboração, de discordância e de complementação na comparação dos registros oficiais com a história oral do grupo estudado, bem como relatos que a oralidade aponta e que não foram considerados como matéria de valor para os registros oficiais.

No Rio Grande do Norte, como já foi observado, não há uma tradição de estudos voltada para a temática indígena local, tanto no âmbito da Academia, como por parte de outras instituições¹⁵, considerando que se desprezou a possibilidade de agência histórica destes atores sociais – os povos indígenas –, os quais foram posicionados em papéis secundários, podendo representar forças aliadas ou antagonistas, mas sempre subjugados ao poderio estrangeiro.

O que se depreende contemporaneamente, por meio da memória e oralidade de certos grupos familiares no estado potiguar, é que uma resistência dos povos indígenas possibilitou a vivência de histórias particulares, não-registradas, e que se perpetuou, desafiando as versões oficialmente difundidas e aceitas como verdades absolutas.

Sendo assim, as histórias particulares, sustentadas na oralidade e na memória social, apontam para formas alternativas de sobrevivência – como as migrações, que resultaram no estabelecimento de famílias em lugares-refúgio. Nesses novos espaços os grupos vão se restabelecer, constituindo laços de parentesco e sentimento de pertença, ao mesmo tempo que se constrói um universo cultural simbólico, preservando-se a identidade diferenciada e a memória coletiva. Nesse sentido, esses espaços representam uma perspectiva de sobrevivência onde os migrantes indígenas no Estado ou de fora dele vão se reestruturar socioculturalmente, interagindo nos contextos sociais.

Antônio Paraupaba (LIMA, 1984), este último regedor das aldeias indígenas no RN. Ele redigiu dois memoriais que foram publicados em forma de panfletos pelo editor Hondius em Haia no século XVII (MONTEIRO, 2007).

¹⁵ Nas publicações de Olavo de Medeiros Filho, do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, registrou-se importante contribuição na história indígena no Estado, embora ainda se detivesse a uma abordagem alicerçada nos registros oficiais, não apresentando uma perspectiva crítica sobre o assunto e nem apresentando uma dinâmica histórica dos povos indígenas no Estado que ficaram relegados ao passado.

Na historiografia oficial do Nordeste, sobretudo no Rio Grande do Norte, escrita pelas elites locais, os conteúdos referentes aos índios, desde o período colonial, foram relegados a uma perspectiva unilateral, guardando apenas, nessa versão da história, o ponto de vista do colonizador. Os fatos descritos e episódios relatados sobre os povos indígenas seguiram uma lógica histórico-seqüencial iniciada pelo contato e que culminou no “desaparecimento étnico” (PORTO ALEGRE, 1998).

Com os estudos de Luís da Câmara Cascudo, têm-se importantes publicações sobre a História do Rio Grande do Norte¹⁶, não obstante os dados que ele apresenta, desencoraje os demais estudiosos - sobretudo os historiadores locais - a admitirem a constância da presença indígena no interior do Estado, decretando, com base em documentos etnocentricamente construídos e tomados como oficiais, o fim da presença indígena local.

Cascudo (1995, p.38), ainda em seus registros, comenta sobre “o sumiço misterioso” dos índios do Estado, e descreve sobre seu destino fatal, porque não havia mais saída e nem lugar para eles, restando apenas a salvação na condição de “mestiços” ou “caboclos”¹⁷, maculando a “pureza” indígena. No entanto, na obra dedicada à vida do político João Câmara, proprietário de inúmeras fazendas no Estado, localizadas na região do “Mato Grande”, Cascudo (1991, p.37) faz referência à existência da comunidade dos Mendonça, instituída por indígenas “mestiços de Tupi, fugidos de aldeamentos que haviam se tornado vilas”¹⁸, passando a viver, então, num lugar chamado “Amarelão” (CASCUDO, 1991, p.37).

O escritor caíra em contradição? O que chama mais a atenção neste episódio do encontro com os Mendonça é a falta de estranhamento do referido estudioso na descrição do fato. Se os índios tinham desaparecido do mapa potiguar (CASCUDO, 1995, p.38), como, então, este evento chega a ser relatado pelo autor com alheia tranquilidade?

É de se presumir, então, que os autores locais, ao escreverem a respeito da história do Rio Grande do Norte atribuíam importância apenas aos dados oficiais, não despertando o interesse pela história oral como fonte merecedora de registros. Dessa forma, toda uma

¹⁶ Câmara Cascudo sofreu influência de Sílvio Romero, Euclides da Cunha e da Escola Funcionalista de Viena (Pe. Schimdt) (GOUVEIA, 1983). Algumas de suas obras são: História do Rio Grande do Norte (1955); Geografia do Brasil Holandês (1956); Nomes da terra (1968); Ensaios de Etnografia Brasileira (1971); História da cidade de Natal (1980).

¹⁷ Estas expressões categóricas foram re-elaboradas pelos atores sociais e receberam novo sentido em seu cotidiano. Portanto, longe de se resumir a uma idéia de negação da identidade diferenciada, na atualidade, tais termos podem ser acionados como valores simbólicos associados a uma identidade étnica indígena. A inversão deste conteúdo semântico tem papel importante para as auto-identificações nos processos de etnogênese que caracterizam o cenário étnico-político atual do Nordeste e que mais recentemente se inicia no Rio Grande do Norte.

¹⁸ De acordo com Cascudo, em 1749, havia as seguintes aldeias indígenas: “Guagiru” (Estremoz); “Apodi”, “Mipibu” (São José de Mipibu); “Guaraíras” (Arez); “Igramació”(Canguaretama) (CASCUDO, 1995).

geração de historiadores do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte (IHGRN) referenda o “apagamento étnico” das alteridades, sobretudo do indígena no Estado.

No âmbito da Academia, a situação não foi muito diferente, considerando que, não obstante a percepção dinâmica atual do antigo Instituto de Antropologia¹⁹, fundado no ano de 1960, e atual Museu “Câmara Cascudo”/UFRN, no tocante à temática indígena no Rio Grande do Norte, as linhas de pesquisa dessa Instituição, durante um tempo considerável se debruçaram em estudos notadamente referentes às áreas da Antropologia Física, Etnografia Geral (onde se destaca o folclore) e Departamento de Genética, além da compilação de acervo referente à cultura material indígena amazônica, aproximando-se de uma tendência enciclopédica e classificatória, numa abordagem cultural do exótico e de culto ao passado, reforçando o ponto de vista que sustenta a cultura em sua forma estática, fragmentada, descontextualizada e vulnerável ao desaparecimento.

No entanto, o entendimento dessa instituição agora é outro: o dinamismo da percepção atual manifesta-se através da promoção e organização de eventos culturais por meio de mostras fotográficas, palestras e seminários, e da integração oficial do Museu Câmara Cascudo ao Grupo de Estudos da Questão Indígena no Rio Grande do Norte – Grupo Paraupaba – GRUPO DE ESTUDOS DA QUESTÃO INDÍGENA NO RIO GRANDE DO NORTE, apoiando as discussões e os estudos acadêmicos realizados nas comunidades de “João Câmara”, “Canguaretama” e “Açu”, no oeste potiguar (cf. seção 5).

No antigo Departamento de Estudos Sociais (*Campus* Universitário), no final da década de 1970, implantou-se o Curso de Especialização em Antropologia Social²⁰ e, posteriormente, o Curso de Mestrado, com ênfase, porém, numa “Antropologia Urbana e das Sociedades Camponesas”.

O corpo docente²¹ deste Departamento, ponderando que não havia (mais) indígenas no Estado, direcionou no início o foco de atenção para os “problemas urbanos e, em menor

¹⁹ O antigo Instituto de Antropologia (criado no ano de 1960 é hoje o Museu “Câmara Cascudo”) em 1963/64 – realizou o primeiro curso de pesquisador em Antropologia com a participação de nomes como: Estevão Pinto (Índios do Nordeste); Egdon Shaden (Índios do Brasil). Os trabalhos do Instituto se voltaram para paleontologia, arqueologia, cultura popular, folclore, classificações e coleções museográficas (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE, s.d).

²⁰ O Curso de Especialização em Antropologia Social (*lato sensu*), promovido pelo antigo Departamento de Estudos Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, tinha como áreas principais de estudo “Antropologia Econômica”; “Antropologia Urbana e Sociedades Camponesas”. (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE, 1978).

²¹ Os professores visitantes do Curso de Especialização e, posteriormente, de Mestrado em Antropologia Social foram Tom Miller, Manuel Pereira dos Santos, Charles Wagley, Étienne Samain e Mércio Pereira Gomes. O Programa de Mestrado contava com um convênio firmado com o Museu Nacional, Universidade de Campinas e *École de Hautes Études* - Paris/França. (PROJETO DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL, 1979).

escala, indígenas, considerando a realidade regional envolvente”, conforme expressa documento oficial (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE, 1979).

Percebe-se, inclusive, uma conjectura unânime relacionada ao “desaparecimento étnico indígena”, visto terem estabelecido estudos acadêmicos voltados para as sociedades urbanas e camponesas, relegando a um caráter secundário os estudos indigenistas e, mesmo assim, quando havia um foco de atenção para esta última temática, o esforço se direcionava para as sociedades indígenas amazônicas²².

Apenas nos últimos dois anos, é que o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social²³, do Departamento de Antropologia da referida Universidade Federal, adotou linhas de pesquisas que objetivam revigorar a questão étnica local.

A partir daí, a expectativa é de que as discussões e pesquisas realizadas nesta Instituição de ensino marquem um sopro de positividade nos estudos da problemática em foco, considerando a imensa lacuna existente e décadas perdidas, visto não ter se desenvolvido um *corpus* de reflexão tradicional e acadêmico a respeito das alteridades locais, o que é paradoxal, considerando tratar-se de um estado cujo gentílico é “potiguar” (redução do nome potiguara – “comedor de camarão”, na língua Tupi) e cuja resistência indígena²⁴, durante o período colonial, foi uma das mais vibrantes no Nordeste.

Todavia, apesar de ainda hoje não haver grupos registrados e nem assistidos pelo órgão indigenista oficial, isso não tem impedido que, mais recentemente, grupos familiares se auto-reconheçam em sua identidade diferenciada e exijam atitudes práticas com relação à questão (cf. seção 5).

É importante lembrar que a emergência étnica tem sido, há várias décadas, motivo de preocupação de estudiosos em outras instituições acadêmicas. Nos anos de 1970, essa problemática vem sendo objeto de investigação antropológica na Universidade Federal da Bahia (UFBA)²⁵. A partir da década de 1990, desenvolvem-se estudos no Museu Nacional da

²² Em uma ‘semana cultural’ intitulada “Raízes Indígenas”, realizada em 1983, no *Campus* da UFRN e organizado por Etiénne Samain, os debates evoluíram em torno do indígena do Alto-Xingu e da Região Norte-Amazônica, assim como as exposições e os documentários exibidos durante a ocasião do evento. (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE, 1983).

²³ O Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (2006/2007) tem como linhas de pesquisa: Processos Sociais, Cultura e Identidades (emergência étnica, memória e identidade); Rituais e Simbolismos. (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE, 2006).

²⁴ “(...) o sertão foi palco de uma série de conflitos entre os povos indígenas e os colonos luso-brasileiros, que em seu conjunto foram conhecidos na época como ‘Guerra dos Bárbaros’” (1644-1695) e Guerra do Açu (RN), de 1687-1705. Esses embates reuniram os Tapuia contra as forças lusitanas. (PUNTONI, 2002).

²⁵ Surge o primeiro ‘grupo de trabalho’ (Carvalho, 1977, Bandeira s/d, entre outros) sobre alguns povos indígenas da Bahia – como os Pataxó e os Kiriri.” (OLIVEIRA 2004, p.18).

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)²⁶, no Ceará, em Pernambuco (UFPE) e na Paraíba²⁷.

Diante, porém, do que já foi enunciado até então, cumpre lembrar que ainda hoje permanecem na concepção de muitos estudiosos velhas idéias de valores sacros e invioláveis, no tocante à historiografia oficial, apresentando um contexto de unilateralidade e dominação colonial, em que o indígena está inserido numa “história estanque marcada por eventos significativos de uma historiografia basicamente européia”(SILVA & GRUPIONNE,1995:487).

Mas, sob um olhar mais aguçado, ao se transcender à linearidade da historiografia estrangeira, percebe-se que sempre há lugar para a capacidade humana de sobrevivência, de ação e reestruturação social, política e cultural [*agency*], conforme anunciado por Turner (1979), e que a história oral dos atores sociais testemunha.

O confronto com as determinações imperiosas de um modelo de poder e dominação advindo de um sistema globalizante impõe uma mudança cultural induzida por essas forças externas, mas orquestrada de modo específico pelos grupos sociais. Esses elementos dinâmicos em funcionamento estão presentes em toda a experiência humana (SAHLINS, 2003).

À luz desse pensamento, os grupos sociais não permanecem sob estruturas imutáveis, alheios aos eventos históricos. Ao contrário, eles vão gerir seu próprio destino, através de suas próprias escolhas, segundo as adequações e competitividade que regem seus interesses. Assim, cabe observar a narrativa da Sra. Zélia Zacarias, líder da associação comunitária, diretora e professora da escola de “Bangüê” (cf. FOTOGRAFIAS Nº 2 e 3), oeste do estado potiguar, no município de Açu, a duzentos e onze quilômetros da capital:

Minha família chegou na “Lagoa do Piató” no início do século passado e minha avó veio de “Trapiá”. Minha avó materna veio de “Catende” Pernambuco. Meu avô era de Portugal e voltou pra lá. Aqui era uma taba de índios. Os fazendeiros matavam os índios e eles iam fugindo para outros

²⁶ Os trabalhos do Museu Nacional, nos últimos dez anos, têm desenvolvido etnografias voltadas para o fenômeno do ressurgimento de identidades étnicas e indígenas no Nordeste Brasileiro, conforme Oliveira (2004).

²⁷ A partir da década de 1990: no Ceará, os trabalhos apresentam conteúdos importantes sobre o processo político-ideológico do “desaparecimento étnico” do indígena no Nordeste - Porto Alegre (1998). Na UFPE, os trabalhos sobre os Xucuru (PAIVA E SOUZA, 1998); na UFPB, o Setor de Estudos e Assessoria a Movimentos Populares (SEAMPO), através de Ciriaco (Potiguara) e Palitot, que vigoram o GT Indígena, desenvolvendo projetos junto aos Potiguara/PB e Xucuru/PE.

lugares. Aqui ficou alguns e formou a família. Minha vó foi' pega a casco de cavalo'. A gente aqui é descendente de índio. (Grifos da pesquisadora)²⁸



FOTOGRAFIA Nº. 2 – Zélia Zacarias



FOTOGRAFIA Nº. 3 – Lagoa do Piató-Açu/RN
Fotos: Jussara Galhardo

²⁸ Entrevista concedida pela Sra. Profa. Zélia Zacarias sobre a origem da comunidade de Bangüê. Gravada e transcrita pela pesquisadora em fevereiro de 2005, em Açu/RN.

A narrativa da Sra.Profª. Zélia Zacarias esclarece sobre vários deslocamentos, entre os quais, o da sua família, que se mudou de Trapiá, localidade na zona rural junto à margem da “Lagoa do Piató”, para se fixar em “Bangüê” – um lugar-refúgio – há mais de cem anos, provavelmente por motivo de disputas territoriais, resultando na migração das famílias ao serem perseguidas por fazendeiros da região, segundo salienta a entrevistada. Esta senhora indica a gênese indígena do grupo e alude à memória do lugar (taba de índios), finalizando com a vulgata recorrente da “avó pega a casco de cavalo” -, numa referência à origem indígena. Percebe-se nessa narrativa, de forma muito presente, como os deslocamentos foram estrategicamente importantes para o estabelecimento da comunidade em Bangüê e para a sua sobrevivência nesse lugar-refúgio.

A história oral relata, assim, certos episódios de resistência dos atores sociais que simplesmente foram ignorados pelos discursos hegemônicos. As narrativas indicam fluxos migratórios e fixação das famílias em determinados locais – lugares-refúgio, que, na maioria das vezes, se localizam na zona rural.

Esses atores expressam em suas falas uma conexão com o passado, referindo-se aos antecessores como “tronco véio”, os “cabôco brabo”, cujas gerações sucessivas se configuram, segundo eles informam, como os “amansados”, as “ponta de galho”²⁹. O universo simbólico-cultural, inclusive, está interligado com certos lugares da memória social habitados pelos antigos Tapuia. São espaços que, simbolicamente construídos, fazem conexão com as origens, traduzindo a sobrevivência das famílias. Daí surgem nas narrativas “as furnas dos caboco brabo”, onde, por vezes, as bisavós “pega a casco de cavalo” vivem em ambientes míticos.

José Mariano, setenta e um anos de idade, membro da Comunidade dos Caboclo de Açú comenta: “Lá minha vó dizia que era a furna dos cabôco brabo. Tem um serrote bem grande e fizeram uma casa lá. Minha bisavó foi pega a casco de cavalo e morava lá. É mesmo coisa de índio”³⁰.

Os aspectos pertinentes aos deslocamentos frequentes, na geografia incerta desses personagens esquecidos indicam o seu estabelecimento em lugares-refúgio como alternativa de sobrevivência. Igualmente, a memória pode existir em referência às estruturas espaciais resultantes de construção social - os lugares da memória social -, como “a furnas dos caboclos

²⁹ As expressões: “tronco véio” x “ponta de galho”; “índio puro” x “nóis hoje”; “antigamente” x “hoje”, “caboclo brabo” x “amansado” – são expressões de conteúdo semântico que acionam a memória, a identidade e a trajetória de resistência de grupos indígenas no interior do estado do Grande do Norte.

³⁰ Entrevista concedida pelo Sr. José Mariano, da Comunidade dos Caboclo do Açú, sobre os lugares da memória social. Gravada e transcrita pela autora em abril de 2005. Grifos da pesquisadora

brabo”. Certamente são lugares que fortalecem a identidade coletiva de grupos oprimidos, através da recuperação de traços da memória (SANTOS, 2003).

Esses aspectos chamam atenção para que haja um esforço contínuo na reelaboração de idéias que permanecem enclausuradas num modelo de índio genérico, quinhentista, estereotípico, negando, assim, a possibilidade de uma dinâmica e persistência dos grupos, em prejuízo de se ter uma clareza sobre as alteridades, suas especificidades histórico-culturais e sua capacidade de reorganização sociocultural.

De fato, como a historiografia oficial relata, houve freqüentes dispersões, fugas, conflitos e tensões, demonstrando momentos de crise no cotidiano indígena, a exemplo das secas periódicas, que forçavam os índios a saírem das vilas em busca de alimentos. No entanto, não houve continuidade na história dos povos indígenas, o que significou seu encerramento num passado distante. Sob um ponto de vista mais perspicaz, Lopes (2005, p.466) menciona o resultado da interação entre colonos e índios no período colonial, em que os últimos foram subtraídos de suas reduzidas posses, motivo de seu real empobrecimento e de sua conseqüente exclusão, levando “muitos índios a ficarem sem terras, atendendo dessa maneira, a uma demanda colonial por trabalhadores livres e baratos”.

Em seu trabalho, essa autora alude à capacidade de resistência desses atores sociais, que, embora marginalizados e expulsos de seus territórios, buscaram meios de reestruturar-se, apesar da conjuntura histórica e política. De certo modo, isso contesta a explicação categórica do “desaparecimento étnico”, que, encerrada em si mesma, ofusca outras percepções possíveis no campo das interações sociais.

Em geral, os episódios históricos foram enfocados como se houvesse uma estagnação no tempo e na história indígena local. Percebe-se que a história oral indica certos eventos históricos que impulsionaram os grupos indígenas a buscarem seu restabelecimento em lugares-refúgio, considerando que há elementos dinâmicos em jogo e um redimensionamento em situação de interação dual, segundo uma lógica global e localizada (SAHLINS, 2003).

Alguns dos eventos que muito contribuíram para as dispersões foram ocasionados por fenômenos naturais, a exemplo das secas que assolaram o Estado por inúmeras décadas, provocando verdadeiros comboios em busca de espaços menos afetados pelo problema, como Andrade (1990, p.30) relata: “Com seus animais, se deslocavam para os pontos onde ainda havia água, geralmente as serras ou os leitos dos rios secos, onde eram abertas cacimbas”. Também eram comuns episódios em que os índios, ao sentirem-se ameaçados pela

escravidão, retiravam-se para os sertões, lembrando que havia uma grande dependência do trabalho escravo indígena na Capitania do Rio Grande, até primeira metade do século XIX³¹.

Um outro aspecto também relevante se constituiu nas expulsões freqüentes dos indígenas de seus territórios tradicionais, bem como das vilas que se expandiam vertiginosamente, sobretudo, quando entra em vigor a Lei de Terras³², em meados do século XIX.

Para uma melhor compreensão, nesse período, no tocante ao contexto histórico dos deslocamentos e migrações indígenas, devem ser observadas mais atentamente as implicações decorrentes da referida Lei, que contribuiu sensivelmente para a desestruturação dos grupos indígenas do Estado e dos demais grupos no Nordeste colonial, privilegiando os latifúndios, expulsando o índio, o “mestiço” e o trabalhador simples do campo, condenando-os, assim, a migrarem em busca de outras terras que lhes restavam, na maioria das vezes, inférteis. Com freqüência, quando um fazendeiro rico desejava alguma terra, ocupada por indígenas, imediatamente ele providenciava a mudança das famílias para terras cada vez mais distantes, “sendo tocados como rebanho, para fora” (CASCUDO, 1995; p.38), guiados como manadas. Em consequência disso, tanto ideológica como politicamente, foram criadas condições favoráveis para a ocupação e a colonização das terras, tendo o endosso da lei supracitada, com a qual se criou uma série de subterfúgios aparentemente legais para expropriar porções significativas de terras indígenas (AZANHA, 2001).

A “miscigenação” e o “desaparecimento étnico” viabilizaram, dessa forma, projetos político-econômicos, implementados durante o Período Colonial e, posteriormente, no Império e na República, de maneira a facilitar a implantação dos latifúndios no Nordeste como um todo e no Rio Grande do Norte, em particular, além de levarem à consolidação das invasões de terras indígenas. Ainda hoje, historiadores sustentam essas teses e as mantêm em seus trabalhos, segundo o ponto de vista político-ideológico que vigorou no Estado. Observe-se o seguinte trecho de autores locais:

³¹ Além do trabalho dos índios aldeados, que serviam aos colonos, os índios inimigos eram capturados na “Guerra dos Bárbaros” e se tornavam cativos. Portanto, durante toda a primeira metade do século XVIII, o trabalho escravo dos índios foi básico na economia local. Eles estavam presentes na pecuária, na pesca e na agricultura. (LOPES, 2003).

³² “O que se busca durante todo o século XIX e que o regulamento de 1845 e a Lei nº 601 de 1850 viriam a coroar foi a execução de uma política de “catequese e civilização” de “hordas selvagens”, isto é, dos grupos indígenas recalcitrantes e belicosos que impediam, como se dizia à época, o estabelecimento do “progresso nas fronteiras do Império”. O regulamento de 1854 facultava a alienação dos aldeamentos tidos e havidos por “extintos” ou porque seus habitantes o abandonaram ou porque se achavam ‘misturados à massa da população” (AZANHA, 2001, p.3-4).

O fato é que o índio do Rio Grande do Norte foi aos poucos desaparecendo, ao ponto de atualmente não se encontrar oficialmente, nenhum remanescente dessas comunidades. (...) é possível considerar, que essa população diluiu-se gradativamente, através da miscigenação, até desaparecer totalmente na figura do caboclo (MARIZ; SUASSUNA 2002, p.58). Grifos da pesquisadora.

Percebe-se no texto acima as formas e conteúdos genéricos³³ e depreciativos que foram construídos e assimilados pelos historiadores do Estado em referência ao indígena.

Delimitava-se assim, os espaços das alteridades numa névoa obscura, fato que impediu a percepção dos atores históricos, lançando-os na “enxurrada” da generalização e da apatia que tomou corpo e que foi sustentada por gerações de estudiosos que consolidaram essa perspectiva, tanto dramática quanto pertinaz.

Assim sendo, a “mistura” entendida como decorrência do convívio de índios e brancos, estando aí intrínseco tanto o aspecto biológico como o cultural, implicaria a idéia de assimilação, a transformação do índio em não-índio (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1995). Dessa forma, “(...) brancos, negros e índios eram vistos, por muitos, como ingredientes destinados ao ‘cadinho racial’, mecanismo de redução do múltiplo ao uno” (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO 1995, p.452. Grifos dos autores).

Assim, o entendimento que se tem em comum entre alguns historiadores é o de que os índios foram tragados e dispersados na população regional e nacional, desaparecendo dos registros da história, além de serem tidos como desprovidos de ação. “Isto resultou no silêncio sobre os índios na historiografia”. (LOPES, 2005, p.27).

Esse aparente panorama de “decadência indígena” exige, por conseguinte, que se proceda, inicialmente, a uma reflexão crítica da historiografia local, e, ao mesmo tempo, se observem “os elementos constituintes das identidades diferenciadas, discussão que não pode perder de vista o problema étnico no Nordeste de um modo geral” (CAVIGNAC, 2003, p.3).

Por esses motivos expostos, é importante, por meio das observações empíricas, ouvir as narrativas dos grupos familiares, no sentido de serem observados certos elementos da memória social constituintes de valor identitário. Tal método possibilita que se perceba que a conexão com os antecessores indígenas se atualiza no momento do discurso, assegurando às

³³ “Os termos “tapuia” e caboclo” eram, em certa medida, intercambiáveis para designar o índio destribalizado. Ambos os termos são usados para definir o índio genérico” (LOPES, 2005, p.434).

“pontas de galhos” – gerações mais novas – uma resistência sistematicamente negada pela “memória oficial” (POLLAK, 1992)³⁴.

Em vista disso, não faz sentido referir-se a um dramático “aniquilamento do elemento indígena nas consciências, inclusive dos descendentes”. Será mesmo que se trata de “um pleno sucesso da empreitada colonial”, como ressalta Cavignac? (2003, p.12-13). Essas observações lembram uma passagem de Cascudo, quando este afirma laconicamente sobre o destino dos índios do Estado em sua inevitável “caminhada para o aniquilamento” (CASCUDO, 1955, p.38). Segundo ele, o indígena estaria destinado a uma decadência tanto física quanto étnico-cultural que culminaria na entrada do século XIX.

E hoje, então, seria o fim da memória indígena? Provavelmente, não. Segundo orienta Pollak: “O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais”. (1989, p.3). Sob a luz das afirmações deste autor, deve-se considerar que, empiricamente, podem ser observados tanto os discursos que fluem de forma espontânea, como os que esbarram em certos impedimentos de natureza incerta, possivelmente um certo temor em acionar uma memória que lhe confere uma herança estigmatizante (GOFFMAN, 1963)³⁵ de conteúdos não-desejáveis, como as expressões depreciativas sugerem, na figura do “bárbaro”; “canibal”, “perigoso”, “inferior”, “atrasado”, entre outras adjetivações igualmente degradantes.

Talvez as lembranças estejam ligadas às histórias de perseguições, expulsão e deslocamentos de seus antecessores, situações que ficaram impressas na memória e que hoje podem permanecer silenciadas. Alguns desses atores interagem em suas formas discursivas, quanto a uma identidade e memória, umas vezes proclamadas de forma espontânea e destemida, outras, de forma desinteressada e ausente, ou cautelosa e prudente, como nos discursos seguintes se pode observar.

³⁴ Michael Pollak estendeu-se a diversos campos de pesquisa, que confluíam para uma reflexão teórica sobre o problema da identidade social em situações limites. Os estudos deste cientista social chamam atenção sobre a importância da história oral e da memória social como fenômenos que permitem compreender a dinâmica sociocultural e a identidade dos segmentos sociais, sejam quais forem, dadas as circunstâncias especialmente adversas.

³⁵ “Uma possibilidade fundamental na vida da pessoa estigmatizada é a colaboração que posta aos normais no sentido de atuar como se a sua qualidade diferencial manifesta não tivesse importância, nem merecesse atenção especial. A questão que se coloca é a manipulação de seu estigma que pode ou não ser acionado, segundo o convenha ou não. Os membros de minorias algumas vezes se verão como estigmatizados, portanto, inseguros sobre a recepção que os espera na interação social.” (GOFFMAN 1963, p.51; 157).

O Sr. Juvenal³⁶(88 anos) da Comunidade dos Eleotério em Catu-Canguaretama (cf. FOTOGRAFIA Nº 4) costumava afirmar a identidade indígena sem rodeios. Ao se deparar com a pergunta “se ele era caboclo”, deixava clara sua resposta ao interlocutor: “Cabôco não! Sou Tapuio!”. Essa atitude impávida, no entanto, nem sempre está presente nos discursos dos atores sociais. Muitos destes preferem recorrer ao uso da expressão “cabôco” ou simplesmente ao próprio nome do grupo familiar de que faz parte, como forma de demarcar sua alteridade e sua conexão com os antecessores indígenas.

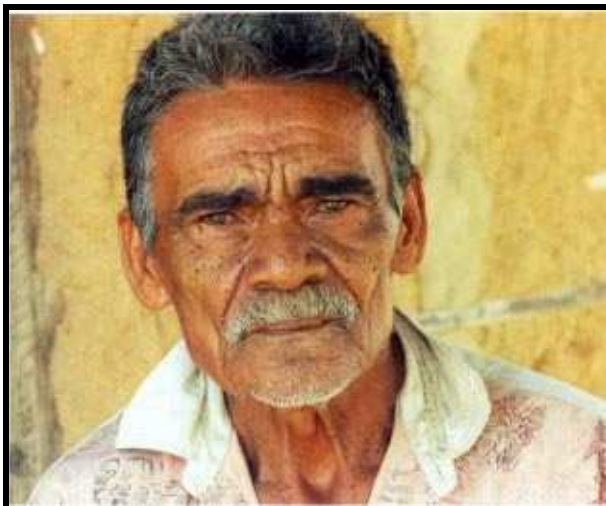


FOTOGRAFIA Nº. 4 - Sr. Juvenal - Eleotério
Catu - Canguaretama /RN
Foto: Jussara Galhardo.

Um outro exemplo, dessa vez na Comunidade dos Caboclo também alude a identidade indígena por meio de Sr. Luís do Carmo, trinta e sete anos, Vice-Presidente da Associação Comunitária dos Caboclo de Açú (cf. FOTOGRAFIA Nº 5). Este Senhor afirma:

³⁶ Essa entrevista foi realizada em Catu, momento em que a pesquisadora deste trabalho esteve nessa localidade no ano de 2003, conjuntamente com os demais colegas da Base de Pesquisa CIRS-DAN/UFRN e conversou com o referido senhor, hoje já falecido.

Os mais velho podem contar histórias de que temos a origem indígena. Minha bisavó, Luísa foi “pega a casco de cavalo”. Foi “amansada” e daí criou-se a família daqui. O bisavô da gente era caboco brabo. Eu acredito que pegavam os caboco brabo para serem escravos nas fazendas. Mas, não sei se todos vão achar que tem sangue de índio, porque muitos tem medo e preferem não dizer. Nosso sangue é de índio!³⁷ (Grifos da pesquisadora).



FOTOGRAFIA Nº. 5 - Seu Nêgo –
Comunidade dos Caboclo -Açu
Foto: Jussara Galhardo, 2005

O narrador expressa-se de forma simples e confiante sobre uma origem indígena, na qual a figura da “bisavó pega a casco de cavalo” está presente na memória do grupo, pois, só após ser “amansada”, vai poder gerar a família dos Caboclo. A genealogia indígena se estende em sua fala, que indica o bisavô também como um “caboco brabo”, ao mesmo tempo que faz indicação da “mata”, como um lugar de refúgio desses “caboco” onde foi capturada sua avó.

A brabeza, dessa forma proclamada, é associada à natureza em sua manifestação indômita. O narrador se refere à escravidão, chaga que marcou não apenas a trajetória do negro na história do país, como se costuma assim pensar, mas também atingiu os indígenas do Nordeste e de outras regiões (MONTEIRO,1994), inclusive no Rio Grande do Norte (LOPES, 2005), estando, portanto, esses referenciais presentemente constantes na memória dos atores sociais.

³⁷ Entrevista concedida pelo Sr. Luís do Carmo sobre as origens indígenas dos Caboclo do Açu, RN. Gravada e transcrita pela autora, em abril de 2005.

Segundo Monteiro, “apesar de pouco abordada na historiografia, a escravidão indígena desempenhou um papel de grande impacto...” (...) os cativos...viam-se obrigados a recompor suas vidas e sua identidade dentro de um novo contexto” (1994, p.105).

Vale salientar que, as relações de trabalho das famílias dos Caboclo se caracterizam pela sujeição ao poder dos fazendeiros da região do Açu (oeste do Estado), assemelhando-se a um trabalho semi-servil, considerando que, como “meeiros”³⁸, além de não terem direito de propriedade sobre a terra na qual laboram, tudo que produzem, metade pertence ao dono da fazenda.

Ainda no final de sua fala, ele se refere ao medo que alguns parentes têm em se manifestar positivamente com relação a uma origem e identidade indígenas. Certamente, as “lembranças proibidas, indizíveis ou vergonhosas, são zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informais e passam despercebidas pela sociedade englobante, (...) mas que são transmitidas no quadro familiar, em associações e em redes de sociabilidade afetiva e/ou política” (POLLAK, 1989, p.6).

Há em contrapartida, no entanto, a afirmação do depoente que se pronuncia com veemência sobre “o sangue indígena que corre nas veias da família”. Estaria nestes depoimentos caracterizado um apagamento da memória indígena? Ou seria, ao contrário, uma resistência, uma oposição frente aos discursos hegemônicos?

Cabe então uma outra questão, a partir do depoimento do narrador: não será por essa razão (memória da escravidão), entre outros fatores igualmente marcadores de estigmas, o receio inconsciente ou até mesmo consciente que estanca as auto-referências e a identidade indígena em meio às interações sociais? Tal realidade se reveste de proporções culturalmente ainda mais amplas, considerando a falta de interesse das políticas públicas do Estado com relação à memória e ao patrimônio histórico indígena local³⁹, bem como a ausência de discussões sobre essa temática nas escolas, o que fatalmente contribui para uma anti-cultura que caminha na contramão das histórias particulares, dos valores e memória das coletividades diferenciadas no Rio Grande do Norte.

Além do mais, o poder político do Estado, através das antigas oligarquias, manifesta maior interesse em torno de ações voltadas para o turismo (Natal é uma cidade aberta ao mar), entre outros empreendimentos econômicos correlatos, bem como para a economia de

³⁸ O trabalho *meeiro* (de meia) implica no agricultor viver em terra alheia, trabalhando no plantio e na colheita e depois dividir sua produção com o proprietário da terra. No entanto, o trabalhador não tem direito à terra, ao passo que garante sua mão-de-obra barata.

³⁹ O Instituto do Patrimônio Histórico e Arqueológico Nacional (IPHAN/RN) ainda não desenvolveu projeto de revitalização dos antigos aldeamentos e vilas de índios no Rio Grande do Norte (Informações do IPHAN/RN).

exportação, estando assim o RN longe de investir na memória, na cultura e no patrimônio imaterial indígena potiguar.

Mediante o que já foi discutido até então, pode-se perceber como alguns dos contextos adversos e situações críticas foram vivenciados por esses atores sociais – os indígenas, que mencionam histórias particulares e formas específicas de sobrevivência no Estado.

Somente a partir do entendimento dessas realidades particulares será possível enxergar nitidamente, a linha tênue de diferenciação que perfila a indianidade potiguar, que não apresenta uma “cultura indígena” notadamente distinta, mas guarda em sua memória social fatos relevantes que anunciam uma trajetória histórica de resistência e de sobrevivência indígenas em território potiguar, conforme visto nos depoimentos já mencionados. Da mesma forma, demonstram uma identidade diferenciada e peculiaridades culturais próprias, que não seguem padrões estereotípicos que em geral, o senso comum apreende.

Portanto, faz-se necessário de agora em diante, compreender melhor alguns aspectos relacionados à “cultura” e às “perdas culturais”, conforme Sahlins chama atenção a partir da *Despondency Theory*⁴⁰ ou Teoria do Desalento. Segundo esse ponto de vista, acreditava-se que a modernização levaria o processo de deculturação a uma solução final, visto que os costumes tradicionais eram considerados como um obstáculo ao “desenvolvimento”. Ao mesmo tempo eram lamentadas as “perdas culturais”, em vez de se testemunhar a dinâmica dos grupos sociais no contexto das interações sociais. Sahlins, então, chama atenção para a concepção nefasta dos fatos históricos (1997).

Ainda sob a luz do pensamento desse autor, percebe-se que a historiografia oficial do Rio Grande do Norte teve inspiração na lógica do “desalento”, reservando o indígena nos recônditos de uma narrativa estrangeira, cujos episódios fragmentados o delimitou numa trajetória linear, ao mesmo tempo estigmatizante e etnocentricamente elaborada. A sua desqualificação como “bárbaro”, “atrasado”, “preguiçoso” “miscigenado” e finalmente como “desaparecido” apontava para um percurso histórico decadente que se dissipava e que dava lugar ao “civilizado” e ao “progresso”. Daí, a “deculturação” e a “aculturação” funcionarem como mecanismos eficazes no processo de “assimilação” e de enquadramento do indígena à ordem nacional, sob o olhar das políticas de exclusão e de homogeneização cultural.

⁴⁰ Malinowski, ao iniciar sua monografia clássica sobre os Trobriandeses, faz as seguintes referências: “A etnologia se encontra hoje em uma situação tristemente ridícula, senão trágica: no exato momento em que coloca em ordem sua oficina, seu objeto de estudo se dissolve com uma rapidez irremediável...” (MALINOWSKI apud SAHLINS, 1997, p.50).

Esse fecho de procedimentos se encaixa no que Sahlins afirma ser uma evidência perfeita que favorece a lógica dominante (1997), embora não condiga com a realidade vivenciada pelas coletividades diferenciadas, que, através de suas narrativas e memória social atualizada, corroboram histórias particulares, indicando sinais de resistência e uma dinâmica própria que opera por meio de representações simbólicas, organização sociocultural e política específicas, dando a tônica de uma “intensificação cultural”⁴¹ a que o autor se refere.

Feitas as observações acima, entende-se que a idéia de pureza maculada e as concepções naturalizantes de “cultura” ofuscam a percepção do aspecto dinâmico e interacional da identidade social, a qual, de acordo com Poutignat e Streiff-Fennart (1997), pode ser evidenciada ou não, a depender dos contextos das interações sociais (*saliency*) em que fluem as relações de intolerância ou de aceitação, no tocante às identidades diferenciadas.

No entanto, o que vigora a partir de um pensamento “essencialista” é a idéia de uma cultura estática que se descaracteriza e se esvai, “numa tentativa ingênua de manter os povos indígenas como reféns de um momento de sua própria história, o que redundaria em privá-los da mesma” (TURNER, 1987, p.7).

Fatos análogos acontecem na América Latina, segundo mostra o trabalho desenvolvido por Peter Gow sobre os “Ex-Cocamas”, num caso típico de “aculturação” que obscurece a alteridade em transformação na Amazônia Peruana. (GOW, 2003).

Também os indígenas campesinos de Chiapas, no sudeste mexicano, reclamam o direito à diferenciação étnico-cultural, em contraposição ao enquadramento forçoso que os referencia como simples mexicanos, obedecendo a um modelo de hegemonia nacional (GUERRA, 2003)⁴². Aspectos como esses indicam que “as tensões inerentes entre a perspectiva étnica e a visão global; a unidade e a diversidade; a história local e a nacional não têm sido resolvidas satisfatoriamente”, estando a necessitar de serem, portanto, abordadas mais cuidadosamente (GUTIÉRREZ, 1996, p.63).

Estes, entre outros exemplos, evidenciam, de uma maneira geral, a problemática da escamoteação étnica indígena na atualidade do continente americano como um todo.

⁴¹ Sahlins (1997, p.53-54) se refere aos estudos de Richard Salisbury (1984), que investigou os movimentos no sentido inverso aos efeitos de globalização a que chamou de “intensificação cultural”, considerando ser um projeto seletivo e orientado de desenvolvimento integral que reflete noções tradicionais da “boa vida” associados a uma promoção explícita da “cultura” indígena, embora recebendo influências do sistema dominante.

⁴² As informações aqui contidas fazem parte de um trabalho em vídeo realizado pela pesquisadora no México, durante o evento da marcha indígena zapatista do Exército Zapatista de Libertação Nacional –EZLN, em fevereiro e março de 2001 (GUERRA, 2003).

Buscando aporte nos conteúdos sobre cultura em T. Turner⁴³, para um melhor entendimento das questões até aqui discutidas, faz-se importante reforçar o pensamento deste cientista, que afirma ser “a cultura, o sistema de formas significativas de ação social, portanto, que deve ser entendida, essencialmente, como meio pelo qual um povo define e produz a si mesmo, enquanto entidade social em relação a sua situação histórica em transformação” (TURNER, 1987, p.6). O autor ainda argumenta que os povos indígenas são agentes históricos e não meros pacientes e objetos de domínio ocidental, chamando a atenção para o abuso de termos e temas como “genocídio” e “etnocídio” e “que ao mesmo tempo em que denunciam a absoluta desumanização dos seres humanos, torna desnecessário dar conta positivamente da humanidade, ou seja, das identidades sócio-culturais particulares e da capacidade de ação e adaptação social, política e cultural das vítimas” (TURNER, 1979, p.4,5).

Seguindo o ponto de vista dos autores enfocados, entende-se que, fora de uma perspectiva que problematize a dinâmica histórica e cultural dos grupos sociais, não há como perceber as alteridades locais, considerando que estas estão inseridas numa aparente homogeneização cultural que finalmente, escamoteia as particularidades existentes.

É importante aqui também ressaltar que os grupos indígenas locais não seguem os cânones e traçados de limites étnicos diferenciadores⁴⁴. Poutignat e Streiff-Fenart afirmam que “as identidades distintivas podem ser mantidas na ausência de traços culturais comuns comprovados e que, ao contrário, uma teoria indígena da diversidade étnica pode existir, apesar da homogeneidade cultural constatada pelo observador” (1998, p.62).

Percebe-se, que há de fato, uma diferenciação étnica operante, tendo em vista as particularidades de certos grupos familiares que se fortalecem por meio de fronteiras balizadas por uma ampla rede social de parentesco, que une seus integrantes segundo o modelo organizacional de família extensa. Esses grupos, na maioria pessoas que vivem na zona rural, se diferenciam da sociedade regional através de sua referência identitária – identificação endógena -, ao mesmo tempo que se amparam num forte sentimento de pertença.

⁴³ Terence Turner, ao retornar a Gorotire (reserva Kayapó), em 1987, vinte cinco anos após seu primeiro trabalho de campo entre estes índios, percebe que os Kayapó estavam envolvidos ativa e criativamente no campo inter-étnico, tendo em vista a reprodução de sua própria 'cultura' (SAHLINS, 1997).

⁴⁴ Segundo Leach, Barth e Moerman (*apud* STREIFF-FENART; POUTIGNAT, 1998), deve-se estar atento às ingenuidades no conjunto dos estudos comparatistas. Uma delas é a de acreditar que se pode definir uma unidade étnica por uma lista de traços e crer no *isolat* geográfico como base da diversidade étnica.

É importante observar que os grupos familiares evidenciados neste trabalho, sobretudo os Mendonça do Amarelão, mais especificamente são conhecidos como “famílias camponesas” ou “famílias rurais”, por simplesmente viverem no campo. Dessa maneira, são ignorados aspectos históricos, conteúdos sociais e culturais complexos e específicos dos grupos diferenciados que passam a ser conjecturados, segundo os espaços geográficos que ocupam, desprezando-se sua gênese e trajetórias históricas particulares. Essas categorizações ofuscam possíveis reflexões sobre um entendimento da dinâmica social e cultural dos grupos indígenas no Estado, suas transformações sociais e formas de sobrevivência e permanência em território potiguar.

Tendo em vista as ponderações até agora elaboradas, pretende-se no próximo item esclarecer alguns aspectos relativos à identidade diferenciada dos grupos indígenas no Estado e às dificuldades encontradas para sua afirmação étnica.

2.2. OS DESCAMINHOS DA IDENTIDADE INDÍGENA NO RIO GRANDE DO NORTE

Inicialmente se faz necessário elucidar o impacto ideológico que os censos oficiais acarretaram nos grupos indígenas no Estado. Tomando por base os censos do século XIX, pode se perceber que os dados oficiais contribuíram politicamente para o escamoteamento da presença indígena local, provavelmente movidos pelo interesse que se projetava nas terras indígenas. Esses registros excluíram o indígena de seus cálculos, que passaram a registrá-lo por meio da categoria “pardo”, facilitando, dessa forma, os trâmites da lei nº 601 – a Lei de Terras - e jurisdições correlatas, que mantinham interesses da elite política do Estado na posse definitiva dos territórios indígenas.

Numa análise cuidadosa, percebe-se que, até o ano de 1844, havia registros da presença indígena no Rio Grande do Norte em número equivalente a seis mil, setecentos e noventa e cinco (cf. ANEXO A). Diante dessa realidade, indaga-se: como, em apenas seis anos, ou seja, a partir de 1850, coincidentemente no ano da institucionalização da lei acima citada, “rareiam as informações e as referências são aos mestiços”, conforme Cascudo afirma (1995, p.44)? Inexplicavelmente, os povos indígenas simplesmente desaparecem do mapa potiguar, assim como dos censos oficiais, nos quais constariam dentro da categoria genérica

“pardos”, visto que não eram mais considerados, no que se concebe ideologicamente, como “índios puros” (cf. ANEXO B).

A partir deste pensamento, o indígena diluiu-se na temática da miscigenação que se estabelecia como política homogeneizadora e excludente. Tal iniciativa institucional contra o reconhecimento da presença indígena no Estado teve, muito provavelmente, a intenção de confirmar a tese dos que defendiam seu desaparecimento do território potiguar. É tanto que a presença indígena na constância populacional apenas retornaria às planilhas censitárias, mais de um século depois, a partir da década de 1990, portanto, no final do século XX. E isso se deveu à validação da nova Carta Magna de 1988, quando se instituiu que todos os povos indígenas brasileiros são cidadãos, portanto, recenseáveis.

Atualmente, a configuração do mapa do estado potiguar apresenta um número parcial de trezentos e noventa e quatro indígenas (Resultado parcial - Tab.1.6 – População por cor, raça e sexo, segundo as mesorregiões, as microrregiões e municípios), evoluindo na década de 2000 – de acordo com o resultado definitivo – para um número superior equivalente a três mil, cento e sessenta e oito mil auto-identificações, no estado potiguar (Tab. 2.2.1 – residente por cor ou raça, segundo regiões metropolitanas e os municípios do RN) [cf. ANEXOS C;D].

Curiosamente, “os dados estatísticos revelam que há um certo “ ‘despertar étnico’ no estado potiguar que exige um melhor entendimento da questão”, observa Cavignac (2003, p.50. Grifos da autora), embora não se trate de fato de uma possível “explosão demográfica” a que se refere a autora em seu texto, (CAVIGNAC, 2003; p.23), considerando a ausência indígena nos registros oficiais, por mais de cento e quarenta anos. Apenas no ano de 1991⁴⁵ se registraria a presença indígena no Estado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE/RN (Censo Demográfico do ano de 1991).

Realizado o Censo, a presença indígena apareceu em toda a parte, na cidade com maior frequência, na zona rural, na costeira e no sertão (cf. ANEXO E). Mas, apenas no ano de 2000⁴⁶, foram divulgados os resultados definitivos.

⁴⁵ O Censo de 1991 foi o primeiro a colocar a variável indígena como item específico no questionário da amostra relativa ao quesito “cor” (AZEVEDO 2003; p. 2).

⁴⁶ Segundo informações do Censo 2000 do IBGE/RN (Tab. 2.1.1/2000-IBGE), há três mil, cento e sessenta e oito indígenas no estado potiguar, resultado por amostra. Vê-se que essa presença está também concentrada no meio urbano, notadamente nas regiões mais populosas do Estado, a exemplo da capital Natal, com **1.757** indivíduos; **Nísia Floresta** (Missão–Papari), com **604**; Parnamirim, com **253** pessoas; Mossoró, com **195**; São Gonçalo do Amarante, **182**. Encontramos também registros da presença indígena, de acordo com os mesmos dados, no litoral sul, inclusive em locais onde foram antigas aldeias do século XVII e XVIII: **Canguaretama** (Missão – 1740), com 8; **Extremoz** (Missão – 1679), com 32; **Nísia Floresta** (já citado), **São José do Mipibu** (Missão – 1736), com 6. Também na zona oeste potiguar: Açu (antiga vila), com 9; Portalegre (antiga vila), com 10 (LOPES,1999). Além desses municípios, há registros em inúmeros outros pontos do mapa, mais precisamente

Sendo assim, para se ter maior clareza a respeito das auto-referências individuais e “étnicas” que foram registradas no Rio Grande do Norte – terra dos “índios desaparecidos” -, necessário se faz um conhecimento dos meios operacionais utilizados na elaboração dos dados estatísticos, uma vez que os registros do censo oficial são ordenados a partir da aplicação de dois tipos de questionário: um mais amplo, em que são pesquisadas características gerais da população, e um outro realizado por amostra (10% a 20% do universo populacional de cada município), em que se faz pesquisa mais específica, aplicando-se, inclusive, a questão relacionada ao ‘quesito cor ou raça’⁴⁷.

Feitas as devidas ressalvas, é importante que se percebam alguns pontos que dizem respeito aos grupos familiares referenciados neste trabalho, quais sejam: o fato de tais grupos não constarem nos censos oficiais como grupos indígenas, visto que apenas recentemente é que foi tornada pública, por meio de eventos que serão descritos na seção cinco deste texto, sua auto-identificação étnica; e o fato de – segundo informação técnica do IBGE – não haver decreto-lei de criação de aldeamentos indígenas no Estado. Em vista disso, tais grupos não são registrados etnicamente e, muito provavelmente, só são incluídos nos registros a partir de questionários feitos por amostras, conforme acima especificado.

Ora, vale salientar, a partir disto, três aspectos em jogo: primeiro, que as auto-referências dos grupos mencionados apenas tornaram-se um fato político muito recentemente - a partir do ano de 2005 -, cinco anos após o último censo realizado, por ocasião de uma audiência pública na Assembléia Legislativa do Rio Grande do Norte. Um detalhe a ser explicitado se relaciona à participação desses grupos, por meio de “delegados indígenas”, nas conferências da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), em Natal e em Brasília (cf. seção 5).

Um segundo aspecto importante a ser considerado e já delineado anteriormente refere-se aos questionários aplicados, em que o quesito “cor ou raça” se restringe apenas à amostragem de um certo número populacional do município. Isso significa dizer que não há resultado da amostra por setor censitário, mas da totalidade da população municipal, ou seja, delimita-se uma amostra que representa o universo populacional.

na região oeste, noroeste, ao centro-sul e centro-norte do Estado, totalizando 3.168 pessoas, que se auto-identificam como indígenas no Estado, no resultado definitivo populacional do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE.

