



“NÓS, OS POTIGUARA DO CATU”: emergência étnica e territorialização no Rio Grande do Norte (Século XXI).

GILDY-CLER FERREIRA DA SILVA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA E ESPAÇO
LINHA DE PESQUISA: CULTURA, PODER E REPRESENTAÇÕES ESPACIAIS

“NÓS, OS POTIGUARA DO CATU”: emergência étnica e territorialização no Rio
Grande do Norte (Século XXI).

GILDY-CLER FERREIRA DA SILVA

NATAL, 29 DE JULHO DE 2016

GILDY-CLER FERREIRA DA SILVA

“NÓS, OS POTIGUARA DO CATU”: emergência étnica e territorialização no Rio Grande do Norte (Século XXI).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, na área de concentração em História e Espaço, na linha de pesquisa Cultura, Poder e Representações Espaciais, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob a orientação do Prof. Dr. Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto.

NATAL, 29 DE JULHO DE 2016

S586n Silva, Gildy-Cler Ferreira da.

"Nós, os potiguara do CATU" : emergência étnica e territorialização no Rio Grande do Norte (Século XXI). / Gildy-Cler Ferreira da Silva. – Natal, 2016.
174f.

Orientador: Prof. Dr. Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto.
Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2016.

1. História do Rio Grande do Norte. 2. Emergência indígena no Rio Grande do Norte. 3. Índio norte-rio-grandense. 4. Potiguara do Catu. I. Vargas Netto, Sebastião Leal Ferreira. II. Título.

CDU 94(=1-2)(813.2)

GILDY-CLER FERREIRA DA SILVA

“NÓS, OS POTIGUARA DO CATU”: emergência étnica e territorialização no Rio Grande do Norte (Século XXI).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, na área de concentração em História e Espaço, na linha de pesquisa Cultura, Poder e Representações Espaciais, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob a orientação do Prof. Dr. Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto.

Apresentada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Dr. Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto - Orientador
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Dr.Ângela Meirelles de Oliveira – Examinador
Externo Universidade de São Paulo (USP)

Dra. Fátima Martins Lopes – Examinadora Interna
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Dr. Henrique Alonso de A. R. Pereira – Examinador Interno (Suplente)
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

A todos os indígenas do Rio Grande do
Norte:
Um salve a sua força e luta!

AGRADECIMENTOS

Pode parecer estranho iniciarmos nossos agradecimentos refletindo sobre o trajeto da pesquisa. Muitos pensam que tal labor só se realiza na penumbra solitária. Sobre isso, concordamos em parte, com essa compreensão. Isso porque acredito que cada pesquisa guarda consigo milhares de especificidades e, desde já, podemos dizer que, desde o início deste trabalho, estávamos em contato com várias pessoas. Tive a sorte de partilhar com amigos minhas experiências de pesquisa e, além disso, essa partilha não se concretizou apenas verbalmente, pois a curiosidade e o desejo de conhecer levaram alguns ao espaço sobre o qual me dediquei a estudar durante quatro anos. Quando iniciei minha experiência profissional, tive a oportunidade de trabalhar como professora na cidade de Goianinha, no interior do estado. Foi nessa jornada profissional que me deparei, pela primeira vez, com termos que me deixaram intrigada, como “Catuzeiro”, “fulano é índio, é do Catu”, ou ainda quando alguns alunos se referiam a um amigo de sala como “pajé”. Até esse momento, desconhecíamos o processo de emergência étnica da comunidade. Nesse sentido, vale ressaltar que os termos mencionados estavam relacionados a discursos que procuravam inferiorizar as pessoas as quais esses eram aplicados. Busquei, junto aos alunos, compreender os sentidos que tais expressões carregavam. Em outro momento, ao terminar uma aula sobre povos indígenas no Brasil, uma aluna, do Ensino Médio de uma das escolas que lecionei, autoafirmou-se indígena diante de todos na sala de aula.

Esses eventos foram importantes para que, como profissional da História, buscássemos aprofundar nosso conhecimento sobre as populações indígenas do Nordeste e sobre as comunidades emergentes no estado do Rio Grande do Norte. Como mencionado anteriormente, nosso trajeto de pesquisa, desde o início, contou com a participação e contribuição de várias pessoas. Aqui, neste relato de professora, meus alunos e a realidade escolar foram um terreno fértil para iniciarmos nossa pesquisa. Cumpre frisar, inclusive, que a aluna mencionada no relato de experiência de sala de aula era filha de uma das lideranças da comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN).

Recebi o convite para conhecer a comunidade e logo muitas ideias surgiram e me fizeram iniciar uma pesquisa que culminou em um projeto de Pós-Graduação. Neste momento inicial, em meados de 2012, um amigo, Halyson Rodrigo de Oliveira, apresentou-me a doutora Carmen Alveal, professora do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Desse contato, surgiu os primeiros contornos de um projeto. Assim, não podíamos iniciar nossos agradecimentos sem construir, minimamente, um relato do momento inicial da nossa trajetória de estudo e sem deixar registradas as pessoas que contribuíram com esse início. Devido ao recorte temporal da pesquisa, História do Tempo Presente, a professora Carmen Alveal sugeriu uma mudança de orientação e indicou um colega de departamento, o professor doutor Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto. Iniciamos os contatos de orientação, mas o ingresso no curso de mestrado do Programa de Pós-graduação em História e Espaço foi interrompido devido a um acidente automobilístico sofrido. Acidente esse que deixou sequelas físicas e psicológicas.

Recebi o apoio total de todos que me cercavam diariamente. Não posso deixar de mencionar meu companheiro de vida, meu marido Daniel Holanda, pois, além do apoio para realizar um tratamento adequado para a sequela sofrida no acidente, ele esteve do meu lado, apoiando e incentivando meu trabalho de pesquisa. Sem sua paciência e dedicação para me ajudar nas viagens de campo realizadas na comunidade Catu, esta pesquisa, provavelmente, não teria sido concluída.

Agradeço, também, ao meu orientador Sebastião Vargas, pois conseguimos estabelecer uma relação profissional e amigável que ajudou a construir um diálogo enriquecedor durante todo o processo de produção deste material. Agradeço ao apoio dos amigos que dedicaram um pouco do seu tempo para discutir algumas ideias e, inclusive, dedicaram-se a ler o que estava sendo produzido, em especial, o amigo Elynaldo Gonçalves Dantas, bem como o amigo e parceiro de mestrado e orientação André Luís Nascimento de Souza. Deixo registrado meus agradecimentos aos professores do Programa de Pós-Graduação

e às amizades construídas durante o curso. Agradeço aos amigos que fazem parte da minha vida cotidiana, não citarei nomes, pois a lista seria bastante extensa.

O apoio familiar também não poderia ser esquecido. Então, agradeço a minha mãe, minha grande incentivadora.

Agradecemos ao Programa de Pós-Graduação História e Espaço e às contribuições fornecidas pelas reflexões construídas dentro deste programa e à Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior (CAPES) pelo incentivo e financiamento desta pesquisa.

Não podemos deixar de agradecer enormemente aos indígenas do Catu, ao cacique José Luiz Soares (Luiz Katu), ao seu Manoel Serafim Soares Filho (Nascimento), a Valda Maria Arcanjo da Silva (Valda), a Vandregercílio Arcanjo da Silva (Vando). Agradecemos a hospitalidade e atenção recebida pela matriarca da família Maria Leonor da Silva (dona Leonor) e sua irmã Silvina Lourenço da Silva (Madrinha Silvina), assim como a esposa e filhos do Vando. Agradeço ao apoio de todos vocês e aos que não foram mencionados, mas carrego comigo na lembrança. Sem o apoio recebido por todos na comunidade, esta pesquisa teria fracassado. Então, dedico ela a todos vocês, indígenas do Catu e do Rio Grande do Norte. Um salve a esta força e luta!

RESUMO

No início do século XXI, no Rio Grande do Norte, várias comunidades têm se autodeclarado indígenas e passaram a cobrar a garantia de seus direitos enquanto cidadãos perante o Estado brasileiro. Segundo os dados do IBGE/RN (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística do Rio Grande do Norte), o número de pessoas indígenas no estado totaliza 2.597. Entretanto, o estudo desse fenômeno (a emergência indígena) tem se limitado ao campo de análise dos antropólogos, permanecendo carente de análise do ponto de vista historiográfico. Podemos inferir que essa carência, até certo ponto, deve-se aos estudos desenvolvidos por intelectuais locais durante o século XX e os primeiros anos do século XXI. Analisamos algumas obras dedicadas à história do Rio Grande do Norte para buscar perceber como se construiu o que podemos chamar de “tese do „desaparecimento“ do índio” do estado. Assim, analisamos historicamente o processo de emergência, de construção das identidades e das tradições dos Potiguara do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN). Por fim, examinamos a construção dos espaços por esses sujeitos (a partir de uma cartografia afetiva), levando em consideração um conjunto de possibilidades materiais, simbólicas e místicas que fazem parte desse processo de afirmação da identidade indígena.

Palavras-Chave: Emergência indígena no Rio Grande do Norte; identidade e tradições dos Potiguara; territorialidades emergentes.

ABSTRACT

In the beginning of the 21st century, in Rio Grande do Norte, many communities have declared themselves as indigenous and started to charge the warranty of their rights as citizens towards Brazilian State. According to IBGE/RN, the number of indigenous people in the State is equal 2.597. Therefore, the studies of that phenomenon (the indigenous rise) has been limited to the anthropologic analysis area, remaining absent of historiography analysis. We can infer such absence, until certain point, it's due to the studies developed by local intellectuals during the 20th and first years of 21st century. We analyzed some works dedicated to Rio Grande do Norte's History in order to understand how it was built what we can call "indian missing thesis" in the state.

Thus, we analyzed historically the rising process, the construction of identities and the traditions of Potiguara do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN). Finally, we examined the construction of space by those subjects (from an effective cartography) considering a set of material and mystic possibilities that are part of this indigenous identity affirmation process.

Key words: Rio Grande do Norte's indigenous rise; Potiguara's identity and tradition; rising territoriality.

LISTA DE ABREVIATURAS

UFRN	- Universidade Federal do Rio Grande do Norte
UFPE	- Universidade Federal de Pernambuco
IBGE	- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística do Rio Grande do Norte
SPI	- Sistema de Proteção ao Índio
FUNAI	- Fundação Nacional do Índio
HPT	- História do Tempo Presente
MCC	- Museu Câmara Cascudo
TI	- Terra Indígena
MST	- Movimento dos Trabalhadores Sem Terra
CTL-FUNAI	- Coordenação Técnica Local da Fundação Nacional do Índio
IBAMA-RN	- Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis
LDB	- Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
PPP	- Plano Político Pedagógico
IDEMA	- Instituto de Desenvolvimento Sustentável e Meio Ambiente
IFRN	- Instituto Federal do Rio Grande do Norte

LISTA DE ANEXOS

DOCUMENTOS

- DOCUMENTO 1: Dia do Índio: palestra no dia 19/04/2014. Catu (Goianinha/Canguaretama – RN).
- DOCUMENTO 2: Transcrição da entrevista gravada no dia 14/01/2015.
ENTREVISTADO: Vandregercílio Arcanjo da Silva, 54 anos.
FORMAÇÃO: formado em pedagogia.
PROFISSÃO: funcionário da Secretaria de Saúde de Canguaretama – RN.
- DOCUMENTO 3: Transcrição da entrevista gravada nos dias 20/02/2016 e 05/03/2016.
ENTREVISTADO: Vandregercílio Arcanjo da Silva, 54 anos. FORMAÇÃO: formado em pedagogia
PROFISSÃO: funcionário da Secretaria de Saúde de Canguaretama – RN.
- DOCUMENTO 4: Cordel: Minha vida do passado e o Catú de ontem e de hoje.

TABELAS

- TABELA 1: POPULAÇÕES INDÍGENAS
- TABELA 2: POPULAÇÃO DO RIO GRANDE DO NORTE
- TABELA 3: POVOS INDÍGENAS DO RIO GRANDE DO NORTE

GRÁFICOS

- GRÁFICO 1: POPULAÇÕES INDÍGENAS DO BRASIL

MAPA

- MAPA 1: CATU (GOIANINHA/CANGUARETAMA – RN)

FOTOS

- FOTO 1: Toré/Catu – RN
- FOTO 2: Toré/Catu – RN
- FOTO3: Toré/Catu – RN

- FOTO 4: Adjunto da Jurema
- FOTO 5: Artesanato do Catu/RN
- FOTO 6: Artesanato do Catu/RN
- FOTO 7: Produção artesanal de borracha, Catu/RN
- FOTO 8: Produção artesanal de borracha, Catu/RN
- FOTO 9: Produção artesanal de borracha, Catu/RN
- FOTO 10: Estrada do Amor, Catu/RN
- FOTO 11: Aldeia Icatu - PEREIRA, Levy. Natal, RN, 22/04/2010.
- FOTO 12: Capela do Catu – RN
- FOTO 13: Trilha do Catu/RN
- FOTO 14: Trilha Ecológica
- FOTO 15: Trilha Ecológica
- FOTO 16: Entrada do Catu, sentido Canguaretama/Catu – RN
- FOTO 17: Caminho para a Gruta do Bode, Catu/RN
- FOTO 18: Trilha Fonte D'Água Fria
- FOTO 19: Residências e a Oca, Catu/RN
- FOTO 20: Oca, Catu/RN.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1. “Povos Invisíveis”: uma história do “desaparecimento” e do “ressurgimento” do índio do Rio Grande do Norte.	26
1.1 Entre o ‘dito’ e o ‘não dito’: a historiografia do “desaparecimento” do índio nordestino-grandense.	29
1.2 Emergência Indígena no Nordeste do Brasil: a problemática do índio “misturado” 52	
1.3 O “Ressurgimento” do Índio do Rio Grande do Norte.	64
2. AS METÁFORAS DA MEMÓRIA: identidade e tradição dos Potiguara do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN).	70
2.1 Reelaboração da Identidade Étnica: de Eleotério à Potiguara.	79
2.2 Identidade e Tradição dos Potiguara do Catu: uma alternativa de resistência.	91
2.3 Saberes cotidianos: trabalho de índio.	102
3. Cartografia Afetiva.	115
3.1 O “olhar de fora”: as experiências espaciais da pesquisa.	117
3.2 “O olhar de dentro”: territorialização dos Potiguara.	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS.	146
BIBLIOGRAFIA.	151
FONTES ELETRONICAS.	157
ANEXOS	158

INTRODUÇÃO

Nos anos iniciais do século XXI, cinco comunidades do Rio Grande do Norte entraram em um processo denominado de etnogênese¹. As comunidades eram: os Eleotérios do Catu (Goianinha/Canguaretama - RN), os Mendonça do Amarelão (João Câmara – RN), os Mendonça do Novo Amarelão (Natal-RN), os Tapará (Macaíba – RN), a comunidade Sagi/Trabanda (Baía Formosa) e os Caboclos do Açú (Assú – RN). Essas comunidades buscam (o verbo se encontra no presente, pois trata-se de um processo ainda em curso) o reconhecimento da sua identidade étnica e a garantia de direitos previstos na Carta Constitucional brasileira desde 1988. Segundo os dados do censo de 2010 do Instituto Brasileiro Geográfico e Estatístico do estado, o número de pessoas autodeclaradas indígenas no estado totaliza 2.597². Entretanto, ao longo da pesquisa, outras fontes demonstraram que o número de indígenas autodeclarados pode ser superior ao número do último censo realizado pelo IBGE/RN. Conforme os dados produzidos pelo Projeto Integrado de Desenvolvimento Sustentável do Rio Grande do Norte – RN, o número de indígenas autodeclarados no estado chega à marca de 3.570 indivíduos.

É interessante destacar que, a partir das décadas de 1970/1980 do século passado, chegaram à esfera pública mobilizações e reivindicações de povos indígenas que não eram reconhecidos pelo órgão indigenista (SPI/FUNAI) e, igualmente, pelo o campo da etnologia³. Essa discussão foi introduzida para demonstrar que não se trata de um “evento novo”, apesar de que, no Rio Grande do Norte, os estudos históricos apontaram para um “desaparecimento” dos povos indígenas⁴. Em *História de um desaparecimento anunciado: as aldeias missionárias do São Francisco - séculos XVIII-XIX*, a historiadora Maria Cristina Pompa se opõe à ideia do “desaparecimento” indígena,

¹ Esse conceito tem sido utilizado por antropólogos para descrever a emergência histórica de um povo que se define em relação a uma herança sociocultural e linguística. Para saber mais acerca de antropólogos que aplicaram o conceito de etnogênese em seus trabalhos, ler: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Contra Capa Livraria, 1999.

² Dados disponíveis em:

<http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=rn&tema=censodemog2010_indig_univer> Acessado em: 30/06/2014.

³ OLIVEIRA, op. Cit., 1999, p. 27.

⁴ Essa proposição pode ser verificada a partir da pesquisa de uma bibliografia especializada. Indicamos as seguintes obras: CASCUDO, Luís da Câmara. *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional; MEC, 1955. MARIZ, Marlene; SUASSUNA, Luís Eduardo B. *História do Rio Grande do Norte*. Natal: Sebo Vermelho, 2002.

sobretudo no Nordeste, e nos fornece uma análise que tem como pano de fundo o que ela denominou de antropologia histórica. A grosso modo, seu percurso intelectual propõe o seguinte desafio para os estudos sobre as populações indígenas durante o período colonial: “[...] buscar nos registros não „fatos“, mas movimentos de construção, desconstrução, rearticulação e negociação de sentidos, os documentos oferecem-nos fragmentos de configurações sociais e simbólicas em construção⁵”.

Esse movimento intelectual que busca pensar as articulações sociais entre índios e não-índios durante o período colonial partindo do prisma da negociação, das estratégias de resistência desenvolvidas pelos próprios indígenas, vêm fornecendo uma contra narrativa bastante fértil aos estudos históricos e antropológicos, sobretudo nos anos finais do século passado e início deste século⁶. A pesquisa de doutoramento da historiadora Fátima Martins Lopes⁷, atualmente professora do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, também se insere dentro do debate no campo da história indígena que apresentamos anteriormente. Ela se opõe à ideia de “aculturação” e “desaparecimento” das populações indígenas do Rio Grande do Norte. A autora centrou seu olhar para a segunda metade do século XVIII e primeira metade do século XIX, constatando a presença de povos indígena nos censos populacionais do estado no século XIX. De acordo com a pesquisa dessa historiadora,

[...] em 1805, se encontrou a presença da categoria *índio* nos censos coloniais e, o mais importante, se encontraram pessoas indicadas como tal, pois, com uma população total da capitania de 49.250 pessoas, 5040 foram assentadas como índios, isto é, 10,2% da população, o que demonstra que o reconhecimento da sua identidade étnica não-branca permanecia presente nas estatísticas oficiais⁸.

⁵ POMPA, Cristina. História de um desaparecimento anunciado: as aldeias missionárias do São Francisco, séculos XVIII e XIX. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A Presença Indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 267.

⁶ Para se aprofundar mais acerca de trabalhos no campo da História e da Antropologia que vêm movimentando e contribuindo para a desconstrução de algumas visões que se cristalizaram na historiografia acerca dos povos indígenas do Brasil, ler: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A Presença Indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011; POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuias no Brasil colonial*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Cultura política indígena e política indigenista: reflexões sobre etnicidade e classificações étnicas de índios e mestiços (Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX). In: AZEVEDO, Cecília; ROLLEMBERG, Denise; KNAUSS, Paulo; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; QUADRAT, Samantha Viz. (Orgs.). *Cultura Política, Memória e Historiografia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

⁷ LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: vilas de índios no Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII*. 2005. 730f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

⁸ Idem., p. 26.

As preocupações e argumentos desenvolvidos pela pesquisadora constituem um contraponto às narrativas históricas acerca da trajetória das populações indígenas do estado. Como foi constatado durante a pesquisa realizada por Fátima Martins Lopes, os documentos produzidos por órgãos oficiais do Estado em que a presença indígena pode ser mapeada datam da primeira metade do século XIX. Depois desse período, a presença de populações indígenas “desaparece” dos registros. Podemos pressupor, a partir do trabalho da historiadora, que houve uma nítida recategorização, ou seja, os indígenas, ao longo da história, foram relocados para outras categorias censitárias. Isso explicaria, por exemplo, o fato do número de indivíduos categorizados como “índios” nos censos populacionais, ao longo da história, diminuírem ao passo que outras categorias, como “caboclos” e, posteriormente, “mestiços” e “pardos”, terem um considerável aumento⁹. Aproveitando essa inquietude de pensamento, como explicar o “ressurgimento” desses povos no Nordeste e no Rio Grande do Norte, na atualidade, se há quase um século o seu “desaparecimento” foi anunciado?¹⁰

O interesse em pesquisar o ressurgimento dos povos indígenas do Rio Grande do Norte, em parte, nasceu dessa mesma inquietação de pensamento, mas também a partir da vivência na cidade de Goianinha (RN), onde foi observado a população de regionais se referirem aos que moram na comunidade Catu como índios, ou melhor, “catuzeiros”¹¹. Fato esse preponderante para iniciarmos uma pesquisa bibliográfica que se dedicasse à emergência indígena no estado. Esse etnônimo comporta uma gama de significações, como: indicando tanto „gente que descende dos índios” quanto os descendentes „legítimos” dos antigos Eleotérios. Em alguns momentos, o nome “catuzeiro” era utilizado como sinônimo de “matuto”, ganhando, aqui, uma imagem negativa sobre os habitantes da comunidade¹². Não obstante, esse dado rivalizava com o conhecimento construído na academia, uma vez que os discursos historiográficos

⁹ Podemos refletir acerca dessa pressuposição a partir do seguinte trabalho: GUERRA, Jussara Galhardo Aguirres. *Identidade Indígena no Rio Grande do Norte: caminhos e descaminhos dos Mendonça do Amarelão*. 1.ed. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.

¹⁰ Sobre a “perda da visibilidade” dos índios do Nordeste, ler POMPA, Cristina. História de um desaparecimento anunciado: as aldeias missionárias do São Francisco, séculos XVIII e XIX. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A Presença Indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

¹¹ É um etnônimo que representa a identidade relacionada ao espaço. Ser Catuzeiro, é ser índio, habitante do Catu.

¹² SILVA, Claudia Maria Moreira da. “*Em Busca da Realidade*”: A Experiência da Etnicidade dos Eleotérios (Catu/RN). Natal, 2007. 271f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007.

apontavam para o “desaparecimento” dos povos indígenas do estado. Assim, iniciou-se uma longa jornada em direção a leituras históricas e antropológicas que aumentaram o desejo em ampliar e produzir conhecimento acerca do processo de etnogênese dos Eleotérios do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN).

Nessa caminhada, foi constatado que, em relação a produções acadêmicas na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, na área da História, tínhamos apenas uma monografia produzida pelo aluno Diego Marcos Barros de Castro, intitulada *Catu dos Eleotérios: Uma história do tempo presente*, para obtenção do título de bacharel em 2011. No campo da Antropologia, dois trabalhos foram produzidos acerca desse objeto. O primeiro, uma dissertação defendida em 2007, intitulada “*Em Busca da Realidade*”: *a experiência da etnicidade dos Eleotérios (CATU/RN)*, de autoria da Claudia Maria Moreira da Silva. O segundo, corresponde a uma monografia defendida em 2008 para obtenção do título de bacharel em Ciências Sociais, intitulada *Como ser índio no século XXI: Práticas, saberes e meio ambiente no Catu dos Eleotérios – RN*, produzida por Juarez de Brito Moisés Júnior. Outro trabalho antropológico cujo debate está centrado no processo de emergência indígena do Rio Grande do Norte é o *Identidade indígena no Rio Grande do Norte: caminhos e descaminhos dos Mendonça do Amarelão*, escrito por Jussara Galhardo Aguirres Guerra. Essa obra, publicada em 2011, foi resultante de sua dissertação de mestrado, defendida em 2007, pelo Programa de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE.

Assim, nosso maior objetivo é produzir conhecimento acerca das condições históricas que propiciaram a emergência indígena no estado; das estratégias de luta pela garantia de direitos (essencialmente territoriais e culturais) e da trajetória de construção da identidade étnica dos Eleotérios (Goianinha/Canguaretama – RN). Dessa forma, esperamos contribuir para a produção de conhecimento no campo da História (e suas relações com as espacialidades), bem como para um maior entendimento acerca de um importante processo social que, como não poderia deixar de ser, tem sua conformação na história. Desde já, é importante elucidar que a pesquisa está voltada para examinar um processo que ainda vem construindo seu contorno, ou seja, o historiador também possui ferramentas teóricas e metodológicas para analisar o seu presente, mesmo que de

forma provisória como todas as outras análises¹³. Apesar do nome causar estranheza, alguns nomeiam a tarefa de analisar o presente pelo historiador de História do Tempo Presente (HTP). Todavia, partilhamos da compreensão que o “fazer História” – seja de um passado longínquo, de um passado recente ou do presente – segue caminhos teóricos e metodológicos que caracterizam esse campo do saber. A pretensão desta pesquisa é produzir conhecimento histórico sobre um acontecimento (emergência indígena no Rio Grande do Norte), que se desenrola no dado momento da escrita.

A pesquisa está organizada em três capítulos que, no geral, buscam analisar historicamente a emergência indígena no Rio Grande do Norte a partir de enfoques distintos, mas que se entrelaçam. O primeiro capítulo foi denominado de *Povos Invisíveis: uma história do desaparecimento e do ressurgimento do índio do Rio Grande do Norte*. Ao longo da escrita desse capítulo, buscamos realizar uma análise dos discursos acerca do “desaparecimento” do índio do estado a partir de algumas obras de história do Rio Grande do Norte. O conceito de discurso que utilizamos aproxima-se do pensamento desenvolvido por Michel Foucault, que afirma que os discursos fundam o objeto por meio das enunciações que são formuladas e agrupadas sobre esse objeto¹⁴. De forma a ampliar o pensamento desse filósofo, compreendemos que o conjunto das narrativas construídas sobre as populações indígenas do estado acabaram por produzir um silêncio que só foi rompido no início do século XXI, pelos próprios indígenas emergentes.

O objetivo da análise era desconstruir e problematizar os discursos e imagens presentes nas obras sobre o indígena. Ao realizar tal tarefa, igualmente, buscamos pensar acerca de certos elementos que também participam da construção do conhecimento, como o “lugar de fala”¹⁵, do intelectual. Conseguimos visualizar a construção de um arquivo discursivo e imagético que sentenciou o indígena ao passado, e ainda, a um suposto “desaparecimento”. Entretanto, mapeamos as fontes utilizadas por Luís da Câmara Cascudo na obra *História do Rio Grande do Norte* e constatamos que essas demonstravam um processo que não ocorreu apenas no Rio Grande do Norte, de depopulação do indígena e de dispersão espacial. Porém, não visualizamos nenhum

¹³ CHAUVEAU, Agnès; TÉTART, Philippe. “Questões para a História do Presente”. In: CHAUVEAU, Agnès; TÉTART, Philippe (Org.). *Questões para a História do Presente*. Bauru, SP: EDUSC, 1999. p. 14-15.

¹⁴ FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. 17ª ed. São Paulo: Loyola, 2008.

¹⁵ CERTEAU, Michel de. *A Operação Historiográfica*. In: CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011, p. 45-111.

indicativo, nas fontes, do “desaparecimento” físico e cultural dos referidos indivíduos. Partimos do exame da obra de Cascudo e conseguimos evidenciar na escrita de outros autores a perpetuação de um discurso firmado sobre as populações indígenas do estado. Meio século separa a escrita de Luís da Câmara Cascudo da escrita dos historiadores Denise Mattos Monteiro, Luiz Eduardo Brandão Suassuna e Marlene Mariz, mas os discursos e imagens sobre as populações indígenas do Rio Grande do Norte permaneceram intactos. Dentro do leque de produções historiográficas que foram examinadas apresentamos ao nosso leitor uma voz que destoava e colocava em xeque essa compreensão sobre o “desaparecimento” indígena do Rio Grande do Norte. A historiadora Fátima Martins Lopes, em sua tese intitulada *Em Nome da Liberdade: As vilas de Índios do Rio Grande do Norte Sob o Diretório Pombalino no Século XVIII*, buscou perceber nas relações interétnicas, entre colonos e povos indígenas, exemplos de reestruturação contínua dos povos indígenas. Essa reestruturação contínua, podemos chamar de “resistência adaptativa”, como sugeriu o antropólogo João Pacheco de Oliveira¹⁶ em várias produções destinadas a analisar a trajetória histórica dos povos indígenas do nordeste brasileiro.

Por meio dessa argumentação e de uma “resistência adaptativa”, é possível clarificar, por exemplo, o motivo que fizeram certos grupos étnicos terem encoberto sua identidade étnica. É nesse cenário argumentativo que buscamos analisar o ressurgimento do indígena no nordeste e no Rio Grande do Norte. Nesse último, a partir de um estudo de caso, o debate travado segue pensando as condições históricas que propiciaram a emergência étnica de determinados grupos tratados por certos pesquisadores em suas pesquisas, sejam artigos, dissertações de mestrados e teses de doutoramentos.

É válido destacar os conceitos etnogênese e etnicidade, os quais são centrais nesta parte do trabalho. Foram utilizadas as compreensões de etnogênese e etnicidade cunhadas pelo antropólogo e etnólogo Jonathan David Hill¹⁷, uma vez que estamos diante de um processo de emergência étnica, social e política de grupos

¹⁶ OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A Viagem da Volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Contra Capa, 1999; SANTOS, Ana Flávia Moreira, OLIVEIRA, João Pacheco de. *Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003. OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A Presença Indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

¹⁷ HILL, Jonathan David. "Ethnogénesis in the Northwest Amazon: an emerging regional picture". In: HILL, Jonathan David. *History, power and identity*. Iowa, USA: University of Iowa Press, 1996.

tradicionalmente submetidos a relações de dominação. Dentro dessa mesma rede de dominação, determinados grupos optam pela luta via mobilização étnica. Emergem se autoreconhecendo pertencentes a uma minoria étnica (chamamos esse afloramento público de etnogênese) e reestruturam suas formas culturais.

No segundo capítulo, intitulado *Metáforas da Memória: identidade e tradição dos Potiguara do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN)*, analisamos o papel que a memória individual e do grupo assume na reelaboração do que se pode chamar de uma narrativa étnica. Para clarificar nossa compreensão, estamos partindo do pressuposto de que os Eleotérios reconstroem o seu espaço, redefinem suas histórias de vidas, reelaboram suas tradições e sua indianidade também a partir da ferramenta da memória. É esse movimento que estamos chamando de “narrativa étnica”, pois os jogos dos passos inscrevem no espaço a história de uma pertença. Os relatos e narrativas dos Eleotérios, obtidos mediante a metodologia da história oral, fornecem uma visão acerca da ocupação das terras do Catu e um inventário de práticas e saberes tradicionais que faziam parte do modo de vida dessas pessoas, como: a coleta da mangaba, a produção de tecnologias utilizadas tanto para a caça, quanto para a pesca. Percebemos que a memória se torna um elemento essencial na construção da identidade étnica desse grupo, pois o liga a um passado que é partilhado e aceito por seus pares.