⁴⁷ O quesito “cor ou raça” encontra-se no questionário da amostra. Vale lembrar que, dentro dessa amostragem, como se trata de auto-escolhas, o informante determina sua *cor ou raça*, sendo que as pessoas entrevistadas podem ou não confirmar suas opções anteriores num novo censo. Isso explica por que, em uma comparação dos dados do censo de 1991 e do ano de 2000 no estado potiguar, percebe-se a ocorrência dessa eventual situação (informação técnica do IBGE; 2006).

Por último, como terceiro aspecto, é importante salientar que os censos trabalham em áreas chamadas de “divulgação” – áreas comuns - e em áreas de “apuração” – terras indígenas.

Como não há no estado potiguar o registro oficial de grupos indígenas (com aldeias indígenas determinadas e delimitadas por decreto-lei, segundo informa o IBGE), também não há áreas de apuração, o que dificulta ainda mais um registro específico dessas famílias como indígenas.⁴⁸

Dessa maneira, na contagem oficial, ainda que tenha sido adotada uma categoria “indígena” em seus cálculos e tenham sido registradas auto-referências, embora individuais, fica constatado que os registros oficiais provavelmente continuarão a omitir a presença dos grupos indígenas no Estado, por falta de procedimentos oficiais e burocráticos do órgão indigenista oficial.

Como se pode observar, não bastará o auto-reconhecimento dos grupos diferenciados, embora amparados pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho- OIT, da qual o Brasil é signatário. Há impedimentos de ordem política e burocrática que dificultam ações nesse campo interétnico.

Em busca de um melhor entendimento da questão da identidade étnica no Estado, de fato, até o momento, não há registros oficiais da presença de grupos indígenas no Rio Grande do Norte, embora isso não autorize afirmar-se que “não há movimentos significativos de reivindicação étnica na terra dos Janduí” (CAVIGNAC, 2003, p.48). Reconhece-se que, realmente, por ocasião da publicação do trabalho da referida autora, ainda não havia processo de reivindicação neste sentido, considerando que, apenas mais recentemente, esses grupos sociais se projetaram politicamente como identidades diferenciadas e etnicamente indígenas.

Convém destacar, porém que, embora tenham ocorrido eventos políticos importantes nesse campo temático, o que foi debatido em mesas de discussões não evoluiu para além das quatro paredes dos ambientes públicos. Os discursos bem elaborados foram mais eloquentes que práticos, considerando a ausência de atitudes concretas. Convém elucidar que a partir do ano de 2007, quando foi instalada a Coordenadoria de Estudos da Promoção de Políticas da Igualdade Racial – COEPPIR -, em Natal (em parceria com a UFRN, FUNASA, Secretaria de Justiça, demais secretarias estaduais e gestores públicos), é que se intensificaram os debates sobre as demandas dos segmentos sociais que participaram das conferências da SEPPIR.

⁴⁸ Informações técnicas do IBGE/RN; 2007.

Diagnósticos foram realizados nas comunidades indígenas, de ciganos e quilombolas, no sentido de subsidiar as informações necessárias para a elaboração do Plano Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, lançado em agosto de 2007. (cf. seção 5).

O que se percebeu de fato como positividade nos episódios acima relatados foi o esforço conjunto das coletividades que se fizeram presentes, manifestando sua alteridade, mediante os espaços públicos, após inúmeras décadas de esquecimento e de omissão sobre a problemática no Estado. Deu-se, assim, maior visibilidade política à questão indígena local, embora os entraves dos órgãos públicos tenham dificultado avanços nessa questão específica.

Contudo, no tocante ao reconhecimento de comunidades de “quilombos” no Estado, ocorreu um certo progresso no que diz respeito ao empenho e agilizações das instituições governamentais, que, através do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e do Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), têm dado o ponto de partida vital para que se concretizem relatórios e estudos que estão sendo conduzidos por antropólogos da UFRN, pertencentes ao quadro docente do Departamento de Antropologia, em convênio com o INCRA/RN⁴⁹.

Tal iniciativa deve, em tese, acelerar o processo no tocante ao reconhecimento étnico, como também, e por consequência, às ações sobre a questão territorial dessas coletividades diferenciadas.

Todavia o auto-reconhecimento étnico e indígena no estado do Rio Grande do Norte, por si só, não basta, pois está-se na dependência do “sopro de vida” do órgão indigenista oficial, que tem o poder sobre este segmento social, indicando seus destinos, o que invalida o ato político da audiência pública, bem como o processo de auto-identificação indígena dessas coletividades.

Assim sendo, na tentativa de melhor compreender as discussões que se desenvolveram no Brasil em torno da questão étnica de negros e de índios, vale lançar mão de alguns aspectos relativos à forma de como se conduziram, no país, os estudos ligados a esses segmentos sociais, segundo orienta Arruti (1997).

Após a década de trinta, a produção intelectual, adaptada à prática divisória dos discursos acadêmicos, passou a designar as pessoas de origem africana de “negros”, ligando-

⁴⁹ Os estudos sobre os *quilombos* no Rio Grande do Norte recebem apoio do Departamento de Antropologia da UFRN que, em parceria com o INCRA, realizam trabalhos nas comunidades de Tibau do Sul – Simbaúma (Profa. Dra. Julie Cavignac) e Profa. Dra. Francisca Miller em Jatobá, (ambas comunidades no Rio Grande do Norte) entre outros trabalhos.

os à idéia de raça; e os de origem americana de “índios”, ligando-os à idéia de etnia (ARRUTI, 1997).

Cada uma dessas tradições de estudo, de certa forma atreladas ao poder ideológico do Estado Nacional vai, então aderir a esquemas semântico-lineares com os quais se referem ao indígena dentro da seqüência lógica cartesiana de índio-caboclo-civilizado, e, ao negro, pelos termos negro-mulato-branco. Sendo assim, ao indígena caberia o isolamento, o exótico, alteridade radical, “marcado e valorizado como origem diante dos valores da sociedade nacional, tornando-se objeto de contaminação” (ARRUTI, 1997, p.3).

Dessa forma, à medida que se integrava e se aplicava uma política genocida, contraditoriamente os grupos indígenas eram pensados sob o signo do romantismo e do universalismo, sendo enquadrados em certos esquemas respectivos de “proteção”, na esfera da nacionalidade, e de “preservação” das alteridades, na esfera universal, como contribuição a uma visão total do humano.

Quanto aos negros, caberia a interação, sendo eles marcados e desvalorizados como aparência, diante dos valores da sociedade nacional. Em vez da alteridade, o sentido se volta para a identidade, e, no tocante à universalidade do problema, o esquema em discussão se volta para as populações subalternas, sendo, portanto, o negro, agente de contaminação.

Para o indígena, então, a alteridade serve para a construção de um juízo de valor estético, e, para o negro, de importância política. (ARRUTI, 1997).

Em vista desses aspectos evidenciados pelo autor, tem-se mais claramente delineado o poder que foi atribuído, nacionalmente, ao antigo Serviço de Proteção ao Índio – SPI - e, posteriormente, a seu agente sucessor, a Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Ambos, imbuídos em enquadrar o indígena em esquemas fechados de exotismo e de alteridade radical, tendo como base ideológica a “cultura” como um fator primordial, de cunho essencialista.

Feitas, assim, as devidas ressalvas, resta uma dúvida: como se levará adiante esse inadequado sistema político-ideológico de enquadramentos oficiais, que tem por base estereótipos e decisões paternalistas sobre as coletividades indígenas emergentes, considerando que estas se auto-reconhecem como etnicamente diferenciadas e não apresentam uma “cultura” marcadamente diferenciada ou exótica? Afinal, o auto-reconhecimento amparado pela Convenção 169 encerra um conteúdo mais emblemático e menos político?

Neste sentido, o que se costuma caracterizar quanto ao que diz respeito às lutas coletivas das comunidades indígenas no Rio Grande do Norte e das comunidades negras (quilombos) estará dentro de um encadeamento de forças políticas bem diferenciado.

A primeira (comunidades indígenas) cairá sempre na “malha fina” do exotismo e da alteridade radical. Daí a necessidade sempre presente nos processos de reconhecimento da existência dos “marcadores diacríticos”⁵⁰, pelo órgão indigenista oficial.

Quanto à segunda (comunidade de quilombos), enquadrada na esfera política e não-exótica, tem-se um “atalho” em que se acolhem e se agilizam atitudes práticas que vão gerir a dinâmica de reconhecimento étnico (sem impedimentos burocráticos advindos de certo “órgão protecionista dos ‘quilombos’”), tornando o caminho mais curto, não necessariamente menos complexo, mas que encontra um rumo mais prático e direto sobre a questão territorial, que se aciona via Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, o INCRA, ligado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA.

O fato é que o processo de emergência indígena no Estado, mesmo em face do auto-reconhecimento de seus postulantes, que expressam o desejo coletivo e até politicamente divulgado em instâncias do poder público, não tem garantido o pleno exercício de direito dos grupos interessados, pois, no que diz respeito às questões ligadas à terra ou a quaisquer projetos que possam beneficiar esses grupos, incluindo recursos específicos para demanda indígena, imediatamente, os atores interessados são pressionados a estarem previamente enquadrados dentro da normalidade burocrática e dos registros oficiais da FUNAI, como também em condições de apresentarem os títulos das terras demarcadas e áreas determinadas pelo órgão tutor.

Sendo assim, como ainda não foram acionadas providências neste sentido – por parte dos órgãos oficiais responsáveis -, a auto-identificação esbarra na esfera burocrática.

Por outro lado, de forma bem mais direta, o Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA) localizou no estado potiguar vinte e sete “comunidades de quilombos”, onde notadamente se observa que foi atribuído aos grupos (cf. ANEXO F) um enquadramento étnico previamente estabelecido, antes mesmo que se procedesse a um trabalho empírico pelo qual, de fato, pudessem ser observadas as peculiaridades históricas e culturais dos grupos, pautadas através da memória e oralidade, além das auto-identificações locais.

Ao mesmo tempo, certos números (não se sabe a exata fonte de sistematização) indicam mais de cinquenta grupos de “quilombos” no Estado (cf. ANEXO G), embora, mediante a ausência de procedimentos sistematizados, bem como de trabalhos acadêmico-

⁵⁰ Sinais culturais emblemáticos que demarcam a indianidade do grupo perante o órgão oficial e a sociedade em geral, mediante o processo de identificação étnica. O ritual da dança do toré, por exemplo, permite exibir a todos os atores presentes na situação interétnica, os sinais diacríticos de uma indianidade (OLIVEIRA *apud* OLIVEIRA, 2004).

científicos no direcionamento desses levantamentos, essas afirmações se manifestem mais especulativamente, não permitindo que se afirme previamente a existência desses segmentos sociais na forma como se expõe tanto qualitativa como quantitativamente. São, de fato, auto-identificações? Será que não escapam à observação grupos familiares indígenas que acabam sendo abarcados dentro de uma política de cunho racista?

Deve-se estar, portanto, atento às especificidades histórico-culturais das alteridades, em vez de se estabelecerem *a priori* critérios de conteúdo fenotípico ligados à ideia de “raça”. Antes, é preciso procurar empreender um esforço epistemológico, com o objetivo de se recuperar a memória, compreender os aspectos determinantes da identidade diferenciada dos grupos, bem como observar processos de dinâmica histórica e cultural.

Diante do discutido, os esforços para o entendimento da questão indígena potiguar deverão fluir inicialmente, por meio de uma reflexão crítica em torno da historiografia local e, num segundo momento, observar os conteúdos presentes nas formas discursivas dos atores envolvidos, a partir de suas peculiaridades históricas e culturais.

Somente a partir desta perspectiva, a identidade indígena potiguar, bem como as especificidades das alteridades locais, poderão escapar das amarras político-ideológicas e do anonimato a que foram relegadas, por mais de um século, através dos discursos hegemônicos, reforçados pela historiografia oficial e pela ideia do “desaparecimento”, que ganhou vigor através do silêncio cúmplice das entidades políticas e intelectuais do Estado.

Haverá, então, caminhos? A auto-identificação dos grupos diferenciados locais que se pautam numa origem e memória indígena (cf. ANEXO H) ainda terá que investir insistentemente, por meio de instâncias políticas, em busca de resultados positivos no contexto das interações sociais. Não são percursos fáceis.

Nas seções seguintes, serão abordados os aspectos históricos, políticos, culturais e sociais dos Mendonça do Amarelão e como este grupo familiar rural conduz suas lutas e seu destino, regido pelas forças internas (local) e externas (global), no campo intersocietário.

3 ORIGEM, MIGRAÇÃO, TRABALHO E PERDAS TERRITORIAIS, SEGUNDO A MEMÓRIA DOS MENDONÇA DO AMARELÃO.

O grupo familiar Mendonça se constituiu a partir de antecessores indígenas, que, conforme a história oral indica, vieram para o Rio Grande do Norte através de migrações que saíram do estado da Paraíba há mais de um século e meio atrás. Esse episódio é registrado por Lima (1990) e Cascudo (1991), que mencionam sobre deslocamentos do grupo a partir de aldeamentos que se tornaram vilas, no período crítico das tomadas de terras e de concessões de grandes porções fundiárias durante o século XIX.

Ainda segundo a oralidade, aquelas migrações persistiram até, pelo menos, o início do século passado, tendo como destino o agreste potiguar, mais precisamente, o “Amarelão”.

Dados colhidos no Censo do ano de 2000 apresentam os seguintes resultados para essa localidade: trezentos e oitenta e cinco pessoas residentes em cento e quarenta e sete domicílios, sendo duzentos e dez homens e cento e setenta e cinco mulheres (IBGE, Censo 2000). Por outro lado, a contagem realizada no ano de 2006 por esta pesquisadora pôde observar um outro resultado naquela localidade. Foram registradas duzentas e dezesseis famílias, sendo duzentos e dezoito homens; duzentas e vinte e duas mulheres; duzentas e cinqüenta e cinco crianças (de 0-11 anos) e cento e catorze adolescentes (de 12-18 anos), totalizando oitocentas e nove pessoas que vivem em oitenta e sete casas de taipa e cento e uma construídas em alvenaria.

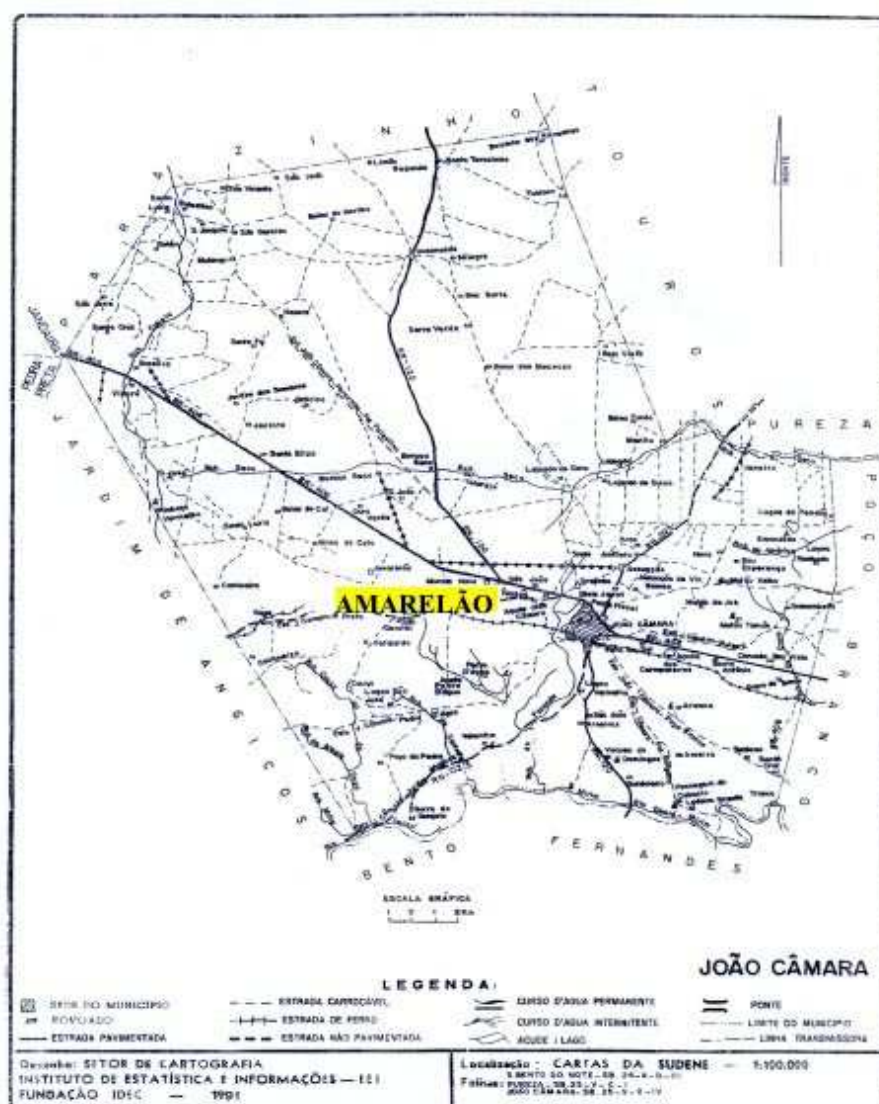
O “Amarelão” está localizado na região do “Mato Grande”⁵¹, dentro do município de João Câmara, que, por sua vez, se insere no estado do Rio Grande do Norte (cf. MAPA Nº 1). Os Mendonça, embora ocupem espaços diferentes, ampliam as redes de parentesco, incluindo novos valores culturais, sem, no entanto, perderem os laços de afinidade junto à família extensa, tornando fortemente consolidado o sentimento de pertença à terra de origem - o “Amarelão”⁵². Esse grupo familiar se expandiu para outras localidades a exemplo do “Assentamento Santa Terezinha” – AST -, resultado de uma luta conjunta com o Movimento

⁵¹ Esta região abrange os municípios de Taipu, Poço Branco, João Câmara (cidade-pólo), Bento Fernandes, Jandaíra, Parazinho, São Bento, Caiçara do Norte, Pedra Grande, São Miguel do Gostoso, Touros, Pureza, Rio do Fogo, Barra de Maxaranguape, Jardim de Angicos.

⁵² Segundo Sutter, em seu livro “The Samoans: a global Family” (1989), os samoanos são parte de uma sociedade transcultural dispersa, mas centrada na terra natal. Adaptam-se a costumes estrangeiros e mantêm compromissos com seus próprios valores culturais. A isto, o autor chama de “sociedades transculturais dispersas”, ocupando vários espaços diferentes. (SAHLINS 1997, p.110).

dos Trabalhadores Rurais Sem Terras – MST –, na década de 1990, bem como outros povoados no município de João Câmara, entre os quais, estão “Serrote de São Bento” (a dois quilômetros do “Amarelão”), “Cachoeira” ou “Nova Descoberta” (distante em mais de quinze quilômetros do “Amarelão”), e até em Natal, mais precisamente na “Cidade- Praia” ou “Amarelão Novo”, que pertence à Zona Norte, distante mais de oitenta quilômetros do lugar de origem no campo.

Essa última localidade foi resultado de um deslocamento do grupo, motivado por um momento crítico na vida dos Mendonça, ao se sentirem sob forte ameaça da ação de fenômenos naturais (abalos sísmicos), cujo epicentro se encontrava no município de João Câmara. (cf. seção 4).



Desenho: coordenação de estudos socioeconômicos – CESE /
MAPA Nº. 1 – Município de João Câmara

O “Amarelão” está distante treze quilômetros da cidade de João Câmara, município que está a setenta e seis quilômetros de Natal, capital do Rio Grande do Norte. A localidade ainda pertence à região geográfica do agreste potiguar, embora seu clima seja quente e semi-árido. O solo tem grande concentração de pedra-rocha, o que dificulta a perfuração de poços artesianos, agravando o abastecimento de água para a população rural, que não dispõe de infra-estrutura e encanamentos, configurando um dos mais graves problemas desta família (cf. TABELA 1).

As limitações geográficas dessa localidade são: ao norte – a Br 406; ao sul – o “Assentamento Santa Terezinha”; a leste – “Morada Nova” e a oeste – “Serrote de São Bento” (IDEMA, 2005). A região em pauta está ocupada por inúmeras fazendas, que, conforme as narrativas locais, eram terras pertencentes aos Mendonça, que tiveram seus espaços tomados e hoje estão “ilhados”, segundo eles afirmam, por fazendeiros que exploram a mão-de-obra barata da família, seja na lavoura, seja no corte de lenha, processo que se repete, desde a primeira metade do século passado, quando trabalhavam ativamente na lavoura de algodão e agave pertencentes a João Câmara⁵³, como também, em outras fazendas da região do Mato Grande.

PERÍODO DE SECA



Água potável fornecida por carros-pipas (associação comunitária) ou por compra de garraões.
Uso de água de poços das localidades de Serrote e Pedra d'Água.
Abastecimento de carros-pipas pelo Exército em convênio com a Prefeitura local – apenas em situação de seca extrema.

PERÍODO CHUVOSO



Uso de água:
Açudes (quando estão cheios)
Cisternas
Cacimbão

TABELA 1 – Abastecimento de água

⁵³ Empresário e político que industrializou o algodão no Rio Grande do Norte e cultivou o agave, posteriormente. Foi prefeito de Baixa-Verde, Deputado e Senador da República, no início do século XX. (SANTOS, 1997).

Antes de abordar mais detalhadamente os processos de perdas de terras que marcaram a trajetória histórica dos Mendonça na região do “Mato Grande”, aspecto este que será problematizado no decurso do presente texto, deve ser feita inicialmente, uma breve consideração a respeito dos conflitos territoriais que envolveram as posses das terras indígenas no Nordeste como um todo, mediante a prática de legislações e o uso de dispositivos legais que o governo lançaria mão para investir contra o patrimônio indígena, sobretudo, no decorrer do século XIX, o que agravou a questão das migrações e deslocamentos dos grupos indígenas em busca de sobrevivência.

3.1 CONTEXTO HISTÓRICO DOS MENDONÇA NO CENÁRIO INDÍGENA DO NORDESTE BRASILEIRO.

A partir do século XVIII, entende-se que, durante a política de Pombal, haviam sido estimulados os casamentos inter-raciais e outras formas de integração entre indígenas e os regionais, o que gerou, conseqüentemente, os deslocamentos de grupos indígenas que buscavam outros espaços para sua sobrevivência, uma vez que “a título de arrendamento ou simples invasão, as terras dos aldeamentos eram, com freqüência, ocupadas por senhores de engenho, criadores de gado ou lavradores” (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1995, p.451).

Como agravante nesse processo de invasão dos territórios indígenas, a partir do ano de 1845, o Regulamento das Missões⁵⁴ representava um instrumento legal que dispunha sobre a administração dos índios e seu patrimônio, o que gradativamente beneficiou os proprietários rurais que passaram a ter maior poder de direção das aldeias. Esse fato político aumentou sensivelmente a intensidade dos conflitos e a da reação indígena às invasões territoriais⁵⁵ (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1995).

Mais adiante, durante a segunda metade do século XIX, as reivindicações indígenas passam a ser solicitadas por requerimentos e pedidos direto ao Imperador, tendo como intermediários as autoridades e burocratas provinciais e municipais. A partir de então, “esta é

⁵⁴ Decreto 428 de 27/7/1845 (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1995).

⁵⁵ Na primeira metade do século XIX, uma série de revoltas surgiu no Nordeste, a exemplo da Guerra dos Cabanos (Alagoas e Pernambuco), entre 1832 a 1835. No Aldeamento de Pedra-Branca (Bahia), os Kariri-Sapuyá revoltam-se em 1834; em Sergipe (aldeamento de Pacatuba), dá-se uma revolta que resultou na invasão da cadeia pública e libertação do principal líder indígena (*idem*, 1995).

a questão crucial no século XIX, questão que termina por se imbricar com a mestiçagem e aculturação” (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1955, p.451).

A Lei de Terras, na segunda metade do século XIX, disciplina a propriedade fundiária no Brasil, passando a ser permitida a aquisição de terras apenas por compra, tornando as posses, formas ilegais de ocupação. Dessa forma, o governo manda incorporar aos “nacionais” as terras indígenas, considerando que já não dispunham de aldeamentos, estando os índios dispersos em meio aos regionais, com os quais haviam se “misturado”, tornando-se, portanto, “mestiços”, “o que culminaria com a negação da existência de índios” (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1995, p.452).

Nessa ocasião, grandes porções de terras são usurpadas em detrimento do processo econômico que avançava através da implementação de monoculturas desenvolvidas em propriedades na zona rural. E, muito embora a regulamentação das terras indígenas estivesse prevista em lei, o governo local a interpretou de maneira facciosa, considerando como devolutas as terras de ocupação tradicional dos grupos indígenas (AZANHA, 2001). Além do mais, com base nas informações dos Presidentes de Província, que negavam a existência indígena, alegando estarem “misturados”, muitos aldeamentos foram legalmente extintos no Nordeste brasileiro (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1995).

Os Mendonça iniciam suas migrações nesse período crítico, assim como muitas famílias que buscavam a sobrevivência em lugares-refúgio⁵⁶, a exemplo do “Amarelão”, onde aquele grupo familiar vai se restabelecer após migrar da Paraíba. (cf. ANEXOS I; J).

De acordo com Silva os deslocamentos indígenas em “Bananeiras”, na Paraíba aconteceram à medida que os povoadores iam adquirindo sesmarias. Este autor afirma:

“...muitos dos nativos evadiam-se para outros lugares mais seguros, formando aglomerados ou quilombolas porque perderam suas terras. Outros iam sendo aprisionados como escravos para servirem na lavoura das terras recém-adquiridas...”(2007,p.80)

⁵⁶ Assim como os Mendonça, outros grupos familiares no Rio Grande do Norte se deslocaram através de migrações e se estabeleceram em novos lugares para manter sua sobrevivência. É o que relatam os Caboclo do Açú, que se deslocaram de “Paraú” para o local, onde vivem atualmente - próximo ao Riacho e à Comunidade de Bangüê, da qual parte da família veio de “Trapiá”, local próximo a apenas alguns quilômetros de onde vivem hoje em “Bangüê” (Açú) e outra migração, que veio de “Catende”-PE. (Ambas as informações fazem parte da história oral dos referidos grupos, sendo ouvidos os relatos nos anos de 2005-2006, por Jussara Guerra/MCC/UFRN, em parceria com o IBAMA de Açú-RN).

Como pode se observar, os indígenas expulsos de suas terras originárias, assim como dos aldeamentos e das vilas procuravam outros espaços para sobreviver. O autor inclusive, se refere a essas reorganizações sociais como “quilombolas”. Assim sendo, reestruturavam-se, mediante novos contextos político-sociais que despontavam como desafios, o que exigia formas criativas para o restabelecimento dessas coletividades em seus referenciais simbólicos e culturais. A partir de então, redirecionavam seus rumos, demarcando suas fronteiras, ao mesmo tempo que interagiam com a sociedade regional, possibilitando intercâmbios culturais.

Reforçando-se oportunamente, o pensamento de Turner (1987) que alerta para o fato de que a cultura não deve ser considerada como uma ordem simbólica autodeterminante, afastada de sua gênese na ação social e na intencionalidade humana, mas ao contrário, deve-se dar maior atenção a uma percepção instrumental e histórica da cultura – o seu aspecto dinâmico.

Sendo assim, volta-se a levantar a questão que não deve consistir em saber “se (ainda) existem índios no Rio Grande do Norte”, mas quem são os indígenas do Rio Grande do Norte e onde se encontram no território potiguar?

Percebe-se que o primeiro questionamento se reporta a uma ideologia dominante que sedimentou a idéia do “desaparecimento étnico” e apresenta um ranço primordialista e de linearidade histórica; ao passo que a segunda questão conjectura o fato desses atores sociais terem resistido através de uma dinâmica histórica e cultural própria que os fez superar as adversidades. A historiografia local, no entanto, ignorou a possibilidade de resistência e sobrevivência desses grupos, dando lugar a interpretações de cunho fatalista.

Todos esses agravantes, até agora relatados, impulsionam a necessidade de uma postura epistemológica crítica, pois, somente através desta, é que se torna possível compreender a agência histórica desses atores sociais, bem como se constituiu o fortalecimento das fronteiras e da identidade diferenciada das alteridades locais, cuja gênese se faz anunciar por meio de categorias próprias, como “caboco brabo”, “tapuio”, “caboco amansado” - formas discursivas de histórias particulares que, semanticamente, receberam novos conteúdos simbólicos a partir dos próprios atores interessados (OLIVEIRA, 2004).

Inúmeras foram as estratégias de sobrevivência adotadas pelos grupos sociais aqui em discussão, dentre as quais estavam as migrações, os deslocamentos para lugares-refúgio, como veremos mais detalhadamente no item seguinte.

3.2 MIGRANDO DO BREJO PARAIBANO EM DIREÇÃO AO AMARELÃO

Diante do que já foi discutido, os Mendonça, indígenas migrantes da Paraíba, buscaram sua sobrevivência no lugar-refúgio - “Amarelão” no Rio Grande do Norte a partir da primeira metade do século XIX. Outros deslocamentos se sucederam, pelo menos até o início do século XX, conforme aponta a história oral.

Os documentos e bibliografia sobre este grupo familiar são raros, encontrando-se algumas referências em Lima (1990), que menciona a chegada deles no “Amarelão”, vindos do “Brejo” da Paraíba, fato que ocorreu na primeira metade do século XIX. Segundo o referido autor, deu-se também no mesmo período a migração de um casal de índios “domesticados”⁵⁷, saídos de São Gonçalo⁵⁸. (cf. ANEXO I). O autor resume:

Há mais de um século, veio do Brejo paraibano, Ignácio Barbosa, casado com Izabel Maria da Conceição e fixou-se no lugar Amarelão. Mais ou menos na mesma época, chegava de São Gonçalo, Antonio José de Mendonça (índio domesticado) com sua mulher. (LIMA, 1990, p.20. Grifos da pesquisadora).

O estudioso ainda afirma que “a descendência dos casais se entrelaçou (endogamia), dando origem aos Mendonça do Amarelão e que se agrupavam em uma aldeia” (1990, p.20). Percebe-se que o autor indica a chegada ao “Amarelão” do casal Barbosa e outro Mendonça, sendo, portanto, estas duas famílias que se entrelaçaram e deram origem à família extensa, prevalecendo, no entanto, o nome Mendonça para a sua identificação.

A história oral do grupo, por sua vez, corrobora as migrações do Brejo paraibano, mais especificamente vindos de Bananeiras⁵⁹(cf. ANEXO J), de onde grande parte dos Mendonça

⁵⁷ “Índios domesticados” é uma variante semântica para indicar o índio destribalizado e vilado que também recebia o nome de “caboclo”. (LOPES, 2005, p.442).

⁵⁸ O município de São Gonçalo do Amarantes (RN) está localizado ao norte da capital, Natal. Segundo Medeiros Filho, “era o local onde existia a aldeia de São Paulo da Ribeira do Potengi, à margem direita do rio homônimo. Os documentos da época relatam sobre registros de rebeliões contra os colonos e fugas indígenas do local” (MEDEIROS FILHO, 1997, p.155).

⁵⁹ Situada na região norte da Paraíba, integrada na micro-região do Brejo Paraibano e daí, fazendo parte do Pio norte do Borborema, contando com pouco mais de vinte e cinco mil habitantes. Superfície: 284 Km², distando cento e quarenta km de João Pessoa; altitude em 552 m acima do nível do mar. Relevo: serras altas. Limites: Norte- Dona Inês e Cacimba; Sul – Borborema e Pirituba; leste – Belém; Oeste- Solânea. O clima de Bananeiras é temperado (RODRIGUEZ, 2002).

lembra que seus antecessores partiram para o “Amarelão”, sem, no entanto, esclarecer os motivos do deslocamento, apenas se referindo a uma possível situação de dificuldade, como informa o Sr. Honório: “....eu acho que é porque tava ruim lá para eles....”⁶⁰. Mas, a história oral não se referencia à cidade de São Gonçalo como outra localidade de onde possivelmente teriam migrado, conforme aponta Lima (1990).

É importante lembrar que, além da questão de terras, outras inúmeras razões podem ter ocasionado esses deslocamentos, considerando-se os períodos de secas que assolaram a Paraíba, além da fome e das epidemias que vitimaram a população, inclusive do Brejo⁶¹.

Outros dados colhidos, a partir da história oral do grupo, informam que as migrações continuaram até início do século XX, fatos estes que marcaram a memória de seus atores, revelando um forte elo com o antigo lugar na Paraíba, e o estabelecimento no “Amarelão” há mais de cento e cinquenta anos.

O Sr. José Honório (66 anos), morador do “Amarelão”, afirma que seus avós paternos são da família Barbosa (tronco familiar) e os maternos, em especial, da família dos Brejeiros (família composta a partir dos Barbosa)⁶². Ele afirma também que os Mendonça, antes mesmo de chegarem a se estabelecer no “Amarelão”, já viviam na Paraíba:

Esse pessoal, que veio de fora, de Brejo de Bananeiras, já foi uma família de Mendonça que veio de lá, mas era pequena e trouxeram esse nome prá'qui. [referindo-se ao nome da família e do Amarelão]. Já lutaram prá tirar o nome de Amarelão e queriam passar sabe pr'á qui nome? Rocinha! Mas, não tiraram não!⁶³

Percebe-se, inicialmente, na declaração do Sr. José Honório, a alusão feita ao lugar que deu origem às migrações dos Mendonça na Paraíba, bem como ao fato de, por motivos

⁶⁰ Entrevista feita pela pesquisadora a Sr. Honório no Amarelão sobre as origens da família (julho de 2006).

⁶¹ Depois da seca de 1845-1846 que assolou a Paraíba, ocorreu no Brejo alguns anos depois, a epidemia de *cólera-morbus*, que dizimou grande parte da população: “O Brejo, sobretudo transformou-se em campo aberto à invasão destruidora, que foi deixado em sua passagem, vilas e povoaçõesabandonadas” (ALMEIDA, 1957, p. 125-126). Segundo os registros da época, a peste causou em pouco mais de um mês mais de trinta mil mortes na Paraíba. Em Brejo de Areia houve 3.308 baixas em menos de dois meses. Em 1862 a cólera vitima 1.792 pessoas em Brejo de Bananeiras (ALMEIDA, 1957).

⁶² A família extensa Mendonça é composta por vários grupos familiares: Barbosa; Tinga, Brejeiros, Genésio, Mandu (Balbino), Vitoriano, Caetano, Bianco, Eleodório, mas todos fazem referência à família extensa Mendonça. (cf. detalhes na seção 4).

⁶³ Entrevista concedida por Sr. José Honório sobre as origens dos Mendonça. Gravada e transcrita por Jussara Galhardo em junho de 2006.(V. ANEXO AP).

não esclarecidos por ele, terem migrado “há mais de cento e cinquenta anos atrás para o Amarelão”, conforme ele próprio afirmou.

Ainda em sua fala, o Sr. Honório demonstra uma forte ligação e pertencimento ao “Amarelão”, pois, como lembrou e comentou depois mais detalhadamente, houve fazendeiros locais que desejavam mudar o nome do lugar, o que foi repudiado pelo grupo, que não aceitou tal desfeita. Os fatos relatados pelo narrador também compõem o *corpus* da memória coletiva, impulsionando a família extensa Mendonça a permanecer unida, pelos seus fortes laços de parentesco e pela ligação com o lugar de origem.

A Sra. Francisca do Nascimento Justino, oitenta e dois anos, comenta:

Os pais de meus avós [paternos] vieram do Brejo da Paraíba. Minha mãe não era daqui não, era brejeira, mas casou-se aqui. Ela veio do Brejo de Bananeira da Paraíba”. Quando eu era pequena eu ouvia falar muito sobre que o povo daqui vinha do povo índio. Os meus avós falava de ‘cabôca pega a casco de cavalo’. Aqui tem uma parte com índio. ⁶⁴

Também, nesta fala, destacam-se momentos da família que migrou da Paraíba, tanto com relação a seus antepassados mais distantes - as gerações muito antigas (“os pais de meus avós”), que remontam à segunda metade do século XIX -, como também, no tocante às migrações mais recentes, como no caso da mãe da Sra. Francisca (no início do século XX).

Estes depoimentos levam a crer que essas migrações ocorreram a partir de meados do século XIX⁶⁵, com prosseguimento até início do século seguinte, marcando a memória coletiva do grupo, e que, conforme esta senhora narra, foram esses migrantes indígenas que formaram a família Mendonça: “O povo daqui vem do povo índio” ⁶⁶.

Por outro lado, numa localidade chamada “Serrote de São Bento” (distante apenas cinco quilômetros a oeste do “Amarelão”), abrigam-se poucos Mendonça no lugar, por ser o reduto dos Batista. Estes se reportam a uma outra origem familiar, embora tenham se estabelecido na região também por meio de migrações, que se iniciaram a partir dos Conrado

⁶⁴ Entrevista concedida pela Sra. Francisca Justino sobre as origens dos Mendonça gravada e transcrita pela autora em junho de 2006 (Grifos da pesquisadora).

⁶⁵ Algumas das razões dessas migrações podem ter sido causadas pelos períodos de secas na Paraíba que aconteceram nos períodos de 1692,1711,1723-27,1736-37,1746-47,1777-78,1791-93,1803-04,1824-25,1845-46,1877-79,1888-89 e 1898 (ALMEIDA,1957, p.125).

⁶⁶ Entrevista concedida pela Sra. Francisca Justino sobre as origens dos Mendonça gravada e transcrita pela autora em junho de 2006 (Grifos da pesquisadora).

– geração mais antiga dos Batista –, por volta da primeira metade do século XIX (cf. ANEXO J).

Segundo aponta a história oral, os Conrado teriam migrado de Araruna – localidade do Agreste paraibano, ao norte de Bananeiras –, há mais de cem anos, estabelecendo-se no “Serrote de São Bento”, onde deram origem à família dos Batista. Alguns deles se uniram aos Mendonça (cf. seção 4).

Embora tenham laços de parentesco com os Mendonça, os Batista, por sua vez, se consideram pertencer a uma outra família e alguns chegam a não simpatizar com aqueles. Há discórdias, sobretudo, por motivo da morte de um Batista ocorrida há mais de quatro décadas atrás, quando se envolveram as duas famílias em brigas, o que resultou na morte do sanfoneiro Vicente Batista.

Além desse aspecto já apontado, no que se refere às origens (algo que eles comentam discretamente), os Batista dizem pertencer a uma linha ancestral “melhor” proveniente dos Conrado Batista, que, conforme eles apontam, eram os “índios brancos”, enquanto os Mendonça têm uma linhagem que vem dos “índios escuros”.

De fato, o fenótipo dos Batistas apresenta a cor da epiderme mais clara e alguns têm cabelos também claros. Ainda segundo os Batista, na voz do Sr. Luís e da Sra. Marina (pai e filha), é por este motivo que eles herdaram “certas qualidades”, como por exemplo, são “mais civilizados”, “mais educados”, enquanto os Mendonça são “brabos e grosseiros”.

O Sr. Luís, ao falar com uma de suas bisnetas, afirma: “Essa aqui tem o sangue do velho Tapuia”.⁶⁷ Isso traduz uma memória conectada aos antecessores indígenas, referindo-se à categoria Tapuia, que, semanticamente, está ligada aos índios migrantes do Agreste paraibano, mais precisamente, de “Araruna”.

Ainda com relação às migrações dos Mendonça, há indicações também feitas por Cascudo, em sua publicação “História de um Homem” (1991), quando ele fala sobre o político João Câmara, referenciando uma importante descrição sobre os Mendonça, embora breve e que remonta à primeira metade do século XIX (por volta de 1840). Escreve Cascudo:

Pelos trilhos, dez quilômetros além, estendia-se o Amarelão onde os Mendonça moravam há mais de um século em regime tribal, mestiços de tupís, fugidos dos aldeamentos que se tornaram vilas (...) (CASCUDO, 1991, p. 37). Grifos da pesquisadora.

⁶⁷ Entrevista concedida pelo Sr. Luís Batista sobre as origens da família de mesmo nome. Gravada e transcrita por Jussara Galhardo em junho de 2006.

Cascudo, ao se referir aos Mendonça, utiliza a expressão “fugidos dos aldeamentos que se tornaram vilas”, o que indica a sobrevivência do grupo “indígena-mestiço”⁶⁸, em meio a um momento crítico de expulsões dos territórios tradicionais, bem como de deslocamentos dos povoados, onde se implantaram as vilas de índios e onde os indígenas eram chamados de “caboclos” (LOPES, 2005).

Entre os Mendonça, que vivem no “Assentamento Santa Terezinha” – local conquistado por este grupo desde 1994, junto ao MST – há também relatos sobre antepassados que se deslocaram da Paraíba e que deram origem à família: “Meu avô por parte de pai é dos ‘tronco véio’ e veio do “Brejo de Bananeiras”. Era cabôco véio brabo escondido nessas mata, fugindo. Era índio, entendeu?!”.⁶⁹

Percebe-se, na descrição do narrador, que, ao utilizar o termo “tronco véio”, ele faz uma menção ao avô, que era “cabôco brabo nas matas” e “era índio”, fazendo uma ligação entre os antecessores indígenas e os Mendonça da atualidade, numa relação de parentesco muito próxima, bem como presente na memória social do grupo.

A fala dele também expressa a “brabeza” do avô, quanto a ser arredio, estando essa noção de “brabeza” ligada ao fato de ele preferir se esconder em algum lugar na mata, em algum refúgio (OLIVEIRA, 2004).

Ainda conforme ele indicou em seu discurso, seu avô partira da Paraíba, no início do século passado, o que confirma terem as migrações dos Mendonça continuado até, pelo menos, o início do século XX, tal como a história oral informa. Quase um século de migrações vindas do estado vizinho, mais especificamente de Bananeiras, marcou, assim, a sobrevivência desta família que procurou um lugar-refúgio no Rio Grande do Norte, possivelmente por meio da estrada de Cuité que se ligava a esse Estado⁷⁰.

As informações coincidentes, que formam o inventário da memória coletiva, falam dos antecessores indígenas e a chegada destes ao lugar de origem da família extensa – o “Amarelão”. Os discursos, não sendo apenas meros relatos factuais, operam como instrumentos utilizados para o fortalecimento da identidade coletiva e sua conexão com seus antecessores indígenas.

⁶⁸ A idéia de “mestiço” nesta passagem do texto do autor está semanticamente elaborada em contraposição à idéia de “índio puro”.

⁶⁹ Entrevista concedida por Sr. José Raimundo Silva sobre as origens dos Mendonça. Gravada e transcrita pela autora em junho de 2006 (Grifos da pesquisadora).

⁷⁰ No Brejo havia uma estrada que atravessava o sertão de Bruxaxá, na direção do interior. Seguindo os rumos dos antigos caminhos indígenas, a estrada de Cuité penetrava o Rio Grande do Norte (ALMEIDA, 1957).

Conforme Pollak anuncia: “A memória ao definir o que é comum a um grupo e o que o diferencia dos outros, fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras sócio-culturais” (1989, p.1).

A relação contextual lança mão de lembranças pretéritas, não como coisas, que não existem mais, mas como algo que mantém uma relação ativa com o presente, unindo os “tronco véio” às “pontas de galho”⁷¹. A memória, assim, torna-se importante para o fortalecimento da identidade coletiva. Este par de categorias faz referência a ancestrais comuns (sejam reais ou imaginários) e aponta para uma continuidade entre as gerações e famílias (ARRUTI, 2004).

A história oral também se refere a certos lugares da memória que estão associados às lembranças dos primeiros habitantes do lugar. Os Mendonça referem-se “aos Tapuia que viviam nas cavernas, nas pedras”; “a caverna dos Tapuia” (nas proximidades do “Amarelão”); a “Pedra das Letras” (cf.ANEXO L), uma rocha com antigas inscrições “feita pelos antigos habitantes daqui, os índios”⁷². De acordo com os relatos, as “letras” são representações simbólicas que se inscrevem na paisagem do lugar, fazendo uma conexão com os antepassados indígenas, que ali viveram. Segundo declaração do Sr. Raimundo Barbosa, ex-Presidente da Associação Comunitária do AST: “Eram nas cavernas, onde viviam os ‘Tapuia’. Tem uma caverna, onde vivia os índios lá”⁷³.

Estes depoimentos indicam que os lugares da memória social têm um poder que, estando fixo nas pedras, nas cavernas, nas ruínas, comemorações e rituais, são capazes de instigar um determinado grupo a se diferenciar de outros por seu inventário específico, como também de abrir espaços para que os grupos oprimidos possam fortalecer suas identidades através da recuperação de sua memória social. (HALBWACHS *apud* SANTOS, 2003).

Portanto, os lugares da memória, referenciados por seus atores, são instrumentos simbólicos que reforçam as relações sociais do grupo e o sentimento de pertença ao lugar de origem. Ao mesmo tempo, a memória, ao apontar para os migrantes indígenas, determina as fronteiras culturais nas relações intersocietárias e demarca seus antigos laços de parentescos.

⁷¹ “Pontas de galho”, é uma referência utilizada pelas gerações mais novas ao fazerem conexão com os “tronco véio”, ou seja, seus antecessores. Esse termo é utilizado pelos Mendonça (João Câmara), os Eleotério (Canguaretama), os Caboclo de Açu (Açu) e a Comunidade de Bangüê (Açu), entre outros grupos rurais do Estado.

⁷² Entrevista concedida pela Sra. Ivoneide Campos sobre os lugares da memória social. Gravada e transcrita pela autora, em junho de 2006.

⁷³ Entrevista concedida pelo Sr. José Barbosa sobre os lugares da memória social no “Amarelão”. Gravada e transcrita pela autora, em junho de 2002.

A memória social também indica a existência de um antigo ritual que inspirou o nome do lugar em que vivem, demonstrando uma forte conexão com seus antecessores, como será visto no próximo item.

3.3 DANDO NOME AO LUGAR: “ACORDAR O SOL” – ANTIGO RITUAL INDÍGENA DOS MENDONÇA.

Além dos lugares da memória, citados pelos Mendonça, que os ligam aos primeiros moradores do lugar – os “antigos Tapuia” –, há também referências a um antigo ritual indígena que se praticava no “Amarelão” (cf. ILUSTRAÇÃO 1), por volta de oitenta a cento e cinqüenta anos passados, conforme a temporalidade referida pela história oral.

Os Mendonça não costumam falar muito dessa antiga prática religiosa e só após considerar que o interlocutor é merecedor de sua confiança, sendo essa condição confirmada, é que as informações fluem espontaneamente. O Sr. Eronildes de Souza⁷⁴, sessenta e cinco anos, fala, inicialmente, dos antigos moradores do lugar - os “Tapuia”, “os mais antigos” - e, em seguida, faz menção ao ritual ancestral que sua mãe lhe contara:

Minha mãe dizia assim: meu fio, aqui no “Amarelão” teve gente que a modo de amansar foi pegado a casco de cavalo. Eram os Tapuia. Eram brabos. Foi domesticando, domesticando até que eles amansaram. Ainda tem muita gente parecido com os índios nesse setor pr’ácolá, no ‘Rabo da Cachorra’. Ela dizia também que antigamente o pessoal saía bem cedo com o escuro para encontrar o sol. Iam com cabaças, cantando umas música. E quando o sol saía eles voltavam pra trás [para casa]. Ora que tolice! nunca que eles iam alcançar o sol! Isso era devoção deles. Eles saíam na amanhecência do dia só voltava pra trás quando o sol saía, cantando e batendo numas cabaça.⁷⁵

⁷⁴ O Sr. Eronildes concedeu a entrevista somente após se certificar que a pessoa da pesquisadora era de confiança e conhecida pela comunidade. Mas, antes de iniciar seu relato, ele inverteu a situação de entrevistado a entrevistador e procurou saber informações sobre a pessoa da pesquisadora. Só iniciou a conversa, após fazer um ar de concordância e confiar nas respostas ouvidas por parte da entrevistada (pesquisadora).

⁷⁵ Entrevista concedida pelo Sr. Eronildes de Souza sobre antigo ritual dos Mendonça. Gravada e transcrita pela autora em maio de 2006.(Grifos da pesquisadora).



ILUSTRAÇÃO 1 - Antigo ritual indígena dos Mendonça
Ilustrador: Tiago, 2006.

Esse depoimento informa sobre a origem dos Mendonça ligada aos índios “Tapuia”⁷⁶ que eram “brabos”, precisando ser “amansados” para poder se unir aos outros do lugar, e passar a gerar seus descendentes. Refere-se, também, em seu discurso aos Biano, uma das famílias dos Mendonça, como “a que tem mais parecência com os índios”⁷⁷.

De fato, o fenótipo dos Biano se aproxima do que aparentemente se concebe como “traços indígenas”, embora esse conteúdo estereotípico não tenha qualquer valor determinante na identidade do grupo familiar Mendonça. O fenótipo é acionado pelo narrador apenas com a intenção de evocar a ligação do grupo como um todo, com seus antecessores indígenas, conforme pôde ser observado no decorrer da entrevista.

Ao se referir especificamente à prática ritualística de “alcançar o sol” ou “acordar o sol” (ambas as formas de referência são utilizadas na oralidade), o senhor mencionado dá ênfase aos instrumentos utilizados para tocar (cabaças) e às músicas que cantavam enquanto caminhavam em direção ao sol nascente. Em seguida, ele faz uma alusão à “tolice” desses praticantes por acreditarem que iriam ‘alcançar o sol’, fazendo uma distinção dos Mendonça,

⁷⁶ Nome genérico dado aos índios que não eram falantes da língua Tupi, mas que é resignificado pelos Mendonça como indígenas que eram os antigos donos do lugar.

⁷⁷ Entrevista concedida pelo Sr. Eronildes de Souza sobre antigo ritual dos Mendonça. Gravada e transcrita pela autora em maio de 2006.(Grifos da pesquisadora).

do tempo presente com os do pretérito, a partir de um pensamento racional que age sobre o simbólico. O Sr. Eronildes reforça: “Isso era devoção deles”.

Essa antiga prática ritualística foi aludida por diversas “vozes”, advindas dos membros mais velhos da família dos Mendonça, o que significa dizer que há certa importância atribuída a esta e que, no momento de sua atualização, traz ao presente a história do grupo, a partir dos “Tapuia”, como o depoimento se refere.

A memória funciona, portanto, como “um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”. (POLLAK, 1992, p. 5).

O antigo ritual também foi relatado pelo Sr. Manoel Brejeiro, (88 anos), cujos parentes mais antigos vieram de Bananeiras/PB. Ele declarou, enquanto debulhava feijão-verde apenas pelo tato, pois perdera a visão de ambos os olhos, que se lembrava desse ritual antigo do “Amarelão”, quando ainda era criança. Ele afirma: “Ia muita gente fazer isso aqui no Amarelão”⁷⁸, o que leva a crer que, pelo menos até início do século passado – por volta da década de 1930 –, o rito ainda era realizado pelos Mendonça, tendo sido abandonado pelas gerações mais novas.

A professora Francisca Batista de Melo, quarenta e nove anos, fala também sobre essa antiga prática, afirmando que já ouvira de outros mais velhos da família. Ela, inclusive, menciona que esse rito teria dado origem ao nome do lugar – “Amarelão” –, pois esta cerimônia, de alguma forma, associara o claro do dia – “a cor do sol nascente”- para dar o nome de “Amarelão” ao lugar, onde eles viviam, estabeleceram-se e se reproduziram. Comentou a professora:

Eles, por volta da madrugada, se levantavam, cada um tinha seus instrumentos que eram feitos de cabaças e saíam para ‘acordar o sol’. Iam por uma veredazinha, aí quando o sol vinha nascendo, de lá, desse canto, eles tinham um ritual, aí voltavam, porque tinham encontrado o sol. Alguns acreditam que o nome Amarelão é por causa disso, que veio desses índios antigo daqui e desse ritual. Acho que é porque o sol chegava, nascia, aparecia “o amarelão” que era o sol.⁷⁹

⁷⁸ Entrevista concedida pelo Sr. Manoel Brejeiro sobre antigo ritual dos Mendonça. Gravada e transcrita pela autora, em maio de 2006 (Grifos da pesquisadora).

⁷⁹ Entrevista concedida por Francisca Batista de Melo sobre o antigo ritual dos Mendonça. Gravada e transcrita pela autora, em junho de 2006 (Grifos da pesquisadora).

O topônimo “Amarelão” ainda está ligado a três outras versões advindas da herança cultural do grupo e de sua história oral. De acordo com o depoimento tomado de um morador da localidade, José Ginaldo de Melo, o nome surgiu “porque os primeiros que chegaram para povoar a região foram os Tapuia e tinham a cor de pele ‘parda’, ‘amarelada’ e aí, o lugar passou a se chamar Amarelão”⁸⁰. Uma outra versão (muito conhecida) referia-se a um grande touro, muito bravo, de cor dourada (pardo), que servia de diversão para os homens, quando promoviam rodeios, tentando amansar o animal. Essa faceta envolvia um grande número de pessoas, tornando-se uma prática regular entre os Mendonça.

Há ainda uma outra história, segundo a qual, há anos atrás, a população de João Câmara foi acometida por um surto epidêmico da febre amarela. Essa moléstia, que deixava a pele amarelada, atingiu também os Mendonça. Daí o lugar ter recebido o nome de “Amarelão”. Tal versão, no entanto, não é difundida entre eles.

Segundo Halbwachs, “o grupo no momento em que considera seu passado, sente que permaneceu o mesmo e toma consciência de sua identidade através do tempo, no curso do qual nada o modificou profundamente” (1990, p.87). Assim, os Mendonça, quando recuperam os fatos do passado, sobretudo as práticas ritualísticas de seus antecessores indígenas, estão, de certa forma, atualizando a memória de suas origens, ao mesmo tempo que fortalecem o sentimento de pertença ao lugar de origem da família.

O autor ainda afirma que “o grupo visa perpetuar os sentimentos e as imagens que formam a substância de seu pensamento” (HALBWACHS, 1990, p.87). Sendo assim, os Mendonça também operam através da memória coletiva, do fortalecimento dos laços de parentesco e de sua identidade, em busca da revitalização das reivindicações coletivas, sobretudo no que diz respeito à questão da terra, que configura uma disputa antiga desse grupo familiar, no contexto das interações sociais, como será visto a partir de agora.

3.4 TERRA, TRABALHO E SOBREVIVÊNCIA DOS MENDONÇA.

No início do século passado, os Mendonça sofreram perdas territoriais significantes, isto porque, segundo eles próprios informam, além do “Amarelão”, eles possuíam uma grande extensão territorial, composta por alguns milhares de hectares, que alcançavam até o outro

⁸⁰ Entrevista concedida pelo Sr. Ginaldo de Melo sobre as origens do nome local. Gravada e transcrita pela autora em maio de 2002.

lado da BR- 406 – que liga Natal a João Câmara. No entanto, tais terras foram gradativamente sendo adquiridas por compra ou doadas pelo Estado como “devolutas” aos fazendeiros que adentravam na região do Mato Grande. Nesse local, muitas fazendas desenvolveram a cotonicultura e a cultura do agave, além da pecuária, que ocupava grandes extensões de terra e que se expandiu com o empresário João Câmara.

Esse empresário chegou ao Mato Grande a partir do ano de 1914. No ano de 1917, criou a firma “João Câmara Indústria e Comércio S.A”, onde industrializou o algodão para exportação. De acordo com Santos (1997), João Câmara, na primeira metade do século XX, adquiriu inúmeras fazendas – por volta de sessenta delas – naquela região, onde também abriu ferrovias, construindo mais de seiscentos quilômetros de estradas. Para dar dinâmica ao comércio da cotonicultura e, logo depois, ao agave, atraiu dezenas de trabalhadores. Muitos pertenciam à família Mendonça, que se dedicava ao plantio e à colheita desses produtos em suas fazendas. Os empregados tinham direito ao descanso apenas aos sábados, quando recebiam o pagamento na própria firma, com sede na cidade de Baixa-Verde – antiga João Câmara.

Segundo o depoimento do Sr. José Honório, percebe-se que as delimitações do território original eram avantajadas, comparando-se com o que se tem hoje, considerando que há apenas um reduto, o “Amarelão”, e, mais recentemente, o “Assentamento Santa Terezinha” – AST -, fruto de uma luta conjunta dos Mendonça com o Movimento dos Sem Terra – MST - e a Igreja local, na década de 1990. Afirma o Sr Honório:

Daqui pra pista era tudo do Amarelão e os fazendeiros tomaram tudo. O “Assentamento Santa Terezinha” já foi do Amarelão e a luta com o MST fez as terra voltá pr’á os Mendonça. Tudo que é terra até a pista e que ainda passava era tudo daqui, mas passou para o fazendeiro Mario de Farias e agora é da filha dele.⁸¹

Em seu depoimento, o senhor mencionado acima se refere à tomada das terras deste grupo familiar pelo poder político da região, que, até o momento presente, permanece através das oligarquias locais, as quais repassam suas posses por direitos hereditários.

Todavia a reivindicação territorial é uma questão antiga desse grupo. Cascudo faz referência a um fato ocorrido na década de cinquenta, período em que continuava em pleno

⁸¹ Entrevista concedida pelo Sr. José Honório sobre as perdas territoriais dos Mendonça, gravada e transcrita pela autora em maio de 2006. (Grifos da pesquisadora).

vapor as negociações de compra e venda das terras em “Baixa Verde”, inclusive as que pertenciam àquela família, conforme fala o Sr. Honório em seu depoimento sobre as limitações tradicionais.

Cascudo inicialmente indica o forte elo do grupo com a terra: “(...) Eram ciumentos da terra e vivendo dela e para ela, exclusivamente (...)” (1991, p.38). Ele ainda se refere mais adiante à resistência do grupo e à sua luta pela terra de origem, tendo, inclusive, nessa ocasião, o próprio pai do referido estudioso se envolvido particularmente com a questão fundiária do grupo:

[...] Um sobrinho e delegado plenipotenciário dos Tuixaua⁸² do Amarelão procurou meu pai em Natal para que impedisse o esbulho de suas terras possuídas em usucapião centenário. Meu pai interessou-se e um advogado defendeu os Mendonça, garantido-lhes a terra tão sua. (...). (CASCUDO, 1991, p.38). Grifos da pesquisadora.

A história oral corrobora esta passagem de Cascudo. O Sr. Justino, oitenta e cinco anos, lembra:

Ah! foi esse ‘Tenente’ Cascudo aí que ajudou os Mendonça! O major Buriti (que comprou a patente de major) lutou muito para tomar isso aqui, o Amarelão. Aí, não deixaram ele tomar o Amarelão dos Mendonça. Foi esse “tenente Cascudo” que ajudou. Por causa disso, caçavam tatu verdadeiro e outros bichos e levavam de presente para tenente Cascudo. Geraldo Buriti cercou as terras dos Mendonça e ficou dono de grande parte das terras. Aquela terra do assentamento [Santa Terezinha] era dele também e conseguimos de volta com o MST.⁸³

Conforme o depoimento acima, percebe-se que os Mendonça lutaram também pelo último reduto que lhes sobrara – que hoje compõe o “Amarelão”, impedindo o esbulho de suas terras por meios jurídicos, tendo em vista sua anterioridade no território. A família

⁸² “Tuixaua” ou “Tuchaua” é palavra de origem tupi que significa “maioral”, “chefe” (SAMPAIO, 1987).

⁸³ Entrevista concedida pelo Sr. Pedro Justino sobre a luta pela terra da família Mendonça. Gravada e transcrita pela autora, em maio de 2006 (Grifos da pesquisadora).

Varela Burity e seus herdeiros adquiriram muitas terras no “Amarelão”, conforme mostram os registros de posses⁸⁴, compra e venda de terrenos naquela localidade e proximidades.

Percebe-se a partir dos registros cartoriais que os fazendeiros e comerciantes de Natal, inclusive a própria firma “João Câmara Indústria e Comércio S.A”, adquiriram terras tanto por compra como por meio de “títulos de aforamento” cedidos pelo Estado⁸⁵.

No ano de 1994, os Mendonça recuperaram, em parte, o que lhes fora tomado pelo “Major Burity” – o “Rancho Saramandaia” – que recebeu, posteriormente, o nome de “Assentamento Santa Terezinha” (AST), marcando um momento importante na história da luta territorial do grupo.

A Irmã Terezinha⁸⁶ afirma: “Há alguns anos atrás, ainda havia alguns processos de “retomadas” em andamento, mas agora o INCRA resolveu paralisar a reforma agrária na região por ser considerada inviável devido a falta de água no subsolo e por ela ser salgada”.

Esse panorama geral demonstra que os Mendonça, apesar de sofrerem a perda de suas terras – que consideram um prejuízo de grandes proporções, em vista da ação do poder político e econômico que ampliava suas redes de domínio na região do Mato Grande –, mantiveram-se unidos na questão territorial, culminando, nos anos de 1990, na conquista do “Assentamento Santa Terezinha” (Cf. seção 4).

Hoje, a oralidade informa sobre os momentos de lutas do passado, o que, de certa forma, sustenta o processo de construção da identidade e do sentimento de pertença ao lugar de origem, reanimando o grupo na questão da terra. A memória, sem dúvida, é fulcro da identidade. Sendo assim, “o sentido de continuidade do grupo social, ao longo do tempo, depende tanto do que é lembrado, quanto o que é lembrado depende da identidade de quem lembra”. (SANTOS, 2003, p.1).

No processo de crescimento econômico da região, sobretudo tendo como empreendedor João Câmara, os Mendonça vão representar a mão-de-obra indispensável para o desenvolvimento de seus negócios, tanto com o algodão, como, posteriormente, com o agave, como se pode observar nos itens seguintes.

⁸⁴ Livro nº 3, sob números de ordem: 387; 416; 539; 541; 859; 1011 (CARTÓRIO DE REGISTROS DE IMÓVEIS DA COMARCA DE JOÃO CÂMARA, 1936).

⁸⁵ Livro nº 3, registros 262; 370 (CARTÓRIO DE REGISTROS DE IMÓVEIS DA COMARCA DE JOÃO CÂMARA, 1936).

⁸⁶ Entrevista concedida pela Irmã Terezinha Tessele de Galles sobre a luta pela terra. Gravada e transcrita pela autora em junho de 2006.

3.4.1 O trabalho com o algodão e agave nas fazendas de João Câmara - primeira metade do século XX.

Para os grandes fazendeiros da região do “Mato Grande”, a mão-de-obra barata era a garantia de sucesso em seus empreendimentos. Esses fazendeiros contavam com um exército de homens, mulheres e crianças, que trocavam sua força de trabalho por valores que lhes atendiam precariamente, ao mesmo tempo que os latifúndios prosperavam em seus empreendimentos locais.

Quanto aos trabalhadores, as dívidas se acumulavam através do sistema de “vales”, tendo muitos perdido sua pequena propriedade por não honrar os débitos contraídos. Assim, contam os Mendonça do “Amarelão” sobre o momento áureo da cotonicultura e das plantações de agave nas fazendas do “Mato Grande”, sobretudo nas fazendas de João Câmara.

É importante lembrar que este político chegou à região de “Baixa-Verde” por volta do ano de 1914, quando então, era um simples povoado, próximo à estação ferroviária da cidade, e onde parte da população estava empenhada na construção das ferrovias, além de engenheiros, técnicos agrônomos. Segundo Santos (1997, p.26), “foi nesse ambiente de engenheiros, técnicos, pequenos comerciantes, cassacos (trabalhadores na construção das linhas férreas) e Mendonça que João Câmara se instalou com sua pequena mercearia...”.

Cascudo se refere aos Mendonça, nessa época, como “importantes fornecedores da alimentação indígena de Baixa-Verde” (antiga João Câmara), oferecendo seus produtos “nas portas e nas feiras, diante da loja de João Câmara” (CASCUDO, 1991, p.38).

No início da década de 1930, João Câmara já exportava o algodão, computando o primeiro lugar nas exportações do Estado, durante os anos de 1933, 1937-39; 1946-48 (SANTOS, 1997).

Os Mendonça informam sobre o auge da produção do algodão e sobre o fato de que ainda constituíam boa parte da mão-de-obra de baixo-custo (semi-escrava, conforme eles se referem), nas inúmeras fazendas de algodão de João Câmara. A Sra. Francisca Batista, professora comunitária do “Amarelão” informa:

João Câmara tratava bem os Mendonça porque precisava da mão-de-obra barata deles. Os mais antigos chamam o lugar de Baixa-Verde, não se

conformam com a mudança do nome para João Câmara. Os grandes fazendeiros escravizavam os Mendonça que perderam as terras para eles.⁸⁷

Conforme o depoimento da professora Francisca (Chiquinha), os Mendonça trabalhavam praticamente em regime de escravidão, porque, segundo ela as atividades eram muito árduas nas fazendas. Além do plantio, da colheita do algodão e agave, limpavam os terrenos e carregavam nas costas o fardo para a pesagem. Apenas aos sábados, conforme já foi referenciado, os Mendonça recebiam o pagamento na Firma de João Câmara e Irmãos, na cidade de Baixa-Verde, onde, estrategicamente, havia a única “venda” (mercearia) na cidade, onde o grupo gastava grande parte do que recebia, comprando variados artigos na loja do próprio empregador.

Dessa forma, os débitos passaram a ser contabilizados em desconto nos futuros vencimentos. Isso se tornou um processo rotineiro, que, posteriormente, se tornou cativo para muitos trabalhadores. É assim que eles se lembram dos trabalhos nas fazendas de algodão, no início do século passado.

Seu Pedro Justino, oitenta e cinco anos, comenta:

O pessoal que trabaiáva no Mato Grande comprava de tudo no comércio de João Câmara. Era açúcar, feijão, rapadura e tudo. Mas, quando o camarada não podia pagar as conta, tomavam as terras dele. Eu trabaiáva em Jacinto que era uma fazenda na região do Mato Grande e comprava lá no comércio de João Câmara. Meu pai entregava o algodão no armazém de João Câmara que desencaroçava o algodão na usina.⁸⁸

De acordo com este depoimento, percebe-se a dominação político-econômica sobre os Mendonça, que caracteriza as relações trabalhistas na época e que era marcada pela desigualdade e pela autoridade dos fazendeiros locais e do mau pagamento, inclusive do próprio João Câmara. Isso explica a razão porque alguns deles se referem àquele trabalho como escravo.

⁸⁷ Entrevista concedida pela Sra. Francisca Batista de Melo sobre o trabalho com algodão na região do Mato Grande. Gravada e transcrita pela autora, em junho de 2006 (Grifos da pesquisadora).

⁸⁸ Entrevista concedida pelo Sr. Francisco Justino sobre o trabalho com algodão na região do Mato Grande. Gravada e transcrita pela autora, em maio de 2006 (Grifos da pesquisadora).

O Sr. José Honório também se lembra desses episódios, afirmando que “os Mendonça trabalhavam para João Câmara em Parazinho também” – uma localidade do Mato Grande onde João Câmara havia adquirido muitas propriedades de terras – e compravam tudo que precisavam em sua loja, por meio de “vales”, o que gerava dívidas e descontos em seus salários, já tão insuficientes, conforme anunciou. Ele lembra: “Era tudo de João Câmara. Os Mendonça ficavam debaixo do cabresto dele”.⁸⁹

Ele e outros Mendonça, contemporâneos de João Câmara, também recordam sobre um levante que houve na década de trinta, em que um grupo de revoltosos esvaziou a loja daquele fazendeiro, sacudindo seus artigos e peças de tecidos nas ruas, para que as pessoas os pegassem. Este ato de vandalismo contra o patrimônio do empresário ocorrera no período da Intentona Comunista - a Revolução de 1935. Seu Pedro Justino lembra: “Muitos comunistas se esconderam pela região do Mato Grande”.

Todavia, apesar de alguns momentos de crise, os empreendimentos de João Câmara prosperaram de tal modo que ele também decidiu investir na cultura do agave. As primeiras mudas foram trazidas do “Brejo paraibano” (SANTOS, 1997; p.49), onde “Bananeiras” também foi cidade próspera com o cultivo de algodão e, posteriormente, com o do agave, da cana, do café, do fumo e da mandioca (SILVA, 1997). O empresário chegou a plantar mais de dois milhões e quinhentos pés na região, sendo considerado o introdutor dessa cultura no Estado. Os Mendonça também foram a força humana propulsora desse novo empreendimento na região do “Mato Grande”.

A pecuária, por sua vez, espalhou o gado por diversas fazendas, sobretudo num lugar chamado “Buraco Seco”, ao qual os Mendonça se referem como o reduto da pecuária de João Câmara.

Após a morte desse empresário e político, os negócios faliram, caindo sensivelmente a produção de algodão e agave, e os Mendonça voltaram a trabalhar na agricultura, no corte de lenha nas fazendas da região.

As antigas propriedades do fazendeiro foram tomadas pelos bancos que financiaram seus empreendimentos, sendo, depois, vendidas e assumidas por outros fazendeiros da região.

O Banco do Brasil S.A, por meio de carta de adjudicação, adquire toda “a massa falida de João Câmara Indústria e Comércio S.A”⁹⁰. Dessa forma, os Mendonça acabaram

⁸⁹ Entrevista concedida pelo Sr. José Honório sobre o trabalho dos Mendonça nas fazendas de João Câmara. Gravada e transcrita pela autora, em maio de 2006 (Grifos da pesquisadora).

⁹⁰ Conforme o Livro 3-A; páginas 1- 30 (CARTÓRIO DE REGISTROS DE IMÓVEIS DA COMARCA DE JOÃO CÂMARA, 1961).

perdendo definitivamente suas terras, tornando-se “ilhados” no “Amarelão”, tendo à sua volta inúmeras propriedades particulares.

Posteriormente, o grupo familiar continuou trabalhando para outros fazendeiros com a cotonicultura, mas a praga do “bicudo” – espécie de inseto –, nos anos de 1980, acabaria definitivamente com esse empreendimento e com a fonte de trabalho dos Mendonça, que passaram por um período difícil de sobrevivência, até que eles próprios decidiram optar por uma atividade autônoma. A partir de então, eles se voltam para a produção da castanha.

No final da década de oitenta, eles decidem lutar pela recuperação das terras, tendo algum sucesso, como no caso do “Assentamento Santa Terezinha” (1994), antiga fazenda “Saramandaia” (cf. seção 4).

O quadro histórico desse grupo familiar, na primeira metade do século XX, se caracterizou, portanto, pela exploração da mão-de-obra barata dessa família que dinamizava os negócios e as plantações de algodão e agave dos fazendeiros locais, o que lhe custou também a expropriação de suas terras para ceder lugar ao gado, além das plantações dos produtos já referidos, fontes de lucro para os fazendeiros e políticos da antiga Baixa-Verde e motivos de prejuízos para os Mendonça, que, até os dias atuais, tentam recuperar as terras perdidas.

A castanha foi uma alternativa de sobrevivência e forma de garantia e de permanência da família no seu lugar de origem, sem recorrer a novas migrações forçadas pela escassez de recursos e pela fome, evitando, inclusive, o êxodo rural, que infla as cidades. Os Mendonça preferiram gerir seu próprio trabalho e seu próprio destino, apesar das dificuldades existentes e sem apoio institucional.

3.4.2 O trabalho com a castanha: o pão, o suor e o sangue dos Mendonça - segunda metade do século XX.

O trabalho com a castanha representa para os Mendonça uma opção de sobrevivência e uma forma de driblar a mendicância que alguns, eventualmente, praticam, mas que a maioria abomina. Por esse motivo, muitos se empenham dia e noite, envolvendo a família inteira neste ofício. Essa atividade econômica se iniciou ainda na década de 1980, quando o grupo não laborava mais com o algodão nas fazendas, visto que, após seu período áureo, as

décadas seguintes marcariam definitivamente uma queda na produção desse produto por motivo de pragas nas plantações.

Segundo a oralidade do grupo, um dos primeiros a introduzir o trabalho desse produto no “Amarelão”, há mais de duas décadas, foi um dos Genésio, filho da Sra. Celestina (mulher mais velha do grupo com cento e um anos completos), conforme o Sr. Justino lembra: “Quem começou com o trabáio da castanha aqui foi Chico Genésio e depois muita gente também passou a trabaiá nisso”.⁹¹

A castanha tem uma longa história no “Amarelão”, embora trágica. Isto porque, atrelado ao labor exaustivo, está um grave problema social, gerado pela falta de opção das famílias, ou seja, o trabalho infantil e do jovem em idade escolar. Os adultos (pais e tios) utilizam a força conjunta da família (filhos, sobrinhos) para lidar com este produto (cf. ANEXO M).

As famílias, em geral, apesar dos apelos da Irmã Terezinha e do Conselho Tutelar da Criança e do Adolescente, com sede em João Câmara, teimam em valer-se da mão-de-obra infantil e adolescente do próprio seio familiar. Eles afirmam que todos têm que colaborar na renda e no trabalho da família (cf. GRAFICO 1). Caso contrário, passam fome.

⁹¹ Entrevista concedida pelo Sr. Francisco Justino sobre o trabalho com a castanha no “Amarelão”. Gravada e transcrita pela autora, em maio de 2006.

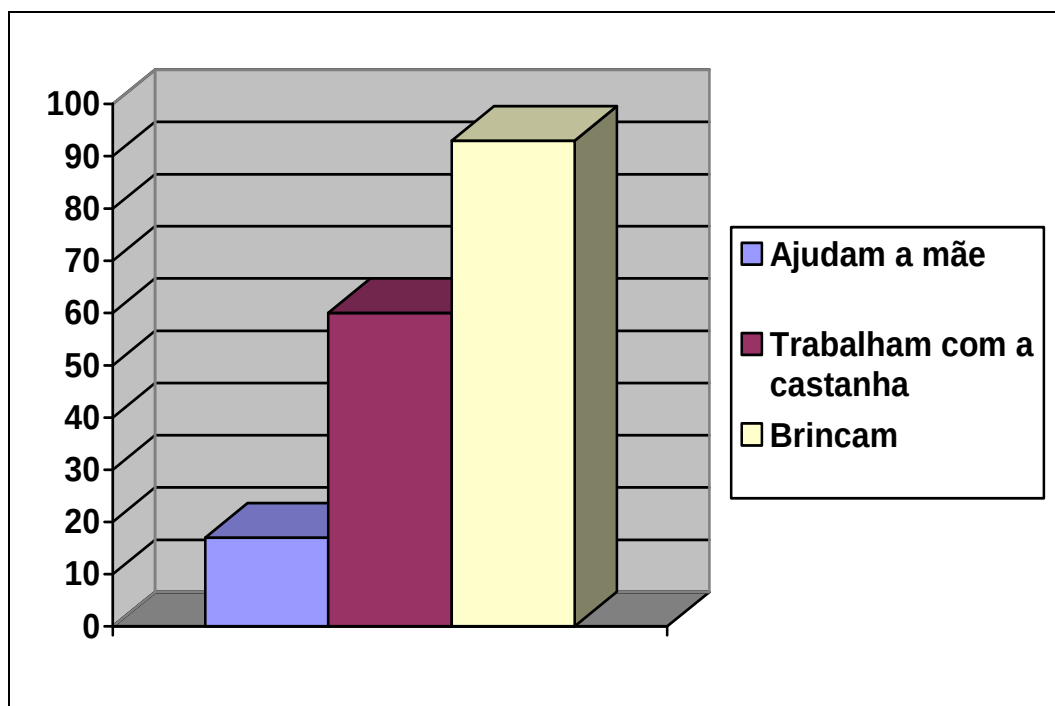


GRÁFICO 1 – Levantamento do Conselho Tutelar de João Câmara

As crianças, quando não estão diretamente envolvidas no trabalho, não deixam de fazê-lo indiretamente. Isto porque contribuem com os afazeres domésticos, cuidando da casa ou de um irmão mais novo, para que, dessa forma, seus pais possam estar liberados para se dedicar à labuta. Tal situação se torna, portanto, um fato gerador de graves problemas sociais na comunidade, como se pode averiguar no deficiente rendimento escolar, no abandono dos estudos e nas repetências anuais (cf. ANEXO N), assim como na falta de interesse das crianças e adolescentes por outras atividades de natureza artística e ou desportiva.

Os jovens Mendonça raramente conseguem concluir o Ensino Médio, que exige o seu deslocamento diário para os colégios da rede municipal de João Câmara. Dos cento e catorze jovens do “Amarelão”, na faixa de idade entre doze e dezoito anos, apenas treze, até o presente momento, estão graduados no Ensino Médio, embora, mesmo assim, ainda não se sintam motivados para continuar os estudos em nível superior, apesar de demonstrarem interesses em áreas específicas (cf. GRÁFICO 2). Isto, inclusive, ocorre porque, segundo eles, não há incentivos da Secretaria de Educação Municipal⁹², ou porque estão muito

⁹² Segundo reunião realizada na Associação Comunitária do “Amarelão” (em junho de 2006), o Secretário de Educação (Sr. Benedito Alves da Silva) falou na ocasião que pretendia elaborar projeto de incentivo para jovens que desejassem ingressar em universidades, tendo para isso ajuda de custo e transporte gratuito. Em contrapartida, o estudante que retribuiria o aprendizado na própria comunidade, no papel de “agente de

ocupados, ajudando a família no trabalho da castanha ou em outras atividades, colaborando com a renda familiar. Este problema ocorre, com frequência, tanto no “Amarelão” como no “Assentamento Santa Terezinha”.

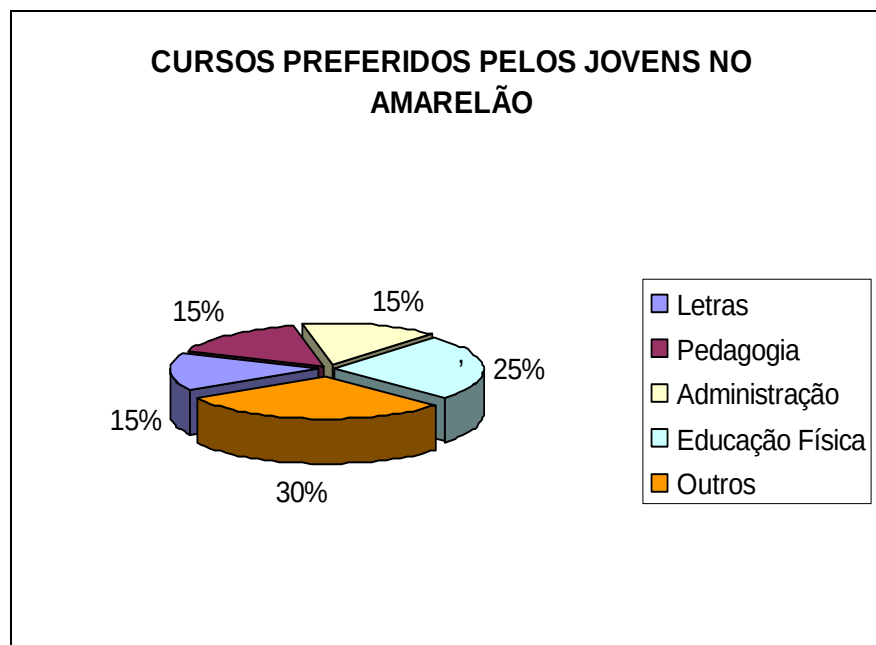


GRÁFICO 2 – Áreas de estudo preferidas pelos jovens no “Amarelão”.
Dados: Associação Comunitária do “Amarelão” (maio, 2006).

O Programa de Erradicação do Trabalho Infantil – PETI -, inaugurado na comunidade pela Prefeitura de João Câmara (em meados de 2006), obedecendo a uma exigência do Conselho Tutelar da Criança e do Adolescente, foi instalado de forma deficiente. As instalações, inclusive, não foram viabilizadas, contando com o espaço da Associação Comunitária para sua sede temporária, não conseguindo, porém, nem mesmo aniversariar. Em menos de um ano suas atividades – reforço escolar e atividades recreativas – foram paralisadas.

Representantes do Comitê Gestor Estadual de Educação no Campo – COGEC - estiveram presentes na comunidade para levantamento do número de analfabetos e de crianças fora da escola, com o objetivo de implantar mais turmas no EJA – Educação para Jovens e

educação”. Mas, até o presente momento, não houve concretização desse projeto e o Sr. Alves também não está mais no cargo.

Adolescentes, assim como no Projeto “Lendo e Aprendendo”, caso fosse do interesse da própria comunidade⁹³.

Segundo dados do Conselho Tutelar da Criança e do Adolescente do município de João Câmara (cf. GRAFICO 3), o número de crianças que estão fora da sala de aula é preocupante.

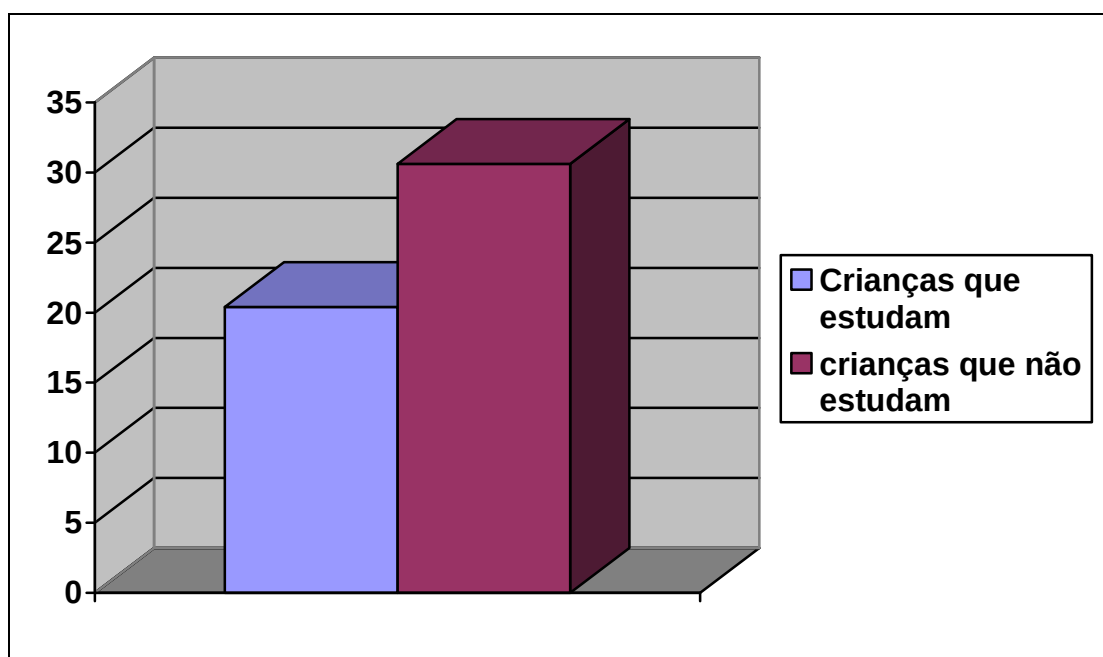


GRÁFICO 3 - Levantamento do Conselho Tutelar de João Câmara

Além do problema da mão-de-obra infanto-juvenil, o trabalho com a castanha ainda remete o grupo a um passado recente de imenso pesar, motivado pela perda de uma liderança comunitária. Seu nome era Francisco da Silva Nascimento conhecido pela comunidade como “Titinho” (Cf. ANEXO O). Era uma pessoa muito importante na luta comunitária, que, ao lado da Irmã Terezinha Tessele de Galles⁹⁴ e do Sr. José Honório (liderança dos Mendonça em décadas passadas) representava a comunidade em suas reivindicações.

⁹³ As professoras do COGEC, Maria Gorete Nunes Pereira e Paula Francinete Eleotério estiveram em reunião junto à comunidade em julho de 2007. De acordo o levantamento realizado na comunidade há mais de trezentos alunos analfabetos que iniciam as aulas e não continuam por motivos de trabalho com a castanha.

⁹⁴ Irmã da Congregação do Imaculado Coração de Maria. Convive com os Mendonça há dezoito anos.

Titinho se candidatou a vereador por duas vezes⁹⁵ sem conseguir se eleger, mas o fracasso da experiência não o intimidou com relação a suas atividades junto à Associação Comunitária do Amarelão. Uma de suas propostas era desfazer o paternalismo dos políticos que, em geral, transformam as carências dos Mendonça em “moeda eleitoreira”, prestando serviços emergenciais que nada resolvem, além de procrastinar os problemas que se acumulam. Ele intermediava e facilitava a vida das pessoas da comunidade, no tocante à aquisição da castanha, na forma bruta, vinda da “Serra do Mel”, arrecadando o dinheiro devido de cada um dos associados que participavam desse projeto da associação, repassando-o para o fornecedor. Os esforços conjuntos da comunidade, principalmente, com a insistência da Irmã e de Titinho, resultaram num projeto para o beneficiamento da castanha, que foi encaminhado e aprovado para *Manos Unidas*, uma organização não-governamental da Espanha.

Em dezembro de 1997, já com os recursos disponíveis, o projeto da castanha foi apresentado em assembléia geral, beneficiando inicialmente trinta famílias regularizadas com a associação comunitária. A Irmã Terezinha e Titinho foram eleitos em assembléia como representantes do projeto e articuladores deste na comunidade. Titinho, juntamente com um parente mais próximo, foi também eleito, pela associação, como responsáveis pelo repasse e controle da produção da castanha no “Amarelão”.⁹⁶ A partir de então, ele passa a ser muito invejado e visado por algumas pessoas da própria comunidade. É tanto que, no final de 2001, no momento em que aguardava o carro vindo de “Serra do Mel” para efetuar o pagamento do fornecedor da castanha, foi vítima de um assalto à mão armada seguido de morte.

A sua morte - provocada por um membro da própria comunidade - refletiu numa forte desarticulação no grupo, que paralisou as reuniões e assembléias por mais de um ano. Desarticulados e marcados por uma tragédia dessa magnitude, os Mendonça desistiram do projeto da castanha, de forma que, sem recursos, o trabalho passou a ser feito por cada família. Apenas no ano de 2003, encontraram ânimo para voltar às reuniões da associação, embora sem o “herói da castanha”, como Titinho passou a ser lembrado pela comunidade.

Anualmente, a comunidade o homenageia em seu aniversário de morte. Há realização de uma missa com o Monsenhor Lucena, pároco da Igreja Nossa Senhora Mãe dos Homens, em João Câmara. Nessa ocasião, muitos da comunidade formam grupos de apresentação de

⁹⁵ Em ata da assembléia comunitária, realizada no dia 18/07/96, foi lançada a sua candidatura oficialmente na comunidade, salientando-se a importância da união e da solidariedade entre eles. Por poucos votos não conseguiu se eleger (Fonte: Arquivo das Atas da Associação Comunitária do Amarelão).

⁹⁶ Fonte: Informações do Livro de Atas da Associação Comunitária do “Amarelão” - Ata nº 17 em 27 dez.1997.

música e canto, flauta e violão. Há outros grupos de projetos esportivos, como o futebol, quando jovens e crianças exibem as taças em homenagem a Titinho. Criaram a “Taça Titinho” para premiações esportivas (Secretaria do Esporte do Município).

O trabalho com a castanha também tem seu momento de exaltação e homenagem, quando as pessoas elevam pratos recheados de caju e outros de castanhas, mostrando que continuam na labuta, apesar das dificuldades inúmeras que enfrentam. (cf. ANEXO O).

Mas, apesar da comunidade ter sido profundamente abalada pela morte de um parente respeitado, todos os caminhos a levaram de volta a empenhar-se no trabalho da castanha.

É o que fazem dia e noite, com suor e lágrimas, na madrugada, a assar a castanha e tratá-la da forma como deve ser feita, para que possa ser vendida e, com o pequeno lucro, garantir a sobrevivência das famílias. Para alguns, o trabalho ocupa, assim, a noite toda, finalizando-se apenas no término da manhã do dia seguinte. Um trabalho que exige muito esforço e a passagem por várias etapas, até que se tenha em mãos uma amêndoa lustrosa e límpida, e, sobretudo, de agradável sabor.

Grande parte da castanha bruta é adquirida de “Serra do Mel” (município do RN). No período da entressafra, é comprada num valor que varia entre R\$ 1.60 a 1.80, o quilo. O lucro passa a ser mínimo (apenas R\$ 3,00 por quilo beneficiado), o que está muito aquém dos esforços investidos para seu beneficiamento. Quando pronta para o consumo, tem um preço de venda que varia entre R\$ 12,00 a 13,00 o quilo. Vale salientar que, para se produzir um quilo de castanha beneficiada, são necessários cinco quilos da castanha em seu estado *in natura*. O “lucro” - R\$ 3,00 – é irrisório, se se levar em conta a demanda de mais de oito horas de trabalho, envolvendo diretamente na atividade quatro a seis pessoas, entre adultos, adolescentes e até crianças.

No período da safra, no entanto, a situação se torna menos difícil porque o quilo da castanha bruta cai apenas para R\$ 1,00 ou R\$ 1,20 e o preço de venda continua em torno de R\$ 12,00 a 13,00 por quilo, resultando num maior ganho. Nessa época (de outubro a abril), os Mendonça são mais favorecidos pelo trabalho, ou melhor, são menos castigados pelo baixo rendimento ou, pelo menos nesse período, não se obrigam tanto ao labor forçado que se impõe no período da entressafra.

Há também nessa produção econômica a figura do atravessador, que ganha sem ter que trabalhar pesadamente, recebendo percentual na venda. O que implica em redução de lucro para aqueles que estão diretamente na labuta diária. Esse ganho, chega a ser apenas de R\$ 30,00 por dez quilos de castanha beneficiada. Parte da produção é encaminhada para

Recife (por atravessadores), inclusive para a *Kibon* (indústria de gelados), segundo informações dos Mendonça.

Após a venda da castanha, o rendimento obtido atende às seguintes demandas, na ordem: alimentação, água potável (carros-pipa), capital de giro (compra da castanha *in natura*), gastos domésticos, vestuário e outros gastos (cf. GRÁFICO 4).

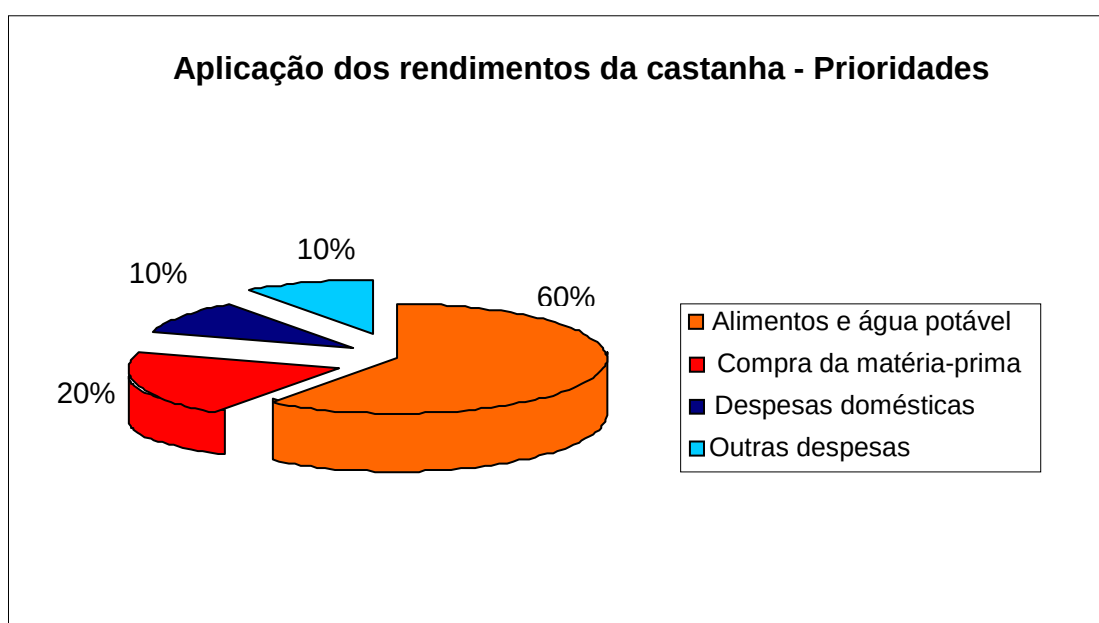


GRÁFICO 4 – Rendimento da castanha
Fonte: informações locais, 2006.

3.4.3 As etapas do trabalho

O trabalho se inicia ao se abrirem as sacas das castanhas brutas, para se proceder a uma seleção (1), quando se dá a separação de três tamanhos diferentes de castanha, ou seja, a grande, a média e a pequena, o que facilita o manuseio. Nesse momento, também já se selecionam as que estão “doentes” ou já apodrecidas, para que sejam descartadas. Na sequência, vem a “torragem” (2), feita em um latão grande com carvão ao fundo, onde cabem, no mínimo, cinco kg da castanha bruta. Geralmente esse momento é conduzido por um homem, cabendo à mulher algumas das etapas subseqüentes.

Durante o processo da “queima”, agitam-se as castanhas, por repetidas vezes, com uma vareta, evitando-se uma aproximação com o líquido efervescente, que, ao se evaporar, se

torna um gás tóxico, exalando um aroma bem característico que se sente ao longe. Há crianças que apresentam problemas respiratórios por causa da fumaça da castanha, principalmente quando trabalham diretamente nesse ofício, o que é considerado ilegal. Eventualmente, quando a criança trabalha na etapa da “queima”, é sempre um menino que se responsabiliza pelas atividades, nunca uma menina.

Após a torragem, as castanhas passam pelo resfriamento (3), que se procede, jogando água imediatamente após serem retiradas do tacho, quando ainda estão bem quentes. Depois, o próximo passo, após a secagem ao sol, é a do corte (4) da castanha, ou seja, nessa fase, quebra-se a casca dura da castanha, que já se encontra amolecida pela ação do calor, momento em que facilmente se adquire a amêndoa, mas que ainda mantém uma outra camada, que precisa ser removida (a pele mais fina) - etapa da tiragem (5) da pele, feita com o auxílio de material cortante ou faca (cf. ANEXO P). Essa etapa é realizada, preferencialmente, pelas mulheres.

A última fase é a da embalagem em sacos plásticos (6) de variado tamanho, ou o armazenamento (temporário) em depósitos grandes, onde cabem, no mínimo, entre dez a vinte quilos da castanha preparada para a venda e o consumo. A venda é também uma tarefa masculina que exige um esforço constante, considerando que não há ponto fixo para esse comércio, o que requer ainda mais gasto aplicado na linha de produção. Há despesas com transportes para garantir a venda ambulante (CF. ANEXO Q).

Após o preparo para o consumo, os produtores vão repassá-la para um atravessador ou na venda direta em certos locais da cidade de Natal, seja no centro da cidade, no bairro do “Alecrim”, em “Ponta Negra” (praia urbana da Zona Sul) e, até mesmo, nas praias dos litorais sul e norte do Estado. Pode-se também ver um Mendonça da zona rural vendendo suas castanhas no *campus* da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN. Muitos vêm a Natal e se hospedam na casa de parentes que vivem na “Cidade-Praia” e em outros bairros na Zona Norte de Natal que compõem o “Amarelão Novo”. Há um forte sentimento de solidariedade entre eles (cf. seção cinco).

O trabalho com o beneficiamento da castanha está presente em quase todas as casas do “Amarelão” e do “Assentamento Santa Terezinha”, iniciando-se nas primeiras horas da manhã (cf. ANEXO Q). Faltam, todavia, projetos e investimentos que proporcionem um salto qualitativo na produção, ao mesmo tempo que possibilitem a criação de uma linha comercial segura, gerando renda para a comunidade. Isto poderia partir da iniciativa do Poder Público, no entanto não há nenhuma ação em andamento.

Enquanto isso não toma o corpo de uma realidade prática, os Mendonça continuam na labuta do cotidiano para garantir o pão e o alimento das famílias. Algo que eles consideram muito importante é trabalhar junto à própria família, não tendo que se afastar dela e deixar o “Amarelão” para viver na cidade, o que, segundo eles, é um risco, podendo ocorrerem situações de mendicância. Por isso, preferem estar no próprio seio da comunidade, reforçando-se, de certa forma, a solidariedade e a aproximação entre eles. Ocorre, no entanto, um certo paradoxo, porque ao mesmo tempo que a castanha une a família, ela também cria situações de desordem e desarticulação, como a que ocorreu no passado recente com a morte de Titinho (liderança comunitária) e que ainda poderá se desdobrar em eventuais situações de crises, considerando que apenas alguns no papel de atravessador ficam com os maiores ganhos.

Apesar da multiplicidade de desafios que se colocam diante da família, tanto dentro de sua própria organização como no contexto adverso das interações sociais, observa-se que os Mendonça têm permanecido em seu lugar de origem, ligados por um forte sentimento de pertença, tentando encontrar soluções para sua auto-sustentação, ao mesmo tempo que permanecem fortalecidos seus laços de parentesco e suas fronteiras sociais, demarcando sua diferenciação étnica diante da sociedade regional.

A luta pela terra, bem como os valores simbólicos e rituais dos mais antigos – “os tronco véio” - têm, por vezes, sido lembrados como um caminho que leva a um fortalecimento da identidade, encorajando as lutas cotidianas das “ponta de galho” - os atuais Mendonça.

4 TERRITÓRIO, PARENTESCO, FAMÍLIA E IDENTIDADE

A história oral dos Mendonça aponta para os antigos Tapuia como os “tronco véio”, enquanto as gerações mais novas são as “as pontas de galho”.

Esta lógica de oposição nas narrativas dos atores sociais perfaz a ligação com o tempo das relações entre as gerações, instituindo aspectos de ordem socioespacial e sociotemporal, que permeiam a ligação com a terra e dinamizam a organização social do grupo na superação do conflito entre continuidade e descontinuidade, pretérito e atualidade (BARRETO FILHO, 2004). Assim, o valor simbólico atribuído ao lugar de origem e o sentimento de pertença do grupo tanto interferem nas escolhas, como nas ações do grupo, no tocante à sua organização social e identidade, aspectos que são articulados no enfrentamento das tensões e conflitos da família.

Cascudo comenta sobre um dos representantes desta família que fora à capital, Natal, procurar por seu pai [de Cascudo] “para que impedisse o esbulho de suas terras, possuídas em usucapião centenário”. (1991, p.38). Em agradecimento pela profícua ajuda que receberam, o autor relata a gratidão dos Mendonça, que, “durante algum tempo encheram nossa casa de presentes, que pareciam saídos dos livros de José de Alencar, mel de abelhas, banha de cascavel, macaquinhos, tatus (...) todas as curiosidades do Bric-a-Brac selvagem (CASCUDO, 1991, p.38).

Segundo a observação do autor, embora o apego à terra movimente os Mendonça em suas ações contra a invasão de suas propriedades, o fato é que as ocupações das terras pelos fazendeiros, na região não puderam ser de todo evitadas pelo grupo, que perdeu significativas porções territoriais – segundo a oralidade informa, transformando-se num pequeno reduto, em que hoje permanecem vivendo como “ilhados”. É dessa forma que se sentem com relação aos fazendeiros locais que vivem no lugar.

Por motivo da falta de terras, os Mendonça passaram a operar suas ações coletivas e escolhas no direcionamento da luta pela terra através da reforma agrária⁹⁷, a partir do final dos anos de 1980 e início dos anos de 1990, quando concentraram seus esforços junto ao sindicalismo rural e, principalmente, ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. O

⁹⁷ A Reforma Agrária deve ser compreendida como um amplo processo que está além da aquisição de terras, incluindo também as condições ideais para que o assentado se estabeleça no novo espaço ocupado. As condições de infra-estrutura são: assistência técnica, crédito rural diferenciado, atividades de promoção social, acesso à saúde, educação, ente outros benefícios de infra-estrutura (informações técnicas da CEATEC - João Câmara).

grupo teve uma iniciativa difícil, mas estava determinado na recuperação de seus antigos espaços perdidos, tendo como ponto de partida o “Rancho Saramandaia”, com área total de 1.068,4’ hectares e quatro ares, localidade em que também haviam trabalhado em mais de duas décadas e de onde tinham sido expulsos pelo último proprietário sem nenhum direito garantido. Essa prática foi muito comum entre os fazendeiros da região, sobretudo a partir da luta sindical dos trabalhadores rurais, no final da década mencionada acima.

Sabe-se que grande parte das terras do “Amarelão” pertencia à família Burity. Do início do século passado ao dos anos de 1960⁹⁸, essa família adquiriu grande porções de terra dos Mendonça, chegando Geraldo Burity a comprar uma propriedade denominada “Góis” – que fazia parte das terras do “Amarelão” – “com todas as suas benfeitorias - casas, cercados, dois açudes, além de terras anexas, também incluindo as casas, cacimbas e plantações de coqueiros...”⁹⁹.

Nos anos de 1970, essas terras passaram por compra ao poder de outros proprietários, como *Edgar Smith*¹⁰⁰, seguido da empresa “Automóveis Brasileiros Ltda – AUTOBRÁS, e, por fim, à Sociedade Técnica de Engenharia e Comércio Ltda, com sede em Recife¹⁰¹, até que o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA - averbou o imóvel expropriado – “Rancho Saramandaia” - para a efetivação de reforma agrária¹⁰².

O sentimento de pertença inscrito no *corpus* coletivo social é que foi o fator determinante que impulsionou a família na reivindicação de seus espaços territoriais, motivando-a a uma ação política sindical organizada, no final da década de 1980. De acordo com Pollak, “sabe-se que a memória, bem como, o sentimento de identidade, nessa continuidade herdada, constituem um ponto importante na disputa pelos valores familiares” (1992, p.5).

Assim sendo, a necessidade de permanecer no território de origem incentivou a família a uma luta junto ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST -, culminando, em 1994, na conquista do “Assentamento Santa Terezinha”, recebendo para isso também o apoio da igreja local, através de Monsenhor Lucena e Irmã Terezinha de Galles.

⁹⁸ De acordo os livro 3-B, p.98, sob o nº de ordem 1.756 (CARTÓRIO DE REGISTROS DE IMÓVEIS DA COMARCA DE JOÃO CÂMARA, 1964).

⁹⁹ De acordo os livro 3-B, p.98, sob o nº de ordem 1.756 (CARTÓRIO DE REGISTROS DE IMÓVEIS DA COMARCA DE JOÃO CÂMARA, 1964).

¹⁰⁰ Livro 3-B; registro nº 1.773 (idem).

¹⁰¹ Livro 2-A, p.73; matrícula 73 (CARTÓRIO DE REGISTROS DE IMÓVEIS DA COMARCA DE JOÃO CÂMARA, 1976).