É sabido que as comunidades emergentes, aqui podemos incluir o Catu, praticam uma espécie de intercâmbio étnico em que tradições tidas como pertencentes aos povos indígenas do nordeste são repassadas pelas comunidades já reconhecidas pelo Estado às comunidades indígenas emergentes. Os relatos dos Eleotérios, utilizados ao longo da escrita desta dissertação, foram frutos do trabalho de campo, iniciado em um período anterior ao ingresso no Programa de Pós-Graduação História e Espaço da Universidade Federal do Rio Grande do Norte¹⁸. Assim, tecemos uma reflexão apoiada no conceito de memória que, segundo o historiador Henry Rousso¹⁹, corresponde a uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta em uma representação do passado, que nunca é apenas de um indivíduo. Como mencionado anteriormente, esse movimento é capaz de

¹⁸ Durante o ano de 2012, fui convidada a fazer uma visita à comunidade por uma moradora do Catu. A partir dessa data, inúmeras visitas ocorreram, mas esse trajeto foi intensificado nos anos de 2014 e 2015 quando aluna do mestrado em história.

¹⁹ ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (Orgs.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 93-101.

gerar um sentimento de pertencimento étnico²⁰ que culmina na reestruturação das formas culturais ou, ainda, nos termos trabalhados pelo historiador Eric Hobsbawn de que as tradições podem ser articuladas de forma a transparecer que elas sempre existiram²¹. Algumas práticas que são apresentadas e desenvolvidas pelos Eleotérios foram incorporadas ao cotidiano recentemente, como, por exemplo, o toré e a língua Tupi. Outras, como as atividades de subsistência e as tecnologias produzidas para a realização dessas assumem a conotação de rastros da indianidade do grupo, ou seja, os conectam diretamente com um passado em comum. Desse modo, sendo parte constitutiva da cultura, a tradição pode ser entendida na sua dimensão socialmente construída e dialoga constantemente com outras estruturas simbólicas. De acordo o pensamento construído e posto em diálogo, analisamos que, mediante a memória, esses indivíduos estão reescrevendo uma história da sua própria história, reelaborando suas formas culturais a partir de mecanismos já conhecidos pelo pesquisador e instituindo novos.

Nos subitens denominados *Reelaboração da Identidade Étnica: de Eleotério à Potiguara* e *Identidade e Tradição dos Potiguara do Catu: uma alternativa de resistência*, conseguimos evidenciar que os processos de reelaboração da identidade étnica e das tradições andam lado a lado. No início do processo de mobilização étnica e política, o grupo evocava o sobrenome da família, Eleotério, como marca da identidade manifesta. Sendo a origem indígena fruto do casamento entre um antepassado em comum e uma índia “pega na mata”. Atualmente, os Eleotérios assumiram a identidade Potiguara, tendo se expressado nas entrevistas e em diversos contextos públicos. Não podemos dizer categoricamente que a aproximação entre esses sujeitos com os indígenas Potiguara da Paraíba, por meio do que chamamos na pesquisa de intercâmbio étnico cultural, contribuiu para a reformulação do discurso identitário. Essa transição que chamamos de “Eleotério a Potiguara” pode ser a chave para se pensar no terreno fluido onde se desenvolvem esses processos de emergência indígena.

Para construir nossa argumentação, no segundo capítulo, utilizamos entrevistas realizadas com certos sujeitos da comunidade, e também anotações que foram registradas no caderno de campo. Não podemos deixar de esclarecer que as falas

²⁰ BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelynes. *Teorias da Etnicidade*. 2.ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011, p. 195.

²¹ HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 9-11.

utilizadas na pesquisa são frutos de entrevistas realizadas com certos sujeitos que nos foram apresentados como os “especialistas da memória dos Eleotérios”. Todavia, acreditamos que esse material constitui fragmentos captados de uma realidade que não se esgota com esta pesquisa. Ao contrário, sempre quando diante desses contextos de interação com o grupo, algumas pessoas nos foram apresentadas como os especialistas da memória dos Eleotérios. Faz-se necessário expor, desde já, que a comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) é habitada por sujeitos não indígenas, ou que não se autoafirmam indígenas publicamente. A comunidade Catu localiza-se em uma faixa de terra entre os municípios de Goianinha/Canguaretama no interior do estado do Rio Grande do Norte, há 79 km da capital potiguar. Ela se desenvolveu nas margens do rio que possui o mesmo nome. A semântica do etnônimo da comunidade Catu, de acordo com a língua Tupi antiga, indica algo “bem” ou “bom”. Esse sentido foi captado na fala de uma das lideranças da comunidade. Tentando explicar os motivos que fizeram seus antepassados a se fixarem nas terras da atual comunidade, Valda Maria Arcanjo da Silva expôs que se “tratava de um lugar de mata fechada e de difícil acesso, com abundância de água e de caça”. Sendo um local “bom”, pois propiciava a sobrevivência do grupo, do ponto de vista físico e cultural.

Partindo do entendimento de que os discursos produzidos pelos pesquisadores e pelos Potiguara do Catu também adjetivam e constroem espaços, no terceiro capítulo, intitulado *Cartografia Afetiva*, trabalhamos com os sentidos que são investidos no espaço tanto pela pesquisa quanto pelo grupo. Mediados pela discussão sobre espaço e lugar produzida pelo geógrafo sino-americano Yi-Fu Tuan²², estruturamos nossas argumentações. Consideramos que as experiências da pesquisa em campo e do próprio exercício de buscar compreender a dinâmica sociocultural e econômica do grupo, bem como o labor da escrita concorre nessa construção espacial. Entretanto, para melhor abordar a diferença de perspectiva sobre o espaço entre um olhar externo, o do pesquisador, e o olhar interno, dos sujeitos que habitam a comunidade, utilizamos os conceitos de “espaço”, “espaço significado” e “lugar” de acordo com o referencial teórico adotado. Assim, nosso capítulo subdivide-se em duas partes. A primeira chamamos de “*O olhar de fora*”: *as experiências espaciais da pesquisa*; uma vez que acreditamos que o esforço da pesquisa, nosso olhar, nossa análise acerca de um dado fenômeno também constitui um contributo na construção do espaço. Esse torna-se algo

²²TUAN, Yi-Fu. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.

repleto de significados que foram gerados na realização tanto do trabalho de campo, quanto do momento da escrita. A carga cultural do produtor deste trabalho também ajuda a significar o espaço. A segunda parte, denominamos de “*O olhar de dentro*”: *territorialização dos Potiguara*. Partindo dos trabalhos de campo, buscamos construir uma narrativa que colocasse em evidência a voz de certos sujeitos que ouvimos durante a pesquisa.

Assim, construímos a seguinte premissa. Para um indivíduo que visita a comunidade Catu, ela constitui um espaço, pois este provavelmente se orientará a partir de referenciais próprios como a mata, o rio, o núcleo de habitação, a escolas. Aqui, o sujeito não construiu uma relação de afetividade mediado pela experiência, pois na posição de visitante sua permanência no local se dá de forma breve, momentânea. Provavelmente, os sentidos investidos pelo visitante para cada elemento que compõe a comunidade divergem dos sentidos investidos pelos Potiguara. Isso porque, para os sujeitos que habitam a comunidade, ela constitui um lugar. É no lugar que nos sentimos confortáveis, nos sentimos em casa. Essa afetividade é decorrente da experiência cotidiana que só um morador pode realizar plenamente. Os investimentos discursivos e afetivos desses indígenas foram o foco que nossa pesquisa privilegiou. Estamos pensando as terras da comunidade Catu, como formada por vários lugares caracterizados e valorados de acordo com as experiências que ligam os Potiguara ao seu território.

Para captar essa sensibilidade, construímos algumas representações do espaço a partir da técnica de geoprocessamento. Utilizamos um dispositivo de navegação por satélite (GPS) para processar os dados colhidos em campo. O objetivo era desenhar alguns lugares que são valorados a partir das experiências que foram vividas pelos antepassados dos Potiguara e lugares que, atualmente, são acionados como característica da identidade indígena do grupo. A mata e o rio Catu, é o lugar por excelência, uma vez que, de acordo com as tradições orais do grupo, “seus antepassados fugiram para a mata, para se esconder e lá passaram a viver devido à abundância de caça e água”²³.

Esses lugares são valorados a partir dos relatos de memória dos mais velhos da comunidade, bem como a oca, um exemplar do tipo de moradia que era comum na comunidade até meados da década de 1970. É nesse lugar que a comunidade se encontra

²³Essa fala da Valda Maria Arcanjo da Silva foi registrada durante um dos trabalhos de campo realizado na comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN).

para tratar de assuntos importantes que envolvem a coletividade, mas também é o lugar onde o toré²⁴ é protagonizado, onde recebem os de “fora”, os militantes da causa indígena, pesquisadores etc. Entendemos que todas essas construções individuais e coletivas contribuem para o desenvolvimento não só da identidade do grupo, mas também liga essa as espacialidades das quais falamos brevemente. Para a elaboração desta parte do trabalho, foi necessário percorrer alguns espaços acompanhados por uma das lideranças da comunidade. Percorremos as estreitas estradas onde se localizam as habitações, os campos de plantação de cana-de-açúcar, algumas propriedades rurais do entorno da comunidade. Entramos algumas vezes na área onde se encontram alguns resquícios de Mata Atlântica, seguindo até a nascente do rio Catu. Acompanhamos, inclusive, a construção do Polo Industrial de Goianinha, o qual é localizado em território que é pleiteado pelos indígenas. Sobre o Polo Industrial, constatamos que está sendo construído ao lado da Área de Proteção Ambiental Piquiri-Una. O ecossistema local já é bastante degradado em virtude da atividade canavieira e que será intensificado quando as indústrias iniciarem suas atividades.

Diante do exposto, existe um clima bastante tenso entre os Potiguara e os outros sujeitos que habitam as terras do Catu. Dessa forma, ao longo do trabalho, alguns exemplos de conflitos, assim como a leitura do grupo acerca desses problemas foram explorados. Ainda fazendo parte da nossa exploração, investigamos as percepções e os sentidos que determinados lugares detém, como: a mata, o rio Catu, a gruta do bode (antiga mina de ferro que possivelmente foi descoberta por Jerônimo de Albuquerque, o mesmo fundador do engenho Cunhaú). As dimensões físicas não foram separadas das dimensões míticas e imaginárias. Desde já, gostaríamos de esclarecer que, na primeira parte do trabalho, mais precisamente no primeiro e segundo capítulo o etnônimo

“Eleotério” é usado para se referir ao grupo estudado. Posteriormente, utilizamos o etnônimo “Potiguara”. Porém, estamos lidando com o mesmo grupo, inexistindo divisão ou mesmo diferenciação. A mudança de “Eleotério” para “Potiguara” é fruto de um exercício que surgiu em campo, quando, das nossas primeiras visitas na comunidade, o primeiro termo aparecia com bastante frequência. No momento em que nossa presença se tornou algo um pouco comum, principalmente para as lideranças que tivemos mais contato, o termo Potiguara surgia nas falas de forma bastante espontânea. Assim,

²⁴No capítulo denominado *Metáforas da Memória*, discutimos sobre a dimensão política e mítica do toré para os indígenas do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN).

quando o grupo se autoafirma “Eleotérios” geralmente estão se associando a um antepassado. Mas, quando falam em “Potiguara” estão expondo a sua identidade étnica.

1. “Povos Invisíveis²⁵”: uma história do “desaparecimento” e do “ressurgimento” do índio do Rio Grande do Norte.

Não se trata exatamente do lugar (ou lugares) do esquecimento, mas dos efeitos múltiplos que o esquecimento, a partir de um conjunto heterogêneo de narrativas e imagens, acaba por produzir²⁶.

No Rio Grande do Norte, mais precisamente no início do século XXI, cinco comunidades - os Eleotérios do Catu (Goianinha/Canguaretama - RN), os Mendonça do Amarelão (João Câmara - RN), os Taparará (Macaíba - RN), a comunidade Sagi/Trabanda (Baía Formosa), e os Caboclos do Açu (Assú - RN) - entraram em um processo denominado por muitos pesquisadores de etnogênese²⁷. Esse conceito tem sido utilizado para analisar o processo de emergência étnica de grupos que historicamente eram considerados extintos ou de grupos étnicos que eram desconhecidos para o campo da etnologia, como é o caso dos povos indígenas do Rio Grande do Norte. Além dessas comunidades, temos ainda, no município de Assú - RN, as comunidades Banguê e Trapiá, mas a situação dessas é caracterizada sem pleito definido por Terra Indígena. Quer dizer que essas duas comunidades se autoafirmam indígenas, entretanto o processo de regulamentação da terra encontra-se em seu estado inicial, sem muitos detalhes e carecendo de estudos mais aprofundados.

Segundo os dados do censo populacional de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística do Rio Grande do Norte (IBGE/RN), o número de indivíduos autodeclarados indígenas totaliza 2,597²⁸. Todavia, o estudo desse fenômeno (a emergência indígena) tem se limitado ao campo de análise dos antropólogos, permanecendo carente de análise do ponto de vista histórico. Essa carência, até certo ponto, deve-se aos estudos empreendidos por intelectuais²⁹ locais do século XX e início

²⁵ Sobre povos invisíveis ler: OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos índios misturados?” In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Contra Capa Livraria, 1999.

²⁶ OLIVEIRA, op. Cit., 2008, p. 231.

²⁷ HILL, Jonathan David. “Ethnogenesis in the Northwest Amazon: an emerging regional picture”. In: HILL, Jonathan David. *History, power and identity*. Iowa, USA: University of Iowa Press, 1996.

²⁸ Dados disponíveis em:

<http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=rn&tema=censodemog2010_indig_univer> Acesso em: 26/01/2015.

²⁹ Aqui estamos nos referindo aos autores que terão suas obras de História do Rio Grande do Norte analisadas ao longo do nosso capítulo. Ao examinar essa historiografia buscou-se evidenciar o lugar de

do século XXI, que em suas narrativas inscreveram as populações indígenas como “desaparecidas” do estado. É como se, em um dado período histórico, houvesse inúmeros povos indígenas e de repente esses sumissem, como em um “passe de mágica”. Sendo assim, como explicar o “ressurgimento” desses povos no Nordeste e no Rio Grande do Norte, se há quase um século o seu “desaparecimento” foi anunciado?³⁰

No título do trabalho, a utilização das aspas nos vocábulos “desaparecimento” e “ressurgimento” justifica-se porque estamos partindo do pressuposto de que os povos indígenas do Rio Grande do Norte nunca desapareceram, logo, nunca ressurgiram. Essas populações, ao longo dos processos históricos vivenciados, reestruturaram-se continuamente, produzindo novas formas de resistências e adaptações múltiplas a partir da vivência com vários grupos étnicos dentro e fora de espaços que o sistema colonial e posteriormente imperial buscavam impor³¹. A análise que propomos em nossa pesquisa é buscar medir o processo de um progressivo silenciamento desse grupo étnico nas narrativas históricas que foram construídas por intelectuais locais.

Buscando produzir conhecimento acerca desse processo, que constitui as duas faces de uma mesma moeda – “desaparecimento” dos povos indígenas do estado e seu “ressurgimento” após um século e meio de história, nosso capítulo terá um duplo objetivo. O primeiro será analisar a participação do índio na história do Rio Grande do Norte, vislumbrando as narrativas construídas por certos intelectuais. Ainda fazendo parte desse primeiro esforço de reflexão, buscaremos pensar como se construiu na historiografia norte-rio-grandense a tese do “desaparecimento” indígena do estado. Discutiremos, igualmente, o peso dessa construção nos trabalhos sobre a história do estado que foram produzidos nos anos iniciais do século XXI. Nosso segundo objetivo é produzir uma análise acerca dos processos de emergência indígena no Nordeste e no Rio Grande do Norte de forma a evidenciar um conjunto de possibilidades que serviram de contributos para tal fenômeno histórico. Para esta empreitada, ao longo da análise, buscaremos discutir esse fenômeno histórico utilizando-se de referenciais teóricos e metodológicos que nos auxiliem a compreender de forma a não reduzir a complexidade do nosso objeto de estudo.

fala desses intelectuais de forma a se pensar no papel que tais escritas desempenharam na construção da identidade do estado e de seu povo.