¹⁰² Livro 2M, p.33, mat. nº. 73. Vinte de set. de 1994 (CARTÓRIO DE REGISTROS DE IMÓVEIS DA COMARCA DE JOÃO CÂMARA, 1994).

4.1 OS MENDONÇA E A CONQUISTA DO “ASSENTAMENTO SANTA TEREZINHA”

No final dos anos de 1980, depois da acirrada perseguição nas lutas do campo pelo Regime Militar, as lutas agrárias se fortalecem, assim como os Sindicatos dos Trabalhadores Rurais – STRs -, sobretudo em João Câmara, quando os trabalhadores sindicalizados, inclusive os Mendonça, emergem no Movimento dos Trabalhadores Sem Terras (MST), no ano de 1989. Esse Movimento gerou um trabalho de expansão no Estado, a partir da Microrregião de Baixa-Verde (Mato Grande), tendo como alvo principal o município de João Câmara.

A primeira ocupação realizada pelo MST efetivou-se na Fazenda “Marajó”. Nessa ocasião, setores da Igreja, sobretudo na pessoa do Monsenhor Lucena, pároco local, teve um papel de articulação indispensável no sucesso da luta conjunta. Posteriormente, em 1990, a fazenda referida passa a ser o primeiro assentamento rural no Estado e, daí em diante, o MST passa a assentar outras áreas no Mato Grande, que surgiram na sequência: “Boa Sorte”, “Modelo” e o “Assentamento Santa Terezinha” (luta dos Mendonça), que teve sua emissão do título de posse no ano de 1994 (CEATEC, 2006)¹⁰³. Hoje esse Assentamento comporta uma população de seiscentas e noventa pessoas em cento e cinquenta e sete famílias Mendonça assentadas no lugar, segundo contagem da pesquisadora no local.

José Raimundo da Silva (Pequinho) vive no AST e informa:

Os Mendonça trabalharam na fazenda “Saramandaia” por mais de vinte anos. Ela passou pela administração de novos fazendeiros, sempre que era vendida, até que o último dono resolveu não empregar mais o povo e expulsaram da fazenda sem nenhum direito, sem nada. Depois que virou assentamento recebeu nome “Santa Terezinha” por causa da Irmã Terezinha.¹⁰⁴

A Irmã Terezinha, conforme já foi mencionado, trabalha com a comunidade desde 1989, momento em que chega no “Amarelão”. Ela informou:

¹⁰³ Dados fornecidos por Aldeci Barbosa de Souza (Mendonça) que é funcionário do Centro de Apoio e Assistência Técnica aos Assentamentos e Comunidades Rurais e Urbanas da Região do Mato Grande – CEATEC -, na cidade de João Câmara.

¹⁰⁴ Entrevista concedida pelo Sr. José Raimundo da Silva sobre a luta pela terra no “Amarelão”. Gravada e transcrita pela autora, em junho de 2002.(Grifos da pesquisadora).

Vim para João Câmara e escolhi o “Amarelão” porque a Congregação precisava de pessoas para trabalhar no Nordeste, por esse motivo vim para cá. Queria ficar no lugar mais carente. A maioria das irmãs não quer vir para o Nordeste pelo horror das secas de que sempre tivemos notícias. As irmãs que vieram anteriormente não suportaram ficar, foram embora. Mas, eu vim, fiquei e resolvi ajudar. Aquelas pessoas precisavam de ajuda.

A Irmã lutou com os Mendonça, sobretudo ao lado do líder comunitário “Titinho” (assassinado em final do ano de 2001), enfrentando, segundo ela informa, momentos de grandes dificuldades e de perseguição, na época da “retomada” da fazenda “Saramandaia”. Ela informa sobre alguns momentos muito difíceis:

Durou mais de um de um ano a retomada, muita gente foi perseguida, houve expulsões e eu também fui visada. A polícia me procurava por toda parte e me chamava de “rata branca”, “aquela gaúcha que quer fazer mal ao povo”. Tocavam fogo nas barracas, prendiam as pessoas envolvidas. Tivemos muito trabalho. O delegado enfurecia-se, esmurrando a mesa. Não queria nos ouvir.¹⁰⁵

A forma como a Irmã Terezinha se doou aos Mendonça, ao longo dos anos, criou uma relação alicerçada no respeito e na cumplicidade que é recíproca, fazendo com que o grupo retribuísse a dádiva, integrando a Irmã como pertencente ao grupo. Segundo a lógica social dos Mendonça, o parentesco constitui uma forma de ampliação da parentela dentro da organização social desta família extensa¹⁰⁶, na qual os casamentos, como outros tipos de convivência duradoura, vão ser regidos através de uma lógica de pertencimento, em que o membro ‘de fora’ pode passar a ser membro da família, desde que se enquadre nas expectativas do coletivo, no que diz respeito ao compartilhamento e ao longo convívio com o grupo em um de seus espaços socioculturais, seja no “Amarelão”, no “Assentamento Santa Terezinha”, ou em outras localidades, considerando que ocupam diversos espaços. Dessa

¹⁰⁵ Entrevista concedida pela Irmã Terezinha sobre a luta dos Mendonça pela terra. Gravada e transcrita pela autora em maio de 2006.

¹⁰⁶ “A família extensa (*extended family*) resulta da extensão, no tempo e por intermédio de laços de casamento, das relações entre pais e filhos. Numa sociedade de filiação indiferenciada (cognática), ela corresponde, idealmente a um grupo formado por um casal e as famílias conjugais de todos os seus descendentes”.(AUGÉ; AGHASSIAN; GRANDIN 1973, p.51).

forma, os filhos gerados, a partir de união exógama, recebem a alcunha Mendonça, referência identitária do grupo.

O Sr. José Honório comenta: “Os que vêm de fora morar aqui passa também a ser Mendonça. As crianças nascidas de ‘casamentos de fora’ é Mendonça porque tá no meio da família”.¹⁰⁷

Esta, portanto, é uma forma operante de ampliar a rede de parentesco do grupo, ao mesmo tempo em que fortalece suas fronteiras marcadoras do sistema social a que eles acreditam pertencer e, para além do qual, eles identificam outros atores sociais implicados em outro sistema diferenciado, seguindo uma lógica dicotômica e de alteridade “Nós/Eles” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

Portanto, os Mendonça ampliam sua rede de parentesco, não se limitando apenas às uniões entre os primos, por sinal muito comum. Mas, são igualmente freqüentes os casamentos com pessoas “de fora”, passando este(a) a ser considerado(a) por afinidade como um membro do grupo. Os filhos, frutos dessa união, poderão ser considerados Mendonça.

A Sra. Ivoneide C. da Silva é um exemplo desta forma de expansão social do parentesco por afinidade. Ela é professora da Escola Municipal “Alice Soares”, que se localiza no “Amarelão”, e tem certa importância no grupo, empenhando-se em lutas coletivas. Ela se tornou membro da família através de casamento com um Mendonça de nome Francisco da Silva, há mais de vinte anos, e é mãe de três filhas, consideradas Mendonça. Todos vivem no “Amarelão”. Ela afirma: “Me casei com um índio daqui e me tornei Mendonça”.¹⁰⁸

Portanto, “dois indivíduos são parentes se um descende do outro (laços de filiação direta) ou se ambos descendem ou afirmam descender de um (uma) antepassado (a) comum” (AUGÉ; AGHASSIAN; GRANDIN, 1973, p.13), mesmo que seja “artificialmente criado” (WEBER, 1994, p.270). Pelo visto, ‘ser Mendonça’ é crer numa origem que faz conexão com os antecessores Tapuia, os “caboco-brabo”, “a avó pega a casco de cavalo”, antecessores que migraram da Paraíba e se estabeleceram no “Amarelão”. Além disso, a pertença a essa identidade social é reforçada através do compartilhamento, da solidariedade e da convivência duradoura, aspectos que vão determinar o parentesco por afinidade que se estende aos “de fora” do grupo, que poderão ser ou não aceitos como membros da família.

¹⁰⁷ Entrevista concedida pelo Sr. José Honório sobre o parentesco Mendonça. Gravada e transcrita pela autora, em maio de 2006. Grifos da pesquisadora.

¹⁰⁸ Entrevista concedida por Maria Ivoneide Campos da Silva sobre o parentesco *Mendonça*. Gravada e transcrita pela autora em fevereiro de 2005 (constante do arquivo de entrevistas da pesquisadora).

Segundo Radcliffe-Brown, no sistema de parentesco, “há uma relação complexa de interdependência” (1973, p.73) entre os membros do grupo. Esse autor ainda menciona que o sistema de parentesco e afinidade configura uma rede de relações sociais constituinte de direitos e deveres ou certos modos distintivos de conduta (1973). Dessa forma, a pertença é negociada, potencializando a alteridade do grupo e fortalecendo suas fronteiras no contexto das interações sociais.

A Irmã Terezinha tornou-se muito respeitada pela comunidade que a acolheu. Segundo os próprios Mendonça, ela já adquiriu o nome da família, fazendo parte desta, como afirma o Sr. José Raimundo (Pequinho): “Irmã Terezinha já é uma Mendonça, vive aqui tem mais de dez anos e o rapaz, que se casa com uma Mendonça e vem morar aqui, também vira Mendonça”.¹⁰⁹

O parentesco adquirido pela Irmã Terezinha explica-se, assim, pelo fato de sua longa convivência, participando tanto nos momentos de crise como nos de alegria. Segundo ela, ao chegar na comunidade, deparou-se com uma situação bem mais difícil do que a que se configura atualmente, conforme recorda:

(...) As crianças andavam nuas e descalças, não conseguiam estudar, não havia transporte e nem merenda escolar. As pessoas da cidade não respeitavam os Mendonça. Havia uma total discriminação contra eles, pois dizia que eram violentos, uns bichos. Muitos tinham medo deles.¹¹⁰

Em seu depoimento, pode-se perceber que a Irmã chama a atenção para um outro aspecto cultural relacionado à maneira pela qual as pessoas da cidade se referem aos Mendonça. A discriminação ainda existe atualmente, embora de forma menos agressiva que em décadas passadas, conforme um morador de João Câmara afirma: “Era um povo ignorante, hoje em dia – depois da Irmã ter chegado – tá tudo ‘civilizado’. Dizem que eles vieram da Paraíba e que tem parte com uma ‘espécie de índio’”.¹¹¹ Isto se repete em vários discursos dos moradores da cidade, que, cotidianamente, apesar de demonstrarem uma maior tolerância para com esta família, ainda manifestam o ranço de um tratamento discriminatório.

¹⁰⁹ Entrevista concedida pelo Sr. José Raimundo da Silva sobre o parentesco Mendonça. Gravada e transcrita pela autora no ano 2002. (constante do arquivo de entrevistas da pesquisadora).

¹¹⁰ Entrevista concedida pela Irmã Terezinha sobre sua convivência com os Mendonça. Gravada e transcrita pela autora em junho de 2006.

¹¹¹ Entrevista concedida pelo Sr. Antônio Teixeira sobre a família Mendonça. Gravada e transcrita pela pesquisadora em abril de 2002 (constante do arquivo de entrevistas da pesquisadora). Grifos da pesquisadora.

Os Mendonça permanecem, assim, socialmente diferenciados, mantendo sua alteridade, seguindo seu próprio modo de vida e valores culturais peculiares e demarcando suas fronteiras na interação com a sociedade regional.

A lógica do parentesco Mendonça, todavia, é que institui as escolhas e dinâmica cultural para a superação dos momentos de crise, tais como aquela com que eles se depararam por ocasião da organização coletiva em torno da luta sindical e da posse da fazenda “Saramandaia”, posteriormente “Assentamento Santa Terezinha”, fato esse que será detalhado a seguir.

De agora em diante, será enfocada a forma de ocupação desse novo espaço, a partir da lógica social do parentesco da família Mendonça.

4.1.1 A lógica do parentesco regendo o processo de ocupação no “Assentamento Santa Terezinha” (AST)

Segundo a Irmã Terezinha, passada a fase inicial da “retomada” e após a regularização do AST, os desdobramentos seriam igualmente difíceis, pois as exigências burocrático-administrativas do órgão oficial - o INCRA¹¹² -, no tocante à ocupação do novo espaço, não entravam em sintonia com as reivindicações socioespaciais concatenadas com a lógica cultural do grupo. Esse momento se configurou como um novo desafio para os Mendonça.

A transferência das famílias e sua ocupação no Assentamento foi também um momento que marcou a história do grupo como uma página à parte na sua história de vida. Isto porque, antes de a transferência ser efetivada por aquele órgão administrativo, as famílias se reuniram com alguns de seus representantes governamentais para que fossem ouvidos os anseios do coletivo no processo de ocupação territorial. Os Mendonça impuseram uma condição para a realização do deslocamento, exigindo que apenas ocupariam o novo lugar, caso os assentados fossem todos membros da família. Houve um indicativo de que a ocupação

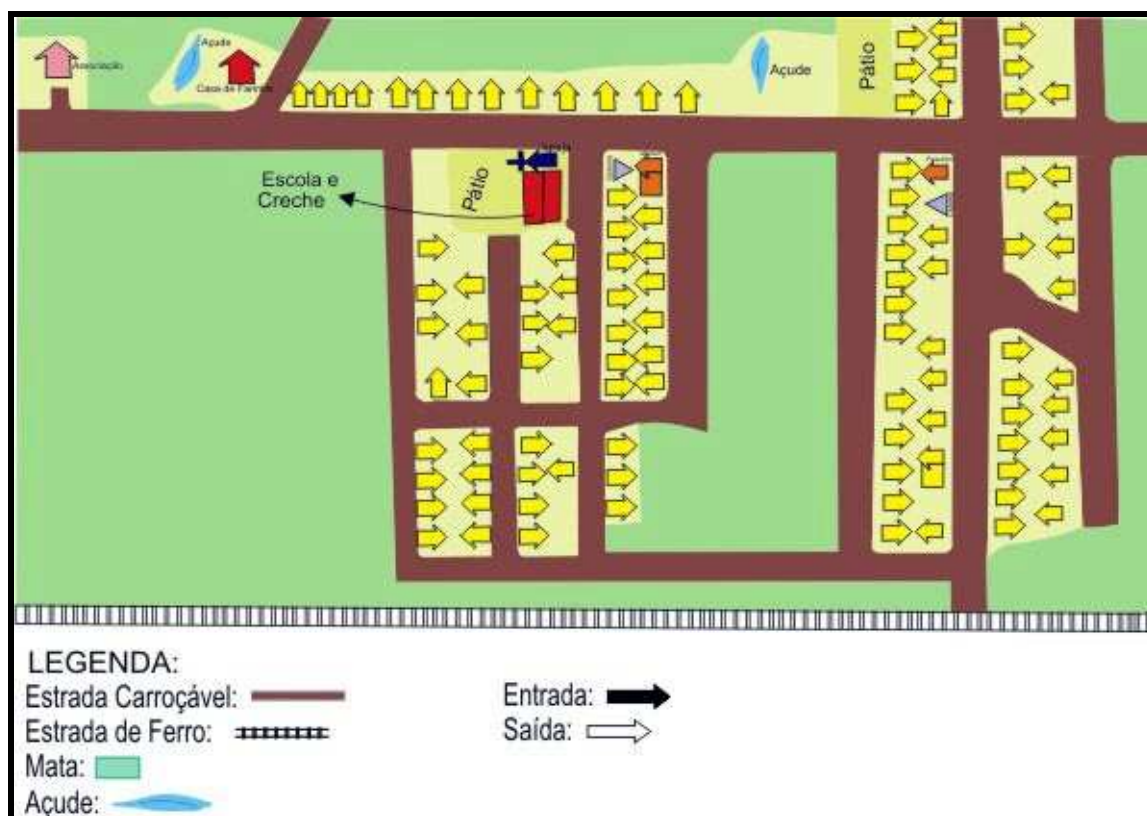
¹¹² A partir do ano de 1964, foram criados órgãos responsáveis pela realização das atividades relativas à reforma agrária, como a Superintendência da Reforma Agrária (SUPRA) e o Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA), depois transformado em Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA -, na década de 1970. Até os dias atuais é o órgão governamental responsável pela promoção, execução e controle da Reforma Agrária, atuando através de superintendências regionais, vinculadas ao Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) [Centro de Apoio e Assistência Técnica aos Assentamentos e Comunidades Rurais e Urbanas da Região do Mato Grande-CEATEC /João Câmara-RN; 2006].

do Assentamento seria feita em blocos, possibilitando, assim a proximidade dos parentes, excluindo a inserção de pessoas alheias à família.

Comumente, os assentamentos do Estado se organizam de forma heterogênea, em que se agregam, num só espaço, várias famílias que não têm necessariamente parentesco. Os Mendonça, por meio de mecanismos peculiares que operam sua identidade e organização familiar, que, por sua vez, se fundamentam nos fortes laços de parentesco, lutavam para que aquele processo político se adequasse ao modo de vida próprio do grupo. De certa forma, eles acionaram sua identificação familiar (realce)¹¹³ para a articulação e organização social, manifestando e validando sua diferenciação numa situação particular de interação social (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

Após algumas ponderações e desacordos, no momento da ocupação efetiva do “Assentamento Santa Terezinha” (cf. MAPA N° 2), surgiram conflitos de ordem cultural muito complexa, pois, diante da necessidade da ocupação do Assentamento, muitos não queriam se separar e outros só queriam se deslocar se fosse conjuntamente, o que não foi possível, dadas as circunstâncias estabelecidas pelo próprio espaço, que teria que ser ocupado segundo os critérios do INCRA que determinara um número de famílias limitado.

¹¹³ A noção de *saliência* ou *realce* (*saliency*), proposta pela corrente situacionista (Okamura, 1981; Mitchell, 1970 e outros) é de uma importância central em todas as abordagens não reificadoras da etnicidade. Ela exprime a idéia de que a etnicidade é um modo de identificação que não se remete a uma essência que se possua, mas a um conjunto de recursos disponíveis para a ação social (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).



MAPA N°. 2 – “Assentamento Santa Terezinha”

Eles não conseguiram conceber, inicialmente, esta nova ruptura na estrutura familiar, fora a que já havia ocorrido com a migração de parte do grupo para a zona urbana de Natal, nos anos de 1980 (V. na seção 5), tendo em vista que, com esse novo deslocamento, se tornariam ainda mais dispersos, situando-se em espaços diferentes, cujo limite fronteiro estaria delineado pela antiga linha de trem construída na primeira década do século passado (ANEXO R). Passariam, assim, a ficar distanciados por alguns quilômetros, rompendo com a unidade familiar que agregava toda a família num só espaço social, segundo a distribuição original do “Amarelão”¹¹⁴. Muitos não aceitaram essa cisão e preferiram continuar no lugar de origem, enquanto outros enfrentaram o desafio, superando o momento de crise, como José Raimundo (Pequinho) lembra:

¹¹⁴ No “Amarelão”, as casas se distribuem, em geral, em forma circular, muito próximas uma das outras, facilitando, assim, o relacionamento dos parentes. Os chefes da família, os mais velhos, destacam-se, preferencialmente, no centro e os demais, como os filhos, cunhados, genros, noras, netos, bisnetos, parentes e aderentes, dispõem-se à sua volta.

Só aceitamo ir para o assentamento com os Mendonça do “Amarelão” e do “Serrote”. Não aceitamo gente que não era parente. Minha família ficou toda lá no “Amarelão”. Só veio eu, a mulher e os filho. Acharo muito ruim essa separação. Foi um chorôô tão grande, ninguém queria se separar. Foi um ‘Deus nos acuda’! Mas como foi uma luta grande e um acampamento por mais de catorze meses para conseguir vencer, a gente tinha que ir pr’á lá p’rá ocupar, não tinha outro jeito”.¹¹⁵

De acordo com o depoimento do Sr. José Raimundo, percebe-se como foi complexo para os Mendonça o deslocamento para o Assentamento, considerando que esta era a única possibilidade e o único caminho possível para a ampliação de seus espaços reduzidos, resultado de perdas territoriais antigas. Tal fato, tão radicalmente posto em prática, ameaçava a “boa vida” da família, que até então amparando-se por consistentes laços de parentesco e unidade familiar, sofreria uma fratura que resultaria em duas configurações distintas: os Mendonça do “Amarelão” e os Mendonça do “Assentamento Santa Terezinha”.

Além desse aspecto, a regularização da distribuição espacial das casas e dos terrenos também foi muito penosa para os Mendonça, visto que o órgão oficial não respeitou a organização socioespacial peculiar do grupo, fazendo valer sua proposta de ocupação dentro da perspectiva técnico-administrativa. Os Mendonça exigiam que as casas continuassem agrupadas tal como no “Amarelão”, dispostas muito próximas uma das outras, respeitando a união existente entre seus membros. Esse desejo, porém, foi questionado pelo INCRA, que considerou tal proposta inviável, pois pretendia agrupar as unidades residenciais separadamente, com grandes espaçamentos entre elas, aproveitando, assim, o máximo das terras adquiridas para o assentamento das famílias.

A Irmã Terezinha esteve ao lado dos Mendonça, nesse momento de crise, até à definição de um consenso entre a comunidade e o órgão oficial. Após incansáveis medições e remedições, discussões e rediscussões, os acordos foram concretizados - meio “pensos” para ambos os lados. A Irmã Terezinha lembra o momento de tensão:

Veio a dificuldade: o povo do “Amarelão” não queria sair de seu lugar, teve gente que desistiu para não sair do “Amarelão” e para não sair de junto da família. E quando eles foram finalmente, se reuniram entre eles e dividiram os lotes em tamanhos pequenos para que se adequassem todos juntos para ficar num bloco único. Eu conversei com o INCRA e com a comunidade

¹¹⁵ Entrevista concedida pelo Sr. José Raimundo da Silva sobre a ocupação no AST. Gravada e transcrita pela pesquisadora em maio de 2006.(Grifos da pesquisadora).

para que aumentassem as medidas dos lotes e numa reunião ficou decidido que iriam aumentar as medidas.¹¹⁶

No entanto, após esse período de ocupação dos espaços no Assentamento e com o crescimento populacional no lugar, os novos membros das famílias, foram levando seus pais a levantarem suas próprias residências – algumas de taipa (atualmente são dezesseis unidades), fugindo do padrão convencional imposto pelo órgão governamental. Além do mais, voltaram a adotar a lógica de distribuição socioespacial do espaço original, o que significa que, culturalmente, estão gerindo as ações no sentido da “boa vida”, à medida que burlam as exigências administrativas.

Segundo dados do último Censo do IBGE (2000), há duzentas e noventa e nove pessoas no Assentamento, sendo cento e cinquenta e sete homens e cento e quarenta e duas mulheres, que estão residindo em cinquenta e quatro unidades domiciliares. Os dados colhidos no trabalho de campo, no entanto, revelaram os seguintes resultados populacionais: há cento e cinquenta e sete famílias, sendo duzentos e onze homens; cento e cinquenta e cinco mulheres; duzentas e catorze crianças (de 0-11 anos) e cento e dez adolescentes (de 12-18 anos), totalizando seiscentas e noventa pessoas, que vivem em dezesseis casas de taipa e cento e vinte e duas construídas em alvenaria.

Como se pôde observar, as relações de parentesco vão dar a tônica da organização socioespacial do grupo para a ocupação do referido Assentamento e, a partir desse novo espaço dos Mendonça, novas formas de condutas políticas vão reger seus destinos, cada um dos lados a seu modo. Os que continuaram no “Amarelão” permanecem com dificuldades, no que se refere a ganhos políticos e benefícios para o grupo, pois não têm apoio institucional.

Por outro lado, os Mendonça assentados conquistaram novas formas de lutas na condução de seu destino, recebendo apoio e assistência de órgãos como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), Secretaria Brasileira de Assistência ao Empresariado (SEBRAE), Articulação de Apoio às Comunidades do Campo (AACC), dispondo também da assistência técnica do Centro de Apoio e Assistência Técnica aos Assentamentos e Comunidades Rurais e Urbanas da Região do Mato Grande (CEATEC).

A partir daí passaram a surgir certos conflitos de ordem política, como uma recente confusão em torno de encanamentos que beneficiam ambas as localidades, em que os

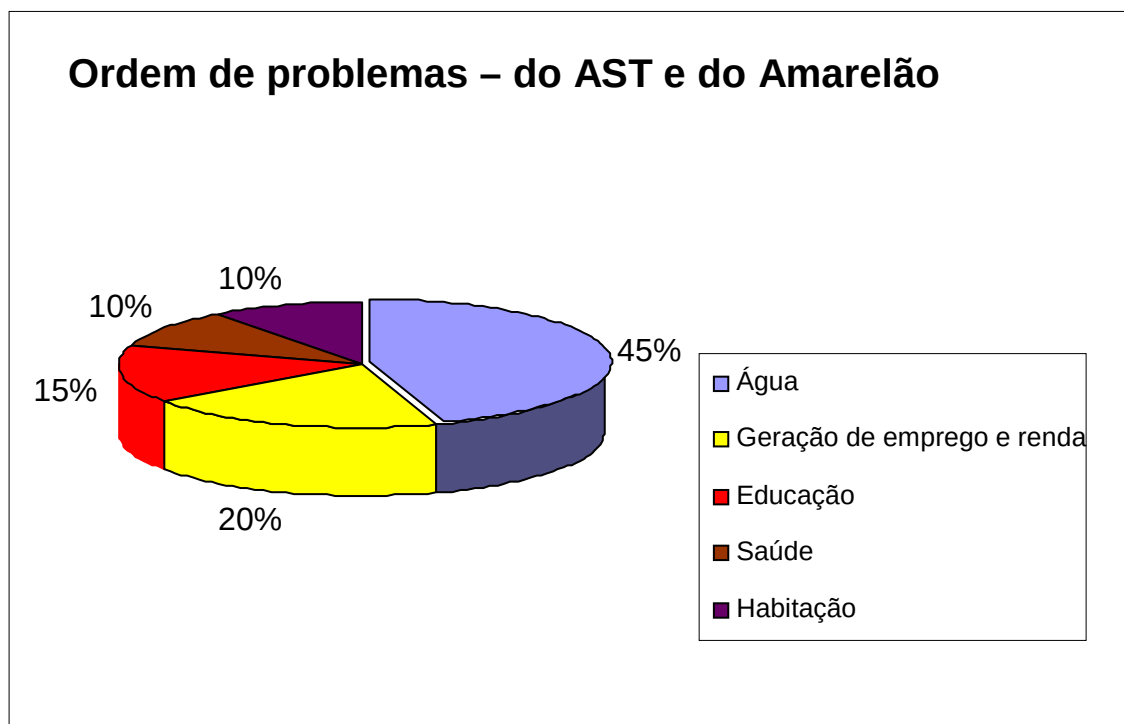
¹¹⁶ Entrevista concedida pela Irmã Terezinha sobre a ocupação do AST. Gravada e transcrita pela pesquisadora em junho de 2006.

assentados não estão mais se dispondo a compartilhar, ameaçando, inclusive, a depredação do material hidráulico como uma “solução” alternativa, mesmo significando um imenso prejuízo para ambas as partes, considerando que a questão da água é um problema que atinge a comunidade como um todo em proporções desastrosas (cf. ANEXO S).

Com isso, percebe-se uma certa descaracterização da unidade familiar, que cede espaços para o corporativismo. Há algumas situações, embora raras, que sugerem certos estigmas que se criam e que se estabelecem para fazer sobrepujar, para discriminar e para reforçar as “diferenças”, que agora se evidenciam entre os dois setores, a partir das desqualificações dirigidas aos Mendonça do “Amarelão”. O uso de adjetivações degradantes, como “favelados”, manifesta uma diferença que, simbolicamente, faz dos assentados no AST, pessoas “melhores” que as que permanecem no “Amarelão”.

Outrossim, embora tanto os Mendonça do “Amarelão” quanto os do AST apresentem as mesmas carências e problemas¹¹⁷ (cf. GRÁFICO 5), resolveram dividir-se em ações e lutas. Há agora duas associações, duas escolas e creches para cada lugar. Algumas vezes surgem rivalidades entre eles por causas banais, como mencionado. No entanto, os esforços da Irmã Terezinha e de alguns Mendonça do “Amarelão” e do próprio AST têm se direcionado contra esse tipo de “faccionalismo emergente”.

¹¹⁷ As dificuldades comuns em ambas as localidades são: a falta de água encanada e potável, que é um problema de primeira ordem para os Mendonça, visto que eles passam sede no período de estação seca. Apenas no período chuvoso se tem uma melhor perspectiva porque os açudes e as cisternas estão cheios, o que garante água potável e doce para a comunidade por um bom tempo. Parte do dinheiro que conseguem com o trabalho da castanha se esvai em carros-pipa. Muitas crianças tomam água salgada, o que prejudica a saúde. Não há colheita e chegam a passar fome. Por esses motivos, a falta de água na comunidade é o fantasma que assusta e que atormenta a vida do grupo. O Programa “Um Milhão de Cisternas” do Governo Federal passou a construir cisternas no “Amarelão”, no “Assentamento ‘Santa Terezinha’” e no “Serrote de São Bento”, a partir do ano de 2006. Além desse problema, há a precariedade das instalações das escolas (sem espaços físicos adequados, salas apertadas e em péssimo estado, falta de material didático etc), exigindo reformas urgentes, que, por enquanto, se configuram apenas como meras promessas da Secretaria de Educação local. Há também a carência de projetos para o beneficiamento da castanha; precariedade no atendimento à saúde comunitária, falta de medicamentos, carência de médicos, inoperância da ambulância, o que resulta muitas vezes em situações de difícil acesso ao hospital, em João Câmara, forçando os doentes a terem que se locomover em carrinhos-de-mão até à pista para aventurarem uma “carona”. Dá-se também uma precária assistência odontológica, cuja unidade móvel do SUS quase sempre não dispõe de equipamentos – de simples luvas a medicamentos e aparelhagens, além de atuar com procedimentos radicais, como a extração dentária, em vez de uma profilaxia preventiva. A falta desse tipo de iniciativa tem como consequência a perda de dentes em pessoas ainda muito jovens. Estes são alguns dos problemas que envolvem ambas as localidades e uma mesma família.(dados colhidos pela pesquisadora, 2006).



Fonte: informações locais, 2006.

GRÁFICO 5 – Problemas comuns do “Amarelão” e do “Assentamento ‘Santa Terezinha’”

Neste sentido, em algumas reuniões, na Associação Comunitária do “Amarelão”, se discute a possibilidade de serem tomadas medidas conjuntas, visando a re-unir a família Mendonça. A questão do abastecimento de água, recentemente reuniu o grupo de ambas as localidades, inclusive do “Serrote”, quando, em conjunto, discutiram a elaboração de um abaixo-assinado (Ata nº 33 de 25/06/2003, da Associação Comunitária do “Amarelão”) e de uma carta encaminhada à Governadora do Estado, no sentido de tentar resolver o problema. (cf. ANEXO T). Fazendo assim, a família tenta recuperar a união e solidariedade, lutando, mais uma vez, em conjunto para a superação das dificuldades.

Em seguida, far-se-á referência a alguns aspectos históricos relacionados à origem do grupo familiar Mendonça, bem como à alteridade das famílias que compõem o “Amarelão”, também levando-se em conta seus relacionamentos tanto na dimensão intergrupar quanto nas relações interétnicas.

4.2 AS FAMÍLIAS MENDONÇA

Antes de entrar em detalhes sobre as diferentes famílias que compõem o grupo familiar Mendonça é necessário fazer-se uma breve menção dos grupos indígenas que viviam na região serrana do Brejo paraibano, local de onde teriam vindo os antecessores desse grupo.

Expõe-se de agora em diante, algumas informações dos autores aqui focalizados e de alguns dados históricos que possam ajudar a esclarecer sobre a presença dos índios naquela região. Pelo visto, esta localidade no século XVIII compunha-se por aldeamentos Tapuia e em Santo Antônio de Boa Vista pelos Tapuia Canindé e Sucurus [Xucurus] na Serra de Bananeiras¹¹⁸ (AHU,1763).

Diversificando as informações, Silva (2007) informa que os povos indígenas de origem Tupi e Tapuia formavam as aldeias na Serra da Cupaóba¹¹⁹ que abrangia as regiões serranas do Brejo, Bananeiras, Serraria, Borborema (antiga Camucá), Pirpirituba e Serra da Raiz (cf. FOTOGRAFIA Nº 6). É importante evidenciar que os Potiguara governavam essa região tendo como principal liderança o chefe Zorobabé. Os colonos da região utilizavam os serviços dos Potiguara, tanto nas expedições como em outros serviços.

De acordo com esses dados e mediante as circunstâncias históricas no contexto acima especificado, os Mendonça tanto poderiam ter sua origem nos índios do grupo Tapuia como do grupo Potiguara, considerando que os povos indígenas ocupavam vastamente toda aquela região serrana.

¹¹⁸ O mito de criação da cidade de Bananeiras, segundo a perspectiva religiosa, menciona uma índia Tapuia que livrou Gregório Soares de um ritual antropofágico realizado pelos índios Janduí. Logo depois, ele retornaria à aldeia de Santo Antônio de Boa Vista para casar com a jovem índia, que lhe salvara a vida. No local da aldeia, ele ergue uma capela em devoção a Nossa Senhora do Livramento. O lugar depois se tornaria vila e daria origem à cidade de Bananeiras. (SILVA, 1997).

¹¹⁹ “O que se entendia como Serra de Cupaóba, naqueles tempos, [constituía] toda a frente oriental da Borborema, desde a serra da Raiz ao território de Areia” (ALMEIDA,1957).



FOTOGRAFIA Nº. 6 – Cidade de “Bananeiras”

Foto: Jussara Galhardo, 2006

Lembrando o que já foi referenciado sobre a origem dos Mendonça do Amarelão, segundo dados de Lima (1990), esta família foi constituída por dois casais migrantes. Um que veio do “Brejo de Bananeiras” (PB) – os Barbosa –, e um outro casal vindo de “São Gonçalo”¹²⁰ – Os Mendonça –, prevalecendo, portanto, este último nome para representar o grupo familiar como um todo. Pôde-se constatar que a história oral, por sua vez, corrobora em parte com essas informações, não fazendo menção à localidade de São Gonçalo, apenas à de Bananeiras de onde teriam vindo os Mendonça e os Barbosa, surgindo a partir de então, outras famílias que se ramificaram desses “troncos”.

Veja o quadro da família Mendonça a seguir:

¹²⁰ A cidade de São Gonçalo, segundo Medeiros Filho (1997; p.155-156) teria sido “uma antiga aldeia dos Tapuia do Rancho do Curema” (aldeia não administrada por religiosos) durante o século XVIII, transformando-se, posteriormente, em vila (unidade política) a partir do século XIX, conforme indica Andrade (1990).

NOME HEREDITÁRIO (ANTECESSOR)	NOME DA FAMÍLIA	NÚMERO DE PESSOAS
SETORES FAMILIARES NO “AMARELÃO”		
Ana maria Conceição Bianco (avó)	Biano	94
Chico Caetano	Caetano	58
Brejeiro (nome da avó)	Brejeiro	14
Antecessor não identificado	Tinga	35
José Vitoriano ou Ciço Joça	Vitoriano	64
Genésio Barbosa (nome do esposo de Sra. Celestina Justino - a mais velha dos <i>Mendonça</i>)	Genésio	35
Antecessor não identificado	Eleodório	109
SETOR FAMILIAR NO “AMARELÃO NOVO”		
Balbina (bisavó)	Mandu (Balbino)	164
Total		573

TABELA 2 - Resumo gráfico dos setores familiares observados no “Amarelão” e “Amarelão Novo”.

Antes de serem detalhados os setores familiares que compõem o “Amarelão” (cf. item 4.2.1), é importante mencionar uma outra família – os Batista do Serrote de São Bento – que, embora apresentem certa rivalidade com os Mendonça, possuem laços de parentesco que unem ambas as famílias. Nos dados genealógicos, percebe-se a existência do parentesco, por consangüinidade, que entrelaça os Mendonça do Amarelão aos Batista do Serrote e os Mendonça do Assentamento Santa Terezinha.

Segundo as informações colhidas da família dos Batista, foi elaborado um recorte na genealogia para explicitar as relações de parentesco entre as famílias em suas diferentes localidades. A partir do Sr. Luís Batista Filho (94 anos) e da Sra. Júlia Maria da Conceição Batista (89 anos), pode-se perceber a ocorrência de enlace entre essas famílias.

Como já foi observado, os Batista falam sobre uma origem diferente da origem dos Mendonça (p.66-67), porque aqueles estão ligados aos Conrado, seus antecessores que vieram de Araruna (agreste paraibano), durante a segunda metade do século XIX – por volta de 1870 (cf. ANEXO U).

Conforme se pode perceber, ambas as famílias falam, cada qual, sobre antecessores específicos e lugares de origem distintos, caracterizando, de fato, a existência de duas famílias diferentes. Embora haja parentesco consanguíneo, parte dos Batista não se considera uma mesma família, sobretudo a partir da rivalidade que surgiu com a morte de um dos Batistas por um Mendonça, há décadas passadas.¹²¹

Apesar disto, a família dos Batista se une à família Mendonça, cujo exemplo é o casal Júlia e Luís Batista. Percebe-se que, a partir dos tios paternos de um e de outro, que eram primos, passaram a ocorrer enlaces entre Batista e Mendonça. Nota-se, através da ilustração, que a linha materna de Júlia é Mendonça, embora ela tenha permanecido com o nome Batista, da linha paterna, e, após o casamento com o Sr. Luís, ela tenha preservado o nome desta família.

Há outras considerações importantes a partir da Sra. Júlia, pois, como se pode observar, ela tem um avô Mendonça (Barbosa), na linha materna, uma tia (irmã de sua mãe Mendonça), de nome Joana Barbosa Brejeiro, cujo filho é Manoel Barbosa Brejeiro (ambos Mendonça do Amarelão), que, por sua vez, é pai de Irene Barbosa da Silva, esposa de José Raimundo da Silva (Pequinho), estes últimos são Mendonça que vivem no “Assentamento Santa Terezinha” (cf. ANEXO U).

Ainda se percebe que, na seqüência genealógica, dos dez filhos de Luís e Júlia, apenas uma filha – Adalgisa Batista - se une a um Mendonça, de nome Raimundo Barbosa, cujos filhos recebem o sobrenome “Batista Barbosa”, configurando-se genealogicamente, uma aproximação entre estas duas famílias (cf. ANEXO U), embora, culturalmente, ambas continuem a alimentar certas rivalidades. Há, inclusive, algumas “justificativas” para os Barbosa destratarem os Mendonça e se colocarem culturalmente num patamar acima, conforme já visto na seção três. Isto simbolicamente tem sua eficácia no sentido de se atribuir uma clara diferenciação entre as famílias, recaindo, portanto, para os Mendonça, certas desqualificações.

Pode-se concluir que há, de fato, um parentesco por consangüinidade entre as diferentes famílias – Mendonça do Amarelão, do “Assentamento Santa Terezinha” e os Batista do Serrote –, de forma semelhante a um “novelo” –, como os próprios Mendonça se

¹²¹ A briga entre as duas famílias surgiu após Vicente Batista ter sido assassinado por um *Mendonça* que defendera seu irmão insultado inúmeras vezes por aquele. Este ocorrido tem mais de quarenta anos. A vítima era filho de Francisco Batista da Costa, que era tio paterno de Júlia e de Luís (cf. ILUSTRAÇÃO 3), sendo, portanto, o homem assassinado primo do casal.

referem, pois, ao se “puxar” as linhas sucessoras, surgem as antecessoras, que se entrelaçam e determinam o parentesco consangüíneo entre elas.

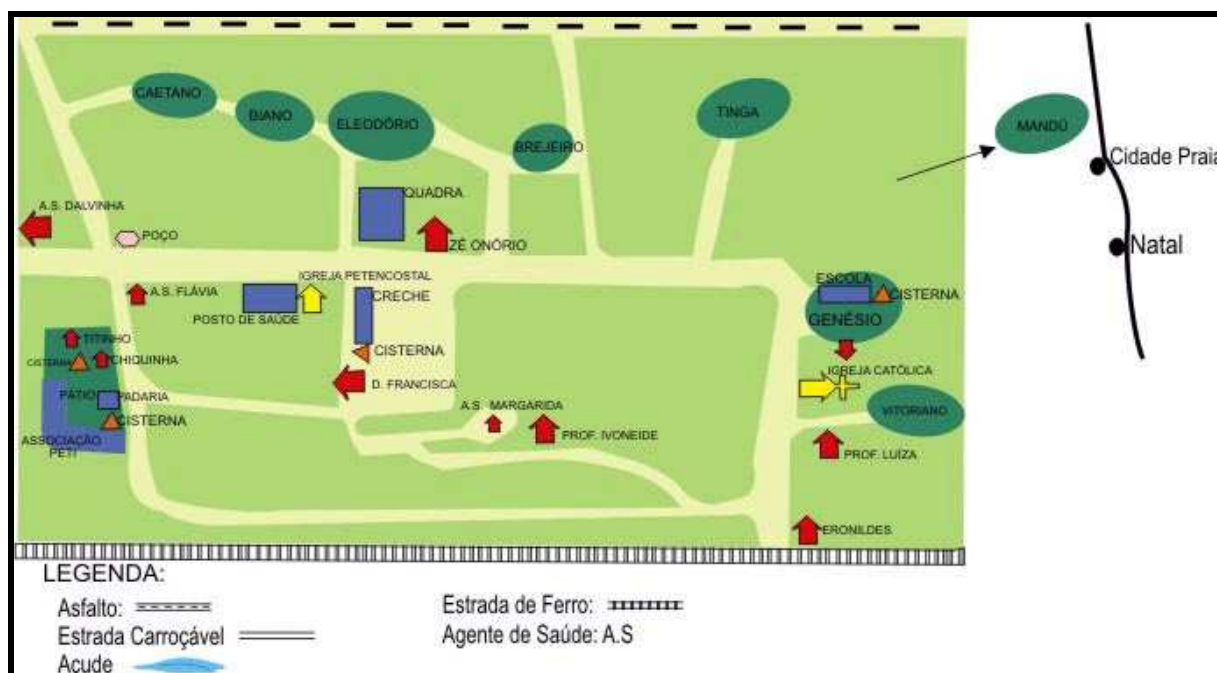
Todavia, no tocante à identidade, não se pode concluir que os Batista e os Mendonça sejam parte de uma mesma família, considerando os conflitos existentes entre eles, muito embora haja alguns de ambos os lados que admitem pertencer a uma única família Mendonça.

Quanto às famílias que compõem a alteridade no “Amarelão”, como os Mandu (Balbino), por exemplo, que vivem em área urbana de Natal no “Amarelão Novo”, estas fazem referência a antecessores específicos, numa linha de ascendência mais próxima (pais, avós e, por vezes, bisavós), embora também façam alusões a antecessores comuns da família extensa Mendonça, quando se trata de referência a uma temporalidade distante, como no caso dos primeiros que chegaram ao “Amarelão”. Pcedendo assim, tanto anunciam uma alteridade intergrupar como determinam suas fronteiras socioculturais como Mendonça, diante da sociedade regional, o que será abordado a seguir.

4.2.1 A Alteridade dentro da Alteridade: os setores familiares dos Mendonça

As diferentes famílias coexistem em espaços contínuos e descontínuos (cf. MAPA Nº 3), mas permanecem ligadas aos mesmos antecessores indígenas que deram origem à família extensa. Há segundo a história oral dois “troncos familiares” - os Barbosa e os Mendonça - que originaram os diferentes grupos familiares do “Amarelão”. O Sr. Manoel Epifânio (82 anos) explica: “os Caetano e os Bianco vieram do “tronco” dos Mendonça, aquele povo lá que vive mais afastado e as outra família veio dos Barbosa que são os Brejeiro , os Tinga e os outros tudinho”¹²².

¹²² Entrevista concedida pelo Sr. Manoel Epifânio sobre a origem da família Mendonça. Gravada e transcrita por Jussara Galhardo, em junho de 2006.



MAPA N° 3 – Aspecto geral dos setores da família Mendonça

Inicialmente, fazendo referência à família dos Bianco –“tronco” Mendonça – que é composta por noventa e quatro pessoas, sendo vinte e cinco homens, vinte e oito mulheres, vinte e nove crianças e doze adolescentes (cf. FOTOGRAFIAS N° 7;8). Na localidade onde está estabelecida, há dezenove casas de taipa e seis de alvenaria. As residências apresentam precariedades e péssimas condições de infra-estrutura. Os cômodos muito pequenos se reduzem a quatro ambientes - sala, dois quartos e uma cozinha com forno à lenha. Todos os compartimentos juntos ocupam no máximo trinta e cinco metros quadrados e isso vale para as demais casas no “Amarelão”. O banheiro, em geral, é coletivo e fica numa área externa (cf. ANEXO V).



FOTOGRAFIA Nº. 7 – Sr. Damião
Fotografias: Jussara Galhardo, 2006



FOTOGRAFIA Nº. 8 – D. Maria

Os Bianco informam que o nome da família procede de Ana Maria da Conceição Bianco, que, por sua vez, já havia recebido esse nome por herança da linha materna. O grupo não se preocupa em recuperar as origens e, em geral, desconhece onde seus pais nasceram, ou de onde vieram seus antepassados. Somente após certa persistência em busca de informações, é possível se instigar um exercício diacrônico e recuperar fragmentos da memória, indicadores das origens. Maria Ferreira, cinqüenta anos, declara:

[...] Eu não sei bem não..., mas... tinha uma conversa que minha mãe dizia que a mãe de Ana da Conceição Bianco [avó da entrevistada] era “cabocla pega a casco de cavalo”. Minha bisavó era Tapuia e era Bianco.¹²³

Conforme se observa, os Bianco falam pouco de seus antepassados indígenas, surgindo vagamente informações sobre a família, a partir das bisavós e avós Tapuia “pegas a casco de cavalo”. Segundo Pollak (1992), a memória é seletiva, o que faz com que nem tudo fique

¹²³ Entrevista concedida pela Sra. Maria Ferreira sobre a origem dos Bianco. Gravada e transcrita pela pesquisadora em junho de 2006. (Grifos da pesquisadora)

gravado, apenas aquilo que marca ou tem um significado importante para o indivíduo ou para a coletividade, sobretudo no aspecto que constitui o sentimento de identidade.

Ainda segundo a entrevistada – Sra. Maria Ferreira, o nome de família foi adotado a partir da bisavó “Biano”, antepassada que legou a alcunha às gerações seguintes. A memória das origens indígenas está subjacente ao nome da família desse grupo familiar, que, por sua vez, também se afirma Mendonça, acreditando ter os mesmos antepassados longínquos formadores da família extensa.

Os Biano estão em uma localidade afastada das outras famílias e se sentem discriminados. Comentam que o lugar, onde moram recebeu um nome pejorativo atribuído pelas outras famílias do “Amarelão” e alguns chegam a afirmar: “Os do Amarelão chamam aqui de “Rabo da Cachorra”, mas é porque eles não gostam da gente”. Para eles, o lugar tem o nome de “Belenzinho, nome que a Irmã Terezinha deu praqui”, contestam.

Em ambas as falas, nota-se inicialmente que eles próprios, embora estejam no território do “Amarelão”, consideram o lugar onde vivem como um outro espaço socio-cultural, diferenciando-se de seus vizinhos. A seguir, percebe-se que fazem uma referência ao fato do nome do lugar ter sido atribuído pelos “outros” (exo-definições), com a intenção de ofender, preferindo o nome criado pela Irmã Terezinha, como algo mais conveniente para identificar o lugar onde vivem.

Mas, apesar das famílias do “Amarelão” se diferenciarem entre si, não se pode falar em facções entre elas. O que se evidencia são algumas diferenciações culturais, visto que essas famílias se organizaram em setores familiares específicos, desde seus antecessores (bisavós e avós), conforme as narrativas esclarecem. Apenas as características físicas dos Biano têm chamado atenção das demais famílias que compõem o “Amarelão”, dado o fato de muitos se referirem a eles como pessoas que mais se aproximam aos traços indígenas. Tal referência, porém, não se dá de forma discriminatória. Na maioria das vezes, eles acionam o fenótipo de seus vizinhos Biano e Caetano como um recurso simbólico, objetivando esclarecer sobre um aspecto mais geral que engloba a família extensa, no sentido de apontarem uma origem indígena, que recai no aspecto da aparência de ambas as famílias acima citadas.

Os casamentos entre os Biano, como em outras famílias dos Mendonça, são na maioria entre primos, mas entre os primeiros há uma incidência maior de uniões na própria família, o que parece justificar a razão do nascimento de crianças deficientes entre eles, conforme

relatado por algumas pessoas do “Amarelão”. Na opinião de alguns dos Mendonça, esse fato se dá porque eles se casam entre si, com parentes muito próximos¹²⁴.

Com relação ao trabalho, diferentemente dos outros setores familiares, tanto os Bianco como os Caetano não laboram com a castanha, apenas em corte de lenha, agravando a depredação do meio ambiente na região do Mato Grande. Esse trabalho rende, no máximo, R\$ 100,00 (cem reais) por semana, para alguns mais bem pagos. Outros conseguem apenas arrancar do nefasto trabalho alguns poucos trocados que não compensam o distanciamento da família em quase o dia inteiro de esforço físico brutal (R\$ 40,00 por semana de trabalho). Parte da lenha se destina às caieiras que queimam a cal virgem em Ceará-Mirim e Jandaíra (ambos municípios do Rio Grande do Norte). Alguns caminhões trafegam impunemente pelas estradas, carregados de madeiras (ainda em troncos finos por se tratar de árvores novas) extraídas da mata da região. Outra parte da lenha chega até São Gonçalo (ao norte da capital) para fornalha no fabrico de cerâmicas, artesanato muito difundido na região.

A família dos Bianco se define diferencialmente nas relações intergrupais, embora, com relação à sociedade regional, em sua maioria, se identifiquem como Mendonça, uma única família, sendo também dessa forma conhecida (exo-definição) pela sociedade regional (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

Por sua vez, os Caetano, segundo a contagem populacional feita pela pesquisa de campo, constituem uma população de onze homens, treze mulheres, vinte e nove crianças e cinco adolescentes, que ao todo representam cinquenta e oito pessoas. O nome específico da família faz referência aos mais velhos, que, segundo eles informam, “um dos mais antigos era conhecido como Chico Caetano, que veio do Brejo da Paraíba”, daí esse setor familiar ter adotado seu nome como indicador diferencial das demais famílias do “Amarelão”.

A Sra. Francisca da Silva informa que teve incluído o apelido familiar junto a seu nome: “Sou conhecida como Francisca Caetano, porque meus pais eram Caetano, mas sou Mendonça também”.¹²⁵ Da mesma forma que os Bianco, os Caetano, em sua maioria,

¹²⁴ Há uma família que tem dois filhos deficientes. Há uma outra que tem uma criança de onze anos que se arrasta no chão por ter paralisia nos membros inferiores e parte dos superiores. Ela não possui cadeira de rodas, apesar de já solicitado ao poder público. A família expôs o desejo da criança de estudar. O Conselho Tutelar de João Câmara encaminhou ofício em 18 de julho de 2007 (nº 077/07) para o Promotor de Justiça da Comarca desse município sobre inúmeros “encaminhamentos pendentes”, considerando não ter havido atitudes por parte dos gestores públicos que foram notificados há mais de um ano atrás sobre inúmeros problemas que pedem urgência. O Conselho Tutelar aguarda respostas da Promotoria (CONSELHO TUTELAR DE JOÃO CÂMARA, 2007).

¹²⁵ Entrevista concedida pela Sra. Francisca da Silva sobre a origem dos Caetano. Gravada e transcrita pela autora, em junho de 2006.

igualmente se concebem pertencentes a um grupo familiar ainda mais amplo, ou seja, eles também se identificam, assim como as demais famílias do “Amarelão”, como Mendonça.

No tocante ao aspecto socioespacial, as casas são muito pequenas, compondo-se apenas de dois quartos, sala e cozinha reduzidas e, em geral, o fogão é à lenha. Algumas casas têm banheiro, outras não, por esse motivo, recorrem ao uso de uma instalação coletiva que fica numa área externa. A falta de água é um problema não só dessa família, mas de todo o “Amarelão”, do “Assentamento Santa Terezinha” e demais localidades da região. As casas são de taipa e ao todo são apenas dez. Agrupam-se próximas umas das outras, o que, certamente, facilita o relacionamento familiar e simplifica os afazeres domésticos. Estão juntos avós, pais, filhos, cunhados, genros e netos (cf. ANEXO V; X).

A família em foco também não labora com a castanha, preferindo trabalhar no corte de lenha. Não têm emprego fixo, mas conseguem trabalhos eventuais em fazendas próximas, onde vão lidar com o agave. Recebe pelo trabalho e sacrifício de estar longe da família (desde a madrugada) apenas trinta ou quarenta reais semanalmente.

Este é o aspecto geral da família dos Caetano, que, como as demais famílias do “Amarelão”, apresenta problemas sérios de infra-estrutura, além da falta de água potável, de saneamento básico e de uma moradia digna, além da carência de expectativas, no tocante ao trabalho e renda familiar.

Já o os Barbosa, ainda segundo o que o Sr. Epifânio explicou, estão em diversas localidades, ocupando tanto o “Amarelão” quanto o “Assentamento Santa Terezinha”, o “Amarelão Novo” e outros povoados da região. Vale lembrar que a família extensa passou a ser conhecida pela alcunha Mendonça, nome que prevaleceu para o grupo. Alguns se dizem ser simplesmente Barbosa ou Mendonça e outros se referem a nomes familiares ainda mais específicos que se formaram a partir do “tronco” Barbosa que são: os Brejeiro, os Tinga, os Vitoriano, os Genésio e os Eleodório, como será detalhado a seguir.

De acordo com depoimentos dos mais velhos, o setor familiar dos Brejeiros recebeu essa denominação a partir dos mais antigos do “Amarelão”, que vieram do ‘Brejo de Bananeiras’. Ao que tudo indica e segundo a oralidade aponta, trata-se da mais antiga família do “Amarelão”. O depoimento do Sr. Manoel Brejeiro (86 anos), informa sobre a origem do nome familiar, que partiu de uma avó dele nascida no final do século XIX, migrante do “Brejo da Paraíba” (cf. ANEXO Z). Ele lembra:

Minha mãe se chamava Joana Brejeiro, já morreu há mais de vinte anos atrás e foi da minha vó que veio esse nome e vieram do ‘Brejo Paraibano’. Eu me lembro de Zé Caetano que veio de lá. Antigamente enterravam os mortos perto da casa feito as covas de batata, lá no Brejo. Veio muita gente Mendonça do Brejo para cá. Meu pai era Zé Brejeiro. Ele era brejeiro e era Mendonça também.¹²⁶

No discurso do Sr. Manoel Brejeiro, alguns aspectos importantes devem ser ressaltados. Ele evidencia sobre a origem de seus antepassados, que migraram do Brejo Paraibano, tanto no que se refere a um passado distante (antigamente), caracterizando parte dessas migrações, quanto às mais recentes do grupo, por volta do final do século XIX (por parte da avó). Ainda, conforme lembra o narrador (que seus avós e pais falavam), se faziam os enterramentos no Brejo, perto das casas, “feito covas de batata”. Isto denota como a lembrança sobre o antigo “Brejo” se mantém atualizada na memória do grupo, fortalecendo, portanto, sua identidade enquanto um grupo diferenciado (POLLAK, 1990).

Por último, ele ressalta a definição endógena Brejeiro, em distinção aos demais grupos familiares do “Amarelão”, ao mesmo tempo que o nome Mendonça se enquadra numa referência identitária advinda de um ancestral comum da família extensa, o que, dessa forma, amplia seus espaços socioculturais, no contexto intersocietário.

No aspecto geral, a distribuição espacial das residências se dá em apenas três casas de taipa, onde vivem cerca de catorze pessoas que totalizam cinco homens, cinco mulheres e quatro crianças. Os mais velhos, que são o Sr. Manoel Brejeiro e sua mulher, Sra. Neci Pedro, se acomodam socioespacialmente ao centro. As casas, atualmente em péssimo estado, compõe-se de dois quartos, uma sala e cozinha, todos em tamanhos muito reduzidos. O chão é batido no barro e o fogo é à lenha. Não há banheiros individuais, apenas um coletivo. As condições de higiene e saúde são muito precárias, tanto quanto os demais setores que compõem o espaço sociocultural do “Amarelão”. (cf. ANEXO V).

No setor familiar dos Tinga (cf. ANEXOS V; AA), as residências têm o mesmo aspecto das outras famílias já descritas. No local onde vivem há oito unidades residenciais, sendo cinco casas de taipa e três de alvenaria. Há ao todo trinta e cinco pessoas, entre treze homens, onze mulheres, cinco crianças e seis adolescentes.

¹²⁶ Entrevista concedida pelo Sr Manoel Brejeiro. Gravada e transcrita pela autora, em junho de 2006. (Grifos da pesquisadora).

Os Tinga não se lembram de detalhes da origem, nem dos mais velhos, não se referindo, portanto, a quem legou a alcunha para a família. O mais velho da família é o Sr. Raimundo Tinga, noventa e nove anos de idade, responsável, em parte, pela renda familiar, contribuindo com sua modesta aposentadoria, assim como acontece com muitos idosos no “Amarelão”. Como os outros grupos familiares, eles também demarcam sua alteridade no “Amarelão”, embora igualmente adotem o nome Mendonça, definindo, dessa maneira, suas fronteiras mais amplas, mediante a sociedade regional.

Já no setor familiar onde vivem os Vitoriano (Joca), segundo informações da Sra. Raimunda Vitoriano (60 anos) – mãe de seis filhos, o nome “Vitoriano” é sobrenome da família e o apelido “Joca” vem do falecido pai, que se chamava José Vitoriano ou “Ciço Joca”. Os Vitoriano ou Joca, como eles se auto-referenciam, estão numa localidade conhecida como “São Geraldo”, que fica próximo à linha do trem, linha divisória entre o “Amarelão” e o “Assentamento Santa Terezinha”. O marido da Sra. Raimunda Vitoriano é cortador de lenha em “Pendências” (corta lenha para a fábrica de cerâmica). Em três semanas de trabalho, ele arrecada em média R\$ 300,00 (trezentos reais), conforme ela informou. Outras pessoas da família dos Vitoriano laboram com a castanha, em vez de trabalhar para as fazendas alheias.

As casas são muito pequenas e em número de dezesseis, sendo seis de taipa e dez de alvenaria, chegando a abrigar cinco pessoas em média (cf. ANEXO V). A maioria das casas não tem banheiro. Há sessenta e quatro pessoas que pertencem a essa família, ampliando o quadro de alteridade dos Mendonça. São dezoito homens, vinte mulheres, dezesseis crianças e dez adolescentes.

Da mesma forma que os demais grupos no “Amarelão”, o nome da família Genésio tem origem nos mais antigos. Segundo informações locais, o nome vem do falecido esposo de Dona Celestina Justino, que, postumamente, passou a representar todos os membros da família. Esta senhora é atualmente a mais velha dos Mendonça (cf. FOTOGRAFIA Nº 9), com seus cento e um anos de idade completos no ano de 2007, essa senhora não lembra com clareza de fatos passados e, com esforço, fala de certos episódios pretéritos, tentando lembrar-se de seus familiares: “Tinha índio no “Amarelão” e em “Buraco Seco”. Tinha umas casas de taipa... trabalhavam no roçado... morreram... todos. Eu me lembro deles. Eles eram meus primo e cantava uns hinos bonito”.¹²⁷

¹²⁷ Entrevista concedida pela Sra. Celestina Justino sobre a origem dos *Mendonça*. Gravada e transcrita pela pesquisadora, em maio de 2006. (Grifos da pesquisadora).



FOTOGRAFIA Nº. 9 – D. Celestina (Genésio)

Foto: Jussara Galhardo

O depoimento da mais velha da família Mendonça aponta para lugares onde viviam os índios no “Amarelão” e em “Buraco Seco”, como localidades onde moravam antigos habitantes, seus parentes indígenas, no início do século passado. Isto demonstra a importância do lugar “habitado pelos mais antigos”, como algo importante a fazer parte da memória social do grupo.

Outros discursos oriundos, a partir de entrevistados no “Amarelão”, vão apontar certos lugares da memória social, como a “Caverna do Tapuia” e a “Pedra das Letras”, espaços sociotemporais que fazem o elo com seus antepassados indígenas. Como se sabe, e como já foi visto anteriormente neste trabalho, a memória tanto individual como coletiva elege os conteúdos importantes, que demarcam as fronteiras e a identidade social do grupo (HALBWACHS, 1990).

No aspecto relacionado ao labor, os Genésio também optam pela produção da castanha. Esse ofício foi, inclusive, introduzido no “Amarelão”, há mais de vinte anos, por Chiquinho Genésio, filho da Sra. Celestina. Ele introduziu a cultura da castanha como forma alternativa de trabalho e renda para o grupo, bem como para garantir a permanência no lugar,

evitando o êxodo rural, que tem como consequência a mendicância no meio urbano (cf. seção.3).

Algumas casas foram abandonadas, porque seus moradores se deslocaram para o “Assentamento Santa Terezinha” (AST), no início da década de 1990, quando conseguiram ganhar a luta pela retomada da antiga Fazenda “Saramandaia” (cf.seção 4). Nesse setor familiar há nove casas de taipa e duas de alvenaria. Os Genésio compõem trinta e cinco pessoas, sendo treze homens, doze mulheres, cinco crianças e cinco adolescentes. E, assim como os demais setores familiares, a falta de perspectivas e de infra-estrutura é um problema muito sério para eles. A alcunha da família os diferencia, enquanto grupo familiar específico, dentro do “Amarelão”, operando como marcador de alteridade intergrupar (cf. ANEXO V).

Por fim, os Eleodório, que tem nome também procedente dos mais velhos da família, embora eles não informem detalhes sobre a origem desses antecessores. O “Alto dos Eleodório” (local onde vivem), como o nome sugere, é uma elevação que chega a ser o ponto mais alto do “Amarelão”, de onde se tem um alcance de visão de boa parte do lugar. A pobreza é visivelmente flagrada. As casas, que compõem o ambiente, são seis de taipa e quinze de alvenaria, todas em precário estado estrutural. (cf. ANEXOS V; AB). Seus espaços são muito reduzidos e abrigam sempre uma quantidade significativa de pessoas por metro quadrado. Em média, são de cinco a seis pessoas por residência, perfazendo, um total de cento e nove pessoas, sendo vinte e sete homens, vinte e oito mulheres, quarenta e duas crianças e doze adolescentes no grupo.

A distribuição espacial é semelhante à das demais famílias do “Amarelão”, estando as unidades residenciais muito próximas uma das outras, o que garante a proximidade entre eles.

Com referência ao trabalho, os Eleodório também preferem trabalhar com a castanha como a maioria das famílias no “Amarelão”. Trata-se de um trabalho árduo, que se inicia na madrugada, bem antes do sol nascer, e só termina no final da tarde. Eles trabalham, de segunda a quinta-feira e, no final de semana, comercializam o produto que é vendido diretamente ao consumidor (em Natal) ou através de atravessadores que têm um bom lucro com a intermediação.

Conta-se no “Amarelão” uma velha história muito difundida e conhecida como “a briga do rabo de porco” (cf. APÊNDICE B). Este episódio é muito lembrado entre os Mendonça, sobretudo quando querem dar ênfase, paradoxalmente, à união da família, considerando que todos terminaram se envolvendo no episódio para defenderem seus parentes, resultando numa grande confusão, mas que logo depois voltaram às pazes.

Como as demais famílias, os Eleodório se diferenciam através da alcunha específica, marcando a alteridade no seio da comunidade, embora também apresentem o nome da família extensa – Mendonça – principalmente com relação aos “de fora”, membros da sociedade regional.

A família migrante Mandu (Balbino) será abordada na seção cinco deste trabalho. Ela se configura como um setor familiar que migrou para a região urbana de Natal (lugar-refúgio), onde se reestruturou e se fixou sem perder, no entanto, o sentimento de pertença ao lugar de origem no campo.

Seguindo a noção de *ethnic boundary*, elaborada por Barth¹²⁸, pode-se concluir que as fronteiras das famílias Mendonça são demarcadas a partir de duas situações de pertença, que se constituem, primeiramente, nas relações intergrupais, nas quais os próprios atores, ou seja, as diferentes famílias, que compõem o mesmo espaço sociocultural do “Amarelão”, vão se diferenciar entre si, através de seus nomes familiares específicos, segundo o legado de seus antecessores mais recentes. E, numa segunda situação, quando se estabelecem as relações interétnicas, entrando em cena os “de fora” do grupo, eles se remetem a antecessores comuns que deram origem à família Mendonça. Nesse momento, as famílias, indiferentemente, vão se autoatribuir como Mendonça e esta categorização étnica é também utilizada pela sociedade regional para se referir à família” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART 1998).

Dessa forma, é marcada a alteridade entre as famílias Mendonça, inclusive entre os Mandu, no “Amarelão Novo” (Mendonça da zona urbana), cujo espaço descontínuo compõe um mesmo espaço social da família extensa, como será detalhado na próxima seção deste trabalho.

¹²⁸ “Essa noção marcou uma virada importante na conceptualização de grupos étnicos e representa um elemento central da compreensão dos fenômenos de etnicidade. (...)A pertença étnica não pode ser determinada senão em relação a uma linha de demarcação entre membros e não-membros-Nós/Eles” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART 1998, p.152).

5 ORGANIZAÇÃO E ESPAÇOS SOCIOCULTURAIS DOS MENDONÇA

A continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais elas se transformam (SAHLINS, 1997, p.126).

Os Mendonça ocupam diversos espaços socioculturais tanto contínuos – “Amarelão”, “Assentamento Santa Terezinha”, “Serrote de São Bento” -, quanto descontínuos, como, na zona urbana de Natal, o “Amarelão Novo”. Neste, vivem cerca de quarenta e oito famílias Mendonça, que perfazem cento e sessenta e quatro pessoas, dentre as quais, sessenta e quatro homens, cinquenta e quatro mulheres e quarenta e seis crianças. Essa população vive em quarenta e oito unidades residenciais, distribuindo-se em oito ruas e quatro bairros contíguos – “Cidade-Praia”, “Conjunto Aliança”, “Nossa Senhora da Apresentação” e “Jardim Progresso”.

Convém ressaltar, no entanto, que, apesar de deitarem suas raízes em novos espaços, estão interligados através dos laços de parentesco e da referência à terra de origem – o “Amarelão” –, gênese da família, portanto base de sua identidade e de seu destino. Pode-se mesmo afirmar que, embora os Mendonça se localizem em pontos, *a priori*, opostos – rural *versus* urbano -, essa dicotomia perde seu sentido excludente quando ultrapassada pelos esquemas culturais particulares da família, ampliando sua rede de parentesco por onde quer que encravem suas raízes (SAHLINS, 1997). Logo, como observa Hart (*apud* SAHLINS, 1997, p.115), “o mundo do imigrante e o da terra de origem não são, portanto, entidades separáveis”.

E. Leach (1976), ao estudar os “Sistemas Políticos de la Alta Birmania: estudios sobre la estructura social Kachin”, encontra um considerável número de grupos com nomes próprios e culturalmente distintos no todo ou em parte. Ele observa que um estudo a respeito da organização social dos Kachin não poderia ser concretizado por meio de um tratamento etnográfico clássico que concebesse tais grupos culturais como entidades sociais separáveis. Também aponta para o risco de o antropólogo eleger uma localidade para seus estudos, chegando a conclusões sobre os princípios organizativos que operam nesse local e, em seguida, generalizar essas considerações para o conjunto, como se fosse um sistema social uniforme.

Ressalvas feitas, mediante as ponderações de Leach, observa-se que as formas distintivas de organização social dos grupos familiares estabelecem tanto suas fronteiras e sua alteridade intergrupar entre os próprios membros pertencentes à família Mendonça como entre os membros da comunidade regional, sem, no entanto, caracterizar os grupos como entidades apartadas. Ao contrário, tornam-se interligados por meio de um sentimento de pertença à família extensa e ao território de origem no campo, mesmo que estejam expandidos em localidades diversas e, por vezes, territórios descontínuos, como será tratado a seguir.

5.1 OS MENDONÇA - MIGRANDO PARA A ZONA URBANA

Sob ponto de vista de Sahlins (1997), uma comunidade ampliada expande-se por lugares que, por vezes, constituem espaços descontínuos, mas que mantêm suas potencialidades culturais em lares distantes, unidos por laços de parentesco e por intercâmbio de membros da família, idéias, objetos e dinheiro, mantendo o lugar de origem como base de sua identidade.

A expansão territorial dos Mendonça implica uma ampliação da rede de parentesco, sem, entretanto, uma perda do elo com o lugar de origem, mantendo, inclusive, demarcadas suas fronteiras culturais e sua pertença no contexto das interações sociais, inserindo elementos culturais específicos – saber local –, à medida que se contrapõe ao contexto global (SAHLINS, 1997).

No contexto histórico e sociocultural dos Mendonça, o “Amarelão Novo” configura-se como um lugar-refúgio, onde o grupo se restabeleceu e se reestruturou após um deslocamento compelido por fenômenos naturais, momento em que os Mandu (Balbino) migraram após fortes abalos sísmicos, ocorridos na década de 1980, os quais, apesar do distanciamento físico-espacial, mantiveram-se unidos por um forte sentimento de pertença ao lugar de origem e a seus parentes que ficaram no campo.

5.1.1 Os Mendonça do “Amarelão Novo”: Mandu (Balbino)

Os Mendonça da Cidade-Praia são migrantes do “Amarelão”, desde que a cidade de João Câmara sofreu os abalos sísmicos¹²⁹, que culminaram no ano de 1986. Segundo estudos do Departamento de Física da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, foram registrados mais de oito mil sismos no período de 1986 a 1987. Na época, a cidade de Baixa-Verde – hoje, João Câmara – ficou quase vazia, porque várias famílias, apavoradas com o fenômeno, partiram para outras localidades. As famílias que migraram do “Amarelão” foram morar na zona norte de Natal, inicialmente num lugar chamado “Amarantes”. Logo em seguida, fixaram suas residências na Cidade-Praia, onde construíram algumas casas, estabelecendo-se definitivamente nesse bairro, expandindo-se depois para outros próximos.

A Sra. Francisca Barbosa (68 anos) comenta sobre os abalos de João Câmara e fala da fuga para a cidade: “Viemo pr’á cá [Cidade-Praia] por causa dos abalos”¹³⁰. Ela também se refere ao mito da “Cama da Baleia”, localizada abaixo da “Serra do Turrião”, uma elevação que alcança cento e sessenta e nove metros de altura, em João Câmara (cf. ILUSTRAÇÃO 2; ANEXO AC). Lembra a Sra. Francisca que se comentava muito no “Amarelão” sobre a causa que teria acarretado os tremores no lugar: “Foi porque a baleia acordou de seu sono profundo...”, culminando nos terríveis abalos, além dos “rios caudalosos” que engoliriam a tudo.

Essas versões são recorrentes no “Amarelão” e ficaram marcadas na memória local. E, muito embora eles afirmem não acreditar nessas versões, falam que, na época dos tremores, se referiam a elas como algo real, visto que, naquele momento de crise, essa era a maneira como, simbolicamente, operavam a leitura do fenômeno ameaçador, o qual, embora já antigo na região – pois acontecia desde os anos de 1950 -, nunca havia ocorrido com tamanha intensidade, como na década de 1980.

Os Mendonça afirmam que, na época crítica dos abalos, foi necessário que Frei Damião – hoje santo devoto dos Mendonça do Amarelão Novo e do Amarelão da zona rural – rezasse uma missa, incentivando o retorno das famílias para seu lugar de origem. Os apelos de

¹²⁹ O ápice da sismicidade ocorreu na madrugada de 30 de novembro de 1986, chegando a ser registrado nos aparelhos 5.6 pontos na Escala Richter, índice próximo da intensidade de um terremoto, segundo estudos meteorológicos da Universidade Federal do Rio Grande do Norte e análise da Universidade de Brasília e da Universidade de São Paulo (SANTOS, 1990; TORQUATO, 2004).

¹³⁰ Entrevista concedida pela Sra. Francisca Raimunda de Góis Barbosa sobre a Migração dos Mandu. Gravada e transcrita pela pesquisadora, em julho de 2006.

Frei Damião surtiram efeitos e todos voltaram para as suas casas. Os membros dessa família são, em sua maioria, católicos devotos de Frei Damião e do Padre Cícero¹³¹ (cf. FOTOGRAFIAS Nº 10 e Nº 11; GRÁFICO 6). O Sr. Pedro Justino lembra: “Muita gente debandou. Diziam que Baixa-Verde ia afundar, mas Frei Damião andou por aí e disse que o pessoal não fosse pra canto nenhum, que aquilo não era nada”¹³².

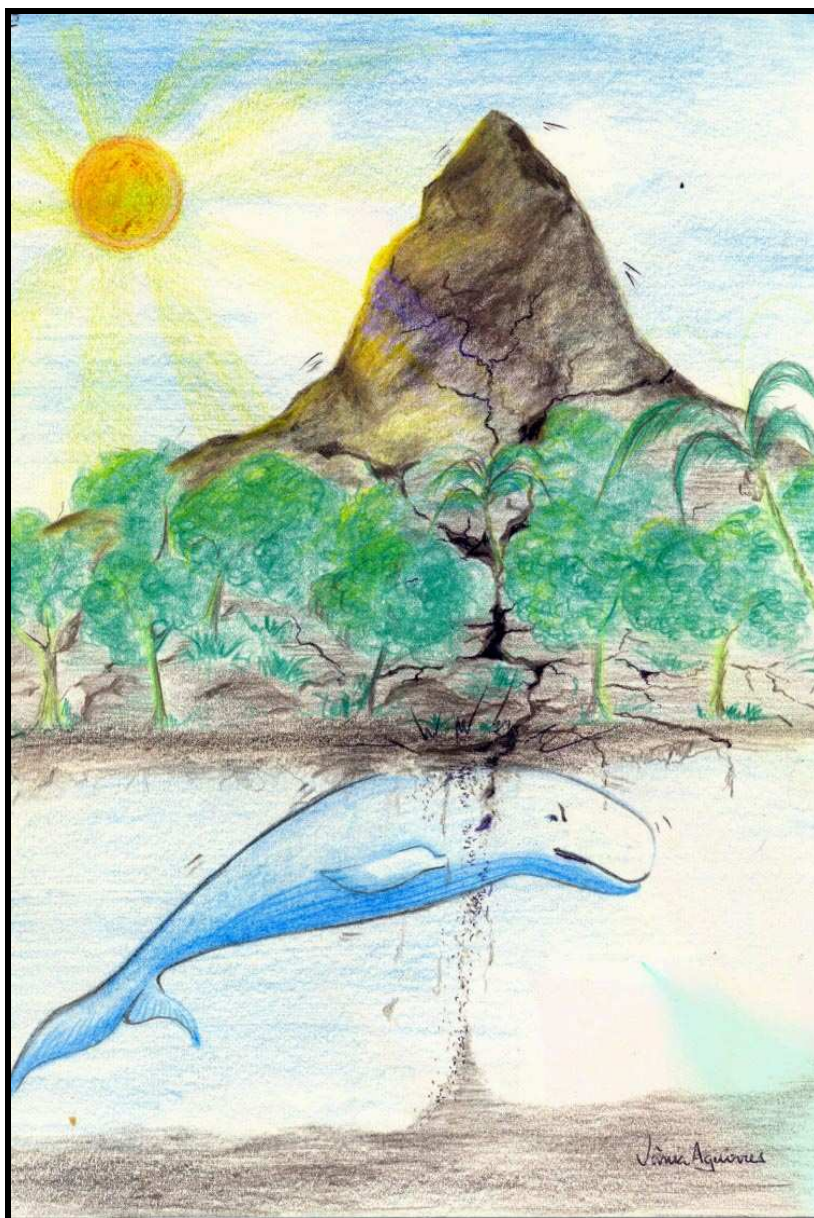


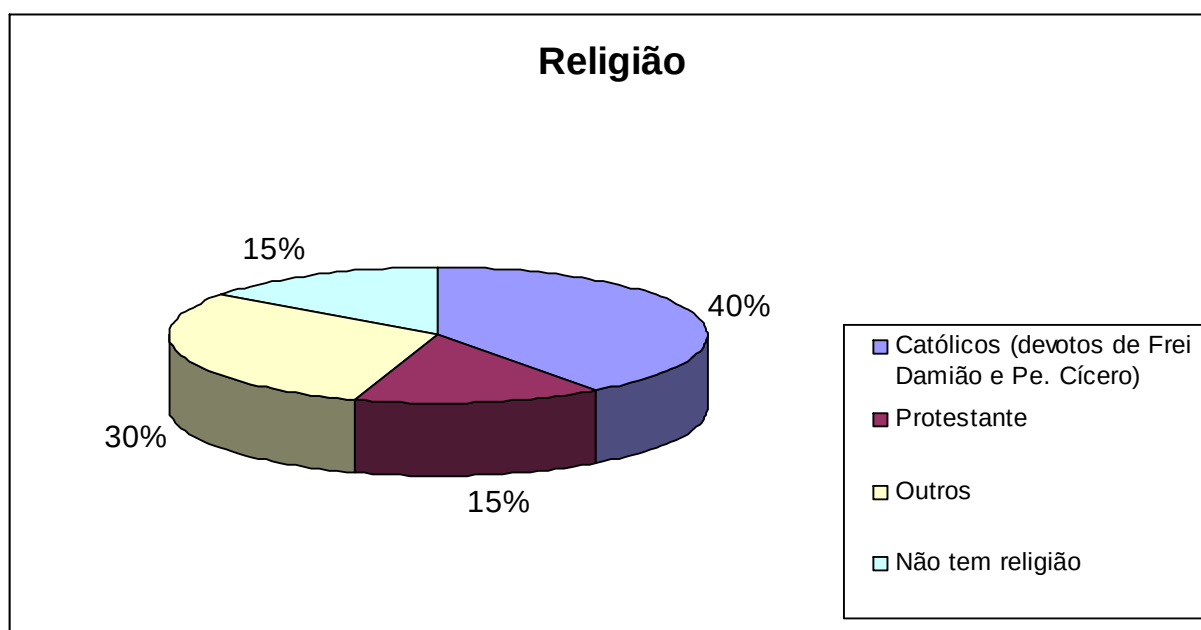
ILUSTRAÇÃO 2 – Mito da Baleia da Serra do Turrião
Desenhista: Vânia Aguirres, 2006.

¹³¹ Anualmente, os Mendonça organizam romarias com destino a Juazeiro (CE), em devoção a Pe. Cícero, e, noutro momento, vão a Pernambuco, para homenagear Frei Damião. Os ônibus saem lotados e as pessoas se distanciam de seus trabalhos cotidianos para realizar seus rituais religiosos.

¹³² Entrevista concedida pelo Sr. Pedro Justino sobre os abalos. Gravada e transcrita pela pesquisadora, em maio de 2006.



FOTOGRAFIA Nº. 10 – Devoção a Frei Damião e a Pe. Cícero (Margarida).
FOTOGRAFIA Nº. 11 – Devoção
Fotos: Jussara Galhardo



Fonte: Informações locais, 2006

GRÁFICO 6 – Aspectos da religiosidade dos Mendonça.

Os que se deslocaram para Cidade-Praia, no entanto, permaneceram no local até os dias de hoje, apesar do apelo do frade.

A família Mandu (Balbino) herdou o nome de Manoel Barbosa, conhecido no “Amarelão” pela alcunha “Mandu”. Antes da migração, ele vivia no “Amarelão”, na companhia de sua esposa Maria Balbina Barbosa, dos filhos e de outros parentes. Ambos faleceram há mais de quarenta anos e constituíram parte da família dos Mandu, assim conta a filha do casal, Damiana Balbina Barbosa (55 anos). Ela afirma que a sua avó materna se chamava Balbina: “Minha vó se chamava Balbina e era índia. A gente aqui tem o nome dela. O meu pai tinha o apelido de Mandu e parte da família que está lá no “Amarelão Novo” é dos Mandu. Ficou esse nome por causa de meu pai [...]” (Grifos da pesquisadora).

De acordo com o relato acima, nota-se a importância atribuída aos antecessores indígenas para o fortalecimento da identidade familiar, sobretudo na figura da avó índia “pega a casco de cavalo”, que legou o seu nome às gerações seguintes, assim como ocorreu em outras famílias no “Amarelão”. No entanto, o nome Mandu (alcunha mais recente) vem da linha paterna, porque o seu pai transmitiu esse apelido para os Balbino.

Os Mandu (Balbino) também aludem às origens a partir de migrantes vindos do “Brejo da Paraíba”, que eram “caboclos-índios”. A Sra. Damiana Balbina complementa: “Minha mãe dizia que minha vó era cabocla- índia. E minha outra vó, por parte de pai, veio do Brejo da Paraíba”¹³³. Pode-se perceber, nesse relato, que a memória sobre os antepassados que migraram do “Brejo de Bananeiras” (PB) se faz presente, sendo atualizada pelas “vozes” dos Mendonça nas zonas rural e urbana.

Os Mandu identificam o lugar onde vivem como “Amarelão Novo”, numa clara conexão com o lugar de origem, o “Amarelão” da zona rural. Essa família tentou oficializar o nome do lugar, mas a Prefeitura não respeitou o desejo local, impondo o nome de Cidade-Praia que passou a vigorar oficialmente. Os Mandu até hoje criticam essa decisão oficial, não entendendo “por que colocaram esse nome se nem praia tem aqui perto?”, reclama a Sra. Maria de Góis do Nascimento Batista (60 anos), que continua: “Chamamo aqui de ‘Amarelão Novo’. Não ficou esse nome porque a Prefeitura quis botar o nome de Cidade-Praia, mas pra nós todo, aqui é Amarelão Novo”¹³⁴.

Conforme o relato, os Mandu subvertem a ordem global – não aceitando o nome do lugar –, seguindo seus próprios esquemas culturais particulares. Dessa maneira, orquestram as imposições do sistema englobante, segundo a lógica dos esquemas locais (SAHLINS, 1997).

¹³³ Entrevista concedida pela Sra. Damiana Balbina sobre a origem dos Mandu. Gravada e transcrita pela pesquisadora, em julho de 2006 (Grifos da pesquisadora).

¹³⁴ Entrevista concedida pela Sra. Maria de Góis Batista sobre a origem dos Mandu. Gravada e transcrita pela pesquisadora, em julho de 2006.

As palavras da Sra. Maria de Góis Batista sugerem um forte vínculo entre os Mandu e o lugar de origem na zona rural, demonstrando que, apesar de estarem em lugares diferentes, a dezenas de quilômetros da terra natal, sustentam firmes os laços de parentesco e suas fronteiras, mediante as interações sociais.

A lógica subjacente ao topônimo “Amarelão Novo” traduz um elo com o lugar de origem e com os seus parentes na zona rural. Nessa concepção, não há descontinuidade territorial e nem rupturas do parentesco da família Mendonça, independente da frequência com que acontecem uniões com pessoas “de fora” e dos espaços que venham a ocupar, se são contínuos ou descontínuos. Essa rede de relações entre os parentes Mendonça se amplia e se mantém fortalecida, estando regida por modos distintivos de conduta e por uma relação complexa de dependência recíproca (RADCLIFFE-BROWN, 1973).

Há entre eles uma consistente solidariedade, considerando que oferecem apoio aos parentes do campo, quando esses precisam pernoitar na zona urbana, para, na manhã seguinte, vender a castanha produzida no “Amarelão”. Ao amanhecer, após tomar o café, partem para os pontos de venda no centro da cidade, no bairro do Alecrim, em Ponta Negra (Zona Sul), em praias das orlas sul e norte, além do *Campus* Universitário em Natal. Depois retornam para suas casas no campo, já após as vendas concluídas e alguns trocados no bolso.

A solidariedade entre os Mendonça vence as barreiras do distanciamento físico-espacial, como se percebe no comentário de Sra. Maria de Góis, que menciona a respeito do vínculo familiar: “Sempre que vão vendê castanha em Natal, dormem aqui com a gente pra noutro dia vendê a castanha”¹³⁵.

Em momentos de crise, quando não conseguem obter boa venda das castanhas ou a seca atinge drasticamente a localidade, os parentes do campo necessitam de ajuda com alimentação, água, medicamentos, entre outras necessidades. Ela reforça: “Quando os parente lá têm necessidade financeira, a gente ajuda eles lá”. Ela ainda informa que, embora pertença à família dos Batista, pela linha materna, é Mendonça:

Sou da família dos Batista e dos Mendonça. Também sou Mandu. Tudo é uma família só. Meu marido era Conrado [antecessores dos Batistas]. Tenho quatro filhos que moram em São Paulo, mas nunca deixam de visitar aqui e os parente de lá do Amarelão. Tem Mendonça por todo canto, por aí

¹³⁵ Entrevista concedida pela Sra. Maria de Góis Batista sobre a origem dos Mandu. Gravada e transcrita pela pesquisadora, em julho de 2006.

espatifado. Aqui próximo num loteamento, já tem mais um tanto de família Mendonça que está crescendo pr'á lá.¹³⁶

O depoimento acima chama atenção para três aspectos dos Mendonça: o parentesco entre as famílias; o sentimento de pertença à família extensa e à terra natal e, por fim, a expansão do parentesco Mendonça para outras localidades em formação.

É importante observar que esse grupo familiar, quando da sua formação na cidade perdeu o modo de vida associado ao campo, passando a adquirir novos hábitos e vivência ligada ao urbano. Sendo assim, abandonaram a lavoura e a criação de gado e não produziram mais a castanha, práticas específicas de seus parentes do meio rural.

Os Mendonça da zona urbana, por seu lado, passaram a trabalhar na Construção Civil, como carpinteiros, pedreiros e serventes de obra, em empreendimentos na capital, apresentando, por isso, alguns aspectos socioculturais diferenciados dos parentes que residem no “Amarelão” e no “Assentamento ‘Santa Terezinha’”, sem, no entanto, perderem o vínculo com a terra de origem e com seus parentes no campo, transformando os espaços descontínuos em um único espaço social, no qual a solidariedade e o compartilhamento fortalecem o sentimento de pertença e a identidade Mendonça.

Outra moradora do “Amarelão Novo”, Francisca Raimunda de Góis Barbosa (68 anos), diz que a maior parte de seus parentes mora no “Amarelão” e que, sempre no final do ano, os visita. Ela se refere à ajuda mútua entre eles, principalmente no tocante à produção da castanha: “Eles vêm pra cá e drómem aqui para vender castanhas no dia seguinte”¹³⁷.

De certa forma, o apoio dos Mandu aos Mendonça do campo ajuda a garantir a sobrevivência da família que enfrenta momentos difíceis no “Amarelão”. A expectativa é de que o comércio da castanha na cidade tenha bons resultados, para que “o apurado” resulte em compras de bens de consumo e alimentos provenientes do meio urbano, considerando a escassez de boa colheita no campo, vitimado pelas constantes estiagens e, conseqüentemente, pela falta de alimento. Para isso se concretizar, os parentes do campo contam com o apoio de seus parentes urbanos, parceiros indispensáveis no empreendimento da castanha, mantendo a sobrevivência das famílias no campo.

Entretanto, os Mandu não têm muito como ajudá-los, pois também convivem diariamente com dificuldades. Levam uma vida não muito diferente daquela dos parentes na zona rural, porque as carências, as necessidades e os problemas são, em parte, semelhantes.

¹³⁶ Idem (Grifos da pesquisadora).

¹³⁷ Entrevista concedida pela Sra. Francisca Raimunda de Góis sobre a origem dos Mandu. Gravada e transcrita pela pesquisadora, em julho de 2006.

Com relação à qualidade de vida e de infra-estrutura desse grupo, tanto na zona urbana como na rural, existem certas dificuldades em comum, exceto no que se refere ao fornecimento de água, uma vez que, na zona urbana, a água é encanada e raramente falta nas torneiras, ao contrário do “Amarelão”, cujo problema principal é a ausência desse líquido transparente e precioso, assim como de encanamentos. Além disso, apesar de os Mandu possuírem residência própria, algumas casas têm estrutura muito frágil, semelhante à situação de algumas casas no campo (cf. FOTOGRAFIAS Nº 12 e Nº 13).

O bairro de Cidade-Praia possui uma situação estrutural muito problemática. O poder público não viabiliza ações de infra-estrutura nem no “Amarelão”, nem no “Amarelão Novo”, apesar dos apelos dos interessados de ambas as localidades. Não há saneamento básico, as ruas são cheias de lamas e esgotos a céu aberto. Há lixos por toda parte, sacolas plásticas são lançadas ao vento. Não há cuidado no tratamento do lixo doméstico e nem com o meio ambiente, acumulando-se sujeiras pelos terreiros das casas e na frente destas. São, na maioria, problemas comuns que atingem a família Mendonça em seus espaços diversos.



FOTOGRAFIA Nº. 12 – Família dos Mandu



FOTOGRAFIA Nº. 13 – Aspecto das casas dos Mandu

No entanto, o sentimento de pertença da família Mendonça é tão sólido que repercute nos sepultamentos que, em sua maioria, são realizados no campo. Os parentes falecidos no “Amarelão Novo” são sepultados no campo, mais precisamente no cemitério do Serrote, que atende aos Mendonça tanto do meio rural como do urbano (cf. ANEXO AD). A Sra. Maria de Góis afirma: “Meu marido Francisco Conrado e a minha mãe Francisca Barbosa de Góis foram sepultados no cemitério lá, do Serrote. A gente veio de lá e quer voltar pra lá, lugar onde nasceu”¹³⁸. Um outro Mendonça, de nome Francisco de Souza Felipe da Silva, comentou sobre os Mandu do “Amarelão Novo”:

Quando alguém daqui morre, eles vêm para o Amarelão e, quando alguém morre lá, eles mandam vir gente daqui para lá e às vezes enterram aqui mesmo. Quando eles viviam aqui no Amarelão, eram assim: alguém adoecia e eles faziam quota para ajudar a pessoa e conseguiam alimento e dinheiro. Eram bem unidos.¹³⁹

Em ambos os depoimentos, há evidências de solidariedade que marca a vida dos Mendonça, selando um compromisso familiar que ultrapassa as barreiras do distanciamento físico-espacial. Sendo assim, as redes de parentesco se estendem e através delas sucede o

¹³⁸ Entrevista concedida pela Sra. Maria de Góis Batista. Gravada e transcrita pela pesquisadora, em julho de 2006. Esse cemitério atende aos Mendonça do “Amarelão Novo”, “Amarelão”, “Assentamento ‘Santa Terezinha’” e “Serrote de São Bento”. Os Mendonça não admitem cemitério próximo ao local onde vivem, preferindo a sua localização distante.

¹³⁹ Entrevista concedida pelo Sr. Francisco Felipe da Silva. Gravada e transcrita pela pesquisadora, em junho de 2006.

intercâmbio de membros da família, permanecendo seus interesses em circulação. Isso mantém o lugar de origem como base de sua identidade e de seu destino (SAHLINS, 1997).

Há ainda entre os Mandu do “Amarelão Novo” um compositor de nome Francisco Diassis, filho da Sra. Francisca Raimunda de Góis. Recentemente ele lançou um *Compact Disc* (CD) de músicas (cf. ILUSTRAÇÃO 3) gravado em Natal e no qual ele faz uma homenagem ao “Amarelão”, na faixa dezenove, cujo nome invoca as “Saudades do Amarelão”. Alguns trechos de sua composição expressam o sentimento de pertença à terra de seus antepassados:

Ai, que saudades do Amarelão! Que coisa boa é esse meu lugar! [...] Amarelão, minha terra querida. Você é tudo que aqui deixei... [...]. Onde eu vivi a minha vida inteira. Agora eu quero voltar outra vez. Vou voltar pr'o Amarelão! Terra boa de viver...! (Grifos da pesquisadora).

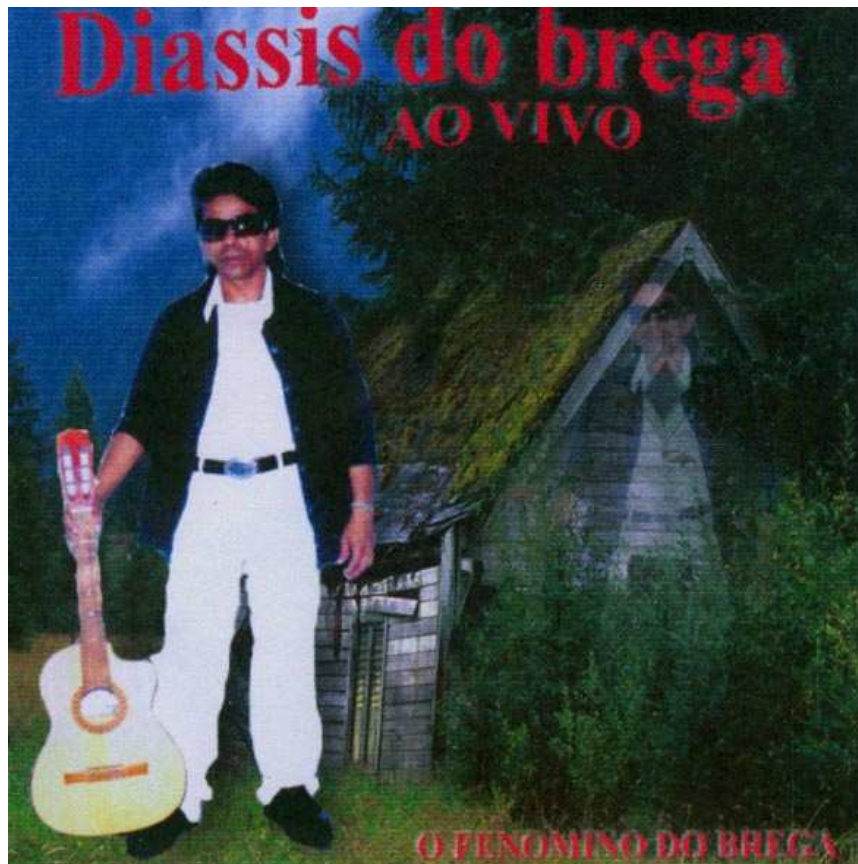


ILUSTRAÇÃO 3 – Diassis do Brega (ao vivo)

Vale ressaltar a reverência ao lugar de origem comum da família na expressão artística do cantor, que, mesmo vivendo na zona urbana, tendo acesso a tecnologias, utiliza recursos da cidade, adequando-os a esquemas culturais locais, na intenção de aludir aos parentes do campo e a expressar sua nostalgia pelo lugar de origem, operando com valores positivos do modo de vida alternativo. Dessa forma, o que se dá é uma complementação em ambos os pólos – o rural com o urbano e vice-versa -, tornando-os, assim, um só espaço sociocultural.

E tem mais: uma consequência dessa complementação é que, ainda que se configure uma alteridade expressa em nomes familiares particulares, a referência identitária comum pertence a todas as famílias, perpetuando-se, pelo menos, por volta de oito a dez gerações dos Mendonça e isso determina as suas fronteiras no contexto das interações sociais.

5.2 IDENTIDADE ÉTNICA E AUTO-RECONHECIMENTO

Os Mendonça conformam-se historicamente numa situação análoga a muitos grupos indígenas no Nordeste do Brasil, cujas diferenciações étnicas tornaram-se despercebidas, pelo simples motivo de estarem interagindo com os regionais. Dessa forma, a ideologia dominante difundia a idéia de “mestiços”, “caboclos”, “índios misturados” ou simplesmente “desaparecidos”, mediante um conjunto de dispositivos jurídicos que convinha aos interesses regionais, no tocante à questão fundiária.

Assim sendo, o apelo à mistura funcionou como agente de diluição, que se agravou a partir da segunda metade do século XIX. Diante disso, “a mistura de raças e culturas, descaracterizar-se-iam os sujeitos de direitos históricos, dentre os quais o mais relevante era a posse da terra” (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1995, p.452). As elites políticas e econômicas implementaram mecanismos de poder, em que a “assimilação” do indígena nas engrenagens da modernidade o transformaria em “civilizado”, dentro de uma política desenvolvimentista e de uma perspectiva de hegemonia cultural.

Retomando o que já foi esclarecido em seções anteriores, localmente, a historiografia se constituiu a partir da idéia do “extermínio” dos índios no Rio Grande do Norte. Essa idéia se estendeu pelo Nordeste como um todo, atingindo as alteridades que acabaram por constar apenas como parte de um passado histórico, atualizando-se através de folclores regionalistas, que ganhavam espaços nos centros históricos, museus e instituições de ensino, prevalecendo

costumes, lendas e crenças populares, em lugar de perceber os atores sociais e sua agência histórica, no contexto de uma realidade sociocultural e política. Nesse sentido, o fatalismo serviu para justificar uma apatia intelectual no Rio Grande do Norte, impedindo, por um longo período, de se proceder a uma reflexão crítica no campo social das alteridades, conforme visto na seção “Quem são e onde estão os ‘índios’ no Rio Grande do Norte”?.

No entanto, com o crescimento do movimento indígena no país como um todo, sobretudo a partir da década de 1970, passa-se a exigir o direito à diferenciação étnico-cultural, bem como à demarcação de terras. Dessa forma, a “etnologia das perdas” teve de dar lugar ao debate sobre a problemática das “emergências étnicas” e da reconstrução cultural (OLIVEIRA, 2004).

Daí, “emergirem” os atores sociais marginalizados, apresentando formas discursivas próprias que não compõem o *corpus* narrativo da memória institucionalizada, a memória oficial. Essa nova possibilidade política de ação exigia reconhecimento da diferenciação étnica dos grupos emergentes, bem como a garantia de seus direitos, no tocante à questão territorial, entre outras reivindicações e negociações junto às agências governamentais. Daí porque, nos últimos vinte anos, muitos grupos no Nordeste brasileiro se auto-afirmaram etnicamente como indígenas (cf. ANEXO AE).

Apenas recentemente, no Piauí e no Rio Grande do Norte – únicos estados brasileiros, onde não há registros oficiais da presença de grupos indígenas –, há processos de auto-reconhecimento étnico, que estão engendrando articulações nesse novo campo político-social.

Na segunda parte desta seção, pretende-se esclarecer a condução de luta dos Mendonça, no que diz respeito aos diversos aspectos que balizam as discussões entre o local e o global, as escolhas e caminhos que esta família vai indicar para atender às suas especificidades, ante as instituições governamentais.

5.2.1 Grupo Paraupaba e a questão indígena local

No território potiguar, mais recentemente, configuram-se reivindicações emergentes advindas de grupos diferenciados e anunciantes de uma origem comum e indígena, na maioria das vezes, relacionadas a antecessores em processos de migrações que teriam se reestruturado

socioculturalmente, em novos espaços – lugares-refúgio –, mediante os contextos político-sociais adversos.

Pretende-se, a partir de agora, compreender como a família extensa Mendonça se caracteriza em termos de sua etnicidade e, mais recentemente, de sua emergência, observando como se estabelecem as interações sociais dessa família, mediante o global, no entanto “não o supondo como simples quadro de referência do local, mas que busca identificar e dar inteligibilidade às fraturas e ajustes produzidos nesta passagem” (ARRUTI, 2002, p.2).

A luta coletiva pelo veio étnico tem exigido dos Mendonça um empenho persistente, tanto no aspecto relativo às dimensões *micro* - políticas (discussões e entendimentos locais), como numa dimensão *macro*, nas esferas das políticas governamentais, cujos gestores, na maioria das vezes, estão alheios à realidade e particularidades dos grupos diferenciados no Estado.

No entanto, após um longo período de silêncio em torno da questão étnica local, apenas nos últimos seis anos, essa temática passou a ser assunto de preocupação e de discussão no âmbito acadêmico e em outros órgãos públicos, tendo como ponto de partida os trabalhos desenvolvidos pela Base de Pesquisa “Cultura, Identidade e Representações Sociais” (Departamento de Antropologia/UFRN), inaugurando uma dinâmica nos estudos sobre a problemática étnico-indígena no Rio Grande do Norte. Em 2002, a “Campanha da Fraternidade”, evento anual da Igreja Católica, elegeu o tema “Fraternidade e Povos Indígenas”. Organizada pela Arquidiocese de Natal, essa Campanha deu-se em parceria com a Universidade Federal do Rio Grande do Norte, através do Departamento de Antropologia e do Museu Câmara Cascudo¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Foram realizados eventos durante o ano de 2002, como exposições no Museu “Câmara Cascudo”, mesas-redondas, exibição de vídeos e um debate na Assembléia Legislativa, onde houve a participação do Cacique da Baía da Traição (*Caboquinho*), professores da UFRN (Dra. Fátima Lopes e Dra. Julie Cavignac), e estudantes, pesquisadores, professores e políticos da região. O tema abordado foi em torno da existência indígena em território potiguar e a história indígena local. Houve também a realização de duas mesas-redondas: a primeira debateu o tema *Leituras Históricas de Uma Resistência Indígena*, com a participação de Pedro Puntoni (História/USP), Fátima Martins Lopes (História/UFRN), Helder Macedo (CERES/UFRN), Jeanne Nesi (IPHAN/RN), Luís Antônio de Oliveira (Mestrado de Antropologia da UFPE), Olavo de Medeiros Filho (IHGRN), Walner Spencer (História da UFRN e UNP) e Soraya Geronazzo (História -UERN), sob a coordenação de Profa. Dra. Julie Cavignac (Dep. de Antropologia –UFRN). A segunda mesa-redonda, coordenada por Jussara Galhardo A. Guerra (Museu “Câmara Cascudo”/UFRN) e Pe. Camilo Robério (Arquidiocese de Natal e Coordenador da CF) tematizou *A questão Indígena no Nordeste: do apagamento das identidades às populações emergentes*, tendo como convidados Prof. João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional) e como debatedores: Caboquinho Potiguara (Cacique da PB), Edson Silva (UFPE), Estevão Palitot (SEAMPO/UFPB), José Glebson Vieira (UERN), Julie Cavignac (DAN/UFRN), Carlos Guilherme do Valle (UFPB), representantes da FUNAI, CIMI e representantes das comunidades indígenas do RN. Houve também uma audiência pública na Câmara dos Vereadores e outra na Assembléia Legislativa. (Eventos realizados durante a CF-2002 – Arquidiocese de Natal).