³⁰ POMPA, op. Cit., 2011, p. 267-291.

³¹ Para aprofundar o conhecimento acerca de exemplos históricos de reestruturação cultural vivenciada pelos povos indígenas no Brasil, ver: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas – Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

Durante o trajeto da nossa escrita e análise, apropriamo-nos da *A Operação Historiográfica*³², desenvolvida pelo filósofo Michel de Certeau, e a utilizamos como método analítico. De forma mais precisa, apropriamo-nos da reflexão de que,

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção socioeconômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados etc. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função desse lugar que se instauram os métodos, que se delineia em uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam³³.

Com um pouco de clareza, partindo da citação anterior, podemos dizer que o filósofo traz à tona que toda a produção historiográfica carrega particularidades que estão ligadas à escolha do objeto de análise, passando pela intencionalidade de quem o produz e, ainda, pelo lugar e condições em que tal conhecimento foi fabricado. Rompendo com a compreensão de uma história objetiva, Certeau, em sua escrita, demonstra que todo conhecimento, e aqui estamos falando do conhecimento histórico, está ligado a um lugar, o do sujeito. Desde já, colocamos que, quando se produz um conhecimento dessa natureza, não que os demais conhecimentos sejam diferentes disso, aquele se articula de forma a buscar a legitimidade de toda uma comunidade, a dos historiadores. Assim, quando falamos que nos apropriamos de tais ideias e as utilizamos como método de análise, estamos dizendo que, ao longo da nossa escrita, buscamos evidenciar o lugar social dos produtores das obras que serão analisadas neste primeiro capítulo. Acreditamos que o conhecimento produzido pelos intelectuais que terão suas obras analisadas carrega suas visões de mundo, suas interpretações acerca do fazer historiográfico e podem nos revelar as condições em que tais conhecimentos foram produzidos.

³² CERTEAU, Michel de. *A Operação Historiográfica*. In: CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011, p. 45-111.

³³ Idem., p. 47.

1.1 Entre o „dito“ e o „não dito”: a historiografia do “desaparecimento” do índio norte-rio-grandense.

[...] o índio passou quinhentos anos, quinhentos anos numa UTI, e alguém dizia que índio no Rio Grande do Norte não existia mais. Porque eu escutei alguém dizer que no „Rio Grande do Norte não existia mais índio“. O índio estava numa UTI por debaixo de ordem, foi, num foi? Então, eu me ressuscitei [riso misturado com emoção na fala], eu até me emociono com o meu prazer. Me fortaleci, levei meu barco a frente para que hoje eu esteja aqui dizendo, “nós ainda somos índio” [barulho de maracá], né isso mesmo? Então, assim, isso é um dever, um direito nosso de dizer a vocês, dizer a vocês: eu sou Manoel Serafim Soares Filho, o popular Nascimento, um dos primeiros índios reconhecidos do Rio Grande do Norte, [...] (Manoel Serafim Soares Filho. Entrevista realizada no Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) – RN, 19/04/2014).

A epígrafe que abre nossa discussão, nesta parte do trabalho, trata-se de uma fala gravada do senhor Manoel Serafim Soares Filho³⁴, que é apontado na comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) como um “guardião da memória dos Eleotérios”. De acordo com a ela, temos uma construção narrativa que visa dar sentido à própria existência do grupo e de sua identidade étnica, indígena. Essa narrativa do senhor *Nascimento*, como é conhecido pelos seus pares, contraria, inclusive, o discurso produzido por certos intelectuais locais durante o século XX e início do século XXI, acerca da população indígena do atual estado do Rio Grande do Norte. O índio, utilizando a metáfora construída por Manoel Serafim Soares Filho, “passou quinhentos anos em uma UTI”. Podemos interpretar essa passagem da sua fala como o momento em que certos grupos étnicos foram silenciados por construções historiográficas que afirmavam o “desaparecimento” do índio, não só do Rio Grande do Norte, mas de boa parte do Nordeste brasileiro. Esse silêncio permaneceu até o início do século XXI quando, no estado, iniciaram os movimentos de emergência não só indígena, mas também quilombola. Assim, ao evidenciar a voz desse sujeito, nosso objetivo é trazer

³⁴A fala do senhor Manoel Serafim Soares Filho foi gravada pela autora do artigo, que desde o ano de 2012 vem realizando pesquisa de campo, durante as comemorações do Dia do Índio na comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama - RN).

para o debate da construção da história local, o que podemos chamar de uma história da subalternidade³⁵. De acordo com os argumentos desenvolvidos pela antropóloga Julie A. Cavignac³⁶, no seu artigo *A etnicidade encoberta: „Índios“ e „Negros“ no Rio Grande do Norte*³⁷, publicado em 2003, os estudos sobre as “identidades diferenciais são discretas” no estado.

Nesse sentido, também percebemos a ausência dos principais atores da história colonial: os índios, os escravos e seus descendentes são relegados a um segundo plano. De acordo, ainda, com os argumentos da antropóloga, “quando examinamos de perto as tradições orais, verificamos a existência de elementos recorrentes que, apreendidos conjuntamente, terminam por informar sobre um passado que não foi registrado nos livros de história”. Desse modo, buscaremos analisar algumas produções historiográficas do estado, a saber: a primeira edição da *História do Rio Grande do Norte*, de Luís da Câmara Cascudo, publicada em 1955; a segunda edição da *Introdução à História do Rio Grande do Norte*, da historiadora Denise Mattos Monteiro, publicada em 2002; a segunda edição da *História do Rio Grande do Norte*, dos historiadores Luiz Eduardo Brandão Suassuna e Marlene da Silva Mariz, publicada em 2005; e a tese de doutoramento *Em Nome da Liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no Século XVIII*, defendida em 2005 pela historiadora Fátima Martins Lopes.

Nosso objetivo será analisar os discursos³⁸ produzidos por esses intelectuais acerca dos povos indígenas do estado de forma a vislumbrar a participação do índio nos processos históricos narrados por eles e o que levou esses intelectuais a esculpirem em suas narrativas o “desaparecimento” dos povos indígenas do estado. Ao mesmo tempo, buscou-se perceber, nesses mananciais de discursos, uma ruptura que vá de encontro com a ideia do “desaparecimento” cristalizada na historiografia norte-rio-grandense.

³⁵ SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

³⁶ Julie Antoinette Cavignac é professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Atualmente, é vice coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS – UFRN). É membro do Conselho Científico da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e desenvolve pesquisas nas seguintes áreas: antropologia, etno-história, memória e identidade. Informações fornecidas pela Plataforma Lattes.

³⁷ CAVIGNAC, Julie. *A etnicidade encoberta: „Índios“ e „Negros“ no Rio Grande do Norte*. Mneme (Caicó. Online), Caicó - Rn, v. 4, n.8. p. 1, 2003.

³⁸ O conceito de discurso que utilizamos aproxima-se do pensamento desenvolvido por Michel Foucault, que afirma que os discursos fundam o objeto por meio das enunciações que são formuladas e agrupadas sobre esse objeto. Para esse filósofo, as práticas discursivas são atravessadas por diversas formas de poder. Para se aprofundar neste debate, consultar: FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. 17ª ed. São Paulo, Loyola, 2008.

A escrita da história de Luís da Câmara Cascudo constitui nosso primeiro esforço de análise. Entretanto, é de suma importância analisar, mesmo que de forma breve, o contexto familiar e a formação intelectual de Cascudo para compreendermos suas interpretações acerca dos processos históricos narrados por ele. Cascudo era uma figura da elite potiguar, sendo seu avô paterno, Antônio Justino de Oliveira, adepto do partido conservador e influente no círculo político do estado. Igualmente, seu pai, Coronel da Guarda Nacional, era um comerciante próspero no estado. Essas informações são válidas para pensar na formação intelectual de Câmara Cascudo, bem como na sua inserção em espaços privilegiados de poder e saber³⁹. Intelectual com formação bastante diversificada, entra na Faculdade de Medicina de Salvador em 1918, abandonando o curso dois anos depois. Em 1928, forma-se em Direito pela Faculdade de Direito do Recife. O historiador Bruno Balbino Aires da Costa, em um artigo intitulado *Luís da Câmara Cascudo, historiador dos espaços*, buscou analisar o lugar da fala⁴⁰ e de produção de Cascudo. Tomou, em sua narrativa, os espaços que Cascudo escreveu e circulou, lembrando a posição de intelectual provinciano, mas sem perder de vista as relações que ele manteve com espaços privilegiados de saber, trocando correspondências com intelectuais que faziam parte dos Institutos Históricos e se filiando a várias instituições dessa natureza espalhadas pelo Brasil⁴¹.

Cascudo foi um dos intelectuais mais notáveis do Rio Grande do Norte, posição essa que lhe rendeu inúmeros trabalhos. Essa breve análise dos espaços, notadamente privilegiados, onde Cascudo⁴² circulou ao longo da sua vida, permite ao pesquisador trazer à tona discussões importantes, como, por exemplo, desnudar que os discursos

³⁹ As informações sobre a vida privada e pública de Luís da Câmara Cascudo utilizadas nesta parte do trabalho foram retiradas de pesquisas realizadas em artigos que se propuseram a analisar sua importância para a escrita da história e da cultura popular do estado e da cidade do Natal. A saber: CAVIGNAC, Julie A; OLIVEIRA, Luiz Antônio de; BEZERRA, Nilton Xavier. *A Antropologia nativa de um „provinciano incurável”*. Câmara Cascudo e os estudos da cultura do Rio Grande do Norte. Outra fonte igualmente importante foi a página virtual Ludovicus – Instituto Câmara Cascudo disponível em: <<http://www.cascudo.org.br/biblioteca/vida/>>. Acesso em: 28/01/2014.

⁴⁰ Ao evidenciar, em nossa análise, os lugares sociais onde estão imersos os autores que tiveram suas obras analisadas, ao longo desta parte de nosso trabalho, esperamos ter contribuído para evidenciar alguns mecanismos socioeconômicos, políticos e culturais que tais escritas trazem consigo. Para se aprofundar neste debate, ler: CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 3. ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2011. p. 47-51.

⁴¹ COSTA, Bruno Balbino Aires da. *Luís da Câmara Cascudo, historiador dos espaços*. Revista Brasileira de História e Ciências Sociais. Vol. 4 Nº 8, dezembro de 2012.

⁴² Aqui estamos nos referindo a Câmara Cascudo, mas buscaremos trazer à tona os circuitos onde estes intelectuais que produziram sobre a História do Rio Grande do Norte, que serão analisados, estavam inseridos, pois seguindo os passos teóricos de Michel Foucault acreditamos na existência de possibilidades que propiciaram a existência desses enunciados. Para se aprofundar neste debate ler: FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 7. ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

postulados e enunciados são carregados de intencionalidades. Podemos pensar tais intencionalidades como o resultado de uma escrita que carrega muito mais do que o exposto em suas linhas.

A obra *História do Rio Grande do Norte* foi produzida e publicada com o patrocínio do Governador Sylvio Pedrosa, rendendo uma dedicatória ao patrocinador⁴³. Na apresentação da obra, Luís da Câmara Cascudo deixa manifesto sua concepção do fazer história e o papel do historiador,

Esta HISTÓRIA DO RIO GRANDE DO NORTE é um trabalho sistemático de informação menos das fontes impressas do que dos arquivos. Pareceu-nos essencial divulgar o conhecimento do passado tendo pouco interesse na fixação dos comentários pessoais, sempre discutíveis. Procura-se, na fórmula interpretativa, explicar a razão de acontecimentos e desenhar a psicologia dos homens que estiveram à frente dos sucessos antigos. [...] Outrora o historiador podia dar sentenças condenatórias ou absolutórias, na plenitude de um direito que lhe vinha da função quase sacerdotal. Hoje essas sentenças valem como simples depoimentos individuais, situações de homem de agora para homens de tempos velhos⁴⁴.

Buscando racionalizar a partir da compreensão do fazer historiográfico desse intelectual e da importância de se estudar o passado, compreendemos porque Cascudo delimita a sua escrita aos processos históricos e à perspectiva dos agentes que “estiveram à frente dos sucessos antigos”. Ele assume a posição de escrever e informar aos homens do presente “os sucessos antigos”. Dessa forma, podemos entrever que sua visão acerca dos processos históricos constituía uma narrativa produzida por um homem da elite potiguar para homens de igual importância no cenário político e econômico do período de Cascudo. É nesse cenário que esse intelectual assume a tarefa de redigir sua *História do Rio Grande do Norte*, objetivando construir e fornecer uma versão da história adequada aos interesses da elite norte-rio-grandense e, de certa forma, um instrumento para reificar a identidade do estado e de sua população. De acordo com a análise produzida pelo historiador Bruno Balbino Aires da Costa, em um artigo já citado, “Cascudo se convoca e se coloca para a missão de construir uma teia identitária entre os cidadãos do passado e os do presente deixando claro que o requisito principal para cumprir a missão foi a sua permanência em Natal”⁴⁵. Todavia, qual o quinhão dessa história cabe aos povos indígenas do estado? Como Luís da Câmara Cascudo

⁴³CASCUDO, Luís da Câmara. *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional; MEC, 1955, p.

5. ⁴⁴Idem., p. 7.

⁴⁵COSTA, op. Cit., 2012, p. 339.

chega à conclusão de que esses povos estavam em um processo contínuo de “desaparecimento” físico-cultural?

Ao analisar a obra, percebemos que Cascudo inicia sua narrativa discorrendo como se deu o processo de ocupação efetiva dos portugueses no território que viria a ser a Capitania do Rio Grande do Norte. Aqui temos o que o autor prometeu acerca do que seria narrado, a história dos homens que estiveram à frente do projeto colonial, sendo as populações indígenas um entrave a tal projeto⁴⁶. Sobre as ações dos povos Potiguara do Rio Grande, Cascudo evidencia as relações entre esses e os franceses, que no período inicial frequentavam o litoral da Capitania, seus costumes e ações sempre dentro da perspectiva da violência, da hostilidade,

Ergueram um entrincheiramento de varas de mangue traçadas e barro socado. Era o primeiro reduto. Dois caravelhões examinaram o rio verde. O acampamento se fêz, tranquilo. Logo, numa tentativa de guerra relâmpago, trovejaram cinquenta mosquetes franceses, vanguardando a multidão indígena que atacava, urrando de ódio. Foram repelidos⁴⁷.

A parte da história que coube aos povos indígenas caminhou da perspectiva da “violência”, da “hostilidade” para povos “pacificados” que brevemente “desapareceriam”. Ao narrar a expansão da colonização, tendo o Forte dos Reis Magos como ponto estratégico para a ação, Cascudo evidencia a “pacificação” dos indígenas e seu futuro quase certo,

Agora o Forte dos Reis Magos não será um quisto isolado nas praias nordestinas. Dêle sairão colonos, instrumentos de caça e pesca, recursos, caravanas, soldados para as diligências em terras longes. Ao derredor, viverá uma população pacífica e trabalhadora, plantando e colhendo, tirando sal nas salinas nativas, metendo no barro negro do massapê as primeiras mudas de cana de açúcar. Agora descerão, mugindo, as primeiras boiadas, fundadoras das imensidades dos rebanhos futuros. Também haveria o aniquilamento implacável da raça guerreira e generosa que povoara a terra antes do branco invasor. [...] Depois, lenta e regularmente, iriam desaparecendo, homem a homem, tribo a tribo, saindo da vida, indo para a História, cumprindo a missão que lhe custaria o sacrifício total da raça admirável. Tudo isto se criou naquele 11 de junho de 1599 na cidade da Paraíba⁴⁸.

Nessa escrita da história, o seu produtor antecipa e projeta para o passado uma compreensão do momento da sua escrita, e que se consolidaria nos trabalhos de escrita da história postulados no futuro, do que teria acontecido aos povos indígenas do Rio

⁴⁶CASCUDO, op. Cit., 1955, p. 15-26.