A pessoa da pesquisadora se empenhou em diversos eventos culturais e de discussão política sobre o assunto, procurando estabelecer contatos com pesquisadores da UFRN e outras instituições culturais, bem como com lideranças indígenas da Paraíba, para a realização conjunta de debates em mesas-redondas, exposições fotográficas, audiências públicas na Câmara dos Vereadores e na Assembléia Legislativa, onde houve a participação de lideranças indígenas da Paraíba, representantes de comunidades indígenas no Estado, políticos, professores, estudantes e demais participantes.

Este constituiu um importante avanço no esforço conjunto em se repensar a questão indígena potiguar, refutando as versões oficiais que difundem ideologicamente, o “desaparecimento étnico”.

No final de 2004, após contato com a direção do Museu Câmara Cascudo/UFRN, a pesquisadora convidou o Dr. Mércio Pereira Gomes, então Presidente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI/DF), através de 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. Em janeiro de 2005, o Presidente da FUNAI responde oficialmente ao Museu e confirma a sua visita à Instituição (cf. ANEXO AF).

Na ocasião do encontro, estiveram presentes representantes dos Direitos Humanos, da Fundação “José Augusto”, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte e pessoas das comunidades indígenas, que se pronunciaram com relação a seus problemas, demandas e questões territoriais (Ata do Grupo Paraupaba, 2005).

Mas, após o encontro realizado no Museu Câmara Cascudo, o Dr. Mércio, 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.

Em entrevista realizada no jornal impresso “Diário de Natal”, em quatro de fevereiro do ano de 2005, o então Presidente da FUNAI afirma: “É preciso mobilizar o Estado para este reconhecimento, assim como a Sociedade Civil, a Assembléia Legislativa, a Governadora”. No entanto, o próprio representante do órgão indigenista não demonstrou estar disposto a compartilhar, não considerando o processo de auto-reconhecimento como força política de legitimidade.

Na mesma matéria, o jornal ainda publica algumas passagens incoerentes sobre certos “critérios” necessários para que um grupo seja reconhecido como indígena, como, por exemplo, “ser isolado” ou, até mesmo, a comprovação do “histórico de descendência pré-colombiana” (cf. ANEXO AG), expressando, dessa maneira, uma linguagem do senso-comum e de total desconhecimento antropológico por parte da imprensa local.

Após a visita do Presidente da FUNAI ao Museu Câmara Cascudo, os que estavam presentes naquele momento político resolveram dar continuidade às discussões iniciadas, surgindo daí o Grupo de Estudos da Questão Indígena Potiguar¹⁴¹, em que professores, pesquisadores, estudantes e interessados pudessem discutir sobre a temática indígena no Estado. A partir de então, junto aos atores interessados, os esforços conjuntos direcionaram-se para a realização da audiência pública intitulada: “Comunidades Indígenas do Rio Grande do Norte: afirmação de suas identidades” (cf. ANEXO AH).

Ao mesmo tempo, os Mendonça discutiam na sede da Associação Comunitária sobre este processo. Estavam decididos a engajar-se em torno de suas demandas e sobre a questão territorial. Algumas facções surgiram, porém, entre os Mendonça que residem no “Assentamento Santa Terezinha”. Inicialmente, estes não se posicionaram a favor dessa forma de luta, pois acreditavam que iriam perder o direito de posse do assentamento. Por isso, solicitaram a presença de um representante do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária para esclarecimentos quanto à permanência deles no lugar, no caso deles virem a ser assistidos pela FUNAI, no tocante à questão fundiária. E, só após ouvir o representante do INCRA afirmar que tal fato não ocorreria, ficaram mais tranquilos, embora ainda tenham permanecido divergências entre eles sobre essa nova forma de luta (ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA, 2005).

Outras pessoas da comunidade, inclusive alguns professores das escolas comunitárias do “Amarelão” e do “Assentamento Santa Terezinha” fizeram igualmente alarde com relação ao assunto. Houve quem desenvolvesse um trabalho político inverso, procurando romper a coesão, afirmando que “o Governo estava desprezando o povo índio que estava morrendo de fome e de doenças. Eles tinham visto isso na televisão e não queriam ficar assim também”,

¹⁴¹ O Grupo de Estudos da Questão Indígena no Rio Grande do Norte – Grupo Paraupaba - adotou o nome de uma liderança indígena local que combateu a escravidão indígena e a tomada de terras indígenas pelos colonizadores, durante a Guerra dos Bárbaros, no século XVII – Antônio Paraupaba. O grupo constituiu-se após encontro realizado com o Presidente da FUNAI, que visitou o Museu “Câmara Cascudo”, através de convite feito pelo Diretor daquela Instituição - Prof. Jerônimo R. Medeiros - e por Jussara Galhardo – Pesquisadora da Instituição. Reuniram-se na ocasião, representantes das comunidades emergentes locais e membros da Sociedade Civil. Daí em diante, os esforços direcionaram-se no sentido de uma discussão crítica em torno da questão indígena local e da promoção de eventos que trouxessem novas reflexões sobre o assunto.

explica Maria Ivoneide Campos, sobre os comentários que ouvira de uma colega, professora da comunidade. Ivoneide fora eleita, junto a outros membros – José Raimundo, Damiana Barbosa, Evânia Barbosa, José Ailton, Joseilson Cassiano – em assembléia comunitária, onde estavam presentes representantes da Secretaria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial (SEPPIR)¹⁴².

Durante a reunião, a delegação acima foi eleita para representar a comunidade nos trabalhos e articulações em prol da questão étnica, tendo em vista a participação desses representantes nas conferências da SEPPIR no Estado e em Brasília, que se realizaria após audiência pública marcada para junho do ano de 2005.

Um outro evento anterior aos mencionados também foi considerado importante pelos Mendonça, que se organizaram para comparecer à VI Assembléia da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), encontro realizado na Baía da Traição (PB), terra dos Potiguara, no período de 5 a 10 de junho do ano de 2005, intitulado: “Força e resistência na construção de uma nova história” (cf. FOTOGRAFIA Nº14).

Esse momento foi de grande importância para o fortalecimento do processo de auto-reconhecimento indígena das comunidades no Rio Grande do Norte. Em vista disso, representantes das comunidades dos Eleotério e dos Mendonça ¹⁴³compareceram ao evento com o objetivo de legitimar a nova forma de luta coletiva, perante o movimento indígena no Nordeste, ao mesmo tempo que pretendiam firmar alianças e obter apoio para a questão étnica no estado do Rio Grande do Norte.

Parte da situação histórica e social de cada um dos dois grupos presentes foi brevemente apresentada por seus interlocutores. No evento, participaram diferentes etnias indígenas, além de representantes de universidades e demais instituições governamentais e não-governamentais.

Contas feitas, o saldo positivo da participação dos Mendonça e demais representantes indígenas do Rio Grande do Norte foi balizado no documento final da VI Assembléia da APOINME. Quarenta e três povos indígenas compareceram ao evento, ressaltando uma

¹⁴² Foi realizada uma plenária da I Conferência Estadual para a Promoção da Igualdade Racial, na comunidade dos Mendonça do “Amarelão”, com o representante da Comissão Organizadora e da Secretaria Especial de Promoção das Políticas de Igualdade Racial (SEPPIR) em Natal, Fábio Santos (CODEM/SEJUC-NATAL/RN), e por Jussara Galhardo, pesquisadora do Museu “Câmara Cascudo”/UFRN, em 28 de março de 2005, quando foram eleitos delegados indígenas dos Mendonça para as conferências da SEPPIR no Estado e em Brasília (ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA DO AMARELÃO, 2005)

¹⁴³ Maria Ivoneide, Liziane, José – dos Mendonça e outros representantes da comunidade dos Eleotério de Cangaretama estiveram presentes.

importante ação de reconhecimento com relação ao indígena potiguar, no segundo item de destaque: “Reconhecimento e respeito aos nossos parentes indígenas no Rio Grande do Norte, bem como a todos os povos indígenas resistentes do Nordeste e Minas Gerais”, registrando-se, oficialmente, o apoio à questão étnica indígena no Rio Grande do Norte.



FOTOGRAFIA Nº. 14 – Participação dos Mendonça e Eleotério na APOINME

Após a participação na APOINME, um outro evento marcou a questão indígena local, através da realização da audiência pública na Assembléia Legislativa¹⁴⁴, em quinze de junho do ano de 2005, 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. Para isso se concretizar, foram realizadas reuniões na Associação Comunitária do “Amarelão”.

Em um dos encontros, no início de março do ano de 2005, os Mendonça contaram com a presença da Prefeita de João Câmara, que, na ocasião, ofereceu apoio com transporte e

¹⁴⁴ 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”)¹⁴⁴, 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 Potiguaras) e Ciriaco Potiguar (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 Açu, do município de Açu.

deslocamentos, assegurando a participação deles na audiência pública e nas conferências da SEPPIR. Naquele momento, os gestores governamentais (municipais, estaduais e federais) foram os responsáveis pela organização das conferências estadual e nacional da SEPPIR.

A presença das comunidades na Assembléia 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 Açu – entregaram abaixo-assinados (cf. ANEXOS AI), deixando clara a sua condição emergente e de auto-reconhecimento, valendo-se do que preconiza a Constituição Federal no respeito à diversidade cultural e do amparo da Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho – OIT¹⁴⁵ (cf. FOTOGRAFIAS Nº 15 e 16).



FOTOGRAFIA Nº. 15 – Audiência Pública
Foto: Lenilton Lima, 2005

¹⁴⁵ A Convenção 169, na Parte1 - 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 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).



FOTOGRAFIA Nº. 16 – Audiência Pública
Foto: Lenilton Lima, 2005.

Dada a abertura da sessão solene foi lido o “documento introdutório à audiência pública”, pela pessoa da pesquisadora (cf. ANEXO AJ). Logo após, os debates evoluíram em torno da auto-atribuição étnica como processo legítimo e fundamental para o reconhecimento de um grupo em sua diferenciação étnica indígena. Esse era o conteúdo das discussões levadas a efeito pelos representantes das comunidades interessadas, das instituições, inclusive FUNAI, e das lideranças indígenas da APOINME.

De acordo com o relatório final para a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), algumas questões paradoxais tomaram corpo no debate, considerando que, ao mesmo tempo em que se afirmava “legítimo” o auto-reconhecimento dos grupos interessados, se evidenciava uma atitude de formalização através de estudos etnológicos “como um conhecimento que se entende autorizado e legítimo”, partindo de vozes do campo indigenista e intelectual, “cujos atores ultrapassam as fronteiras locais para além dos discursos propriamente indígenas”, segundo chamou atenção o Dr. Carlos Guilherme do Valle (cf. ANEXO AL).

Um outro aspecto de notória contradição foi a exigência de um adequado etnônimo para as comunidades “indígenas emergentes”, o que indica uma forma de enquadramento preestabelecida pelo órgão indigenista oficial – que segue uma lista de etnônimos, não sendo considerados autênticos os nomes étnicos (nomes de famílias) dos grupos presentes. Nesse sentido, conforme afirma o representante da CAI-ABA, “se desconsideram as identidades étnicas, operadas pelos próprios grupos, que já são etnológica e politicamente legítimas” (cf. ANEXO AL).

Apesar disso, a audiência pública foi um evento de importância para gerar visibilidade aos processos de emergência étnica no Rio Grande do Norte, considerando, sobretudo, a presença significativa dos atores interessados e suas “vozes” manifestas após inúmeras décadas de silêncio.

O evento, entretanto, 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. 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 OIT, no tocante à auto-identificação étnica como um ato legítimo¹⁴⁶. A política indigenista oficial poderá, assim, ser um entrave no processo de afirmação das identidades das comunidades indígenas locais.

Por essa razão, o rompimento com os estereótipos e um entendimento mais dinâmico sobre cultura são princípios fundamentais que devem nortear os estudos relativos à questão étnica, considerado, ainda, as realidades particulares dos atores sociais. O “suporte cultural” não se constitui uma estrutura rígida, semelhante a um “nódulo duro” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998), se construindo e reconstruindo no campo intersocietário, em que se evidenciam contextos históricos e sociais específicos e uma dinâmica cultural permanente.

Na sequência dos eventos políticos, algumas lideranças representantes das comunidades emergentes indígenas, dado o interesse de se estabelecer uma pareceria política com a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR -, participaram das reuniões preparatórias para as conferências estadual e nacional.

Este fato político envolveu os Mendonça em encontros que aconteceram *in loco*, ou seja, nas próprias associações comunitárias, onde se articularam representações para formar as ‘delegações indígenas’, no estado do Rio Grande do Norte. Havia uma perspectiva por parte dos interessados de se operacionalizarem meios políticos para acionar o reconhecimento de sua alteridade, até então ignorada pelo poder público, inclusive, pelos próprios organizadores da SEPPIR, em Natal, que, no momento da instalação dessa Secretaria, estavam convencidos de que “não havia (mais) índios no Rio Grande do Norte”, sendo estes, portanto, sujeitos sociais inexistentes. Em face de informações imprecisas e pouco sistematizadas, estes

¹⁴⁶ Um Ofício enviado ao Presidente Gustavo Lins Ribeiro, da Associação Brasileira de Antropologia (Ofício nº 205/ PRES/ 03-29, de maio de 2003) pelo então Presidente da FUNAI na época, Eduardo de Aguiar Almeida, torna pública a adesão do órgão indigenista oficial ao que preconiza a Convenção 169 sobre a auto-identificação como critério fundamental para o reconhecimento étnico do grupo.

organizadores, inicialmente, valeram-se do peso da ideologia dominante, em vez de buscarem meios para o entendimento e avaliação da questão das alteridades locais.

A partir da idéia fixa do “desaparecimento étnico”, os dirigentes da SEPPIR logo demonstraram pouca disposição para o diálogo com os “índios extintos” do Rio Grande do Norte. Dada a dificuldade aparente dos primeiros contatos, percebeu-se que o ingresso nas discussões dependeria, a partir de então, de um processo reverso a ser gradativamente delineado, buscando-se desmistificar a figura estereotípica do indígena, ao mesmo tempo que se impunha a “alteridade indígena local” dos “índios desaparecidos” aos organizadores daquela Secretaria. Mesmo com o desdém e as suspeições presentes nas reuniões preparatórias, bem como nos encontros estadual e nacional, os delegados representantes das comunidades locais seguiram os trâmites oficiais, conferindo ao índio sua alteridade e levando à pauta suas demandas, dentro de uma perspectiva etnicamente diferenciada.

Dessa forma, afora outros impedimentos que tomariam corpo nas discussões e negociações, configurava-se, paulatinamente, uma postura política de benefícios majoritários voltados para o segmento social do qual faziam parte os negros, deixando transparecer que a participação dos demais segmentos sociais – índios e ciganos, entre outros – se configuraria numa postura emblemática, constante de um *quorum* politicamente correto, em que as políticas públicas apenas se dispunham, de fato, a cumprir a agenda das prioridades da SEPPIR, segundo o documento oficial intitulado “Estado e Sociedade, Promovendo a Igualdade Racial”¹⁴⁷.

Peter Fry, em entrevista ao jornal O Globo (18/06/2005), chama a atenção para o fato de que “a raça é um mito social poderoso e que já causou danos incalculáveis, principalmente quando adquire força de lei” (p.1). E, ao se instituir “raça” como um critério para a distribuição de direitos, a tendência é o fortalecimento de sectarismos e racismos (FRY, 2005).

Diante daquilo para o qual o antropólogo inglês chama a atenção, percebe-se que estes aspectos podem, de fato, alcançar dimensões preocupantes, à medida que são geridos através das próprias políticas governamentais. Sendo assim, o atendimento das políticas públicas às demandas dos grupos sociais deveria ter como preocupação o exercício da ação e atendimento

¹⁴⁷ Das “Avaliações e das Ações das Políticas Públicas desenvolvidas para a Promoção da Igualdade Racial na cláusula nº 43, se afirma que as prioridades de ação da SEPPIR são: (1) política para remanescentes de quilombos; (2) inclusão com desenvolvimento econômico para a população negra; (3) capacitação de gestores públicos e de agentes sociais para operar políticas de Promoção da Igualdade Racial; (4) inclusão da população negra no sistema educacional; (5) programa de saúde pública negra; (6) cultura negra e combate à intolerância religiosa; (7) relações internacionais (BRASIL, p.20, 2005 a). (Grifos da pesquisadora).

às demandas sociais, independente de conteúdos racialistas, embora sem perder de vista as particularidades entre os grupos sociais, considerando sua gênese, memória, cultura e identidade social, aspectos que devem ser priorizados, sobrepondo-se a critérios que se prendem a conteúdos fenotípicos e à idéia de “raça”.

Mas, apesar das dificuldades encontradas nos encontros da SEPPIR, os Mendonça, assim como os outros delegados indígenas, participaram nos trabalhos da conferência estadual em maio de 2005 (cf. ANEXO AM) e nas discussões do GT – Povos Indígenas, terras indígenas, povo cigano e fortalecimento de suas organizações, quando foram aprovadas, por unanimidade, as diversas demandas encaminhadas para votação em plenário, sobretudo a que referenciava o “reconhecimento étnico das comunidades indígenas no RN, bem como, a demarcação e regularização de seus territórios”, conforme publicado no Relatório da I Conferência Estadual de Promoção da Igualdade Racial do RN (p.7). (cf. ANEXO AN).

Dando prosseguimento à programação da SEPPIR, realizou-se a Conferência Nacional em Brasília – I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial¹⁴⁸ -, quando, novamente, os delegados indígenas do estado potiguar (apenas dois, um Eleotério e outro Mendonça, considerando os “cortes” efetuados no número de delegados eleitos pela organização da SEPPIR), participaram, conseguindo aprovar, em assembléia, as demandas relativas a diversas áreas como na saúde, educação diferenciada, valorização da história indígena local, promoção de políticas de ações afirmativas, promoção de políticas públicas e inclusão social, entre outros aspectos relacionados às questões específicas das comunidades locais (Caderno de Emendas, 2005).

No entanto, passados os encontros, os Mendonça se sentiram como se tivessem apenas preenchido o *quorum* necessário para legitimar as decisões e deliberações tomadas nas plenárias, que, após encerradas, não resultaram em efetivas mudanças, conforme relatado por eles.

Os Mendonça ainda informaram que, posteriormente àquelas conferências, não foram avisados sobre projetos ou recursos disponíveis para as reivindicações das comunidades, nem

¹⁴⁸ A Assessoria de Comunicação da COIAB-DF informou a situação de dificuldade em que ficaram os indígenas durante a realização dessa conferência em Brasília (em 6 de julho de 2005). As lideranças indígenas dos povos Tupinambá, Kanindé, Xavante, Bakairí, Tupy-Guarani, Guarani Kaiowá, Arapiuns, Tukano e Pitaguary ficaram impedidas de viajar de retorno às suas comunidades por não terem recebido ajuda de custo esperada e prometida pela organização do evento. Os índios revoltaram-se com a pouca atenção dos organizadores da SEPPIR, com relação ao segmento indígena. Outrossim, os delegados indígenas escolhidos, quarenta e oito ao todo, foram reduzidos para dezessete, quando da participação da conferência em Brasília, conferindo uma maioria absoluta do segmento social representado pelos “negros” (mais de oitenta por cento dos participantes do evento) [Fonte: COIAB-DF via *on-line*].

tampouco convidados formal ou informalmente para participarem de continuidades e encaminhamentos conjuntos. Eles encaminharam, em nome da Associação Comunitária do “Amarelão”, uma carta ao Procurador Geral da República – Dr. Marcelo Alves Dias – para que este interviesse junto à Coordenação da SEPPIR em Natal, no tocante ao atendimento às demandas indígenas, conforme discutido nas conferências (ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA DO AMARELÃO, 2006). Outros documentos também foram encaminhados para órgãos governamentais na intenção de chamar-lhes a atenção para a sua falta de compromisso, com relação ao processo de emergência étnica no Rio Grande do Norte, visto ainda não terem ocorrido iniciativas em favor das demandas locais¹⁴⁹.

Somente a partir do ano de 2007 se efetivam reuniões – com os diferentes segmentos sociais envolvidos e com representantes das instituições públicas do Estado – para se discutir o atendimento das demandas tratadas nas conferências da SEPPIR.

A Coordenadoria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – COEPPIR (subordinada ao Governo do Estado e à Secretaria de Estado da Justiça e Cidadania) – inicia sua instalação em Natal, comprometendo-se a desenvolver um trabalho conjunto por meio do Governo do Estado e suas Secretarias, junto à UFRN, FUNASA, INCRA, Fundação “José Augusto”, entre outras instituições. O objetivo principal é a promoção de políticas públicas voltadas aos diversos segmentos sociais no Estado, por meio do Plano Estadual da Política de Promoção da Igualdade Racial, cujas “áreas temáticas e ações” se voltam para a educação, cultura, saúde, assistência social, trabalho, emprego e renda, segurança, justiça e cidadania – documento em elaboração sobre o Plano Estadual da Política de Promoção da Igualdade Étnico-Racial (GOVERNO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE, 2007).

Foram aplicados nas comunidades os “questionários para coleta de dados” no intuito de se estabelecer um diagnóstico econômico-social destas e efetivar, *a posteriori*, as ações sociais necessárias¹⁵⁰. Para o quadriênio 2008-2011, a COEPPIR anuncia que irá dar início

¹⁴⁹ Foi encaminhada pelo Grupo de Estudos da Questão Indígena no Rio Grande do Norte para a Divisão de Assuntos Fundiários – DAF-FUNAI -, de Brasília (DF), em julho de 2005, uma carta, contendo um dossiê, que informava sobre a auto-identificação dos grupos indígenas no RN, bem como a realização da Audiência Pública na Assembléia Legislativa em Natal, no entanto, não houve respostas. O mesmo grupo, conforme reunião em maio de 2007, novamente encaminha carta para aquele departamento da FUNAI, exigindo o estabelecimento de ações no tocante à questão indígena local (Ata do Grupo “Paraupaba” - Museu “Câmara Cascudo”/UFRN). A Mendonça Maria Ivoneide encaminhou carta (2006) para a Coordenação da SEPPIR em Natal, assim como para a Coordenadoria de Defesa das Minorias (2006), pedindo maior compromisso com a questão indígena local (Associação Comunitária do “Amarelão”, 2006).

¹⁵⁰ Os questionários foram aplicados por Jussara Galhardo (MS), mestranda da UFPE, Roseane Batista da Cunha (FUNASA) e Giselle de Lima Guedes, tendo o apoio do IBAMA/Açu e da Prefeitura local para a realização de visitas e do diagnóstico nas comunidades dos Caboclo e de Bangüê, ambas em Açu/RN. Em João

às ações sociais e às políticas públicas previstas no seu plano de ação para as comunidades indígenas, quilombolas, ciganas e demais segmentos sociais no estado do Rio Grande do Norte.

As políticas governamentais, no entanto, não conseguem, de fato, avançar no campo macropolítico da diversidade cultural e do respeito pela diferença, considerando que seus esforços se perdem em determinados aspectos polêmicos e de cunho racista. Um exemplo disso é a proposta de contagem para os próximos censos do IBGE, a partir da sugestiva premissa de que “todo ‘pardo’ é ‘negro’”. No documento oficial, intitulado ‘Política Nacional da Promoção da Igualdade Racial’, da SEPPIR, em Reflexão sobre a Realidade Brasileira, sobre “a discriminação racial pós-escravidão” (2005, p.11), afirma-se: “Segundo o censo demográfico 2000, [...] a soma dos que se ‘declaram negros’ (os ‘pretos e pardos’) representa 44,7% da população de nosso país, mais de 80 milhões de brasileiros” (2005, p.11-13. Grifos da pesquisadora).

Assim, a alteridade e as autoescolhas são, por meio dessa idéia, completamente ignoradas e automaticamente resolvidas como se obedecesse a um simples teorema.

Essa lógica de pensamento lembra antigas políticas de homogeneização cultural em que o indígena foi diluído na categoria “pardo”, tornando-se ausente nos cálculos oficiais. Passaram-se mais de cento e quarenta anos, até que a categoria “indígena” voltasse a ser registrada nas planilhas censitárias, ainda que apenas em parte, considerando que foram tomados em conta os grupos registrados pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), não se contemplando aqueles que sofreram um processo de escamoteação étnica, dentro do que se concebeu política e ideologicamente como “aculturação” e “miscigenação”.

Diante disso, voltarão os números a suprimir a presença indígena no Brasil, relegando-a ao esquecimento e à desaparecimento dentro das políticas ideológico-dominantes?

Sendo assim, o legado das “caboca pega a casco de cavalo”, presente localmente, na gênese e na memória social de diversos grupos familiares no Estado, além dos Mendonça do “Amarelão”, estará destinado ao esquecimento? Estes aspectos devem ser repensados, sobretudo pelas políticas públicas do país, considerando que a própria Constituição Brasileira de 1988 reconhece, por diversos de seus dispositivos, o aspecto pluriétnico da sociedade nacional e os direitos coletivos à terra dos grupos culturalmente diferenciados.

Dando continuidade aos eventos políticos que marcaram os processos reivindicatórios dos grupos indígenas do Estado, aconteceu, no final do ano de 2005, o I Seminário Macrorregional para o desenvolvimento das ações em saúde indígena em Natal¹⁵¹. A Fundação Nacional de Saúde (FUNASA-DF), ao tomar conhecimento da presença indígena local e do auto-reconhecimento manifesto pelos atores interessados, durante a audiência pública e nas Conferências da SEPPIR, resolve, então, tomar medidas, a partir de despacho efetuado pelo Diretor do Departamento de Saúde Especial Indígena (DSEI), José Maria de França, em Brasília. O documento respondia ao dossiê enviado pelo Grupo de Estudos da Questão Indígena no Rio Grande do Norte junto ao Museu “Câmara Cascudo”/UFRN, que descrevia sobre os estudos em curso nas comunidades anunciantes de origem e auto-identificação indígenas. O citado Diretor pediu em documento oficial (outubro de 2005) “uma análise do dossiê encaminhado pela UFRN”, bem como da “possibilidade da realização de um seminário para tratar do assunto (sob processo nº 25100.033.593/2005-14), reunindo representantes da sociedade civil, acadêmica, indígenas, autoridades públicas e membros das COREs RN e PB, evento para o qual prestaremos todo o apoio”(cf.ANEXOS AO, AP).

Percebe-se, porém, que ainda não foram unidos os esforços necessários - nem da parte advinda dos atores interessados, nem dos órgãos públicos envolvidos para a concretização desse evento. Apenas em julho do ano de 2007 se iniciou a elaboração do projeto para a realização do seminário de saúde indígena no Rio Grande do Norte, por iniciativa do Grupo “Paraupaba”, que elegeu uma comissão para essa finalidade¹⁵². Caso seja enviado e aprovado pela FUNASA em Brasília, a realização do primeiro seminário sobre saúde indígena no Rio Grande do Norte poderá, doravante, se concretizar de fato, conferindo mais um evento de singular importância para a questão indígena local.

Pelo que se percebe, as demandas dos emergentes indígenas no Rio Grande do Norte encontram dificuldades de ação política local, bem como por parte do órgão tutor em Brasília – a FUNAI -, considerando que as instituições governamentais não têm avançado nesse campo interétnico na forma esperada pelos atores interessados. Dessa maneira, além dos passos lentos, decisões não são tomadas, nem ações são empreendidas, gerando dificuldades no processo de afirmação étnica no estado potiguar.

¹⁵¹ Na ocasião desse evento – que aconteceu em outubro do ano de 2005 – as pesquisadoras Jussara Galhardo e Cláudia Moreira estiveram presentes a convite da FUNASA de Natal e mantiveram contato com Sr. José Maria de França - diretor do DSAI em Brasília, entregando ao mesmo um dossiê que continha as informações sobre a questão étnica do Estado.

¹⁵² A comissão formada para elaboração do projeto se compôs a partir de Jussara Galhardo - MCC/UFRN; José Eudes Cabral –Mandato do Dep. Fernando Mineiro/PT-RN; Roseane Batista da Cunha – FUNASA; Profa.Dra.Julie Cavignac - Departamento de Antropologia –UFRN e Estevão Palitot-SEAMPO-PB.

A identidade indígena no Rio Grande do Norte ainda terá que transpor inúmeras barreiras, sobretudo de natureza histórica e político-ideológica para o estabelecimento do direito à diferenciação étnica e indígena.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não foi um exercício simples escrever esta Dissertação, por várias razões de ordem pessoal, técnica e de viabilidade prática que surgiram durante os dois anos de Mestrado na Universidade Federal de Pernambuco -UFPE. No entanto, a cada desafio que surgia, o ímpeto de escrever sobre a realidade atual dos povos indígenas no Rio Grande do Norte foi força-motriz necessária para a superação daqueles obstáculos, assim como o único estímulo e razão para o prosseguimento da pesquisa. Ademais, como se trata de um assunto lacunar no Estado, considerando a falta de conhecimento mais propriamente etnográfico acumulado a respeito deste assunto, o esforço exigiu persistir num campo de interesse inexplorado e desafiante.

Para tanto, foi inicialmente realizado um trabalho de campo entre os Mendonça do Amarelão, a partir do ano de 2000, que se prolongou até o ano de 2007, resultando em dados e informações preciosas que subsidiaram este texto.

Durante o período de convivência com os Mendonça, houve oportunidade de se obterem elementos relevantes a partir da história oral desse grupo familiar. Em quase sete anos, foram realizadas dezenas de visitas aos Mendonça, com os quais foram divididos momentos importantes de conhecimento sobre sua história particular, como também foi possível alcançar a abrangência de elementos que compõem o *corpus* de sua identidade diferenciada.

Por meio desta experiência, desvendaram-se episódios e situações diversas que permitiram entender com maior clareza o que de fato aconteceu com os povos indígenas do Estado. Qual foi o destino dos índios do Rio Grande do Norte? E como sobreviveram em território potiguar? Essas indagações iniciais foram condição propulsora para o engajamento neste campo de conhecimento ainda inexplorado, considerando que as respostas não estariam escritas em livros ou disponíveis em alguma publicação acadêmica, mas, sim, guardadas na memória e na história oral dos atores sociais.

Dessa forma, a busca se iniciou ouvindo as narrativas de grupos familiares no Estado,¹⁵³ com os quais foi possível a percepção de determinados eventos históricos que envolveram antecessores indígenas em processos de migração, garantindo sua reprodução no

¹⁵³ Os grupos visitados e entrevistados foram: Mendonça do “Amarelão” –João Câmara; os Eleotério de Catu - Canguaretama; Os Caboclo do Açú e Comunidade de Banguê, ambas no município de Açú..

estado potiguar. A revelação da história particular dos Mendonça - grupo priorizado para a realização deste trabalho - indica que existiram fluxos migratórios vindos da Paraíba em direção ao Rio Grande do Norte há mais de cento e cinquenta anos.

Sabe-se que os registros oficiais ideologicamente estruturados ignoraram as particularidades históricas e, sobretudo renegaram a possibilidade de sobrevivência e dinâmica sociocultural dos grupos sociais particulares. Isto porque o discurso autorizado reforçou os interesses da elite intelectual e política do Estado, que prosseguiu na adoção da política desenvolvimentista e elitista, marcando a vida desses grupos. Por extensão, essa foi a realidade enfrentada pelos povos indígenas do Nordeste como um todo.

De um modo geral, as histórias plurais foram sufocadas pelos discursos hegemônicos, ao mesmo tempo que se fortaleceu e se difundiu a idéia do “índio misturado”, “mestiço”, “caboclo”. Essas adjetivações com valor depreciativo fluíram no campo ideológico e político, encontrando respaldo “na larga tradição da política indigenista que via o índio como ser destinado a deixar de sê-lo e as aldeias como pontos de passagem nessa caminhada evolutiva” (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1995, p.452).

Diante disso, este trabalho de pesquisa priorizou a história oral como fonte primária de conhecimento da realidade particular do grupo familiar Mendonça do Amarelão, buscando, através deste, compreender aspectos reveladores da presença e da permanência indígena no Rio Grande do Norte, suas formas de sobrevivência e dinâmica sociocultural.

A pesquisa se desenvolveu num esforço sistemático em consorciar os estudos da Antropologia e História, buscando uma maior clareza dos fatos políticos, históricos, sociais e culturais correlacionados à vida da família Mendonça do Amarelão no Estado. O diálogo, a polifonia e a história oral foram priorizados, em busca da recuperação da memória coletiva, transcendendo as limitações impostas das formas discursivas autorizadas que sufocaram a presença das alteridades locais.

Alguns dos autores escolhidos para subsidiar esta pesquisa, embora em seus estudos sustentem a idéia do “desaparecimento étnico” do indígena potiguar, não devem simplesmente ser ignorados, o que seria um exercício imprudente. A exemplo de Cascudo (1991; 1995) e Lima (1990), suas observações feitas no início do século passado sobre a família Mendonça têm importante conteúdo de análise, sobretudo considerando que são as únicas informações em registro historiográfico sobre esta família.

Sendo assim, certas ambigüidades encontradas a partir desses estudiosos, no tocante à história indígena local, justamente vão instigar uma reflexão em tempo de se perceber como

possíveis resistências e agências históricas desses atores sociais podem ter sido articuladas e mantidas em busca de sua reprodução.

Por outro lado, a história oral, aspecto de prioridade de análise neste trabalho, por vezes corrobora os registros dos autores mencionados, embora – conforme visto na presente pesquisa –, na maioria das vezes, os atores sociais elaborem um discurso próprio, que revigora uma história de resistência, aspecto ignorado pelos registros historiográficos locais.

As “vozes” dos atores sociais revelam aspectos sobre uma origem indígena e processos que envolveram migrações e restabelecimentos em espaços socioculturais – lugares-refúgio –, onde as famílias se reestruturaram, possibilitando a sua reprodução, apesar dos contextos sociais adversos. No entanto, a resistência indígena permaneceu ignota e os deslocamentos foram interpretados pela versão oficial como dispersões e fugas, que culminaram no “desaparecimento étnico” (CASCUDO, 1995). Não foram contempladas, todavia, possíveis formas de sobrevivência e capacidade de ação histórica [*agency*] dos atores sociais em busca de reconstruções sociais, políticas e culturais (TURNER, 1979).

Por outro lado, como agente de reforço dos interesses econômicos que moviam as ações políticas, estavam os censos oficiais que escamotearam a presença indígena potiguar, utilizando o termo genérico “pardo” – “categoria residual em parte assimilacionista, em parte segregadora, que se instituiu a partir do branco, do negro e de um termo ausente – o índio” (OLIVEIRA, 1999, p.130).

O obscurecimento étnico, sustentado pelas elites políticas e intelectuais do Estado, resultou, assim, na ausência de um *corpus* tradicional de estudos sobre as alteridades locais, atribuindo às versões lusitanas uma dimensão absoluta e irrefutável na condução de seu destino, relegando-as ao esquecimento e ao silêncio, mediante a supremacia dos discursos hegemônicos.

No Rio Grande do Norte, a questão indígena ainda terá que superar muitas dificuldades de ordem ideológica, sobretudo no tocante a estereótipos que estão inculcados em estruturas rígidas de pensamento. Da mesma forma, politicamente deverá despertar o devido interesse e impor respeito para que possa ser considerado assunto de relevância e de reflexão por parte da sociedade em geral, resultando em iniciativas e ações do poder público, com relação a direitos inerentes a esses grupos sociais, sobretudo de natureza territorial.

A pesquisadora por meio deste trabalho pretende, portanto, contribuir com novas percepções e reflexões sobre a existência e permanência dos grupos indígenas em território potiguar, conquanto as dificuldades e conquistas do momento presente, assim como os

desafios futuros – os caminhos e descaminhos – certamente venham a exigir dos grupos étnicos no Estado sempre novas trilhas a percorrer, cujo destino, de agora em diante, estará para além dos lugares-refúgio. Logo, caminhar será continuamente preciso.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Horácio de. **Brejo de Areia**. Ministério da Educação e Cultura; Serviço de Documentação; 1957.

ALVES FILHO, Ivan. **Brasil, 500 anos em documentos**: um livro de referência, didático para estudos e consultas sobre documentos que registram a história do Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

ANDRADE, Manuel Correia de. **A produção do espaço norte-rio-grandense**. 2. ed. Natal: Cooperativa Cultural, 1990.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRA-MARINO (Portugal). **Avulsos de Pernambuco** Lisboa, 1763. Cota antiga. RJ, Cx.765, doc.27.

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, Rio de Janeiro, v.3, n.2, out. 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo>>. Acesso em: 06 ago. 2003.

_____. De como a cultura se faz política e vice-versa: sobre religiões, festas, negritudes e indianidade no Nordeste contemporâneo. In: CICLO NAÇÃO E REGIÃO, 4., 2002, Rio de Janeiro. **Brasil 500 anos: experiência e destino**; FUNART/UERJ; UENF; 2002.

_____. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa; LACED, 2004; p.231-279.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE, MINAS GERAIS E ESPÍRITO SANTO. Força e resistência na construção de uma nova história. In: Assembléia Geral da APOINME, 6., 2005, Baía da Traição. **Documento final da VI Assembléia Geral da APOINME**. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <ricardo.alvares@gmail.com.br> em 10 jun. 2005.

ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA DO AMARELÃO. **Atas das Assembléias Comunitárias da Comunidade Mendonça do Amarelão**. João Câmara, RN, 1994 a 2006.

_____. **Carta encaminhada ao Procurador Geral da República da Comunidade Mendonça do Amarelão.** João Câmara, 2006.

_____. **Cartas encaminhadas às autoridades locais.** João Câmara, 2006.

AUGÉ, Marc; AGHASSIAN, Michel; GRANDIN, Nicole. **Os domínios do parentesco:** filiação, aliança matrimonial, residência. Direção de Marc Augé. Lisboa: Edições 70, 1975.

AZANHA, Gilberto. **A lei de terras de 1850 e as terras dos índios.** Disponível em: <<http://www.trabalho.indigenista.org.br/Docs/terra.pdf>>. Acesso em: 14 jan. 2006.

AZEVEDO, Marta. **Programa Rio Negro:** diferentes estimativas. São Paulo: Instituto Sócio-Ambiental, 2001. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org>>. Acesso em: 10 dez. 2003.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou renascimento?: gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem da volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa; LACED, 2004; p.93-138.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade.** São Paulo: UNESP, 1998. Parte II; p.185-227.

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Estado e Sociedade:** promovendo a igualdade racial. Brasília, 2005a.

_____. **Caderno de Emendas:** Subsídios para a discussão dos grupos temáticos; Brasília, 2005b.

CARTÓRIO DE REGISTROS DE IMÓVEIS DA COMARCA DE JOÃO CÂMARA. 1º Ofício de Notas. **Livros de transcrições das transmissões.** João Câmara, 1936. n.3.

_____. **Livros de transcrições das transmissões.** João Câmara, 1961. n.3-A.

_____. **Livros de transcrições das transmissões.** João Câmara, 1964. n.3-B.

_____. **Livros de transcrições das transmissões.** João Câmara, 1976.n.2-A.

_____. **Livros de transcrições das transmissões.** João Câmara, 1994.n.2-M.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História de um homem.** Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, 1991. (Coleção Mossoroense. Série C, v.644).

_____. **História do Rio Grande do Norte.** Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional; MEC, 1995.

CAVIGNAC, Julie. A etnicidade encoberta: 'Índios' e 'Negros' no Rio Grande do Norte. **Mneme:** Revista de Humanidades, Caicó, v.4, n.8, abr./set. 2003. Disponível em: <<http://www.seol.com.br/mneme>>. Acesso em: 15 nov. 2003.

CENTRO DE APOIO E ASSISTÊNCIA TÉCNICA AOS ASSENTAMENTOS E COMUNIDADES RURAIS E URBANAS DA REGIÃO DO MATO GRANDE, [informações técnicas], Rio Grande do Norte, 2006.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica:** antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando:** uma introdução a Antropologia Social. 3.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DANTAS, Beatriz; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os povos indígenas do Nordeste brasileiro. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil.** 2. ed. São Paulo: Cia. das Letras; FAPESP, 1995. p.431-456.

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e fanáticos.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.

FRY, Peter. A democracia racial infelizmente virou vilã. **O Globo**, Rio de Janeiro, 18 jun. 2005. Entrevistador: Luciano Trigo. Disponível em: <http://www.ipp-uerj.net/olped/Açõesafirmativas/exibir_opinião.asp?codnoticias=2710>. Acesso em: 12 jul. 2005.

GOFFMAN, Erving. **Estigma:** notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1963.

GOUVEIA, Marielza Campos. A Antropologia no Nordeste do Brasil. **Top. Educ.**, Recife, v.1, n.3, p.285-306, 1983.

GOW, Peter. “Ex-cocama”: identidades em transformação na Amazônia peruana. **Mana**, Rio de Janeiro, v.9, n.1, p.1-23, abr. 2003.

GRUPO DE ESTUDOS DA QUESTÃO INDÍGENA NO RIO GRANDE DO NORTE. **Atas das reuniões**. Natal, RN, 2005.

GUERRA, Jussara Galhardo Aguirres. Os Mendonça do Amarelão: identidade, memória e história oral. **Mneme** – revista de Humanidades. Caicó, v.4, n.8, 2003. Disponível em: <<http://www.seol.com.br/mneme>>. Acesso em: 15 nov. 2003.

_____. **A Marcha Indígena Zapatista do EZLN**. Natal: UFRN; João Pessoa: CMDM, 2003. 1 DVD sonoro (16 min), VHS, NTSC.

_____. **Cunhaú e Uruaçu**: uma história de massacres. Natal: UFRN, 1999. 1 DVD sonoro (25 min), VHS, NTSC.

GUTIÉRREZ, Felipe Castro. **Antropologia, historia y la re-creación del passado colonial mexicano**. In: COLÓQUIO FRANCO-MEXICANO, México, 1996. p.55-73.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo demográfico do Brasil**: características gerais da população: população por cor, raça e sexo segundo as mesorregiões, as microrregiões e os municípios. Natal, 2000.

INSTITUTO DO DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE. **Perfil do Município de João Câmara**, Rio Grande do Norte, 2005.

LEACH, Edmund R. Las categorias Shan y Kachin y sus subdivisiones. In: ____ **Sistemas políticos de la Birmânia**: estudio sobre la estructura social Kachin. Barcelona: Anagrama, 1976. Cap.III ; p.51-84.

LIMA, José Fernandes. **A lealdade do índio potiguara Pedro Poty**. João Pessoa: [s.n.], 1984

LIMA, Nestor. Municípios do Rio Grande do Norte: Baixa Verde, Caicó, Canguaretama e Caraúbas. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte**, Natal, RN, v.27-28, p. 20-21,1990. (Coleção Mossoroense. Série C, v.596). Edição fac-similar.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.

LYRA, A. Tavares. **História do Rio Grande do Norte**. Natal: Gráfica, 1998.

LOPES, Fátima Martins. **Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte**. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado; Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 2003.

_____. **Em nome da liberdade: vilas de índios no Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII**. 2005. 730 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n.34, p.197-221, 1991.

MARIZ, Marlene; PORTO ALEGRE, Maria Sylvia; DANTAS, Beatriz Góes. **Documentos para a história indígena do Nordeste**. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1994.

MARIZ, Marlene; SUASSUNA, Luís Eduardo B. **História do Rio Grande do Norte**. Natal: SeboVermelho, 2002.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Índios do Açu e Seridó**. Brasília: Senado Federal, 1984.

_____. Os Tarairius, exintos tapuias do Nordeste. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Natal, v.358, p.57-72, 1988.

_____. **Aconteceu na Capitania do Rio Grande do Norte**. Natal: Departamento Estadual de Imprensa, 1997.

_____. **Os holandeses na Capitania do Rio Grande**. Natal: IHGRN, 1998.

MEDEIROS, Tarcísio. **Aspectos geopolíticos e antropológicos da História do Rio Grande do Norte**. Natal: Imprensa Universitária, 1973.

MONTEIRO, John M. Tapuias, brasileiros e taiputingas. **Temas Brasileiros: Brasil Holandês**, São Paulo, n.6, p.80-85,[2007].

_____. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, Luís Donisete (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994, p.105-120.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Entrando e saindo da “mistura”: os índios nos censos nacionais. In: _____. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

_____. Uma etnologia dos ‘índios misturados’?: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: _____. (Org.). **A viagem da volta: etnicidade política e reelaboração cultural do Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004^a; p. 13-42.

_____. (Org.). **A viagem da volta: etnicidade política e reelaboração cultural do Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004b.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção 169**. Brasília, 1989. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pib/português/direito/conv169.shtm>>. Acesso em: 29 maio 2005.

PAIVA E SOUZA, Vânia Rocha Fialho de. **As fronteiras do ser Xucuru: estratégias e conflitos de um grupo indígena no Nordeste**. 1998; 187 fls. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1998.

PINHEIRO, Joceny D. Identificação e articulação indígena no Ceará. In: ENCONTRO DE ETNOLOGIA 1; 2006, Fortaleza. **Anais**. Fortaleza: UECE, 2006. No prelo.

PINTO, Estevão. **Indígenas do Nordeste**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1935.

PIRES, Maria Idalina. **Guerra dos bárbaros: resistência indígena e conflitos no nordeste colonial**. Recife: FUNDARPE, 1990.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.2, n.3, p. 3-15, 1989.

_____. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.5, n.10, p. 200-212, 1992.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Rompendo o silêncio: por uma revisão do “desaparecimento” dos povos indígenas. **GTHNOS: Revista Brasileira de Etnohistória**, Recife, ano 2, n.2, 1998.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão do Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec, 2002.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Petrópolis: Vozes, 1973.

RIBEIRO, Berta G. **O índio na história do Brasil**. história popular; 7.ed. São Paulo: Global, 1993.

RIO GRANDE DO NORTE. Governo do Estado. **Plano Estadual da Política de Promoção da Igualdade Étnico-Racial**. Natal, 2007.

RODRIGUEZ, Janete Lins. **Atlas escolar da Paraíba**. 3. ed. João Pessoa: Grafset, 2002.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

_____. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção? . **Mana**, Rio de Janeiro, v.1, n.3, p.41-73, 1997. Partes 1-2.

SAMPAIO, Teodoro. **O tupi na geografia nacional**. 5. ed. São Paulo: Nacional; Brasília: INN, 1987. (Coleção Brasiliense, v.380).

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. **Revista Brasileira Histórica**, São Paulo, v.23, n.46, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/rbh>>. Acesso: 18 nov. 2004.

SANTOS, Paulo Pereira dos. **Um homem admirável: João Severiano da Câmara: o empresário e político**. Natal, RN: Departamento Estadual de Imprensa, 1997.

_____. **Baixa-Verde: retalhos de sua história**. Natal: Clima, 1990a.

_____. **Elementos básicos da economia rural**. Natal: Nossa Editora, 1990b.

_____. **Evolução econômica do Rio Grande do Norte (séc. XVI ao XX)**. Natal: Clima, 1994.

SILVA, Manoel Luiz. **Bananeiras: apanhados históricos**. João Pessoa: Sal da Terra, 2007.

SILVA, Paulo Luís da. **Bananeiras: sua história, seus valores**. João Pessoa: [s.n], 1997.

TAUNAY, Afonso E. **A Guerra dos Bárbaros**. 2. ed. Mossoró: Vingt-un Rosado, 1995. (Coleção Mossoroense, v.863, n.29).

TORQUATO, Aldo. **Baixa-Verde: fatos, causos e coisas**. Natal: Sebo Vermelho, 2004.

TURNER, Terence. Anthropology and the politics of indigenous peoples struggles. **Cambridge Anthropology**, v.,n.1,p.1-43, 1979.

TURNER, Terence. The politics of culture. In: SPOONER (Ed.), **Conservation and survival**. Oxford: Oxford University, 1987.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE. Departamento de Ciências Sociais. **Projeto do Curso de Mestrado em Antropologia Social**. Natal, 1979.

_____. **Histórico do Museu “Câmara Cascudo”**. Natal, Museu Câmara Cascudo, [1975].

_____. **Programa de Pós-graduação em Antropologia Social: linhas de pesquisa**. Natal: Departamento de Antropologia, 2006. Disponível em: <<http://www.cchla.ufrn.br/ppgas>>. Acesso em: 15 nov. 2006.

_____. **Raízes Indígenas**. Natal, 1983. 1 folder.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: _____. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 3. ed. Brasília: [s.n],1994. v.1.Cap. 4, p.267-277.

APÊNDICES

“Causos” do “Amarelão”

APÊNDICE A

“O lobisomem do Amarelão”

Conta-se no Amarelão que um certo homem “virava lobisomem”.

Em uma noite de lua, um velho caminhava pela mata quando viu o monstro. Ele se defendeu, furando-lhe com uma faca no peito. Depois, esperou que o sangue jorrasse, enquanto o desencanto se desfazia. E, assim, descobriu quem era, de fato, o lobisomem que, por sua vez, ameaçou seu adversário de morte, caso ele contasse aos outros aquilo que vira. O homem não se intimidou e afirmou que iria contar a todos sobre o que testemunhara. E assim o encanto se quebrou e o homem não se transformou mais em lobisomem. “Dizem que o tal lobisomem era o pai do homem que tirou a vida de Titinho” – ex-líder comunitário do Amarelão, afirma o narrador *.

Percebe-se que “a memória se organiza em função das preocupações pessoais e políticas e tanto pode ser consciente como inconsciente, tanto individual como coletiva” (POLLAK,1992, p.3). O que pode ocorrer, neste caso específico, é uma projeção característica, considerando o fato do assassinato de Titinho, líder comunitário, ter marcado profundamente a história do grupo.

De alguma maneira ocorre uma “transferência” da figura simbólica do “lobisomem” para se incorporar na figura paterna do autor do crime. Isto se deve ao fato de que há o desejo de punição, de condenação da memória do criminoso, acusando seu “sangue ruim”.

Será esta uma forma de penalidade através de uma “justiça popular”, visto que a justiça criminal concedeu uma soltura precoce daquele homem que, de certa forma, apavora a comunidade com sua presença?

* Depoimento de Francisco da Silva. Entrevista gravada em maio de 2006.

Entrevistadora: a pesquisadora.

APÊNDICE B

A briga do “rabo de porco”

Conta-se no “Amarelão” que no Alto dos Eleodório, há mais de quarenta anos decorridos, os Mendonça resolveram romper aleluia assando um porco na brasa, para que todos dele se servissem. Estavam bem animados até que um imprevisto aconteceu. Um desentendimento começou por causa de um irmão ciumento que ordenou à sua irmã, que estava acompanhada do namorado, para que entrasse em casa, caso contrário ele cortaria suas orelhas. O namorado aborreceu-se com o que ouvira e resolveu defender a namorada e enfrentar o irmão dela, dando início a uma tremenda briga. E aí começou toda a confusão, pois, como os Mendonça são muito unidos, cada um que estava na festa resolveu defender o parente, o que deu origem a um verdadeiro campo de batalha.

Resultado final: dezenas de pessoas foram internadas no hospital de João Câmara, sem, todavia, terem ocorrido casos de morte. Algumas semanas depois, todos estavam novamente em paz.

Mas, como o episódio passou a ser conhecido como a briga do “rabo de porco?” Certamente porque nem o porco escapou da confusão, restando-lhe apenas o rabo.

* Depoimento de Francisco da Silva. Entrevista gravada em maio de 2006.

Entrevistadora: a pesquisadora.

APÊNDICE C

“Dona Fulozinha”: a protetora dos bichos-do-mato

“Antigamente os mais velhos se reuniam em torno de uma fogueira para conversar, mas agora a televisão acabou com tudo” *, afirmou o narrador inconformadamente.

Ele lembra: “Meu pai falava que Dona Fulozinha dava nos cachorros com cordas de cipó. Ela protege os animais. Certo dia, numa caça, meu pai viu uns cachorros latindo e olhando pra cima nada havia ali para que eles ficassem daquele jeito. Era a Dona Fulozinha que estava por perto. Tem que colocar o fumo pra ela [oferenda], porque senão ela não deixa caçar nada”.

A alusão a este ser encantado é comum nas comunidades rurais, no Rio Grande do Norte, sobretudo nas comunidades dos Eleotério (Catu); Caboclos (Açu) e Bangüê (Lagoa do Piató - Açu), além da dos Mendonça do “Amarelão” (João Câmara).

* Depoimento de Francisco da Silva. Entrevista gravada em maio de 2006.

Entrevistadora: a pesquisadora.

APÊNDICE D

‘A lenda do “Buraco Seco”

Havia antes um antigo olho d’água que jorrava, no qual todos iam se fartar. O lugar era numa fazenda distante, em alguns quilômetros do “Amarelão”. O dono do lugar, então, resolveu não permitir mais “a farra da água” e proibiu as pessoas de irem até lá novamente. Foi quando mataram um porco (talvez os restos mortais da “briga do rabo do porco”?) e meteram sua cabeça dentro do “olho d’água”. Dessa forma, a água cessou de jorrar e o lugar secou, daí o nome “Buraco Seco”.

Terá sido o empresário e fazendeiro João Câmara que havia proibido as visitas do povo à sua fazenda? Sabe-se que, em “Buraco Seco”, o referido empresário desenvolvera a pecuária, conforme a oralidade aponta, e que, além disso, ele não era um homem muito popular... .

* Depoimento de Francisco da Silva. Entrevista gravada em maio de 2006.

Entrevistadora: a pesquisadora.

APÊNDICE E

Os dois filhos de José, uma mesma esposa. A culpa é do nome?

No “Amarelão”, há inúmeros casos de pessoas que têm um mesmo nome e sobrenome de um parente. Há muitos Franciscos Barbosas, Raimundos Barbosas, Franciscas Barbosas etc. Há também pessoas que têm um nome de registro e utilizam corriqueiramente o apelido que também é um outro nome próprio, chegando a se esquecer de seu próprio nome registrado em cartório.

Esta é uma história verídica e bem conhecida no “Amarelão” sobre os dois filhos de **José Pedro**, ambos registrados como **Francisco Pedro**. Conta-se que, no dia do casamento do mais velho, tudo se consolidou como devia ou quase como devia, porque, ao chegar a casa, o irmão mais novo, checando a documentação que seu irmão utilizara para o *casório*, levou um grande susto e logo viu o engano: havia ocorrido uma troca nos registros! Então, o moço solteiro se casou e o casado continua solteiro, ficando a noiva **Francisca** de **S. Pedro** sem saber com quem finalmente iria para a lua-de-mel.

* Depoimento de Francisco da Silva. Entrevista gravada em maio de 2006.

Entrevistadora: a pesquisadora.

APÊNDICE F

O nome que abalou as estruturas

Conhecida inicialmente como “Matas”, a região a ser enfocada passou a ser considerada cidade a partir de 1928, com o nome de “Baixa-Verde”. Em 1953, foi aprovada pela Assembléia Legislativa a mudança de nome para “João Câmara”, sem que houvesse consulta da opinião pública local. Era época dos coronéis e de seu poder dominador na região e não valeria de nada o julgamento do povo.

No entanto, “o nome Baixa-Verde esteve sempre nos corações das pessoas do lugar, inclusive para os Mendonça”**. Alguns pontos comerciais e até a rádio local preserva o nome antigo. Houve um plebiscito, há anos atrás (após a promulgação da nova Carta Magna), e o povo elegeu a volta do antigo nome de “Baixa-Verde”, mas de nada adiantou, porque meia dúzia de políticos locais não respeitou a iniciativa popular. Monsenhor Lucena, pároco local, afirma: “Onde se lê *João Câmara*, pensa-se *Baixa-Verde*”. Há até quem diga que os abalos sísmicos que aconteceram, a partir da década de 1950 e que tiveram seu ápice nos anos de 1980, “foi castigo por causa da mudança do nome”...

**Depoimento de Monsenhor Lucena. Entrevista gravada em maio de 2006. Entrevistadora: a pesquisadora.

ANEXOS

ANEXO A – TABELA DO CENSO DO SÉCULO XIX – RIO GRANDE DO NORTE.

POPULAÇÃO INDÍGENA

FONTES	ANO	LOCALIDADES	QUANT./SEXO MASC/ FEM		QUANT TOTAL
Mapa da População da Capitania	1805	São José, Arêz, Vila Flor, Portalegre e Natal	2.514	2.526	5.040
Secretaria do Governo em Natal	1835	Sem dados	3.403	3.487	6.890
Relatório Presidencial	1839	Estremoz, São José, Vila Flor e Goianinha	Sem dados	Sem dados	1.740
Arrolamento do Chefe de Polícia	1844	Sem dados	Sem dados	Sem dados	6.795
-	* 1850	-	-	-	-

* Segundo o mesmo autor a partir deste período as informações vão se referir aos “mestiços”.
Fonte: (CASCUDO, 1995).

ANEXO B - CENSO DO SÉCULO XIX E XX - RIO GRANDE DO NORTE

POPULAÇÃO PRESENTE NAS DATAS DO RECENSEAMENTO

ESPECIFICAÇÃO	Números absolutos		% sobre o total	
	1 8 7 2	1 8 9 0	1 8 7 2	1 8 9 0
TOTAL	233.979	268.273		
Segundo cor				
Branços	102.465	118.370	43,79	44,12
Pretos	30.031	24.084	12,83	8,98
Amarelos	-	-	-	-
Pardos	101.483	125.819	43,38	46,90
Sem declaração	-	-		

Fonte: (MEDEIROS, 1973).

ANO DE 1900	
Segundo a cor – Nada foi consignado	
ANO DE 1920	
Segundo a cor – Nada foi declarado	
Segundo a religião nada foi considerado	
ANO DE 1940	
Segundo a cor	
Branços	33.952
Pretos	102.790
Amarelos	101
Pardos	330.870
S/ declaração	305
Total	768.018
ANO DE 1950	
Segundo a cor	
Branços	472.146
Pretos	91.581
Amarelos	16
Pardos	402.471
S/ declaração	1.707
Total	967.921

Dados oficiais do IBGE feitos pelos recenseamentos efetuados em 1900 – 1920 – 1940 e 1950. Fonte: (MEDEIROS, 1973).

ANEXO C – TABELA DO CENSO DE 1991 – RIO GRANDE DO NORTE

CENSO DEMOGRÁFICO DO BRASIL – 1991 – RIO GRANDE DO NORTE									
1- CARACTERÍSTICAS GERAIS DA POPULAÇÃO									
TABELA 1.6 – POPULAÇÃO, POR COR, RAÇA E SEXO, SEGUNDO AS MESORREGIÕES, AS MICRORREGIÕES E OS MUNICÍPIOS									
MESORREGIÕES, MICRORREGIÕES E MUNICÍPIOS	POPULAÇÃO RESIDENTE COR OU RAÇA								
	PARDA			INDÍGENA			SEM DECLARAÇÃO		
	Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres
MICRORREGIÕES									
Agreste Potiguar	120.921	62.310	58.611	16	3	13	354	222	132
Angicos	38.339	19.676	18.663	10	-	10	217	80	137
Baixa Verde	35.786	18.218	17.568	5	5	-	60	26	34
Litoral Nordeste	47.108	24.570	22.538	5	-	5	158	87	71
Litoral Sul	71.754	37.203	34.551	40	15	25	153	67	86
Macaíba	135.673	68.876	66.797	19	5	14	314	194	120
Médio Oeste	23.881	12.372	11.509	12	12	-	113	53	60
Mossoró	157.847	78.767	79.080	24	5	19	373	172	201
Natal	392.879	188.954	203.925	157	71	86	1.146	578	568
Pau dos Ferros	53.416	27.168	26.248	22	16	6	204	105	99
Seridó Ocidental	35.265	17.719	17.546	31	14	17	51	7	44
Umarizal	33.558	17.019	16.539	51	33	18	103	53	50
Vale do Açu	77.221	39.317	37.904	2	-	2	201	86	115
MUNICÍPIOS									
Alexandria	9.497	4.675	4.822	16	16	-	6	20	10
Angicos	10.872	5.499	5.373	10	-	10	13	7	6
Antônio Martins	2.381	1.138	1.243	48	30	18	21	-	21
Ares	9.066	4.716	4.350	6	-	6	49	17	32
Augusto Severo	7.944	4.027	3.917	12	12	-	5	-	5
Baía Formosa	4.251	2.231	2.020	16	3	13	25	19	6
Baraúna	11.416	5.981	5.435	5	5	-	17	13	4
Caicó	22.042	10.980	11.062	31	14	17	37	-	37
Canguaretama	16.806	8.697	8.109	12	12	-	52	13	39
Espírito Santo	5.959	3.171	2.788	6	-	6	9	-	9
Jandaíra	3.834	2.029	1.805	5	5	-	3	3	-
Jucurutu	8.330	4.391	3.939	2	-	2	6	6	-
Macaíba	31.425	15.982	15.443	16	5	11	75	51	24
Martins	5.854	2.950	2.904	3	3	-	14	5	9
Mossoró	118.997	58.854	60.143	19	-	19	348	151	197
Natal	342.763	163.658	179.105	157	71	86	793	398	395
Pedra Grande	2.783	1.482	1.301	5	-	5	-	-	-
Santo Antônio	13.650	6.780	6.870	8	-	8	-	-	-
São José do Mipibu	20.212	10.354	9.858	3	-	3	12	-	12
São Pedro	5.287	2.727	2.560	2	-	2	-	-	-
Severiano Melo	7.274	3.767	3.507	6	-	6	23	17	6
Várzea	6.181	3.183	2.998	6	3	3	18	9	9
Resultado Total				394	179	215			

Fonte: tabela 1.6 – população, por cor, raça e sexo, segundo as mesorregiões, as microrregiões e os municípios ; IBGE.

ANEXO D – TABELA DO CENSO DO ANO 2000 – RIO GRANDE DO NORTE**População residente, por cor ou raça, segundo as Regiões Metropolitanas e os Municípios – Rio Grande do Norte**

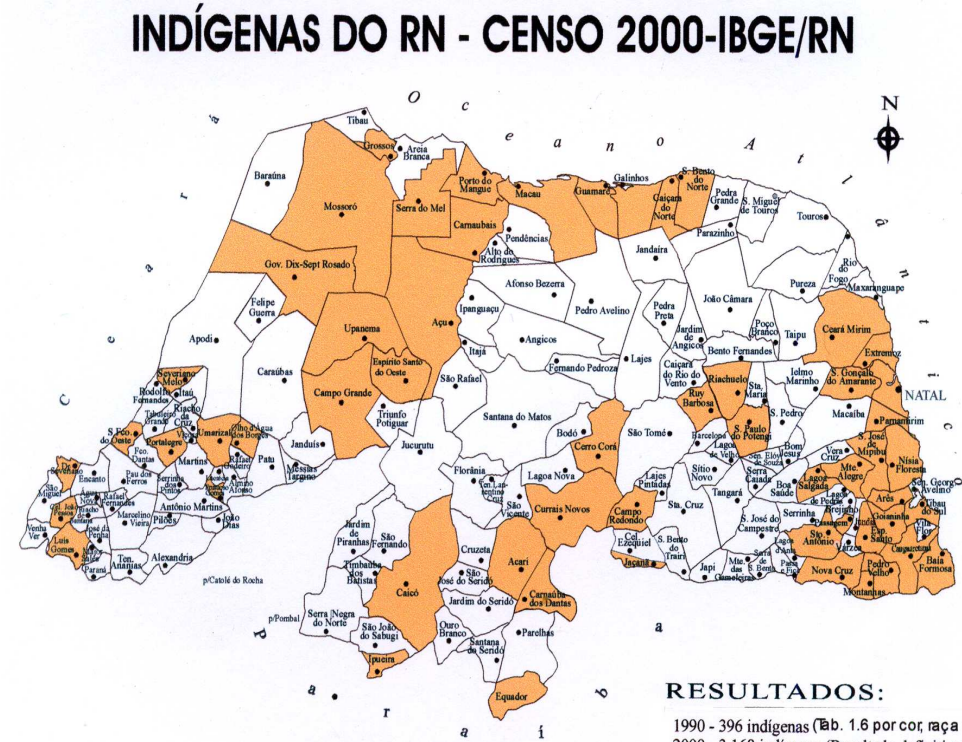
Regiões Metropolitanas e Municípios	População residente cor ou raça	
		Indígena
Total		3.168
	Regiões Metropolitanas	
Natal		1.757
	Municípios	
Acari		19
Açu		9
Baía Formosa		9
Brejinho		4
Caicó		39
Campo Redondo		7
Canguaretama		8
Carnaúba dos Dantas		6
Carnaúbas		5
Ceará-Mirim		18
Cerro Corá		3
Coronel João Pessoa		5
Currais Novos		17
Equador		3
Espírito Santo		6
Extremoz		32
Frutuoso Gomes		10
Galinhos		39
Goianinha		14
Governador Dix-Sept Rosado		4
Grosso		10
Guamaré		4
Ipueira		8
Jaçanã		3
Lagoa Salgada		5
Luis Gomes		8
Macau		105
Montanhas		10
Monte Alegre		9
Mossoró		195
Natal		1.273
Nísia Floresta		604
Nova Cruz		10
Olho d'Água dos Borges		35
Parnamirim		253
Passagem		8

Pedro Velho	15
Poço Branco	6
Portalegre	10
Porto do Mangue	6
Riachuelo	5
Ruy Barbosa	5
Santo Antônio	18
São Bento do Norte	3
São Francisco do Oeste	7
São Gonçalo do Amarante	182
São José do Mipibu	6
São Paulo do Potengi	5
Serra do Mel	5
Severiano Melo	68
Tibau	15
Tibau do Sul	4
Umarizal	6
Upanema	4

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000 – Tabela 2.2.1 – Residente por cor ou raça, segundo regiões metropolitanas e os municípios do RN.

Obs: Neste levantamento registraram-se as localidades onde houve auto-identificação indígena, segundo o IBGE.

ANEXO E - MAPA DA PRESENÇA INDÍGENA NO RIO GRANDE DO NORTE



Obs: Auto-identificações como “Indígenas” - Censo 2000/IBGE-RN.

FONTE: Dados do Censo 1990 e 2000 - IBGE
Elaboração: Jussara Galhardo

RESULTADOS:

ANEXO F - TABELA REGISTROS DA PRESENÇA DE “QUILOMBOS” DO RIO GRANDE DO NORTE - MDA/INCRA

	Comunidade	Município	Área/Ha	Famílias (INCRA)	População (INCRA)
1	Alto São Benedito	Pau dos Ferros			
2	Boa Vista dos Negros	Parelhas	17.574	25	155
3	Caboclos da Cachoeira	Caraúbas			
4	Capoeira dos Negros	Macaíba			
5	Coqueiros	Ceará-Mirim			
6	Negros das Arqueiras	Pedro Avelino			
7	Negros do Riacho	Currais Novos			
8	Pegas	Portalegre			
9	Periferia	Caicó			
10	Sagi	Em Identificação			
11	Sibaúma	Tibau do Sul			
12	Sítio	Dr. Severiano Melo			
13	Sítio	Jardim do Seridó			
14	Sítio	Acari			
15	Sítio dos Queimados	Barcelona			
16	Jatobá	Patu		30	202
17	Capoeiras	Macaíba		260	1.360
TOTAL					1.717

Fonte: Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Comunidade quilombolas Rio Grande do Norte. [mensagem pessoal]. Mensagem enviada por vrfps@yahoo.com.br em 19 out. 2006.

ANEXO G - REGISTROS SOBRE EXISTÊNCIA DE “QUILOMBOS” NO RIO GRANDE DO NORTE

Nº	COMUNIDADE	MUNICÍPIO	FAMÍLIAS	COMINIDADES EM PROCESSO DE TITULAÇÃO PELO INCRA	COMUNIDADES COM CERTIFICADO DE AUTO- RECONHECIMENT O DA FCP
1.	Barra filhos de Higinos	Acari			
2.	Sítio	Afonso Bezerra			
3.	Barra	Afonso Bezerra			
4.	Carreta	Afonso Bezerra			
5.	Curralinho	Afonso Bezerra	80		
6.	Lagoa da Ilha	Afonso Bezerra	23		
7.	Soledade	Apodi	45		
8.	Sítio dos queimados	Barcelona	55		
9.	Grossos	Bom Jesus	113		
10.	Pavilhão	Bom Jesus	45		
11.	Furnas da Onça	Caicó			
12.	Negros do Rosário (Zona Urbana)	Caicó			
13.	Periferia	Caicó			
14.	Rio do Peixe	Caicó			
15.	Bonsucesso	Caicó	40		
16.	Baldo	Campo Redondo	40		
17.	Cablocos da Cachoeira	Caraúbas			
18.	Capoeira dos Negros	Ceará Mirim			
19.	Coqueiros	Ceará Mirim	75		
20.	Praia de Zumbi	Ceará Mirim			
21.	Negros do Boinho	Cerro Corá			
22.	Bom Sucesso	Currais Novos			
23.	Negros do Riacho	Currais Novos	30		
24.	Riacho dos angicos	Currais Novos			
25.	Sítio	Doutor Severiano			
26.	Sagi	Em Identificação			
27.	Algamar	Grossos	30		
28.	Nova Descoberta	Ielmo Marinho	80		
29.	Picadas	Ipanguaçu	45		
30.	Boa Vista	Ipueira			
31.	Negros do Barracão	Ipueira	60		
32.	Sítio	Jardim do Seridó			
33.	Comunidade Pires	Jundiá			
34.	Macambira	Lagoa Nova	245	X	X
35.	Bom Sucesso	Macaíba			
36.	Lagoa do Sítio	Macaíba			
37.	Riacho do Sangue	Macaíba			
38.	Capoeira dos Negros	Macaíba	300	X	
39.	Moita Verde	Parnamirim	20		X
40.	Bairro São Sebastião	Parelhas			
41.	Boa Vista dos Negros	Parelhas	30	X	X
42.	Poço Branco	Parelhas			
43.	São Sebastião	Parelhas			
44.	Jatobá	Patu	45	X	
45.	Alto São Benedito	Pau dos Ferros	60		
46.	Aroeiras	Pedro Avelino	40	X	

47.	Negros das Arqueiras	Pedro Avelino			
48.	Alecrim	Pedro Avelino			
49.	Acauã	Poço Branco	45	X	X
50.	Arrojado	Portoalegre	55		
51.	Pegas	Portoalegre	60		

Nº	COMUNIDADE	MUNICÍPIO	FAMÍLIAS	COMINIDADES EM PROCESSO DE TITULAÇÃO PELO INCRA	COMUNIDADES COM CERTIFICADO DE AUTO- RECONHECIMENT O DA FCP
52.	São Domingos	Portalegre			
53.	Sítio	Portalegre			
54.	Engenho Novo	Portalegre	40		
55.	Sobrado	Portalegre	80		
56.	Conceição do Abrigo	Santana do Mato			
57.	Família Limão (Serra da Pimenteira)	Santana do Mato	90		
58.	Riacho da Roça	Santana do Mato			
59.	Cajazeira	Santo Antonio			
60.	Camaleão	Santo Antonio			
61.	Toscão	Santo Antonio			
62.	Alecrim	São Paulo do Potengi	55		
63.	Gameleira	São Tomé	79		
64.	Negros da Serra	Serra Negra do Norte	60		
65.	Sítio	Severiano Melo			
66.	Sibauma	Tibau do Sul	80	X	X
67.	Areias	Touros			
68.	Baixa do Quindim	Touros			
69.	Geral	Touros			

FONTE: ASSIS, Flávio. Re: mensagem pessoal. Recebida por filhosol@digicom.br, em 12 dez. 2006.

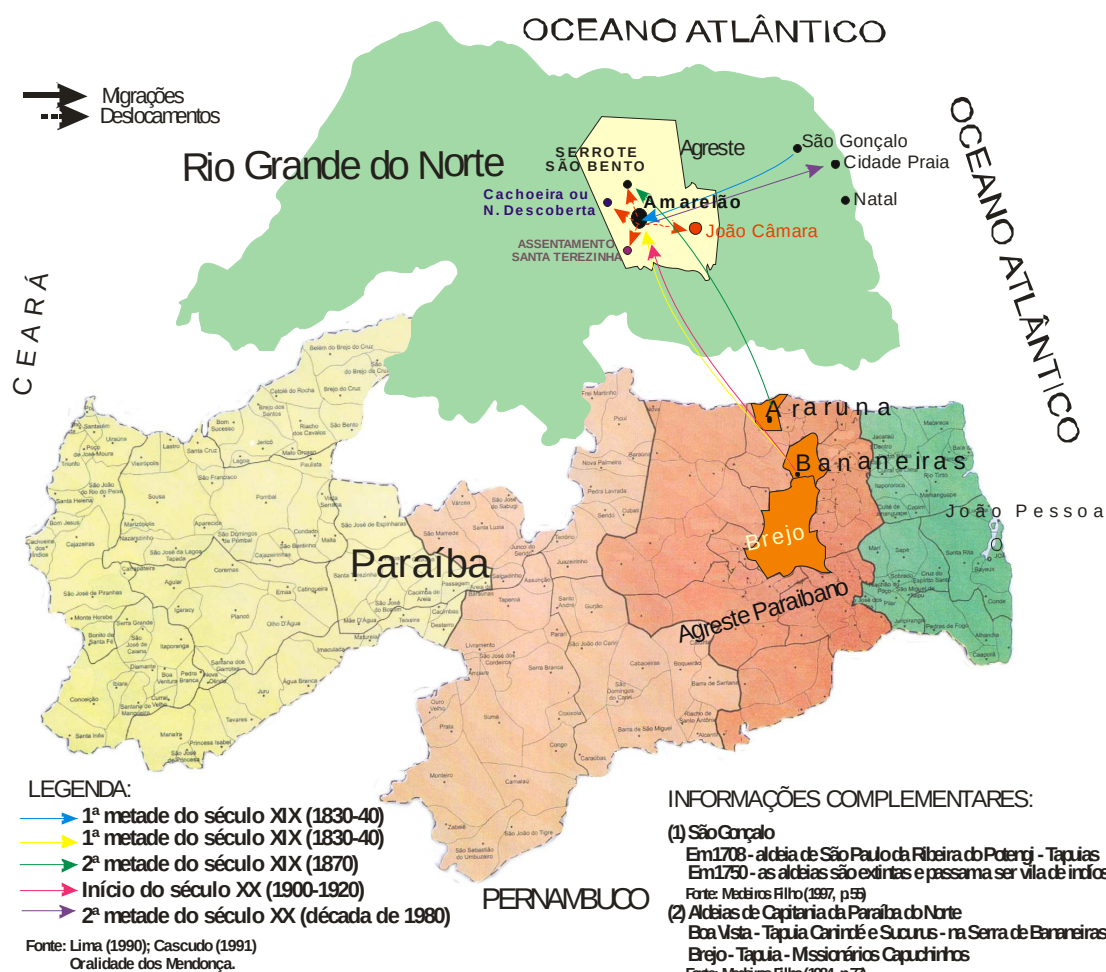
Obs: os grupos estão previamente registrados como “quilombos” nesta lista, muito embora não se tenha conhecimento do método que os “pesquisadores” utilizaram para esse levantamento. No entanto, há estudos que estão sendo realizados pela UFRN, através do Departamento de Antropologia em alguns dos grupos aqui relacionados, a exemplo de Simbaúma, Acauã, Jatobá.

ANEXO H - SETORES LOCALIZADOS NO RIO GRANDE DO NORTE

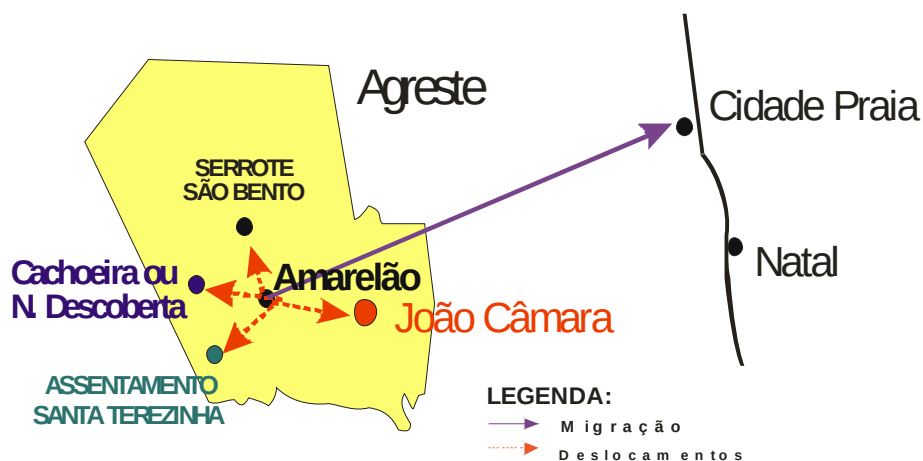
COMUNIDADES QUE ANUNCIAM ORIGEM INDÍGENA



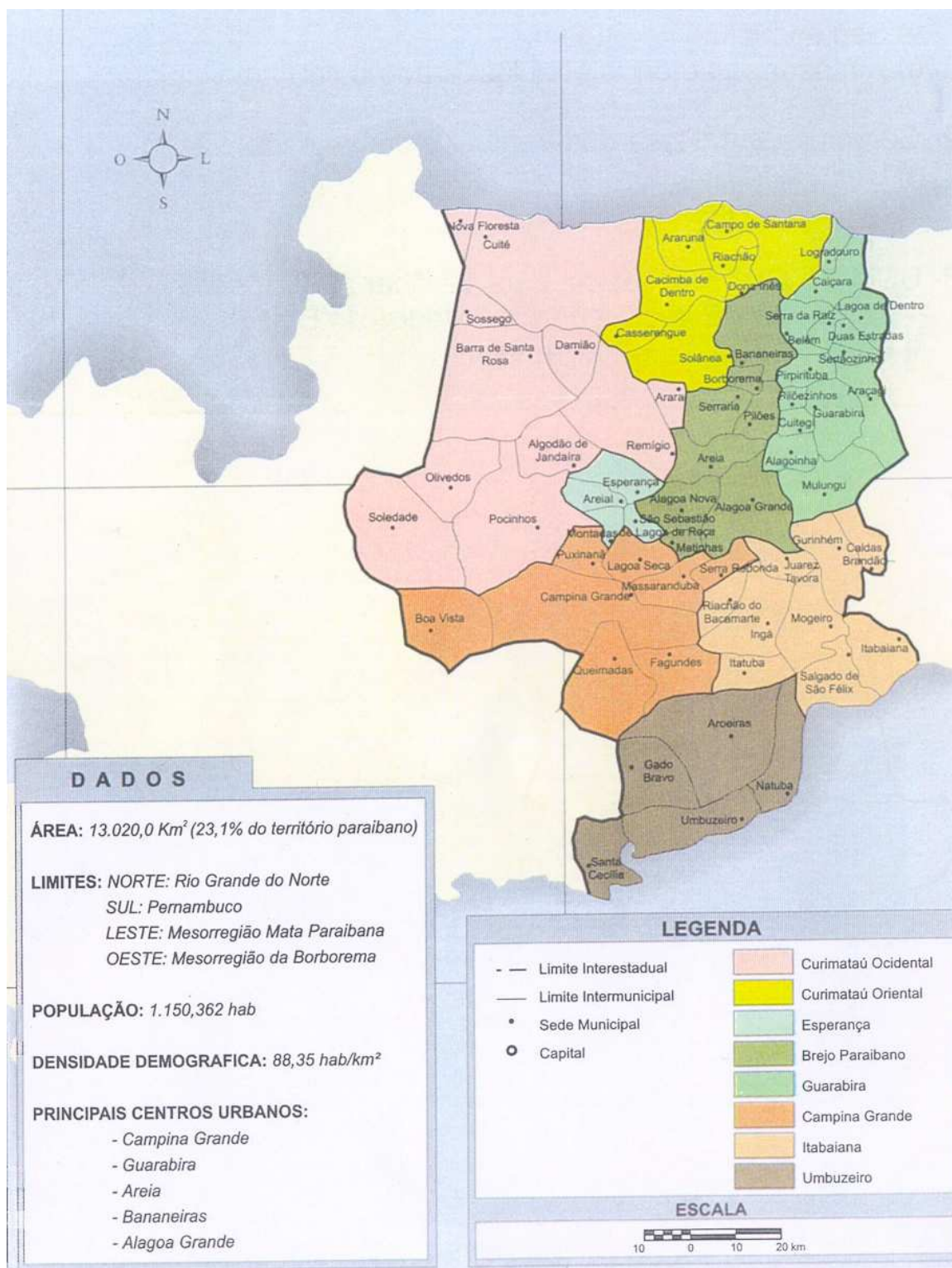
ANEXO I - MIGRAÇÕES DAS FAMÍLIAS DOS MENDONÇA E DOS BATISTA



MIGRAÇÃO E DESLOCAMENTOS SAÍDOS DO AMARELÃO



ANEXO J - AGRESTE PARAIBANO



Fonte: IBGE - Censo Demográfico 2000 - Resultados Preliminares
Atlas Escolar da Paraíba, 2002.

ANEXO L - LUGARES DA MEMÓRIA SOCIAL DOS MENDONÇA



FOTO 1- Pedra das Letras
(Assentamento Santa Terezinha)
Foto Jussara Galhardo Ano: 2005



FOTO 2 - Pedra das Letras
(Assentamento Santa Terezinha)
Foto: Jussara Galhardo Ano: 2005

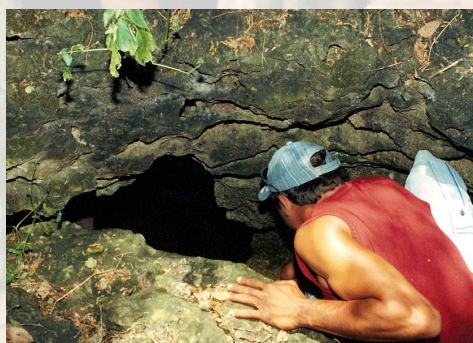


FOTO 3 - "Caverna do Tapuia"
Amarelão / João Câmara
Foto: Jussara Galhardo Ano: 2006

ANEXO M - TRABALHO INFANTIL



FOTO 4 - Criança assando castanha
João Câmara/RN
Foto: Jussara Galhardo Ano: 2006

ANEXO N – TABELAS DO RENDIMENTO ESCOLAR

NOME DA ESCOLA: SARAMANDAIA

LOCAL: ASSENTAMENTO SANTA TEREZINHA

Anos		2003/2004					2004/2005					2005/2006				
Séries		1ª série	2º série	3ª série	4º série	total	1ª série	2º série	3ª série	4º série	total	1ª série	2º série	3ª série	4º série	Total
Situação																
Matriculas		22	18	31	-	71	34	18	28	15	95	38	38	21	20	117
Abandono		01	01	-	-	02	-	03	-	-	03	01	03	02	-	06
Transfências		02	-	-	-	02	03	-	-	-	03	04	04	01	-	09
Aprovados		11	10	14	-	35	20	07	16	13	56	21	26	11	17	75
Reprovados/repetentes		08	07	17	-	32	11	08	12	02	33	12	05	07	03	27

Obs: turmas da Profa. Mônica- Assentamento Santa Terezinha

NOME DA ESCOLA: ALICE SOARES

LOCAL: AMARELÃO

Anos		2003/2004					2004/2005					2005/2006				
Séries		1ª série	2º série	3ª série	4º série	total	1ª série	2º série	3ª série	4º série	total	1ª série	2º série	3ª série	4º série	Total
Situação																
Matriculas		53	56	29	22	165	39	63	36	17	151	74	62	47	34	207
Abandono		02	02	-	-	09	01	03	01	01	02	11	04	02	-	17
Transfências		-	-	-	-	-	-	01	01	-	02	02	09	05	03	19
Aprovados		35	24	14	13	86	21	27	14	11	73	50	22	26	17	115
Reprovados/repetentes		16	30	15	09	70	17	32	20	05	74	11	27	14	14	56

Obs: turmas da Profa. Maria Ivoneide Campos da Silva-Amarelão

ANEXO O - HOMENAGEM A FRANCISCO DA SILVA NASCIMENTO



FOTO 5 - Francisco Nascimento
(Titinho) " O Herói da Castanha".
Foto: cedida. Ano: 1992



FOTO 6 - Missa do IV aniversário de morte
de Titinho Foto: Jussara Galhardo Ano: 2005



FOTO 7
"Taça Titinho" de futebol no Amarelão
Foto: Jussara Galhardo

ANEXO P - TRABALHO COM A CASTANHA



FOTO 8 - Homem assando castanha
tarefa masculina.
Foto: Jussara Galhardo Ano: 2003



FOTO 9 - "limpeza da castanha"
(família de Titinho)
Foto: Jussara Galhardo Ano: 2006



FOTO 10 - "limpeza da castanha"
(família de Titinho)
Foto: Jussara Galhardo Ano: 2006

ANEXO Q - TRABALHO COM A CASTANHA



FOTO 11 - A venda da castanha
tarefa masculina - Sr. Arnou
Foto: Jussara Galhardo Ano: 2006



FOTO 12 - Assando castanha na madrugada
(ao fundo fumaça da castanha)
Foto: Jussara Galhardo Ano: 2006

ANEXO R - LINHA DE TREM (FRONTEIRA DO AMARELÃO COM O AST)



FOTO 13 - linha de trem
fronteira entre o AST e o Amarelão
Foto: Jussara Galhardo Ano: 2006

ANEXO S - ESTAÇÃO SECA E CHUVOSA NO AMARELÃO



FOTO 14 - Açude na estação chuvosa e seca
Foto: cedida. Ano: 2006



FOTO 15 - Açude na estação chuvosa e seca
Foto: Jussara Galhardo Ano: 2006

ANEXO T – CARTA À GOVERNADORA

ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE
MUNICÍPIO DE JOÃO CÂMARA
Comunidade do Amarelão, Serrote e Assentamento Santa Terezinha
ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA DO AMARELÃO
CNPJ -70.164.173/0001-20

À:
junho de 2006.
EXCELENTÍSSIMA SENHORA
VILMA MARIA DE FARIA
GOVERNADORA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE

Natal, 25 de

Excelentíssima Senhora Governadora,

Nós, da Associação da Comunidade dos Mendonça do Amarelão, Serrote de São Bento e Assentamento Santa Terezinha, localidades pertencentes ao município de João Câmara vimos mui respeitosamente nos dirigir a Vossa Excelência, no sentido de esclarecer sobre a situação de imensa dificuldade que enfrentamos, onde a **escassez de água** e de recursos nos impedem de desenvolver atividades produtivas de subsistência e muito menos comercial que nos permitam obter um retorno favorável ao bem-estar de nossas famílias.

As comunidades que pertencem aos Mendonça são: Amarelão, Assentamento Santa Terezinha, Serrote de São Bento. Nós temos origem indígena e nos estabelecemos na região em meados do século XIX, muito antes de Baixa-Verde se tornar cidade e até muito antes de ser chamada de Matas. Mas, apesar de sermos um dos primeiros moradores da região de Baixa-Verde (João Câmara) nunca fomos beneficiados pelo abastecimento de água, falta-nos água para beber, restando apenas água salobra que agride a saúde, sobretudo a das crianças.

Além da falta de terras, que nos foram subtraídas pelos latifúndios na região onde nos estabelecemos (há mais de cento e cinquenta anos atrás com a chegada dos nossos antecessores indígenas), a **falta de água** é uma problemática permanente e avassaladora em nossa comunidade. Nada se planta ou se colhe nem para a própria subsistência.

No entanto, sabemos que a **adutora do Mato Grande** a partir da lagoa de Boqueirão no município de Touros irá atender às diversas localidades da região do Mato Grande, mas, a nossa região ficou como sempre, esquecida. Por que não aproveitar essa adutora e fazer sair dela um ramal para atender às demais localidades rurais que vão ser desfavorecidas? Ou ainda, para sermos mais práticos, por que não trazer a água encanada de Morada Nova (água que vem de João Câmara) que dista da comunidade do Amarelão, Assentamento Santa Terezinha e Serrote de São Bento a apenas oito quilômetros? Por que não continuar os encanamentos até nossa região e nos abastecer com a água vinda da Cidade de João Câmara? Sabemos que a Comunidade de Morada Nova tem um número de famílias muito inferior à nossa realidade, pois temos **mais de três mil pessoas** que sofrem sem água, sobretudo as crianças que bebem água salgada para sobreviver, acarretando em sérios problemas de saúde. Quaisquer outras propostas, como a construção de poços artesianos e colocação de torneiras em cada casa, não irão solucionar por definitivo esta problemática tão antiga na região, pois figuram apenas atitudes paliativas que só servirão como empecilho para que se busque a solução definitiva, principalmente porque não queremos água salobra. O que necessitamos é de água doce e potável.

Precisamos urgentemente de irrigação em nossas comunidades e assentamentos e por estes motivos descritos, solicitamos urgentemente a **Vossa Excelência** providências para que não sejamos prejudicados mais uma vez com a falta contínua e permanente de água em nossas comunidades e assentamentos, perdendo a oportunidade única de termos esse líquido precioso, gerando vida, trabalho e renda.

Recentemente, realizamos uma Audiência Pública (15/06/2005) na Assembléia Legislativa em Natal com intermediação do Deputado Fernando Mineiro, junto com a UFRN, Grupo PARAUPABA, CODEM/SEJUC, Ministério Público Federal e Estadual, FUNAI, representantes do Movimento Indígena da Paraíba, entre outras entidades, na qual falamos sobre nossos problemas e demandas e entregamos um abaixo-assinado para as autoridades presentes no evento. Também estivemos nas conferências da SEPPIR quando um de nossos representantes esteve como delegado discutindo os problemas e questões dos indígenas do Rio Grande do Norte, tanto no estado como em Brasília.

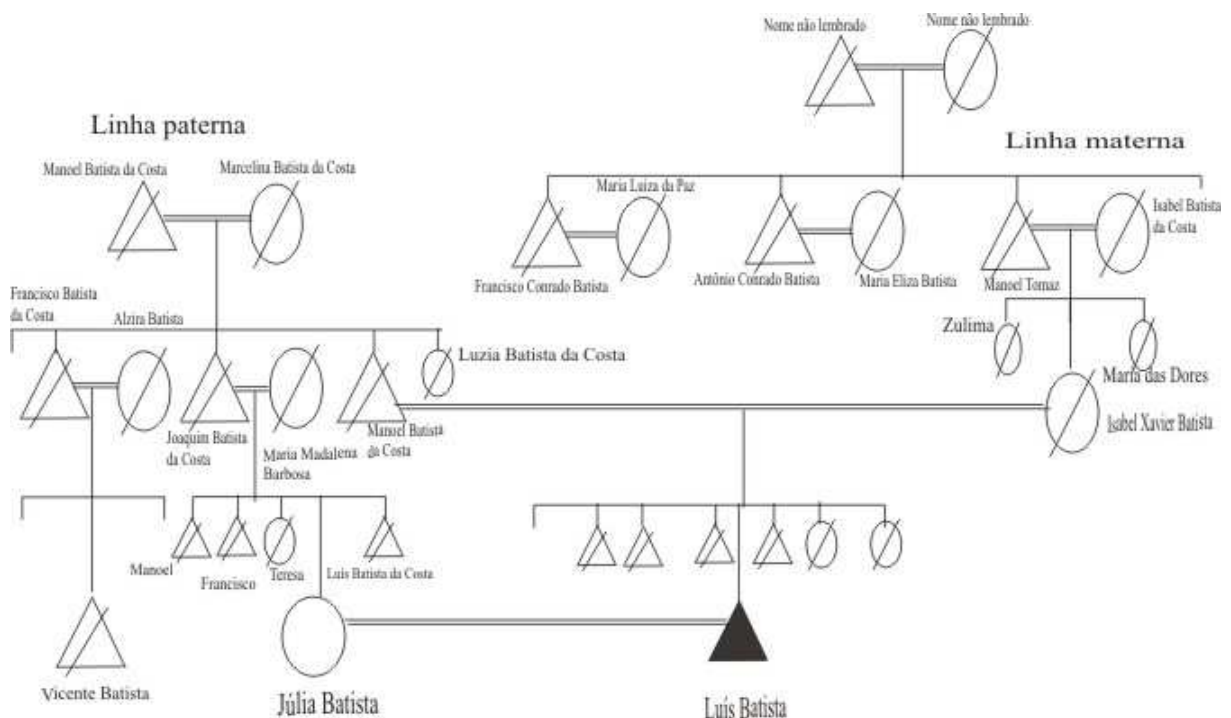
Portanto, pedimos humildemente que sejamos atendidos nessa demanda que na verdade, se trata do direito à vida e a permanência no lugar de nossos antecessores que, repetimos, chegaram à região há mais de cento e cinquenta anos, conforme relata a memória do grupo, assim como registros da historiografia local. Para isto segue em anexo nosso abaixo-assinado.

Sem mais para o momento, aguardando respostas de Vossa Excelência, com relação à problemática aqui discutida e nos despedimos.

Respeitosamente,

Associação Comunitária do Amarelão
Comunidade de Serrote de São Bento
Assentamento Santa Terezinha

ANEXO U – Genealogia I



NOTAS:

OBS 1: Os Conrado migraram de “Araruna” para o “Serrote” no final da segunda metade do século XIX, por volta do ano de 1850 .

OBS 2: Joaquim Batista é pai de Júlia, tio e sogro de S. Luís, portanto eles são primos.

OBS 3: Embora não esteja demonstrado no presente gráfico, vale salientar que os avós maternos de Júlia Batista (esposa de Luís Batista) são: Francisco Barbosa e Maria Batista, o que indica que há um enlace com a família Mendonça (cf. genealogia seguinte.)

OBS 4: A partir da morte do sanfoneiro Vicente Batista nos anos de 1960, cria-se uma rivalidade entre as famílias Mendonça e Batista.

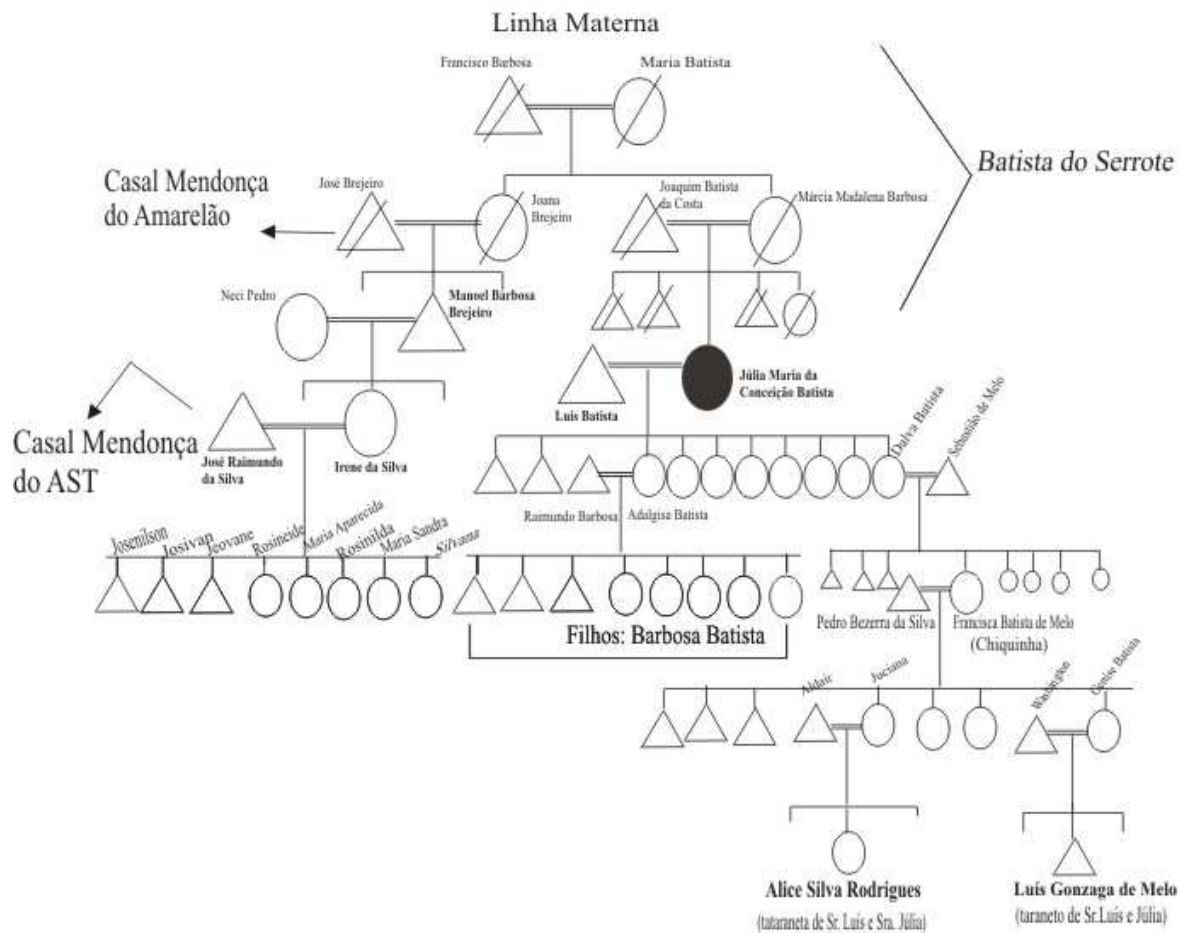
OBS 5: A linha ascendente de Luis Batista e Júlia, bem como a descendente perfazem sete gerações da família Batista, o que representa uma temporalidade de aproximadamente 140 anos. Júlia e Luís já alcançam seus tataranetos (cf. genealogia seguinte).

LEGENDA:

△	= homem
○	= Mulher
△/○	= Falecidos
▲ ●	= Ego
—	= Casamento
	= Laço de filiação
—	= Relação de irmão

Fonte: (AUGÉ; AGHASSIAN, GRANDIN, 1973)

ANEXO U – Genealogia II



NOTAS:

OBS 6: a linha materna de Júlia Batista é Mendonça.

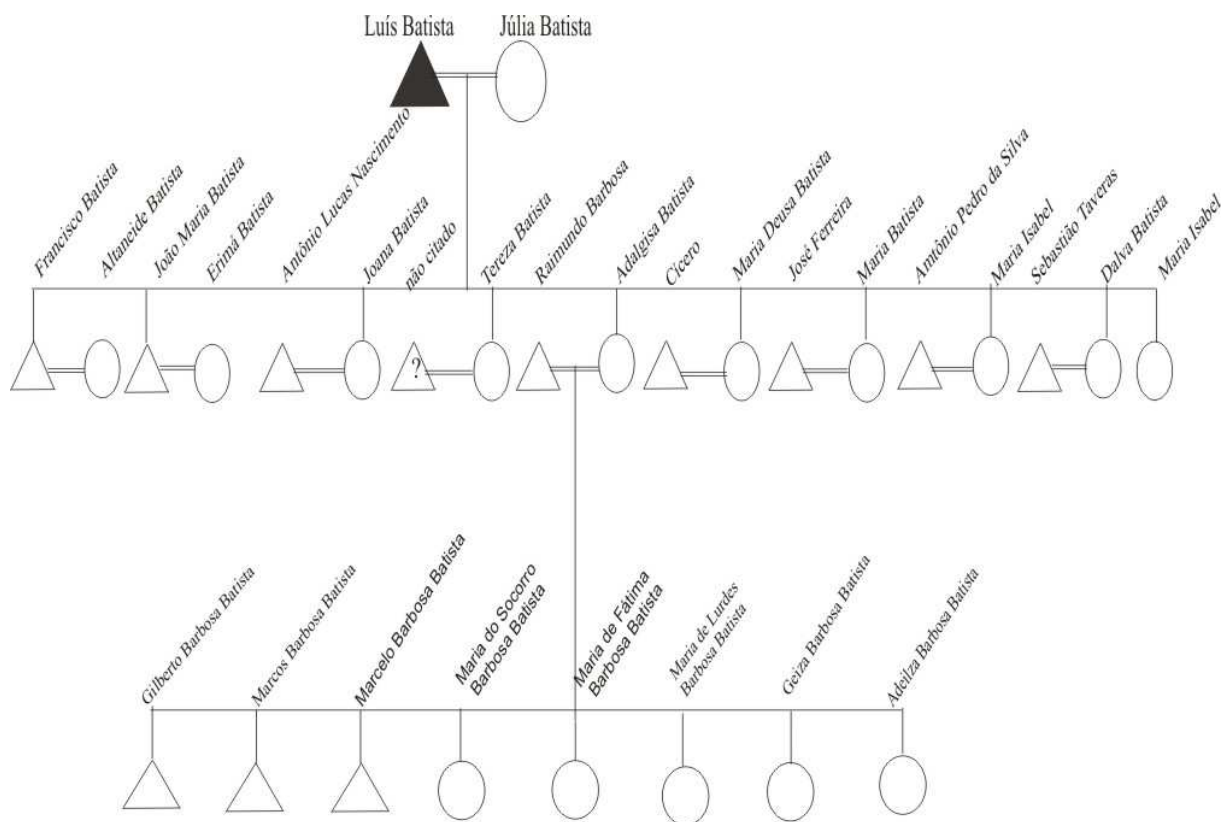
OBS 7: Manoel Brejeiro (Mendonça) é primo de Júlia

OBS 8: suprimiu-se o nome Barbosa da linha materna de Júlia que adotou o sobrenome do esposo - Batista.

OBS 9: os Brejeiro são Mendonça do Amarelão.

OBS 10: o casal José Raimundo e Irene são Mendonça do AST.

ANEXO U – Genealogia III



NOTAS:

OBS 11: dos dez filhos do casal Luís e Júlia apenas uma filha casou-se com um Mendonça - Adalgisa Batista.

OBS 12: os filhos de Adalgisa Batista com Raimundo Barbosa vão unir os nomes das famílias: Barbosa e Batista.

Informações: a partir da oralidade dos Batista.