⁴⁷Idem., p. 23.

⁴⁸Idem., p. 27.

Grande do Norte ao expor um processo lento, mas que já iniciará nos momentos iniciais da conquista do território. O discurso engendrado por Cascudo segue a premissa da apresentação da sua obra sobre o papel que antes o historiador detinha. Será que Cascudo caiu na armadilha interpretativa que ele mesmo construiu? Ao evidenciar que “Outrora o historiador podia dar sentenças condenatórias ou absolutórias, na plenitude de um direito que lhe vinha da função quase sacerdotal”?⁴⁹ Com qual concepção do fazer historiográfico⁵⁰, com quais referenciais teóricos Cascudo teria trabalhado para escrever a sua *História do Rio Grande do Norte*, de modo a lançar esse olhar, essa sentença acerca dos povos indígenas do estado?

Sabemos que as produções desse provinciano estavam concatenadas com os tipos de narrativa histórica que se produzia no país, inclusive fornecendo nas páginas de sua obra alguns autores consultados por ele no momento da escrita, como Varnhagen, Rocha Pombo, Tavares de Lira, Gabriel Soares de Sousa e outros⁵¹. Luís da Câmara Cascudo e sua obra, que se dedica à história do estado, são de difícil classificação. Intelectual com uma formação bastante diversificada, produziu conhecimento nas mais diversas áreas, tendo publicado obras dedicadas à história, geografia, cultura popular e etnografia, estando, em muitas dessas publicações, esses conhecimentos imbricados. Ao analisar a constituição étnica do povo norte-rio-grandense, nosso autor expõe que “Saímos de brancos, indígenas e negros, com os tipos intermediários de mamelucos, brancos-indígenas, caboclos ou curibocas, negros-indígenas e mulatos, negros e brancos”⁵². Entretanto, percebemos que, quando Cascudo afirma que “O elemento branco foi sempre menos e prolífero”⁵³, ele evidencia que a população branca que residia no atual estado do Rio Grande do Norte era menor se comparada a outros grupos étnicos. Mas, devido a sua capacidade “fecunda”, Cascudo põe essa categoria étnica em posição privilegiada na formação da população norte-rio-grandense,

Digamos que o conceito, a concepção, o critério com que apreciamos a coloração da epiderme é elástico, complexo e difícil de fixação. Depende da situação financeira, da posição social, da influência do

⁴⁹ Idem., p. 7.

⁵⁰ Luís da Câmara Cascudo manteve-se em diálogo com outros intelectuais que atuavam nos Institutos Históricos Geográficos espalhados pelo Brasil, de forma que suas concepções do fazer historiográfico eram coerentes com as narrativas que eram produzidas. Ele, naquele período, deixa impresso para seus leitores os referenciais bibliográfico e documental com os quais dialoga para construir sua obra. Para saber mais, consultar: COSTA, op. Cit., 2012.

⁵¹ CASCUDO, op. Cit., 1955, 16-18.

⁵² Idem., p. 37.

⁵³ Idem., p. 37.

homem a julgar. E às vezes da conduta, do acomodamento regular. „Branco é quem bem procede“. „Prêto na côr, branco nas ações“. Desde que não seja estritamente prêto, a menor nuança clarificadora dá direito aos arianistas⁵⁴.

Após suas considerações acerca da formação étnica da população do estado, o intelectual se voltará a abordar a participação do indígena na história, tratando dos espaços onde esses se encontravam, circulavam. Porém, podemos observar um vetor de direção que caminha para uma desarticulação, uma desagregação e dispersão do modo de vida dessa população nativa. Como forma de explicação disso, Cascudo aponta a política do Marquês de Pombal de “liberdade” aos índios como responsável pela “morte” do indígena. Certamente, Cascudo está se referindo ao Diretório do Índio⁵⁵ instituído durante o século XVIII. Mas esse processo de um progressivo “desaparecimento” já se iniciara com as primeiras guerras de conquista do território, a exemplo a Guerra dos Bárbaros seguindo a narrativa em análise. Todavia, o século XIX foi implacável, “o indígena entrou para morrer”⁵⁶. Isso porque, segundo as fontes com as quais Cascudo trabalhou, a saber: *O Mapa da População da Capitania de 1805*, o levantamento realizado pela Secretaria do Governo em Natal de 1835 e o arrolamento do Chefe da Polícia de 1844, os indígenas estavam distribuídos da seguinte forma e as informações rareiam⁵⁷, sendo a última fonte que registra as populações indígenas do estado datada em 1886.

POPULAÇÃO INDÍGENA – SÉCULO XIX					
FONTES	ANO	LOCALIDADE	QUANT. MASC.	QUANT. FEM.	QUANT. TOTAL
Mapa da População da Capitania	1805	São José (Mipibu), Arez (Guaraíras), Vila Flor (Gramació), Estremoz (guagiru), Portalegre e Natal	2.514	2.526	5040
Secretaria do Governo em Natal	1835	Ausente	3.403	3.487	6.890
Relatório		Extremoz, São			

⁵⁴ Idem., p. 37.

⁵⁵ Para aprofundar o conhecimento acerca da política instituída com o Diretório do Pombalino e o reflexo dessa para as populações indígenas do Rio Grande do Norte, ler: LOPES, op. Cit., 2005.

⁵⁶ CASCUDO, op. Cit., 1955, p. 43.

⁵⁷ A tabela foi construída pela autora do artigo na tentativa de sistematizar as informações fragmentadas que a obra *História do Rio Grande do Norte*, de Luís da Câmara Cascudo, faz referência.

Presidencial	1839	José, Vila Flor e Goianinha	Ausente	Ausente	1.740
Arrolamento do Chefe de Polícia	1844	Ausente	Ausente	Ausente	6.795
—	1850	—	—	—	—
—	1886	Extremoz, São José, Portalegre, Vila Flor, livres	Ausente	Ausente	2399

FONTE: CASCUDO, Luís da Câmara. *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional; MEC, [1955]; 1955.

Após trazer à tona as fontes⁵⁸ que utilizou para esculpir seus argumentos, o autor nos deixa a informação de que, além das informações sobre os indígenas ficarem raras, após 1850, as informações contidas em fontes dessa natureza fazem referência a uma população mestiça⁵⁹. Entretanto, analisando os próprios dados que as mesmas fontes trazem, percebemos uma inconstância, sendo a estimativa do arrolamento do Chefe de Polícia de 1844 superior à estimativa do Mapa da População da Capitania, de 1805. Uma outra inconstância foi encontrada na narrativa cascudiana, ao tratar, no capítulo VI, dos Governadores da Capitania durante o século XIX e o cenário da Revolução de 1817 no estado, o cotidiano do estado, dando ênfase na população. Isto posto em relação às modificações no espaço da cidade do Natal, como a construção que ficará conhecida como o canal do “Baldo, no fim da cidade, no lado sul, hoje praça no começo do Alecrim”,⁶⁰. Ao trazer a população indígena, novamente, em sua narrativa, o autor aborda outra estimativa da população em 1886. Sendo que, na vila de Extremoz, os indígenas estavam em maior número, mas o número não é revelado pelo autor, seguindo da vila de São José, com 913; Portalegre com 400 e Vila Flor com 378. Além dos indígenas livres, entenda-se não vilados, que somavam 708⁶¹. Essa foi a última informação encontrada na obra de Câmara Cascudo acerca da estimativa da população indígena do Rio Grande do Norte. Por fim, vale salientar que Cascudo escreveu no primeiro decênio da segunda metade do século XX e que suas visões sobre as questões

⁵⁸ A respeito das fontes citadas por Câmara Cascudo na obra *História do Rio Grande do Norte* não conseguimos mapear onde encontram-se as mesmas, uma vez que o autor não deixa esses vestígios em sua escrita.

⁵⁹ CASCUDO, op. Cit., 1955, p. 44.

⁶⁰ Idem., p. 129.

⁶¹ Idem., p. 131.

históricas e étnicas do estado eram consonantes aos documentos tidos como oficiais e coerentes com os tipos de narrativas históricas que se construía no país⁶².

No cenário do século XIX, iniciou-se as discussões sobre o que seria a nação brasileira e o povo brasileiro (o projeto de construção de uma identidade nacional). As operações historiográficas produtoras de um discurso, que conferiu uma imagem estereotipada, servindo de identidade para o povo brasileiro e sua nação, excluíram os vários grupos étnicos que constituíam e vivenciavam esse espaço. Os povos indígenas e os negros foram “apagados” e “silenciados”⁶³, muitas vezes de forma violenta, em detrimento de um processo de homogeneização cultural.

A partir do exame da obra de Cascudo, buscamos perceber na escrita de outros autores a perpetuação de um discurso firmado sobre as populações indígenas do estado. Estamos partindo do pressuposto de que esse conjunto de narrativas heterogêneas e as imagens lançadas por elas, como foi lembrado pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira, acabaram por produzir um efeito, um silêncio e que este tem implicações, por exemplo, no presente⁶⁴. A obra que será analisada, *Introdução à História do Rio Grande do Norte*, escrita pela historiadora Denise Mattos Monteiro⁶⁵, tinha por objetivo “[...] atender à necessidade de material didático para o ensino de História do Rio Grande do Norte, sobretudo no Ensino Médio”⁶⁶. Assim, refletindo sobre o objetivo da obra, podemos dizer que ela estava destinada a servir como material didático tanto para o público que cursava o Ensino Médio quanto para os que ingressavam no curso superior de História na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Sobre esse último, nossa formulação parte do fato de que, por muitos anos, os futuros profissionais de História, ingressos na instituição citada, tiveram a obra citada como referência em seus estudos. Os anseios da produtora da obra, expresso no objetivo, cumpria-se.

⁶² Recomenda-se ler a seguinte publicação sobre as narrativas historiográficas e o modelo de história que foi inaugurado no Brasil no final da primeira década do século XIX durante o Império do Brasil: GUIMARÃES, Manoel Luis Lima Salgado. *Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional*. Rio de Janeiro: 1988.

⁶³ GUIMARÃES, op. Cit., 1988.

⁶⁴ OLIVEIRA, João Pacheco de. “As Mortes do Indígena no Império do Brasil: o indianismo, a formação da nacionalidade e seus esquecimentos”. In: Cecília Azevedo. [et al.]. *Cultura Política, Memória e Historiografia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009, p. 231.

⁶⁵ Segundo informações fornecidas pela Plataforma Lattes, possui graduação em História pela Universidade de São Paulo (1976), mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1983) e doutorado em História Econômica pela Universidade de São Paulo (1992). Desenvolveu trabalhos na área de História Econômica e Social do Nordeste.

⁶⁶ MONTEIRO, Denise Mattos. *Introdução à História do Rio Grande do Norte*. 2. ed. ver. – Natal (RN): Cooperativa Cultural, 2002, p. 15.

No primeiro capítulo da obra, intitulado *Índios, terra e armas: a luta pelo território (Séculos XVI e XVII)*, Denise Mattos Monteiro expõe que cinco estados do Brasil, a saber: o Rio Grande do Norte, Rio de Janeiro, Ceará, Piauí e Sergipe, conforme fontes oficiais, até um período recente, eram considerados os únicos estados onde não mais haveria populações indígenas⁶⁷. Ou seja, na primeira página da obra já é apresentado ao leitor uma lacuna deixada pela não presença indígena nas áreas por ela citada. A partir da leitura do trabalho, percebemos que a historiadora tem conhecimento acerca dos processos de emergência étnica que vinham ocorrendo em todo o país,

Atualmente, certas comunidades reivindicam a identidade indígena em quatro desses estados, restando, ao que tudo indica, apenas o Rio Grande do Norte como o único estado da federação em que os indígenas teriam desaparecido por completo⁶⁸.

É interessante perceber que, segundo essa construção, tudo indicava que os povos indígenas do Rio Grande do Norte haviam “desaparecido”. De forma a antecipar uma discussão que propomos mais à frente no nosso trabalho, foi exatamente neste período de publicação da segunda edição da obra da Denise Mattos que alguns pesquisadores do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) vinham desenvolvendo trabalhos de pesquisa voltados a investigar a etnicidade de certos grupos que habitavam em zonas rurais do estado. Entre as comunidades estudadas por esses pesquisadores estavam as comunidades Catu dos Eleotérios (Goianinha/Canguaretama – RN) e os Mendonça do Amarelão (João Câmara – RN), sendo esta última tomada como objeto de estudo da antropóloga Jussara Galhardo Aguirres Guerra⁶⁹ entre os anos de 2002 e 2003⁷⁰.

De forma a produzir uma reflexão sobre o que teria ocorrido com os povos indígenas do Rio Grande do Norte, Monteiro expõe que “o nosso estado foi o principal palco de um dos maiores e mais longos conflitos armados envolvendo índios e brancos em todo o período colonial da História do país – a chamada Guerra dos Bárbaros”⁷¹. Ao

⁶⁷ MONTEIRO, Denise Mattos. *Introdução à História do Rio Grande do Norte*. 2. ed. ver. – Natal (RN): Cooperativa Cultural, 2002, p. 19.

⁶⁸ Idem., p. 19.

⁶⁹ Segundo informações fornecidas pela Plataforma Lattes, a pesquisadora Jussara Galhardo Aguirres Guerra é mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (2007). Coordena o Grupo de Estudos da Questão Indígena no Rio Grande do Norte- Grupo Paraupaba-MCC/UFRN desde 2005. É integrante da Comissão Pedagógica do Museu Câmara Cascudo-MCC/UFRN. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Memória, Identidade, Etnicidade, atuando principalmente nos seguintes temas: emergência indígena no RN, cultura indígena, história oral, memória social, etnologia indígena.

⁷⁰ GUERRA, Jussara Galhardo Aguirres. *Identidade Indígena no Rio Grande do Norte: caminhos e descaminhos dos Mendonça do Amarelão*. 1. ed. – Fortaleza: Editora IMEPH, 2011. p. 34.

⁷¹ MONTEIRO, op. Cit., 2002, p. 34.

tratar, na obra, do processo de ocupação efetiva do território pelos portugueses, a historiadora explica que esses contavam com dois trunfos para tratar com os habitantes da terra,

O primeiro deles eram as armas de fogo que atingiram os corpos e que seriam usadas, sobretudo, contra os mais renitentes em aceitar a presença do homem branco. O segundo trunfo era a catequese que visava a alma e que, ao funcionar como ferramenta para a atração de indígenas ao convívio branco, através da pregação do cristianismo, contribuiria para a lenta destruição de sua cultura original⁷².

A violência físico-cultural e simbólica faz parte do enredo dessa historiadora ao longo da obra em exame, de modo que visualizamos a compreensão de que tal violência contribuiu para a “destruição da cultura dos povos indígenas”. Todavia, percebemos que não há nenhum esforço no sentido de visualizar as apropriações como forma de resistência e as gamas de ressignificações adotadas pelos próprios indígenas, ou seja, a fluidez das relações que estavam em jogo. Essa nossa formulação está longe de se tornar uma crítica, mas constitui um esforço para seguirmos pensando a complexidade que envolve o que muitos pesquisadores chamam de “relações de contato”⁷³ a fim de desconstruir visões historicamente construídas acerca dos povos indígenas do Brasil.

Na obra *Introdução à História do Rio Grande do Norte*, conseguimos mapear a presença indígena no estado do Rio Grande do Norte até a primeira metade do século XIX, tratando-se do levantamento populacional de 1844. Nesse levantamento, a população indígena ainda tinha sua identidade reconhecida, sendo 6.795 o número de índios registrados. No censo de 1872, esses indivíduos já não aparecem⁷⁴. Segundo a fonte pesquisada pela historiadora, a população do estado estava dividida nas seguintes categorias étnicas,

POPULAÇÃO DO RIO GRANDE DO NORTE - 1872				
FONTE	BRANCOS	PARDOS	PRETOS	CABOCLOS
1872	44%	Ausente	Ausente	Ausente

⁷² Idem., p. 33.