Entrevistadora: Jussara Guerra

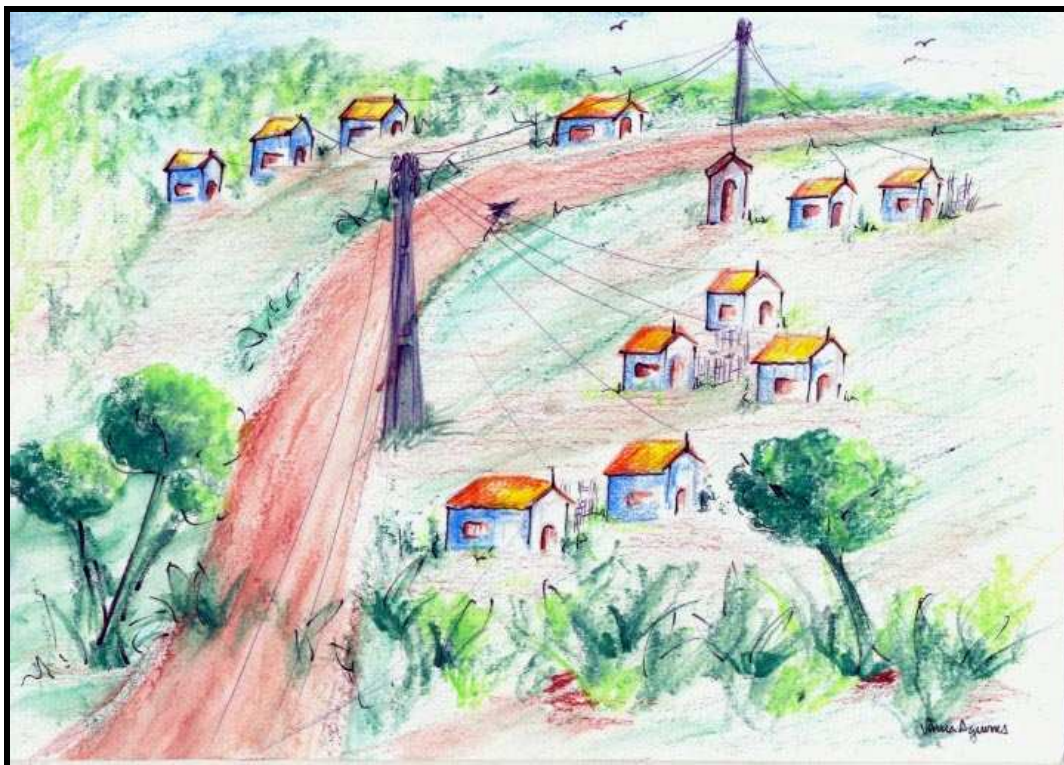
Assunto: genealogia dos Batista

Ano: 2006

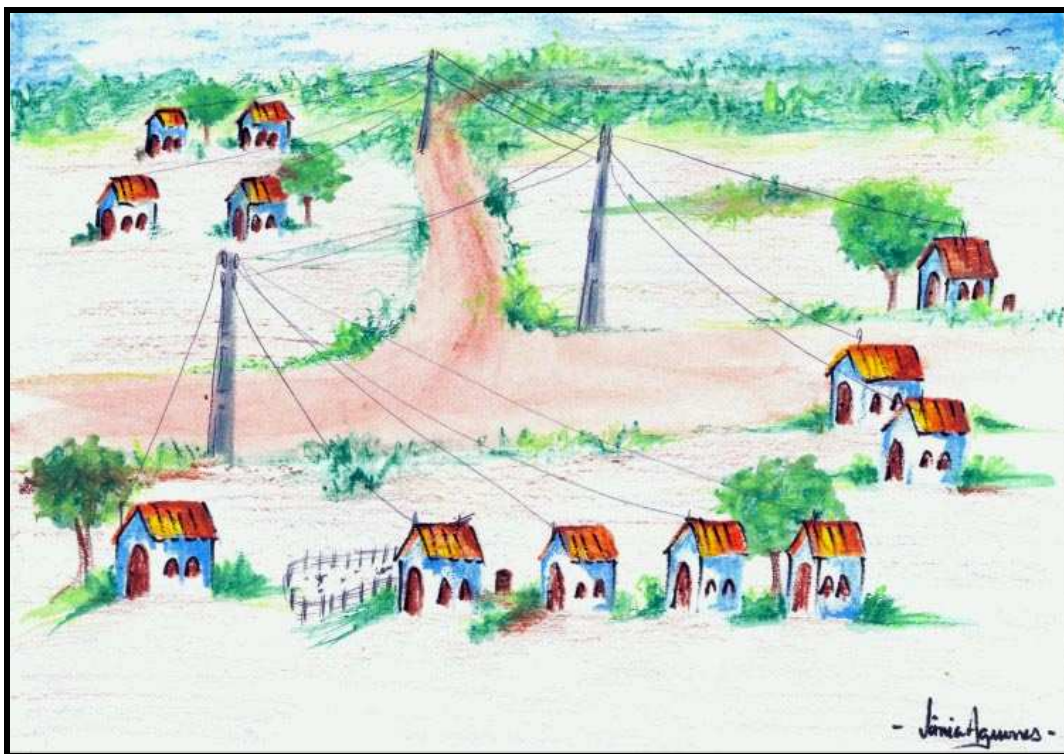
Informantes: Luís Batista

Francisca Batista (neta do casal)

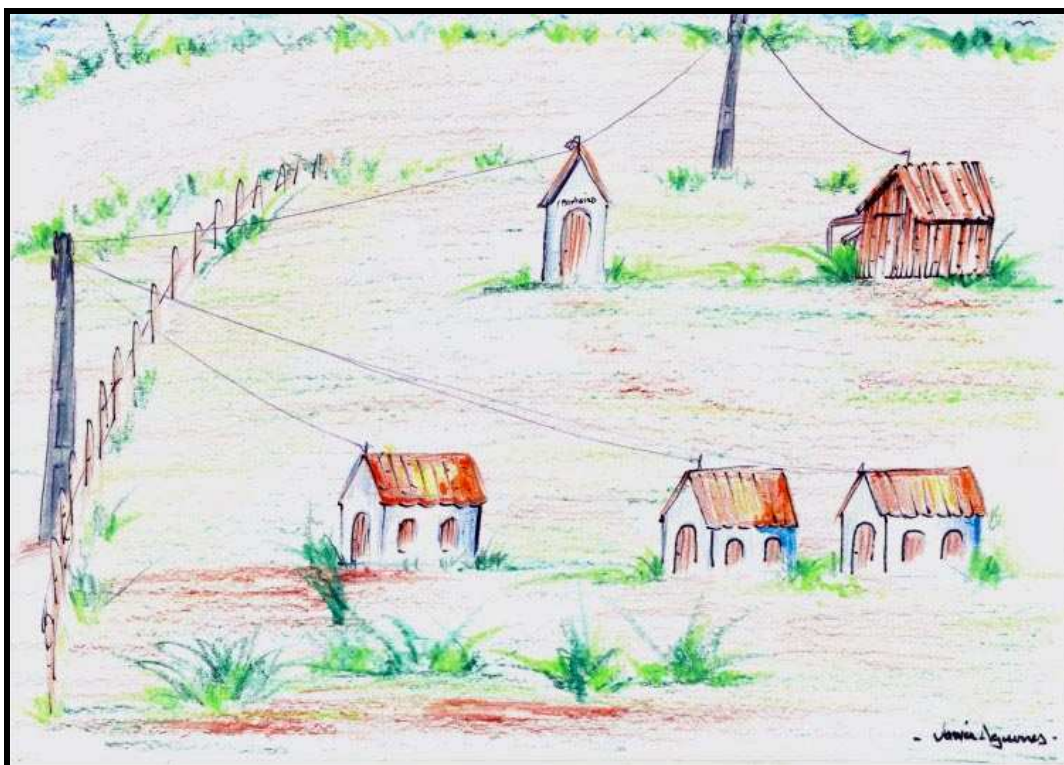
**ANEXO V – CROQUIS DAS CASAS DOS SETORES FAMILIARES DOS
MENDONÇA**



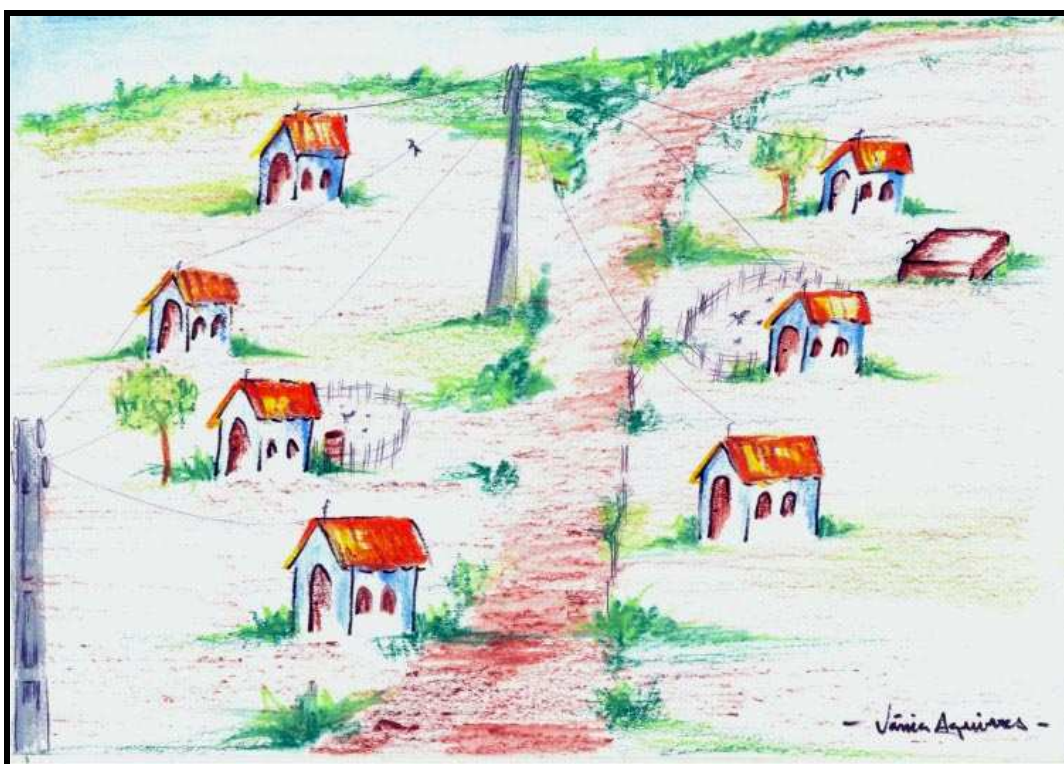
FAMÍLIA DOS BIANO



FAMÍLIA DOS CAETANO



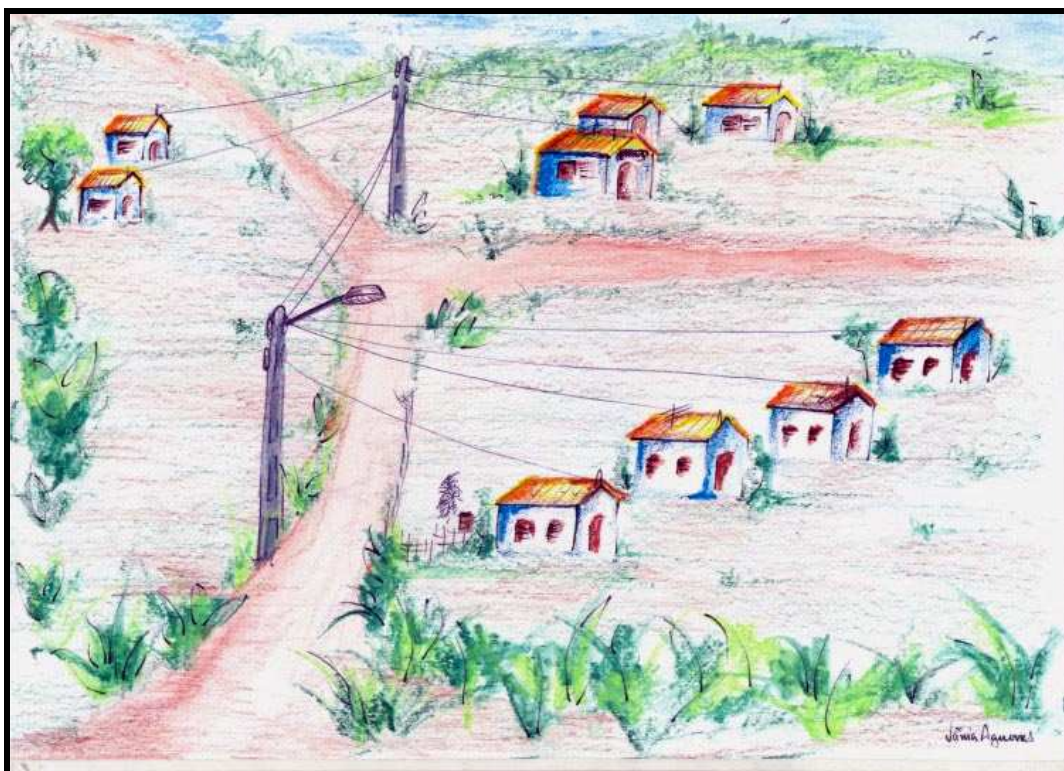
FAMÍLIA DOS BREJEIRO



FAMÍLIA DOS TINGA



FAMÍLIA DOS VITORIANO OU JOCA



FAMÍLIA DOS GENÉSIO



FAMÍLIA DOS ELEODÓRIO

ANEXO X - OS CAETANO



**FOTO 16 - Mãe e Filha
dos Caetano
Foto: Jussara Galhardo Ano: 2005**



**FOTO 17 - Casas dos Caetano
Foto: Jussara Galhardo Ano: 2006**

ANEXO Z - OS BREJEIRO



FOTO 18 - Sr. MANOEL BREJEIRO
96 ANOS
Foto: Jussara Galhardo Ano: 2006



FOTO 19 - Casa dos Brejeiros
Foto: Jussara Galhardo Ano: 2006



FOTO 20 - JOANA BREJEIRO
mãe de Sr. Manoel Brejeiro
(falecida nos anos de 1980)
Foto: Emanuel Amaral
Ano: 1985

ANEXO AA - OS TINGA



FOTO 21 - Sr. Raimundo Tinga
Foto: Jussara Galhardo. Ano: 2006



FOTO 22 - Aspecto das casas dos Tinga
Foto: Jussara Galhardo. Ano: 2005

ANEXO AB - OS ELEODÓRIO

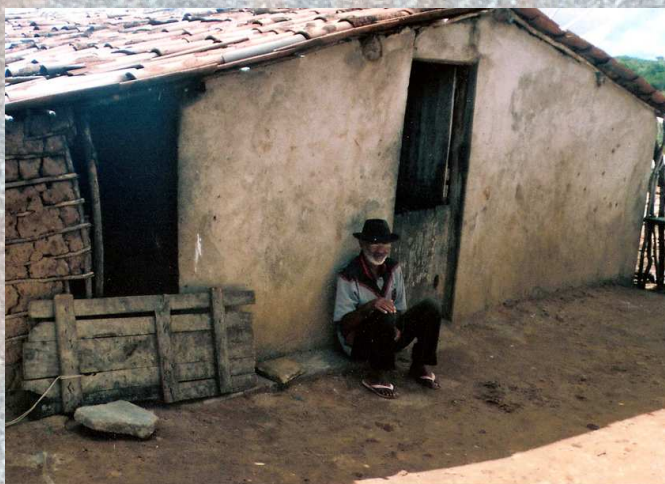


FOTO 23 - Homem dos Eleodório
Foto: Jussara Galhardo Ano: 2006



FOTO 24 - Alto dos Eleodório
Foto: Jussara Galhardo Ano: 2006

ANEXO AC - SERRA DO TURRIÃO



FOTO 25 - Serra do Turrião -169m.
Foto: Jussara Galhardo Ano: 2006

ANEXO AD - CEMITÉRIO DO SERROTE



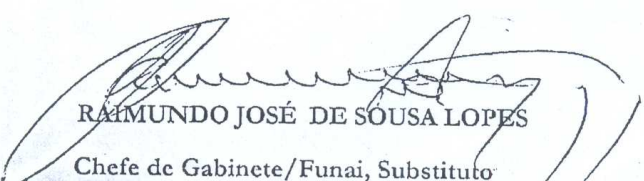
FOTO 26 - Cemitério em Serrote de São Bento
(Atende aos Mendonça)
Foto: Jussara Galhardo Ano: 2006

ANEXO AE – TABELA “EMERGENTES INDÍGENAS” NO NORDESTE

LISTAGEM DOS POVOS “RESSURGIDOS” NOS ÚLTIMOS 30 ANOS			
POVO	UF	POVO	UF
Genipapo	CE	Pipipã	PE
Kanindé			
Genipankó	AL	Pitaguary	CE
Índios de Olivença	BA	Paiaku	CE
Kalabaço	CE	* Potyguara	CE
Kalankó	AL	Tabajara	CE
Kamacã	BA	Tapeba	CE
Kanindé	CE	Tingui-Botó	AL
Kantarurê	BA	Tremembé	CE
Karapotó	AL	Timbalalá	BA
Kariri	CE	Tupinambá	BA/PA
Karuazu	AL	Xocó	SE
* Sempre existiu na Paraíba			

Fonte: Jornal Porantim do Centro Indiginista Missionário de Brasília - DF; 2002.

ANEXO AF – CARTA DA FUNAI-DF

 FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO MINISTÉRIO DA JUSTIÇA	
FOLHA DE TRANSMISSÃO DE FAX/GAB Nº 278	
PARA:	DE:
A Sua Senhoria o Senhor JERÔNIMO RAFAEL MEDEIROS Diretor do Museu Câmara Cascudo da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN Natal/RN	RAIMUNDO JOSÉ DE SOUSA LOPES Chefe de Gabinete da Funai, Substituto.
C/GÓPIA PARA:	DATA:
Pesquisadora JUSSARA GALHARDO AGUIRRES GUERRA , do MCC/UFRN	
PAX:	NÚMERO DE PÁGINAS INCLUINDO A FOLHA DE ROSTO:
(84) 211-8313	01
TELEFONE:	Nº DE REF. DO REMITENTE:
	(61) 226-8503
REF:	SEU Nº DE REFERÊNCIA:
Carta s/nº, de 03/12/2004, dessa procedência.	(61) 226-8782
☐ URGENTE ☐ PARA REVISÃO ☐ FAVOR COMENTAR ☐ FAVOR RESPONDER ☐ FAVOR CIRCULAR	
NOTAS/COMENTÁRIOS:	
Senhor Diretor,	
1. O Senhor Presidente da Fundação Nacional do Índio – Funai, Prof. Dr. Mércio Pereira Gomes, ao cumprimentá-lo, acusa o recebimento da Carta s/nº, de 03 de dezembro de 2004, dessa procedência, atinente ao encaminhamento dos trabalhos denominados: “Eleotério e Mendonça: Oralidade, Memória e Identidade Indígena no Rio Grande do Norte e os Mendonça do Amarelão – Terra e Identidade em Conflitos”, de autoria da pesquisadora Jussara Galhardo A. Guerra, CIRS/DAN/UFRN – Museu Câmara Cascudo/UFRN. 2. Oportuno informá-lo de que o Presidente Mércio Pereira Gomes estará em Natal no final de janeiro ou início de fevereiro/2005, quando poderá conversar pessoalmente com Vossa Senhoria e a pesquisadora Jussara Galhardo A. Guerra, do MCC/UFRN, acerca dos trabalhos em comento. Atenciosamente,  RAIMUNDO JOSÉ DE SOUSA LOPES Chefe de Gabinete/Funai, Substituto <i>Ciente, recebido em 17/01/05. Cópia encaminhada à Servidora Jussara G. A. Guerra em 18/01/05 UFRN</i>	

ANEXO AG – MATÉRIAS DE JORNAIS LOCAIS

COCAÍNA PRESOSTRÉS ESTRANGEIROS QUE FAZIAM DE NATAL ROTA DO TRÁFICO
CIDADES, 4

SEXTA-FEIRA
NATAL, 4 DE FEVEREIRO

PARA JOÃO PAULO

DIÁRIO DE NATAL

R\$ 1,50

ASSINANTE • VENDA PROIBIDA

DIÁRIO DE NATAL

Funai estuda criar quatro reservas indígenas no RN

PRESIDENTE DA FUNAI, MÉRCIO PEREIRA GOMES, DE FÉRIAS EM NATAL, DIZ QUE QUATRO COMUNIDADES LOCAIS PODEM SER RECONHECIDAS COMO REMANESCENTES DE ÍNDIOS

CIDADES, 4

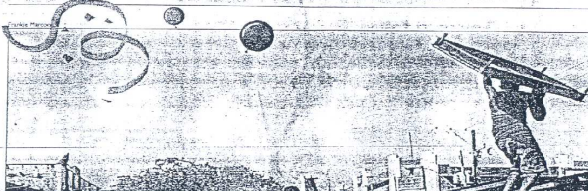
Robinson deve deixar PFL e levar 5 deputados

As negociações para o deputado Robinson Faria deixar o PFL e ingressar no PT estão adiantadas. Vai levar 5 deputados e 10 prefeitos. POLÍTICA, 3

Ruy paga e atendimento é retomado nos hospitais

O atendimento do SUS no Irmã e no Memorial voltou ontem. O secretário de Saúde, Ruy Pereira, garantiu pagar hoje aos hospitais. ECONOMIA, 3

Deficit da



MUITO
As opções para quem quer ficar longe da folia

Em vez de carnaval e muita farra, um bom livro, filme ou disco. Alguns lançamentos podem tornar mais divertido o período para os

DIÁRIO DE NATAL

CIDADES

NATAL, SEXTA-FEIRA, 4 DE FEVEREIRO DE 2005

DEMARCAÇÃO PRESIDENTE DA FUNAI ESTEVE REUNIDO COM QUATRO COMUNIDADES REMANESCENTES DE ÍNDIGENAS

Índios potiguaros querem reserva

O Rio Grande do Norte pode ter pelo menos quatro comunidades indígenas reconhecidas como remanescentes de indígenas pelo Governo Federal. O presidente da Fundação Nacional do Índio (Funai), o peiguar de Currais Novos Mércio Pereira Gomes, explicou que o processo é demorado, mas estudo e depois da vontade dessas comunidades de serem reconhecidas como tal. De férias em Natal, Mércio Pereira esteve reunido com representantes das comunidades de Cam, de Canguatama, e da comunidade dos Mendonças do Amaral, de João Câmara. O reconhecimento de comunidades indígenas com a demarcação de suas terras e a consolidação do crescimento

vegetativo dos índios no Brasil são as duas principais diretrizes da Funai como forma de pagar a dívida histórica da nação para com esses povos. No encontro que manteve com representantes das duas comunidades, ficou acordado que será solicitada a realização de audiência pública na Assembleia Legislativa para abrir um fórum de discussão sobre a questão. Professores da UFRN possuem uma série de estudos sobre essas e outras comunidades situadas no Vale do Açu, Vila Rica, Serra do Apodi, João Câmara e Canguatama. "É preciso mobilizar o Estado para esse reconhecimento, mobilizar a sociedade civil, a Assembleia Legislativa, a governadora", afirmou o presidente da Funai.

A Funai não possui qualquer estudo formal a respeito de comunidades no Estado que possam ser remanescentes de índios. Mas sabe-se que os grupos apontados por pesquisadores da Universidade vivem isolados do resto da sociedade. Esse é um dos requisitos que devem ser atendidos no momento do reconhecimento e homologação pelo presidente da República. Além disso, é preciso que o grupo comprove o histórico de descendência de povos pré-colombianos, possua traços e hábitos culturais que confirmem essa descendência e que se auto-reconheça como remanescente indígena.

O presidente da Funai explicou que, com a homologação, as comunidades

útm suas terras demarcadas, passam a ser protegidas e assistidas pela Funai recebendo serviços de saúde e educação especiais. No Governo Lula, a Funai vem recebendo demandas de estudo com vistas ao reconhecimento de dezenas de comunidades espalhadas pelo Nordeste, Sul e região do Mato Grosso. Nos dois últimos anos, 47 comunidades foram reconhecidas. Existem 120 terras em processo de reconhecimento na Funai. A meta é homologar 80 até o final de 2006. As terras indígenas já somam 1,1 milhão de quilômetros quadrados, correspondendo a 12,5% do território brasileiro com 230 povos diferentes e 450 mil pessoas vivendo em 600 aldeias e falando 180 diferentes idiomas.

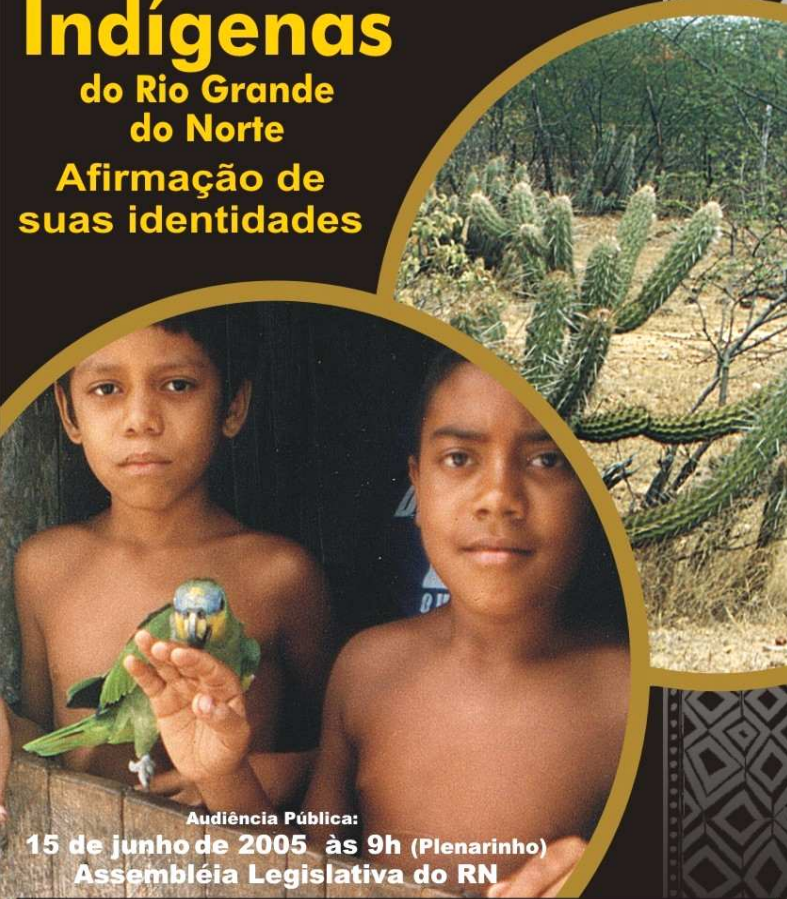
TRÁFICO



O presidente da Funai, Mércio Pereira Gomes nasceu em Currais Novos

ANEXO AH – CARTAZ DA AUDIÊNCIA PÚBLICA

Comunidades
Indígenas
do Rio Grande
do Norte
Afirmação de
suas identidades



Audiência Pública:
15 de junho de 2005 às 9h (Plenarinho)
Assembleia Legislativa do RN

REALIZAÇÃO:   PATROCÍNIO:  APOIO:   

ANEXO AI- TEXTO DOS ABAIXO - ASSINADOS

DOS MENDONÇA

Nós, abaixo-assinados, representantes da Comunidade dos Mendonça do Amarelão em João Câmara, vimos através desta AUDIÊNCIA PÚBLICA do dia quinze de junho de 2005, cujo tema abordado diz respeito às “Comunidades Indígenas do RN: afirmação de suas identidades” solicitar providências às ilustres autoridades aqui representadas através da Assembléia Legislativa, Ministério Público Federal, Ministério Público Estadual; FUNAI, UFRN, ABA, CODEM/SEJUC e APOINME para que tomem providências pelo nosso auto-reconhecimento como comunidade indígena do Rio Grande do Norte, considerando que nos auto-identificamos e nos auto-referenciamos como Mendonça e como indígenas.

Em nossa comunidade todos recebem o nome dos antecessores indígenas –Mendonça que deram origem à família e que chegaram na localidade há mais de duzentos anos para povoar o lugar conhecido como “Amarelão”, assim contam os mais velhos. Os estudos realizados pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte confirmam nossas origens através da oralidade e nossa anterioridade na terra em que vivemos.

Hoje, exigimos medidas que nos atenda, vencendo o preconceito, a ignorância, a ação violenta dos latifúndios que nos “ilham” em pequenos redutos, nos tornando cada dia mais pobres. Segue abaixo nossa corroboração a este documento oficial realizado pela Comunidade dos Mendonça.

DOS ELEOTÉRIO

Nós, abaixo-assinados, representantes da Comunidade dos Eleotério em Catu-Canguaretama-RN, vimos através desta AUDIÊNCIA PÚBLICA do dia quinze de junho de 2005 cujo tema abordado diz respeito às “Comunidades Indígenas do RN: afirmação de suas identidades”, solicitar providências às ilustres autoridades aqui representadas através da Assembléia Legislativa, Ministério Público Federal, Ministério Público Estadual; FUNAI, UFRN, ABA, CODEM/SEJUC e APOINME, para que tomem providências pelo nosso auto-reconhecimento como comunidade indígena no Rio Grande do Norte, considerando que nos auto-identificamos e nos auto-referenciamos como Eleotério e como indígenas.

Em nossa comunidade todos recebem o nome dos antecessores indígenas – Eleotério que deram origem a esta família que chegaram na localidade há mais de duzentos anos e povoaram o lugar conhecido como “Catu”, conforme contam os mais velhos da comunidade. Os estudos realizados pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte tiveram como base nossas próprias narrativas, respeitando a memória dos mais velhos que falam sobre nossa origem e ocupação territorial antiga.

Exigimos urgentemente medidas que nos atenda, considerando que por motivo de opressão, ocupação e depredação da terra pelos latifúndios que nos “ilham”, não temos chance de ter uma vida digna e nem de sobreviver.

Segue abaixo nossa corroboração a este documento oficial realizado pela Comunidade dos Eleotério.

DOS CABOCLO

Nós, abaixo-assinados, representantes da Comunidade dos Caboclo em Açu-RN, vimos através desta AUDIÊNCIA PÚBLICA do dia quinze de junho de 2005, cujo tema abordado diz respeito às “Comunidades Indígenas do RN: afirmação de suas identidades”, requerer às ilustres autoridades aqui representadas nesta solene Audiência Pública através da Assembléia Legislativa, Ministério Público Federal, Ministério Público Estadual; FUNAI, UFRN, ABA, CODEM/SEJUC e APOINME para que tomem providências pelo nosso auto-reconhecimento como indígenas no Rio Grande do Norte, considerando que nos auto-identificamos e nos auto-referenciamos como Caboclo e como indígenas.

Nossa comunidade tem esse nome que está ligado às origens indígenas e aos nossos antepassados que chegaram na localidade há mais de um século e povoaram o lugar que deu origem à nossa família. Nossa região é conhecida pela resistência indígena na “Guerra do Açu”, mas conhecida como “Guerra dos Bárbaros” que aconteceu há séculos passados.

Hoje, exigimos urgentemente medidas que nos atenda, porque perdemos as terras para os fazendeiros locais que nos forçam a trabalhar para eles como “meeiros”, em que tudo que produzimos na terra é dividido com o dono da propriedade. Não temos nem sequer um pedaço de chão para plantar e para criar animais. Não temos escolas para as crianças, nem posto médico. Não há água potável, comida e o Programa Fome Zero não chegou à nossa região.

Segue abaixo nossa corroboração a este documento oficial realizado pela Comunidade dos Caboclos do Açu.

ANEXO AJ – DOCUMENTO INTRODUTÓRIO À AUDIÊNCIA PÚBLICA

“Comunidades Indígenas do RN: afirmação de suas identidades”

LOCAL: ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA / NATAL

Até algumas décadas atrás se aceitava o desaparecimento progressivo e inquestionável dos índios do nordeste brasileiro. No estado do Rio Grande do Norte, esse pensamento ainda é atual. Por um lado, a historiografia local insiste em afirmar sobre a extinção e a miscigenação das populações indígenas como algo resolvido e reservado aos confins da história. Ao mesmo tempo, o crescimento dos núcleos urbanos a partir do surgimento das vilas, apoiado por força da aplicação da Lei de Terras, teria acelerado o processo de expropriação dos territórios indígenas durante o século XIX, o que definitivamente cedeu espaços aos colonos.

Por outro lado, a etnologia também compartilhava do mesmo ponto de vista, menosprezando os estudos dos povos indígenas na região. Além disso, os censos oficiais também os excluíram em seus cálculos demográficos: a categoria residual "pardo" foi sendo aplicada, o que descaracterizava as identidades étnicas em proveito de critérios racialistas. Como resultado de uma história de violências, estigmatizações e minimização da diferença étnica, os índios buscaram estratégias variadas de manutenção de suas especificidades culturais e étnicas.

Desde a década de 1980, pesquisas antropológicas realizadas em diversas instituições superiores de ensino, nacionais e regionais, têm evidenciado processos históricos de diferenciação étnica e a manutenção de identidades distintas em todo o Brasil. O caso do reaparecimento e re-emergência de povos indígenas considerados desaparecidos tem sido constatado também no nordeste brasileiro, tendo sido igualmente reconhecido como uma questão política pelo próprio órgão indigenista oficial, a Fundação Nacional do Índio. Estas pesquisas e estudos têm sido respaldados pela própria mobilização social e étnica dos povos indígenas nos últimos vinte anos.

A partir do ano de 2000, pesquisas acadêmicas vêm sendo igualmente desenvolvidas no estado do Rio Grande do Norte, sobretudo por meio de Base de Pesquisa vinculada ao Departamento de Antropologia/UFRN em estreita colaboração com o Museu Câmara Cascudo/UFRN. No Rio Grande do Norte inúmeras comunidades rurais demonstram, através dos anciãos, uma memória social indígena e muitas vezes, uma identidade diferenciada ligada a esses antecessores. Os mais velhos, em sua maioria, guardam um repertório de memória do grupo e de história de vida. Narram sobre a origem, os costumes, a história e seus próprios mitos, a exemplo da Mãe D'Água, de Dona Fulozinha, entre outros seres encantados que "guardam" a natureza. Percebemos que a história da "avó/lbisavó índia ou a "Tapuia pega a casco de cavalo" é muito recorrente pelos sertões do Estado, bem como nos interiores do nordeste brasileiro. Os mais velhos sobretudo, afirmam-se como "caboclo brabo", "tapuio", que tem "sangue de índio", entre outras adjetivações e expressões que os remetem às origens desses antecessores.

Os grupos investigados até o momento presente apresentam memória social, cuja significação ajuda a construir um sentimento cultural específico de pertença e tem ajudado a manter fronteiras étnicas e de diferenciação diante de outros grupos sociais regionais. Tal como em outros estados da região Nordeste, especialmente o Ceará e Pernambuco, estes grupos e comunidades etnicamente diferenciados do Rio Grande do Norte têm afirmado uma identidade indígena e reivindicado seu reconhecimento pelos órgãos governamentais. Vale salientar que mais recentemente através da Convenção 169 da OIT as organizações indígenas têm reivindicado a auto-identificação para efeitos de garantir direitos inerentes à causa, o que dispensa os laudos antropológicos para seu reconhecimento.

A fim de oferecer dados sobre a situação indígena em nosso estado, podemos citar o censo populacional do ano de 2000, realizado pelo IBGE, que vem considerando a auto-identificação indígena em seus censos desde a década anterior. O censo de 2000 mostra que mais de três mil pessoas identificaram-se como indígenas no estado (TABELA 2.1.1-População Residente, por cor ou raça, segundo as Regiões Metropolitanas e os Municípios do Rio Grande do Norte). Isto vem indicar

elementos de uma realidade indígena pouco conhecida e bastante invisibilizada tanto social como ideologicamente em nosso estado.

Na primeira semana do mês de fevereiro, tivemos a presença do Presidente da FUNAI, Dr. Mércio Pereira Gomes, em reunião no Museu Câmara Cascudo, quando foi apresentada a questão do reconhecimento das comunidades indígenas do Rio Grande do Norte. Na ocasião, estiveram presentes vários representantes dos Eleotério e dos Mendonça, que vivem respectivamente nos municípios de Canguaretama e de João Câmara. Estas lideranças tiveram a oportunidade de falar de seus problemas e reivindicar demandas de suas comunidades.

Assim sendo, foi considerada de extrema importância a organização desta Audiência Pública, quando será possível conhecer de modo mais detalhado a situação vivida pelas comunidades indígenas do estado, seus problemas, suas demandas e reivindicações. Esse evento será certamente um momento crucial na história dos índios do Rio Grande do Norte. História esta tão esquecida nas escolas, nos livros didáticos e na sociedade em geral, precisando, portanto, ser relida, ser abordada de forma crítica e, principalmente ser amplamente incluída nos currículos escolares tanto nas escolas do município como nas escolas estaduais, recuperando a memória e a contribuição indígena em nosso estado no ambiente escolar e acadêmico e na sociedade em geral.

Esse é o desafio: questionar a validade única e incontestável das "versões oficiais" e lançar mão dos avanços de estudos que relativizam o senso comum e as idéias que rejeitam, de modo etnocêntrico, as formas de diferenciação étnica e indígena. Para tanto, é preciso ouvir o "outro", as comunidades indígenas que vêm se afirmando no Rio Grande do Norte, cuja própria versão da história é legítima e culturalmente autorizada, estando acima dos discursos hegemônicos.

Esta audiência trata-se, portanto, de uma possibilidade única de expor ao público e à sociedade em geral e às autoridades aqui presentes, as realidades desses grupos que por repetidas décadas, têm sido ignorados e esquecidos em nosso Estado.

Obrigada,
Senhores e Senhoras.

Natal, 15 de junho de 2005.
Jussara Galhardo A. Guerra.

ANEXO AL- RELATÓRIO DA CAI-ABA



aba@antropologias.com.br

aba@abant.org.br

DOCUMENTO PÓS-AUDIÊNCIA PÚBLICA DO REPRESENTANTE DA CAI-ABA PROF. Dr. CARLOS GUILHERME DO VALLE

No dia 15 de junho, foi realizada a audiência pública "Comunidades Indígenas do RN: Afirmação de suas Identidades", que transcorreu ao longo de toda manhã no prédio da Assembléia Legislativa do estado. Tendo sido coordenada pelo deputado estadual do *Partido* dos Trabalhadores, sr. Fernando Wanderley Vargas da Silva, conhecido como Fernando Mineiro, a mesa era composta pelo Procurador da República, sr Yordan Moreira Delgado, pelo administrador regional da FUNAI em João Pessoa/PB, o sr. Petrônio Machado Cavalcanti Filho, pelo Prof. Luiz Assunção (departamento de Antropologia/UFRN), representando o Reitor da Universidade, pelo sr. Fábio Santos, Presidente do Conselho Estadual de Direitos Humanos, pelo Prof. Jerônimo Medeiros (diretor do Museu Câmara Cascudo/UFRN), representando o Grupo Paraupaba, pelo Prof. Carlos Guilherme do Valle (Departamento de Antropologia/UFRN; membro da CAI-ABA), representando a Associação Brasileira de Antropologia, e igualmente pelas lideranças Potiguara, José Ciríaco Sobrinho ("Capitão", GTIndígena/UFPB) e por Caboquinho, cacique geral dos Potiguara, ambos representando a APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo). Além destes participantes, a mesa era composta, o que considero de máxima importância, pela presença de lideranças de cada uma das três comunidades indígenas que estão emergindo publicamente no Rio Grande do Norte: os Eleotério do Catu, os Mendonça do Amarelão e os Caboclos do Açu.

Sem poder descrever minuciosamente cada uma das três situações, que estão em vias de ser plenamente estudadas do ponto de vista etnológico, elas podem ser apresentadas sinteticamente da seguinte forma. Os Eleotério vivem no distrito de Catu, município de Canguaretama, totalizando aproximadamente uma população acima de quinhentas pessoas, que estão em conflito com a Usina Estiva, que tem ocupado sistematicamente suas terras. Eles vêm procurando estabelecer contatos mais sistemáticos com os Potiguara da Baía da Traição. Os Mendonça do Amarelão vivem no município de João Câmara, reunindo mais de 200 famílias, por volta de duas mil pessoas, que vivem hoje em terras que foram regularizadas por meio da mobilização junto do MST. Trata-se do Assentamento Santa Terezinha com extensão de 25 hectares. Os Caboclos do Açu constituem uma comunidade de aproximadamente 150 pessoas, vivendo de "meia", portanto sob regime de patronagem, no interior do estado. Estão em situação de conflito direto com os proprietários locais. O caso dos Eleotério vem sendo estudado pela mestranda em Antropologia da UFRN, Cláudia Moreira, e os Mendonça do Amarelão vem sendo investigados pela mestranda em Antropologia da UFPE, Jussara Galhardo. Seus projetos vem complementar os artigos e pesquisas conduzi das pela Professora Julie Cavignac (UFRN) sobre a presença indígena contemporânea no Rio Grande do Norte. De fato, todas as três situações evidenciam dinâmicas interétnicas bastante complexas que permitem a realização de mais pesquisas antropológicas de vulto. Os três casos mostram a manutenção de narrativas orais e relatos sobre o passado, cuja especificidade deriva de uma origem indígena balizada por fatores históricos específicos, que podem ser os antigos aldeamentos e vilas de índios ou a referência aos seus antepassados indígenas. Mostram igualmente uma evidente heterogeneidade social que exige maior detalhamento.

Um público significativo e bastante heterogêneo compareceu à audiência. Dentre eles, havia número razoável de pessoas das próprias comunidades, professores e estudantes de departamentos e cursos da graduação e pós-graduação da UFRN, além de funcionários do Museu Câmara Cascudo. Havia presença bem reduzida de parlamentares, mas contou com a participação de funcionários de órgãos governamentais, tanto estaduais como federais, que tinham sido informados anteriormente do evento. O evento foi todo registrado por mídia áudio-visual e, posteriormente, transmitido em canal de TV, além de ter havido cobertura por parte da imprensa potiguar. Uma exposição de fotografias sobre a situação atual das comunidades indígenas foi montada na entrada da Assembléia Legislativa.

Após a abertura da audiência pelo Deputado estadual Fernando Mineiro, tivemos a leitura de documento introdutório por Jussara Galhardo Guerra, funcionária do Museu Câmara Cascudo que tem destacado o contexto contemporâneo de emergências étnicas no Rio Grande do Norte, além de estar intermediando as reivindicações de algumas das comunidades indígenas, sobretudo o caso dos Mendonça do Amarelão, onde realiza pesquisa. Em seguida, cada um dos componentes da mesa expôs suas considerações sobre a problemática étnica e indígena, marcando evidentemente a posição ou instituição à qual estavam vinculados. Valeria à pena ressaltar que o Presidente da FUNAI, Df. Mércio Pereira Gomes, foi convidado, mas sem possibilidade de comparecimento, delegou sua apresentação ao administrador regional do órgão indigenista em João Pessoa.

A auto-atribuição étnica como fator legítimo e central para o reconhecimento de uma comunidade como indígena foi o ponto crucial e insistentemente afirmado por vários componentes da mesa, inclusive o administrador da FUNAI, o representante da ABA e o diretor do Museu Câmara Cascudo. Era esse o teor também das lideranças indígenas, tanto os representantes da APOINME como os representantes das três comunidades locais. Nesse sentido, um dossiê foi entregue a cada um dos componentes da mesa redonda, que incluía três abaixo-assinados que foram circulados nas comunidades do Catu, do Amarelão e do Assu, reivindicando o reconhecimento oficial das comunidades como indígenas, além de material de pesquisa já realizada entre os Eleotério e os Mendonça.

Se o representante da FUNAI afirmou que era necessário considerar a auto-atribuição como fator central para o reconhecimento das comunidades como indígenas, ele sugeriu que documentação fosse também enviada ao DAF (Departamento de Assuntos Fundiários) do órgão indigenista. Contudo, alertou que a agência possuía mais de 120 processos de regularização da terra indígena a serem conduzidos, o que permite suspeitar do real interesse político da FUNAI em viabilizar e resolver todos os casos em questão.

Outro ponto de interesse que apareceu diversas vezes ao longo da audiência foi o destaque dado às pesquisas antropológicas a fim de solucionar uma série de dúvidas e questões a respeito das comunidades indígenas no Rio Grande do Norte. Por um lado, o interesse na produção etnológica parecia ser evocado por diversos representantes das entidades mas até mesmo por algumas das lideranças indígenas. Evidenciando muito mais a disputa em torno de um conhecimento que se entende como autorizado e legítimo, suspeito que acontecia a multiplicação das vozes competentes para falar de questão indígena, para além dos discursos propriamente indígenas. Trata-se, para mim, de uma dinâmica tanto do campo indigenista como do intelectual, cujos atores ultrapassam as fronteiras locais. Por outro lado, boa parte das questões que foram colocadas envolviam o correto etnônimo das comunidades indígenas emergentes, o que novamente exigiria, por suposto, a decisiva atuação de antropólogos a fim de definir a origem e a identidade étnica. Esse ponto foi colocado tanto pelo procurador da República, pelo Administrador regional da FUNAI bem como por uma das lideranças da APOINME. Como representante da ABA, aleguei que seria uma contradição que os antropólogos apoiassem a auto-atribuição étnica como fator legítimo de reconhecimento e, ao mesmo tempo, não considerassem as identidades afirmadas pelos próprios grupos. Nesse sentido, nenhuma pesquisa antropológica é realmente necessária a fim de definir corretamente a origem étnica de qualquer comunidade indígena, afinal as identidades étnicas operadas pelos próprios grupos já são etnológica e politicamente legítimas. Esse problema nos faz lembrar dos questionamentos em torno da identidade Tapeba no Ceará da década de 1980, além de muitos outros casos no Nordeste indígena.

A audiência pública foi, portanto, um evento importante nos processos de emergência étnica no Rio Grande do Norte, dando visibilidade muito maior e, certamente, uma visibilidade política às situações que eram eventualmente noticiadas pela imprensa local ou apreciadas mais sistematicamente pela academia, sobretudo pelo Departamento de Antropologia da UFRN. 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. O estreitamento dos contatos com lideranças de outros povos indígenas, inclusive os que se fizeram com os representantes da APOINME, pode contribuir que isso ocorra. Certamente, uma série de armadilhas e obstáculos podem se apresentar para as três comunidades indígenas que se reconheceram publicamente na audiência, inclusive sob o risco da perda de certa autonomia diante das demandas produzidas pelos diversos agentes que atuam no campo indigenista. Todavia, acredito que os efeitos sociais da audiência pública podem ser de real positividade para as comunidades à medida que ajudem à sua organização interna.

CARLOS GUILHERME DO VALLE

DAN/UFRN, CAI-ABA.

ANEXO AM – CERTIFICADOS



ANEXO AN - RELATÓRIO DA I CONFERENCIA ESTADUAL DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE



Natal, 20 e 21 de maio de 2005

GT4 – Povos indígenas, terras indígenas, povo cigano e fortalecimento de suas organizações.

- Criação de uma política habitacional específica para ciganos considerando os hábitos, costumes e a cultura cigana incluindo um núcleo habitacional com unidade de saúde, escolas e área de lazer;
- Criação de espaços para áreas livres e de lazer;
- Uma escola específica que respeite e valorize a cultura cigana;
- Criação de uma unidade de saúde para os acampamentos;
- Projetos que incentivem o resgate das tradições ciganas;
- Garantia de um espaço para o direito da expressão religiosa;
- Respeito ao auto-reconhecimento étnico das comunidades indígenas: Catu dos Eleotérios, Mendonça do Amarelão; os Caboclos do Açu e Comunidade de Bangüê, demarcação e regularização dos seus territórios.
- Implantação de programas sociais (PETI, Desenvolvimento solidário, Trabalho e Renda e Habitação);
- Melhoria das unidades de saúde, estrutura e serviços (Catu e Amarelão) e instalação de unidade de saúde na comunidade Caboclos do Açu;
- Melhorias estruturais das escolas, ampliação do ensino fundamental ao ensino médio, instalação de escolas comunidade Caboclos do Açu e projetos de inclusão digital;
- Intervenção na questão ambiental do Catu (poluição das águas do rio Catu pelo material químico usado pela Usina Estivas);
- Programas de educação ambiental e de coleta seletiva nas comunidades;
- Inclusão nos currículos escolares da história dos índios do RN, valorizando, dessa forma, sua cultura e a existência contemporânea dessas populações;
- Criar um numero 0800 como disque-denúncia para as questões de racismo e discriminação contra índios e ciganos, a nível municipal, estadual e nacional;
- Destinação de recursos para a criação de estudos nas comunidades indígenas e cursos de capacitação de lideranças.

ANEXO AO – DESPACHO DO DSEI-FUNASA



Ministério da Saúde
Fundação Nacional de Saúde

DEPARTAMENTO DE SAÚDE INDÍGENA

DESPACHO

Ao GAB/CORE-RN

Assunto: Índios do Rio Grande do Norte

Referência: 25100.033.593/2005-14

1. Para análise do dossiê encaminhado pela UFRN. Trata-se de demanda de reconhecimento e estruturação de serviços de saúde para as seguintes comunidades autodenominadas indígenas:

- Comunidade dos Eleotério (aproximadamente 800 pessoas, Distrito de Catu - Município de Canguaretana);
- Comunidade dos Caboclos (aproximadamente 150 pessoas, Município de Açú);
- Comunidade dos Mendonça do Amarelão (aproximadamente 2000 pessoas, Assentamento Santa Terezinha, Município de João Câmara).

2. Estamos oficiando à FUNAI para saber que medidas estão em curso no órgão indigenista.

3. Solicitamos sejam contatados interlocutores na sociedade potiguar para debate da questão e estudo da possibilidade de direcionamento de ações por parte da FUNASA.

4. Inicialmente, aventamos a possibilidade de criação de pólo(s)-base(s) específico(s) para o Rio Grande do Norte, na jurisdição do DSEI Potiguar (CORE-PB). Esta possibilidade depende de estudos operacionais e debate com a CORE-PB.

5. Sugerimos seja estudada a possibilidade de realizar em Natal um seminário ou oficina de trabalho para tratar do assunto, reunindo representantes da sociedade civil, acadêmica, indígenas, autoridades públicas e membros das COREs RN e PB, evento para o qual prestaremos todo o apoio.

Em Brasília, 24 de outubro de 2005.


JOSÉ MARIA DE FRANÇA
Diretor

ANEXO AP – PROCESSO DO DSEI-FUNASA



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE

FUNASA

Número do Processo: 25100.033.593/2005-14

Órgão de Procedência:

COPE-FN

Sector de Procedência:

STPA

Tipo de Documento:

MAPA

Data/Hora:

10/11/2005

Número:

25100

Intervenção Administrativa:

25100.033.593/2005-14

ASSUNTO:

APRESENTA SITUAÇÃO DE ORIGEM INDÍGENA/RN DOS GRUPOS
MENDONÇA (JOÃO CAMARA); ELEOTÉRIO (CANGUARETAMA);
COMUNIDADE DOS CABOCLO (AÇU) SOL: INSTALAÇÃO E FUNCIONAMENTO
DE DISTRITOS DE SAÚDE.

ANDAMENTO	DATA	ANDAMENTO	DATA
1º		13º	
2º		14º	
3º		15º	
4º		16º	
5º		17º	
6º		18º	
7º		19º	
8º		20º	
9º		21º	
10º		22º	
11º		23º	
12º		24º	
JUNTADAS			
1º		6º	
2º		7º	
3º		8º	
4º		9º	
5º		10º	

ANEXO AQ – AUTORIZAÇÃO

ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA DO AMARELÃO

CNPJ Nº70.164.173/0001-20

Amarelão - João Câmara - RN

LICENÇA DE USO DE IMAGENS (FOTOS), DOCUMENTAÇÕES E

[illegible]

Assinam:

Maria Ivoneide Campos da Silva

Maria Ionide Campos da Silva

Irmã Terezinha Tessele de Galles

p/ José Homonio

João José de Paiva

Presidente da associação Comunitária do Amarelão

Natal, 15 de janeiro de 2007.