⁷³ Para saber mais acerca da complexidade envolvendo as relações de contato entre os portugueses e indígenas, ler as seguintes referências: ALMEIDA, op. Cit., 2003; MONTEIRO, John Manuel. *Confrontos de culturas: conquista, resistência, transformação*. São Paulo: EDUSP, 1999.

⁷⁴ MONTEIRO, op. Cit., 2002, p. 184.

TOTAL DE INDIVÍDUOS	233.979			
---------------------	---------	--	--	--

FONTE: MONTEIRO, Denise Mattos. *Introdução à História do Rio Grande do Norte*. 2. ed. ver. – Natal (RN): Cooperativa Cultural, 2002.

Os dados da fonte trazem que a população branca constituía 44% da população, enquanto os pardos, pretos e caboclos todos juntos totalizavam 56% da população. Partindo dessa estimativa populacional, a historiadora postula que “A identidade indígena havia finalmente sido destruída na província do Rio Grande do Norte, pelos interesses da grande propriedade rural, ao menos nos documentos oficiais”⁷⁵. Isso porque ela, anteriormente, toma em análise o discurso do presidente da província do Rio Grande do Norte, datado em 1839, acerca dos índios existentes,

O número destes indolentes habitantes do Brasil vai progressivamente diminuindo nesta província, e hoje apenas existem nos municípios de Extremoz, S. José, Vila Flor e Goianinha [...] Fora minha opinião que se tirasse dos Juizes de Orfãos e se transferisse para as Câmaras Municipais a administração dos bens dos mesmos índios, concorreria para aumentar os rendimentos das Câmaras Municipais, que os tem tão diminutos⁷⁶.

São nítidos os interesses acerca das terras e das prováveis riquezas que ainda detinham a população indígena do estado, de forma que, na segunda metade do século XIX, essa deixa de ser registrada nos censos populacionais, mas percebemos que há a criação de outras categorias étnicas, como “pardos”, “caboclos” e “mestiços”. Ao longo da análise da obra, percebemos que a historiadora Denise Mattos Monteiro se preocupa e se limita a fazer o que prometeu na apresentação. Seu trabalho objetiva fornecer uma interpretação “para um certo processo histórico: ocorrido num determinado espaço – o que é hoje o estado do Rio Grande do Norte – e num determinado tempo – o que ocorreu entre os séculos XVI até o final dos anos de 1920”⁷⁷. Dentro desse recorte temporal/espacial, notamos as influências que a Histórica Econômica e Agrária exerceu na escrita dessa historiadora, uma vez que percebemos a ênfase dada à expansão e consolidação da ocupação do território pelos portugueses e a importância de várias culturas para o desenvolvimento econômico e social do Rio Grande do Norte. Entretanto, seus referenciais bibliográficos ultrapassam a área do conhecimento histórico, buscando produções no campo da antropologia, da geográfica e da economia.

⁷⁵ Idem., p. 184.

⁷⁶ Idem., p. 183-184.

⁷⁷ Idem., p. 16.

Nosso esforço para propor uma revisão bibliográfica, buscando mapear a presença indígena em uma literatura especializada, voltada para a história do Rio Grande do Norte, e analisar como certos intelectuais viram e escreveram acerca dos processos históricos em que os indígenas estiveram envolvidos constitui apenas uma parte do nosso objetivo. A partir desse mapeamento e realizando uma análise dos discursos, poderemos, minimamente, seguir pensando como esses enunciados contribuíram para a cristalização de certos arquivos⁷⁸ de discursos e imagens sobre os povos indígenas do estado, de forma a criar-se um consenso em certos setores de produção de conhecimento⁷⁹, durante a segunda metade do século XX e os primeiros anos do século XXI, de que no Rio Grande do Norte não há povos indígenas. A concepção de arquivo que estamos trabalhando em nossa análise nos remete para “a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares”⁸⁰. Esses discursos, desde o momento de sua formação até o momento de sua enunciação, carregam intencionalidades. São essas intencionalidades que, de certa forma, nossa análise dos discursos buscou e busca privilegiar.

De modo a iniciar já problematizando a próxima obra, a *História do Rio Grande do Norte*, dos historiadores Luiz Eduardo Brandão Suassuna e Marlene da Silva Mariz, sabe-se que esses expõem que a produção historiográfica sobre o estado vem sendo enriquecida com as contribuições resultantes de trabalhos de pesquisas realizados recentemente, monografias, dissertações de mestrados e teses de doutoramento desenvolvidas em áreas específicas⁸¹. Sob outro viés, segundo os autores, os textos que são citados como referências ao estudo da história do Rio Grande do Norte, elaborados sobretudo na primeira metade do século passado, necessitam de uma revisão, inserindo novas abordagens interpretativas e metodológicas⁸². Assim, a partir da exposição de tais

⁷⁸ Na obra *A Arqueologia do Saber*, publicada pela primeira vez em 1969, Michel Foucault apresenta a seu leitor sua compreensão de *arquivo*. No pensamento desse intelectual, o *arquivo* não corresponde “a soma de todos os textos que uma cultura produziu como documentos de seu próprio passado e nem tão pouco instituições que permitem registrar e guardar os discursos de que se quer ter lembrança”. Para aprofundar o conhecimento acerca desse conceito, ler: FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 7.ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 146.

⁷⁹ Aqui estamos priorizando as produções do século XX e primeiros anos do século XXI no campo da História do Rio Grande do Norte. Posteriormente, apresentaremos uma construção dedicada ao estudo dos povos indígenas no estado que, minimamente, buscou romper com ideias já consagradas e que estará sendo foco de análise desse trabalho.

⁸⁰ FOUCAULT, op. Cit., 2007, p.147.

⁸¹ SUASSUNA, Luiz Eduardo B.; MARIZ, Marlene da Silva. *História do Rio Grande do Norte*. – 2º ed. Natal, 2005. p.

19. ⁸² Idem., p. 19.

ideias dos autores, formularemos nossa análise intencionando perceber a permanência de certas compreensões sobre a trajetória dos povos indígenas.

Nas primeiras páginas da narrativa, os historiadores situam o processo de descobrimento do Brasil no contexto do expansionismo comercial europeu e na lógica operada por ele, alinhando, dessa forma, o processo de colonização efetiva do Brasil e como se deu tal processo na Capitania do Rio Grande⁸³. Percebemos, ao longo das primeiras páginas, que a escrita se deteve a descrever, a partir de fontes documentais e bibliográficas citadas pelos historiadores, o processo de ocupação do território, dando ênfase aos homens que estiveram à frente desse processo.

Os indígenas entram em cena para atacar e resistir a empreitada do colonizador. A paz com os indígenas é concluída mediante o Acordo de Paz⁸⁴ assinado em 15 de junho de 1599 na Paraíba⁸⁵. Em todo esse processo de ocupação das terras do litoral e posteriormente do sertão, os indígenas são apontados como um fator impeditivo ao projeto colonial. Ao discorrer sobre a estrutura social da capitania do Rio Grande, os autores destacam a importância e o prestígio que detinham os grandes proprietários rurais. Aqui temos uma parte destinada a examinar a história do índios norte-rio-grandenses, intitulada “Os donos da Terra: os povos indígenas”. Ela inicia com a seguinte citação, que os historiadores fazem ao texto de Luís da Câmara Cascudo,

Em três séculos toda essa gente desapareceu. Nenhum centro resistiu, na paz às tentações d’aguardente, às moléstias contagiosas, as brutalidades rapinantes do conquistador. Reduzidos foram sumindo misteriosamente, como que sentindo que a hora passara e eles eram estrangeiros na própria terra⁸⁶.

Essa construção narrativa acerca do “desaparecimento” dos povos indígenas do estado também se encontra na obra *História do Rio Grande do Norte*, dos historiadores Luiz Eduardo Brandão Suassuna⁸⁷ e Marlene da Silva Mariz⁸⁸. Percebemos, na estrutura

⁸³Idem., p. 25-51.

⁸⁴Esse mesmo acordo é citado por Câmara Cascudo na *História do Rio Grande do Norte* como um marco da “pacificação” dos povos indígenas.

⁸⁵SUASSUNA, op. Cit., 2005, p. 35.

⁸⁶Idem., p. 38.

⁸⁷Os dados que seguem foram retirados do perfil do professor fornecido pelo sistema SIGAA – UFRN e do perfil construído pelo historiador e incluído na obra em exame. Luiz Eduardo Brandão Suassuna é graduado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Foi docente do curso de História da mesma instituição, desde 1982 e ocupou o cargo de Pró-Reitor Adjunto de Assuntos Estudantis entre 1987 e 1990. Sócio efetivo do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte e Membro Titular do Conselho Estadual de Educação.

⁸⁸Segundo os dados fornecidos pela Plataforma Lattes e do perfil construído pela historiadora e incluído na obra em exame, Marlene da Silva Mariz possui graduação em História pela Universidade Federal do

narrativa desses autores, certas construções de sentidos que põe os indígenas em posição de submissão⁸⁹,

No difícil convívio do índio com o branco, no contexto social da colonização, a posição do primeiro foi sempre de completa submissão e no decorrer de três séculos, o indígena do Rio Grande do Norte desapareceu não resistindo a uma série de fatores a que estava sujeito com a colonização branca.

De forma a racionalizar uma possível explicação para o “desaparecimento” desses povos, os autores expõem que as “condições econômicas impostas pelo colonialismo português foram os responsáveis pelo violento processo de descaracterização étnico-cultural e de depopulação desses grupos, desde o século XVI”. Outra chave explicativa para esse fenômeno encontrada na escrita constitui as fugas para regiões vizinhas, “como também é possível considerar que essa população diluiu-se gradativamente, através da miscigenação, até desaparecer totalmente na figura do caboclo”⁹⁰. Buscando sustentar essa argumentação, buscou-se inserir na narrativa o Alvará Real de 1755, que aprovava o casamento entre portugueses e índios, e autores como Florestan Fernandes e suas considerações que visualizaram que os indígenas que sobreviveram aos massacres optaram pela submissão no convívio com o branco, sendo esse o vetor para se pensar o processo de „caboclicização”⁹¹. Entretanto, mesmo que em suas páginas apareça a construção do “desaparecimento” dos povos indígenas do Rio Grande do Norte, os autores trazem uma discussão bastante cara, realizada pela Sônia de Almeida Demarquet sobre o papel que certos grupos étnicos receberam em obras destinadas a História do Brasil e nos livros didáticos,

Durante muito tempo índios e negros fizeram triste figura nas páginas da História brasileira e nos livros escolares, tidos como gente inferior e bárbara, só melhorando de condição a partir do momento em que recebiam as luzes da civilização cristã ocidental. Assim, se redimiam diante dos olhos da sociedade branca, ganhando um lugar ao sol desde que descaracterizados em cultura e em sua etnia⁹².

Rio Grande do Norte(1972), especialização em Metodologia da Pesquisa Científica pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte(1975) e mestrado em História pela Universidade Federal de Pernambuco(1982). Entre os anos de 1969 e 1995, atuou como servidora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, exercendo a docência no Curso de História desta instituição. Atualmente, é professora da Universidade Potiguar. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil. Atuando principalmente nos seguintes temas: História Regional - Revolução de 1930.

⁸⁹ SUASSUNA, op. Cit., 2005, p. 57.

⁹⁰ Idem., p. 57.

⁹¹ Idem., p. 58.

⁹² Idem., p. 64.

Essas construções vão ser reinterpretadas à luz de novos aportes teóricos de forma a recuperar o lugar que determinados grupos étnicos, que foram marginalizados por um longo tempo, tiveram dentro do quadro socioeconômico nacional⁹³. As contribuições dos estudos de Etno-História, aqui a Almeida Demarquet cita as contribuições dos estudos realizados por Moreira Neto em sua tese *A Política Indigenista Brasileira durante o século XIX (1971)*, e como trabalhos como esse vem abrindo um campo dentro dos estudos acadêmicos de forma compromissada com a defesa das comunidades indígenas atuais no Brasil⁹⁴.

Sabendo dessas discussões que buscaram complexificar processos históricos relacionados à história de grupos étnicos que foram silenciados dentro das narrativas históricas que se construíram no país desde o século XIX e que, de certa forma, permaneceram nas construções do século XX, propomos algumas considerações acerca da obra dos historiadores. Destaca-se, na obra, o entendimento de que há a necessidade de revisar essa bibliografia histórica do estado, bem como de que elas inscreveram certos grupos étnicos em uma posição de subalternidade, privilegiando o elemento branco, ou os descendentes dos primeiros portugueses como os tipos ideais. Sendo assim, porque não percebemos um esforço na escrita da história desses autores de desconstrução de certos discursos já cristalizados na historiografia acerca dos povos indígenas? Ao longo da *História do Rio Grande do Norte*, os autores se apoiaram em uma bibliografia⁹⁵ que foram produzidas ao longo do século XX de forma a reproduzir um arquivo de discursos e imagens que acabou por silenciar a presença indígena do estado, na medida em que nelas o “desaparecimento” foi anunciado.

Assim, ao analisar a história oficial, a história construída por uma elite intelectual local, percebe-se que inúmeros elementos são distribuídos com o intuito de validar a tese do “desaparecimento” das populações indígenas do estado. Entre eles figuram os vários conflitos entre os colonizadores portugueses e os indígenas pela posse das suas terras, a exemplo da “Guerra dos Bárbaros”, confronto ocasionado pela expansão

⁹³Idem., p. 65.

⁹⁴Idem., p. 66.

⁹⁵Entre as obras utilizada pelos autores como fontes citaremos alguns nomes, pois sabemos da importância dessas para o estudo da história do RN. CASCUDO, Luís da Câmara. *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro, 1955. MEDEIROS, Tarcísio. *Aspectos Geopolíticos e antropológicos da História do Rio Grande do Norte*. Natal: Imprensa Universitária, 1973. MEDEIROS FILHO, Olavo de. *Índios do Açú e Seridó*. Brasília: Senado Federal, 1984. ROCHA POMBO, *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1922. TAVARES DE LIRA, Augusto. *História do Rio Grande do Norte*. 2ª ed. Natal: Fundação José Augusto: Senado Federal, 1982.

territorial colonial com a introdução do gado no “sertão”⁹⁶. Outro fator, e esse de ordem ideológica, é que a aproximação entre indígenas tanto com religiosos missionários quanto com colonos portugueses era vista a partir do prisma da perda cultural, “transformando”, “desestruturando” seu modo de vida e, dessa forma, tornando-o um não-índio.

Igualmente, essas narrativas históricas eram, até certo ponto, influenciadas pela ideia de “aculturação”, ao qual o índio deixava seu “estatuto” de índio ao se misturar com outras etnias, bem como ao adotar novos códigos sociais. As análises dos discursos das obras *História do Rio Grande do Norte*, de Luís da Câmara Cascudo, a *Introdução à História do Rio Grande do Norte*, da historiadora Denise Mattos Monteiro e a *História do Rio Grande do Norte*, dos historiadores Luiz Eduardo Suassuna e Marlene Mariz, demonstrou que não houve nenhum esforço no sentido de visualizar as apropriações como forma de resistência e as gamas de ressignificações adotadas pelos próprios indígenas, ou seja, a fluidez das relações que estavam em jogo.

O intuito de trazer a análise dos discursos dessas obras se torna relevante na medida em que se leva em consideração o período da escrita de seus produtores. Da obra de Cascudo para as duas seguintes temos meio século de distância, e com isso postulamos que as preocupações dos autores das duas últimas obras são distintas das de Cascudo. Mas como explicar a perpetuação, em grande medida, de modos explicativos acerca do destino dos povos indígenas do Rio Grande do Norte? Ao postular uma crítica ao conceito de aculturação e a defesa de uma construção fluída de novas identidades, Fredrik Barth indica que “a interação em um sistema social como este não leva a seu desaparecimento por mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos”⁹⁷.

De acordo com o que foi exposto, fica nítido que as relações de contato entre índios e colonos, não apenas na historiografia do estado, como em todo o país, eram vistas como relação de dominação/submissão; em que perpetuou o discurso da “passividade”, “ingenuidade” e “incapacidade” dos indígenas frente ao processo colonial, sendo facilmente manipulados pelos interesses dos colonos. Esse movimento de buscar perceber, nas relações interétnicas, entre colonos e povos indígenas, exemplos

⁹⁶ A compreensão utilizada no texto para a categoria „sertão” foi o da historiadora Amado, Janaína. “*Região, Sertão, Nação*”, Estudos Históricos, N ° 15, Editora FGV, Rio de Janeiro.1995.

⁹⁷ BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998. p. 188.

de reestruturação contínua dos povos indígenas foi realizado pela historiadora Fátima Martins Lopes ao longo da sua tese de doutoramento *Em Nome da Liberdade: As vilas de Índios do Rio Grande do Norte Sob o Diretório Pombalino no Século XVIII*.

Antes de iniciarmos a análise da tese de doutoramento, faz-se necessário abordar um pouco da sua trajetória intelectual⁹⁸. Graduou-se em bacharelado e licenciatura em História na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, realizando seu mestrado e doutorado na Universidade Federal de Pernambuco. Atua nas seguintes áreas de conhecimento histórico: História do Brasil Colonial e História Indígena, sendo que suas pesquisas estão voltadas para o contexto do Rio Grande do Norte, estudo das Missões Religiosas, Diretório dos Índios e Vilas dos Índios. Atua como professora do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte desde o ano de 1996. Ao longo da sua carreira de historiadora, esteve à frente de alguns projetos relacionados à área em que atua e, igualmente, produz inúmeros trabalhos, sendo livros e artigos relacionados a temática indígena.

A história da pesquisa é bastante significativa, uma vez que o interesse em estudar esta temática surgiu ainda na graduação, quando cursou parte do curso de História em Manaus e diante de um processo contemporâneo de conquista do território e do contato com a população Yanomami e a justificativa do Estado brasileiro que era preciso consolidar as fronteiras do país. As inquietações continuaram, de forma a tornar-se parte de um grupo de historiadores que buscavam entender como se deu a conquista do território brasileiro e como esse processo se estendeu aos dias atuais. Sua transferência para a cidade de Natal fez com que essa intelectual reestruturasse sua pesquisa, agora passando a focalizar no estudo das Missões religiosas na Capitania do Rio Grande⁹⁹. Ao entrar em contato com a bibliografia histórica do estado, percebeu que havia a compreensão e o consenso de que no Rio Grande do Norte os povos indígenas tinham “desaparecido”, havendo, inclusive, o discurso da ausência desses povos na documentação histórica. Essas compreensões serviram de contributos à realização das pesquisas dessa intelectual¹⁰⁰.

⁹⁸ Nosso breve apontamento sobre a trajetória intelectual da historiadora Fátima Martins Lopes foi realizado tendo como base os dados fornecidos pela Plataforma Lattes.

⁹⁹ LOPES, op. Cit., 2005, p. 20.

¹⁰⁰ Idem., p. 21.

Sua pesquisa foi escolhida porque compreendemos que se trata de um estudo que buscou se afastar de compreensões já consolidadas sobre os povos indígenas do Rio Grande do Norte, uma vez que,

Buscou-se, por fim, recuperar a participação histórica dos índios na estruturação da sociedade norte-rio-grandense com uma ação efetiva tanto de resistência quanto de incorporação à sociedade colonial através de sua capacidade de sobreviver e de se reestruturar continuamente¹⁰¹.

A tarefa de buscar recuperar a participação histórica dos índios na sociedade norte-rio-grandense já iniciara com a análise da própria documentação utilizada na pesquisa. Rompe-se com a compreensão do fazer história sem problematizar os agentes produtores de tal documentação, assim como os interesses que se fazem presentes,

Pela própria natureza da documentação com que se trabalha, produzida pelas várias instâncias coloniais, é difícil levantar a recepção que os índios poderiam ter tido às novas determinações, pelos vários interesses e motivações que essa documentação traz em si¹⁰².

Nas obras analisadas anteriormente, os estudiosos trazem dados produzidos pelas autoridades, coloniais e do Império do Brasil como demonstrativos do contingente populacional que a Capitania do Rio Grande, e posteriormente estado do Rio Grande do Norte abrigava. Esses dados¹⁰³ são distribuídos em categorias étnicas¹⁰⁴ correspondendo aos “tipos” humanos que compunham sociedade. A problematização em relação à própria natureza dessas fontes, como, por exemplo, levar em consideração seus produtores e os interesses que estavam por traz das ações são deixadas de lado. Essa discussão se torna importante na medida em que se pretende perceber as diferenças entre os trabalhos desses intelectuais que estamos tomando em nossa escrita. Essas diferenças, sem sombra de dúvida, estão relacionadas à própria concepção do fazer historiográfico. Podemos, a grosso modo, destacar em Câmara Cascudo uma escrita ensaística que se propunha desenhar o passado histórico do atual estado do Rio Grande

¹⁰¹ Idem., p. 9.

¹⁰² Idem., p. 253.

¹⁰³ Os recenseamentos dos quais estamos falando são importantes para se pensar a compreensão de que a sociedade do período, ou pelo menos as autoridades, tinha em relação à constituição étnica da sociedade que busca representar.

¹⁰⁴ Estamos usando a compreensão de categoria étnica ou grupos étnicos segundo a definição realizada pelo antropólogo Fredrik Barth. Para este, um estudo etnográfico que expõe traços culturais „objetivos“ acaba por afastar as interações entre os vários grupos étnicos e suas interdependências, de forma a criar-se a compreensão de que esses sistemas constituem em grupos isolados. Isso porque a compreensão de grupos étnicos desenhada pelo antropólogo não leva em consideração somente as diferenças culturais, mas as apropriações culturais realizadas a partir da interação, ou seja, é na interação a chave para se entender o estabelecimento dos grupos étnicos.

do Norte. As obras dos historiadores Suassuna e Mariz seguem as premissas de uma História política por destacar, em sua narrativa, as ações dos agentes que estavam à frente das articulações de cunho político em vários períodos históricos. Os vários grupos étnicos que faziam parte da sociedade colonial e imperial são colocados em uma posição de coadjuvante, sendo quase sempre esmagados pelos interesses de uma suposta elite local.

Tramando uma narrativa que privilegie a participação e a importância de certos grupos étnicos, leia-se indígena, na formação da sociedade norte-rio-grandense, trazendo à tona os vários interesses concorrentes que estavam em diálogo, sendo esse um dos interesses da pesquisa da Lopes. Grupos esses que, na escrita da história brasileira e norte-rio-grandense, estiveram em posição de subalternidade¹⁰⁵ em relação a outros grupos que constituíam a sociedade que se formava. Nosso trabalho nas próximas páginas corresponde a examinar como essa historiadora recupera a participação do indígena na história e como ela vai construindo oposições a ideias amplamente consolidadas na historiografia norte-rio-grandense.

Não se conformando e opondo-se a essas construções, das quais buscamos analisar neste trabalho, a historiadora centrou seu olhar para a segunda metade do século XVIII e primeira metade do século XIX, constatando a presença de povos indígenas nos censos populacionais do estado no século XIX. A historiadora, analisando a implantação do Diretório Pombalino, o contexto em que tal legislação foi formulada e as preocupações que estavam em jogo, expõe que a referida legislação foi formulada a partir de informações que eram fornecidas por certas autoridades coloniais. Essas informações constituíam o suporte para que as autoridades metropolitanas conhecessem e construíssem uma legislação de acordo com a realidade de sua colônia. Todavia, percebe-se um vazio de distância e de contexto sociopolítico e econômico entre as duas realidades, certamente, distintas. Sob outra perspectiva, como muitos trabalhos já demonstraram, e o da historiadora Fátima Lopes também o faz, a distância também

¹⁰⁵ Aqui estamos trabalhando com um duplo sentido de subalternidade. O primeiro sentido corresponde à concepção de que os povos indígenas eram “inferiores” seja em sua organização social, cultural, econômica e mística em relação a outros grupos étnicos, como, por exemplo, o português ou luso-brasileiro. O segundo sentido está mais associado à ação que o primeiro sentido provocou. Ação esta que, ao longo da história ou até mesmo dos registros produzidos por vários agentes coloniais, não buscou registrar as tradições orais dos povos indígenas brasileiros. A grosso modo, os registros produzidos tinham a pretensão de descrever fenotipicamente, os costumes, as línguas nativas, mas num tom de verdade homogeneizando a complexidade étnica de que estavam diante. Para aprofundar o estudo sobre essa questão, ler: SPIVAK, op. Cit., 2010.

contribuiu para que na prática a legislação fosse modificada em virtude dos interesses dos colonos, sobretudo devido à fragilidade da fiscalização Régia.

Analisando a implantação do Diretório do Índio e a transformação das antigas Missões em Vilas no Rio Grande do Norte Lopes, buscou-se enxergar as sutilezas da linguagem contida na documentação¹⁰⁶ que trabalhou, sendo uma forma de explorar questões relativas à própria mentalidade dos agentes coloniais,

Constata-se que o pensamento desses metropolitanos estavam impregnados de expressões utilizadas nos escritos Iluministas, mas continuavam embasados nas idéias salvacionistas eurocêntricas que colocava a cultura indígena como inferior à ocidental-cristã e que somente os europeus poderiam leva-los à “civilização”, mesmo que a força. Ao mesmo tempo, as advertências demonstram que as autoridades coloniais sabiam que os índios continuavam a agir contra a dominação e exploração coloniais e que isso poderia se tornar um problema a mais para conseguirem seus intentos¹⁰⁷.

Como já foi mencionado, as autoridades metropolitanas e coloniais não enxergavam as apropriações, as resistências operadas pela população indígena aldeada, e posteriormente viladas. Assim, como os intelectuais anteriores à historiadora, aqui me refiro aos que foram examinados neste trabalho, não conseguiram captar tal sutileza ao se debruçarem em certas documentações? Extraímos das obras dos autores trabalhados algumas construções que merecem um pouco de atenção. É bastante recorrente, desde Cascudo até a obra dos historiadores Suassuna e Mariz, passando por Monteiro, as ideias de que os índios foram subjugados pelos portugueses, seja por intermédio das alianças entre indígenas e europeus, seja mediante o processo de sedentarização do indígena nas Missões, ou ainda considerando a liberdade instituída pela legislação e a criação das Vilas estratégias que desarticularam o modo de vida e a cultura dos povos indígenas, do Brasil e do Rio Grande do Norte. Em um artigo intitulado *Miscigenação nas Vilas Indígenas do Rio Grande do Norte*, publicado em 2011, as preocupações que nortearam a historiadora foram a de desconstruir e a de fornecer uma análise que rompesse com esse consenso do “desaparecimento” do índio do Rio Grande do Norte. Lopes, apoiando-se em trabalhos produzidos por antropólogos e historiadores, atesta que os indígenas não foram exterminados e que continuaram vivos e resistindo nas Missões e Vilas, “através da adaptação à nova situação historicamente dada, mas não

¹⁰⁶ A documentação que a historiadora trabalhou para formular seu argumento constitui as duas Cartas Régias enviadas pela Regente D. Maria ao Governador de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva, informando das novas leis e determinando a transformação em Vila as antigas Missões de Pernambuco e suas anexas. LOPES, op. Cit., 2005, p. 101.

¹⁰⁷ Idem., p. 108.

deixavam de ter a sua identidade étnica diferenciada”¹⁰⁸. Esse dado foi verificado pela historiadora ao observar que havia um contingente populacional indígena, significativo, vivendo nas Missões Religiosas no início da segunda metade do século XVIII, quando as Missões foram substituídas pelas Vilas de Índios, tendo uma população estimada entre 900 e 1.500 em cada uma¹⁰⁹.

Em relação ao contingente da população indígena da Capitania do Rio Grande do Norte, Lopes apresentou uma tabela construída a partir de fontes consultadas¹¹⁰ que, mesmo contendo uma variação, podem ser lidas para se pensar a presença e o decréscimo indígena da Capitania na segunda metade do século XVIII e início do século XIX. De acordo com a estimativa apresentada, observa-se uma inconstância nos dados, uma vez que, nos anos de 1777 e 1786, o número de indígenas registrados foi maior do que nos anos de criação das Vilas de Extremoz e Arez em 1760. No último dado apresentado pela tabela, o Mapa Geral de 1811, a soma do contingente indígena presentes nas Vilas de São José, Extremoz, Arez totaliza 2.378 indivíduos. De fato, de acordo com os dados apresentados na sistematização dessa historiadora, houve sim um decréscimo no contingente populacional indígena. Porém, esse decréscimo não pode ser lido na direção de que, aos poucos, os indígenas “desapareceram” do atual estado do Rio Grande do Norte.

Entre os séculos XVIII e XIX, por outra via, podemos inferir que houve um processo de silenciamento em curso, uma vez que a categoria étnica “índio”, progressivamente, passa a ser substituída pelos modos de referência que indicam o local habitado pelos indígenas, como o exemplo fornecido pela historiadora, “„índios” do Brejo”. Posteriormente, percebe-se modos de classificação mais genéricos como “tapuio” e “caboclos” nas fontes coloniais. Essa forma de referência também se faz presente na atualidade quando estamos diante das comunidades indígenas emergentes no Rio Grande Norte, mas, além de carregarem a referência ao local habitado, essas também carregam junto o nome da família, como exemplos a comunidade Catu dos Eleotérios (Goianinha/Canguaretama), os Mendonça do Amarelão (João Câmara).

¹⁰⁸ LOPES, Fátima Martins. *Miscigenação nas Vilas Indígenas do Rio Grande do Norte*. Revista Mosaico, v. 4, n. 2, p.183-196, jul./dez. 2011. p. 186.

¹⁰⁹ Idem., p. 185.

¹¹⁰ Fontes: MAPA ..., [1760]; MAPA..., 1762; EXTRATO..., 1759- 1763; MAPA..., 1777; RELAÇÃO..., [1786]; MAPA..., 1806; MAPA..., 1811. Retirado do artigo de LOPES, Fátima Martins. *Miscigenação nas Vilas Indígenas do Rio Grande do Norte*. Revista Mosaico, v. 4, n. 2, p.183-196, jul./dez. 2011.

Apoiando-se nas discussões realizadas por Marcos Carvalho¹¹¹ esse processo de recategorização observada entre os séculos XVIII e XIX, aponta para os interesses que estavam em jogo, uma vez que os produtores das fontes eram homens da elite local e que tinham interesses nas terras indígenas, sendo que a partir de tal substituição os indígenas perdiam o direito à posse territorial¹¹². Esses modos de referências dos quais tratamos, a partir do artigo da historiadora Fátima Lopes, carregam sentidos que se modificam conforme o contexto histórico, sendo a categoria étnica “tapuio” indicativa do “índio colonizado, submisso aos costumes do Branco”¹¹³. Em muitos casos, esses termos indicavam sentidos preconceituosos e depreciativos e mesmo para indicar que o indígena “perdeu” sua identidade étnica e assumiu uma outra coerente com a ideia de mistura que muitas vezes foi interpretada sob a ótica da transformação cultural¹¹⁴.

Assim, concordamos com o pensamento dessa intelectual de que o indígena do Rio Grande do Norte não “desapareceu”, ele encontrou maneiras de se adaptar às mudanças históricas, e que esse dado foi interpretado pelos intelectuais locais, que produziram suas Histórias do Rio Grande do Norte, como indicativo de um “sumiço misterioso” como Luís da Câmara Cascudo registrou.

Desde o início deste século, o número de trabalhos que rompem com essas construções vem crescendo. Alguns historiadores trazem à tona compreensões que enxergaram nas alianças, na vida dentro das Missões e Vilas Imperiais formas encontradas pelas populações indígenas de resistir e se reestruturarem culturalmente. Esses novos olhares produzidos nos estudos históricos, mais precisamente no estudo da História Indígena, receberam contributos importantíssimos de outras áreas de conhecimento, sobretudo da Antropologia. Um belíssimo exemplo é que condensa toda a nossa discussão constitui a pesquisa realizada entre os anos de 1996 e 2000 pela historiadora Maria Regina Celestino de Almeida para obtenção do título de doutora. A tese *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro* é um esforço interdisciplinar que foi produzido sob orientação do historiador John Monteiro, mas realizado no departamento de Antropologia da Unicamp. Segundo os argumentos da própria autora, seu texto é essencialmente histórico, mas dialoga com

¹¹¹CARVALHO, Marcos. *Os índios de Pernambuco no ciclo das insurreições liberais, 1817/1848: ideologias e resistência*, Revista da SBPH, n. 11, p. 51-69, 1996.

¹¹²LOPES, Fátima Martins. *Miscigenação nas Vilas Indígenas do Rio Grande do Norte*. Revista Mosaico, v. 4, n. 2, p.183-196, jul./dez. 2011. p. 186.

¹¹³Idem., p. 186.

¹¹⁴Idem.,

estudos antropológicos e se inclui em uma linha de pesquisa interdisciplinar que vinha proporcionando novos debates sobre a participação e atuação dos índios na história do Brasil e nas histórias regionais¹¹⁵.

Esse debate interdisciplinar¹¹⁶, atualmente, tem-se tornado uma presença marcante nos estudos históricos e antropológicos que vem sendo produzidos. Eles não se limitam a examinar os processos históricos vivenciados pelos índios coloniais, mas também se fazem presentes no exame da complexidade dos processos de emergência indígena que vem ocorrendo em todo o Brasil e no Nordeste desde as décadas 1970/1980 do século passado. Nosso esforço futuro será discutir a partir de uma bibliografia produzida, que compartilha teorias e métodos da História e da Antropologia, os processos de emergência indígena no Nordeste e no Rio Grande do Norte, sendo esse último espaço nosso enfoque principal.

1.2 Emergência Indígena no Nordeste do Brasil: a problemática do índio “misturado”

Como demonstra o título desta sessão, analisaremos as condições históricas que propiciaram o surgimento e o fortalecimento de um movimento indianista que luta pelo reconhecimento étnico e para que suas terras sejam demarcadas (direitos territoriais). Além dessas reivindicações, os índios emergentes buscam subsídios para implantação

¹¹⁵ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas* – Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2013, p. 9.

¹¹⁶ Podemos citar como exemplo de trabalho histórico que se aproximou da Linguística e da Antropologia para examinar as apropriações e as traduções operadas pelos povos indígenas, durante o período colonial brasileiro, a pesquisa realizada pela historiadora Cristina Pompa. Para aprofundar o conhecimento sugerimos a leitura de: POMPA, Cristina. *Religião como Tradução*: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003. Na direção contrária, citaremos um estudo antropológico que se aproximou da história, uma vez que seu autor parte do pressuposto de que, para se entender a cultura, o modo de vida das populações indígenas do Brasil, e sobretudo do Nordeste, tem que se levar em conta os processos históricos vivenciados pelos grupos. Sobre esta última perspectiva ler: OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1999.

de um território etnoeducacional¹¹⁷ em suas comunidades, já que o Decreto nº 6. 861, de 27 de maio de 2009 garante esse direito. O acesso à saúde que respeite as tradições indígenas e o desenvolvimento de um etnoagricultura também estão no centro do debate e das reivindicações. Entretanto, nosso enfoque principal está direcionado aos movimentos de emergência indígena que vem ocorrendo no Nordeste a partir dos anos 1980.

Esse recorte se justifica na medida em que estamos diante de reivindicações étnicas de grupos que eram desconhecidos para historiadores e antropólogos, uma vez que a documentação produzida desde o período colonial não os registrou de forma que ficaram desconhecidos para o campo da etnologia. Sendo assim, esses grupos, atualmente, são tratados por campos especializados, a saber: História, a Antropologia e a Etnologia como “novas etnias”, como “remanescentes indígenas” ou, ainda, como “índios misturados”¹¹⁸. Essas categorias de análises fornecem subsídios aos estudiosos desse fenômeno, emergência étnica (indígena ou quilombola), no sentido de se enxergar as dinâmicas culturais, as reelaborações de tradições a partir de determinados fatores.

A memória da identidade étnica presente em algumas comunidades emergentes se manifesta de diversas formas, seja por meio de relatos que remontam a origem por intermédio de um antepassado indígena, ou mediante relatos míticos cujo protagonista seja um branco casado com uma índia, ou simplesmente pela atribuição categórica, como “eu sou índio”. Entretanto, o que elas têm em comum é sugerir que esses grupos nunca serão como o repertório de discursos e imagens que foi consagrado pelos trabalhos etnológicos, históricos e antropológicos, pois estamos lidando com grupos que estão envoltos em camadas profundas e incessantes de transformação e reelaboração cultural. Daí a fluidez de cada grupo investigado com metáforas e fluxos que deixam vestígios para o pesquisador seguir analisando. Esse foi o caso da pesquisa realizada pelo antropólogo José Maurício Arruti¹¹⁹, que utilizou as categorias „remanescentes” e

¹¹⁷ Discutiremos questões relacionadas à educação indígena no segundo capítulo da dissertação, uma vez que investiremos na investigação de como o Estado brasileiro e os órgãos competentes auxiliam as comunidades e faremos um estudo de caso. Este estudo de caso está direcionado a analisar a implantação do território etnoeducacional na comunidade Catu (Goianinha/ Canguareta – RN).

¹¹⁸ OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos “índios misturados”?: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: _____. (Org.). *A viagem de volta: etnicidade política e reelaboração cultural do Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa; LACED, 1999, p. 27-35.

¹¹⁹ ARRUTI, José Maurício Andion. “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, 1999, p. 230.

„emergentes“ para designar o grupo por ele estudado, os Pankararu do sertão pernambucano próximo ao rio São Francisco. As categorias „remanescentes“ e „emergentes“ foram utilizadas, segundo o próprio autor,

[...] porque foi difícil designá-los simplesmente como índios: eram *caboclos* supostamente descendentes de indígenas aldeados, mas que „não possuíam mais“, como veremos, os “sinais externos” reconhecidos pela „ciência etnológica“. São *emergentes* porque se apresentam sob novas identidades indígenas, que todavia reivindicam uma ancestralidade autóctone que não é manifesta: resultado de recuperações e recriações étnicas que lhes permitem destacarem-se na superfície da rica mas distinta cultura nordestina sertaneja¹²⁰.

A construção de grupos étnicos e de suas fronteiras, como sugeriu Fredrik Barth¹²¹, está presente no fragmento supracitado, uma vez que, ao especificar a utilização das categorias „remanescentes“ e „emergentes“ para designar os Pankararu, o antropólogo deixou manifesto o processo fluido de recriação ou recuperação étnica por meio do qual o grupo erige suas fronteiras de diferenciação frente a outros grupos do mesmo tipo.

Muitas instituições têm desempenhado um papel importante nesse processo, como as universidades, onde trabalhos realizados em Programas de Pós-Graduação são cada vez mais numerosos¹²², as agências indigenistas brasileiras e internacionais como a Associação Nacional de Ação Indigenista e o Conselho Indigenista Missionário. Além disso, os Campus do Instituto Federal do Rio Grande do Norte espalhados por todo o estado têm desenvolvido trabalhos junto a comunidades consideradas tradicionais, sejam indígenas, quilombolas ou ainda comunidades pesqueiras e pastoris. Um exemplo desse tipo de intervenção ligada à pesquisa desenvolvida pela instituição citada ocorre com a comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), em que, com a ajuda das Secretarias de Educação dos Municípios de Goianinha e Canguaretama, com a participação do Museu Câmara Cascudo (MCC) e da Coordenação Técnica Local da FUNAI, realizaram juntamente com os indígenas emergentes do estado o 1º Seminário de Educação Escolar Indígena do Rio Grande do Norte¹²³.

¹²⁰ Idem., p. 230.

¹²¹ BARTH, Fredrik. “Grupos Étnicos e Suas Fronteiras”. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. 2. ed. – São Paulo: Ed. Unesp, 2011, p. 189-197.

¹²² Ao longo da nossa pesquisa muitos artigos que foram discutidos constituem sínteses de dissertações ou teses de doutorados produzidas sobre este fenômeno de emergência étnica.

¹²³ O 1º Seminário de Educação Escolar Indígena foi realizado nos dias 22 e 23 de agosto de 2014. O Campus do Instituto Federal do Rio Grande do Norte sediou o encontro que teve a abertura na comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN).

Dessa forma, acreditamos que essa aliança formada por povos indígenas, pesquisadores e instituições, como as citadas, fortalecem o debate sobre questões importantes que envolvem as relações étnicas do país e redirecionam as políticas do Estado brasileiro na perspectiva de assegurar direitos. Seguindo o debate sobre a constituição dessas redes de relacionamento, podemos, de forma breve, também expor o papel e a influência exercida pelo pesquisador que vai a campo realizar seus estudos, como a reflexão realizada pelo antropólogo Henyo Trindade Barreto Filho¹²⁴ em

Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. Esse pesquisador enfatiza,

[...] que, ao lado dos outros agentes presentes à e definidores da situação enfocada, o pesquisador de campo também deflagra processos identitários, contribuindo decisivamente para a “invenção da cultura” [...] e para a produção de uma consciência da diferença em termos propriamente culturais [...]¹²⁵.

Esse tipo de interferência pode ser lido no sentido de quando o antropólogo vai a campo realizar seus trabalhos, em maior ou menos grau, ele busca sinais de diferenças culturais enredado por teorias da diferença cultural que carrega consigo. A construção dessas redes de relacionamento também exerce o papel de levar informações às comunidades indígenas emergentes sobre a própria legislação brasileira, mas, deixemos claro, as ações partem dos próprios indígenas emergentes que historicamente construíram sua autonomia.

A delimitação espacial, Nordeste do Brasil, não nos obriga a manter a discussão apenas nesse recorte, pois entendemos que as ações dos povos indígenas brasileiros estão cada vez mais articuladas de modo a produzir diálogos e alianças entre eles e, de certa forma, criando novas maneiras de se relacionar com o Estado brasileiro e com outros setores da sociedade¹²⁶.

Esse pensamento se explica na medida em que buscamos pensar e mapear, ao longo da nossa pesquisa, as articulações que certos grupos indígenas construíram ao longo do processo de emergência a fim de se fortalecerem politicamente. Essas

¹²⁴ 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, 1999, p. 91-136.

¹²⁵ Idem., p. 93.

¹²⁶ OLIVEIRA NEVES, Lino João de. Olhos mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 113-114.

articulações das quais estamos falando foram analisadas pelo pesquisador Lino João de Oliveira Neves em um texto denominado *Olhos mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil*. Oliveira Neves enxerga nas articulações dos povos indígenas brasileiros exemplos desse tipo de mobilização. As iniciativas analisadas por esse antropólogo correspondem às alternativas encontradas pelos povos indígenas brasileiros de levar certas questões, como demarcação de terra, educação e saúde indígena que respeitem as tradições dos grupos, para o debate na esfera política. Temos inúmeros exemplos históricos de iniciativas que partiram dos próprios indígenas em todo o continente americano e que podem ser lidas como exemplos de lutas contra-hegemônicas. No México, o movimento zapatista que enxergou na guerrilha a única alternativa para lutar pela garantia de direitos para a sobrevivência de seu povo¹²⁷. No Brasil, os indígenas organizados a partir das Assembleias indígenas da década de 1970 demonstraram, sobretudo para o Estado brasileiro, o fortalecimento e a autonomia dos povos indígenas. Acreditamos que essas articulações políticas entre os povos indígenas e destes com outros setores da sociedade, como as universidades, a igreja, ONGs brasileiras e internacionais vêm alterando sensivelmente a política indigenista no Brasil. Os movimentos indigenista e indianista vêm realizando pressões que, desde a Carta Constitucional promulgada em 1988, alteraram as relações interétnicas no país.

Esse debate, travado no parágrafo anterior, leva-nos a realizar uma reflexão acerca dos processos de emergência indígena que vem ocorrendo no Nordeste. Notadamente, refletir acerca das estratégias políticas desenvolvidas por esses povos, uma vez que estamos falando de populações que acreditávamos ter “desaparecido”. Assim, quando no centro do debate estão as populações indígenas do Nordeste, um arquivo de imagens e de textos são acionados, tanto em espaço privilegiado de produção de conhecimento quanto em meios de comunicação que levam informação para a sociedade mais amplamente. Na imprensa jornalística, comercial ou fílmica, as imagens e textos que informam sobre as populações indígenas brasileira constitui um quadro estático, uma ordem de discurso coerentemente arrumadas. As imagens nos levam em direção aos escritos dos cronistas coloniais, e segundo o antropólogo João Pacheco de Oliveira,

¹²⁷ Para aprofundar o conhecimento sobre o movimento Zapatista, ler: VARGAS NETTO, Sebastião Leal Ferreira. *A Mística da Resistência: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos*. 2007. 390 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo: 2007.

O trauma provocado no europeu (ibérico) pelo encontro de uma forma tão radicalmente distinta de humanidade se consolidou na construção de uma categoria estética – o “índio” – evidente e auto-explicativa, inteiramente infensa à história: expressão completa da simplicidade, do passado e da primitividade. É essa categoria “plena, redonda e lisa”, saturada de culpas e seduções, que o senso comum repete e consagra incessantemente¹²⁸.

A presença dessa categoria estética – o “índio” – não se encontra apenas no senso comum, ela também foi majoritária nos espaços destinados à produção de conhecimento, como nas Universidades, na formação de novos antropólogos e historiadores. Em maior número, os trabalhos voltados a estudar as populações indígenas do Brasil e do Nordeste situam-se no passado, no período colonial, durante o qual se observava um maior grau de distintividade cultural. Quando não abordam o índio colonial, essas pesquisas têm se focalizado nas populações indígenas da Amazônia, ficando de lado as populações indígenas do Nordeste e os estudos realizados sobre estes¹²⁹.

Segundo os argumentos desse antropólogo, esse estado da questão reflete mais um desconforto em se trabalhar com populações indígenas com baixo grau de distintividade cultural. Assim, acreditamos que ao trabalhar com tais populações a dimensão histórica torna-se essencial, uma vez que, no caso dos índios do Nordeste, ou como Oliveira denomina os “índios misturados”, esses sofreram com um prolongado processo de contato com a cultura ibérica que, sem sombra de dúvida, deixou seu impacto na vida desses indígenas. Entretanto, esse fato não pode ser a via utilizada para se lançar dúvidas sobre a identidade étnica de grupos que vem exigindo, atualmente, a garantia de direitos perante o Estado brasileiro.

Sobre o processo de reivindicação de direitos a partir do fator étnico, podemos tomar em nossa análise o pensamento desenvolvido pela antropóloga Julie A. Cavignac, quando examinou a “elaboração de uma versão „branca” da história fundada em uma polaridade entre conjuntos opostos: índio/branco, negro/branco, índio/negro”¹³⁰. A partir desse pensamento, a antropóloga percebe que essa dualidade foi reforçada por uma terminologia complexa de alteridade historicamente construída a partir de

¹²⁸ OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos “índios misturados”?: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: _____. (Org.). *A viagem de volta: etnicidade política e reelaboração cultural do Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa; LACED, 1999, p. 7.

¹²⁹ Idem., p. 99.

¹³⁰ CAVIGNAC, Julie. *A etnicidade encoberta: „Índios” e „Negros” no Rio Grande do Norte*. Mneme (Caicó. Online), Caicó - Rn, v. 4, n.8. p. 1.

categorias étnicas genéricas, como „selvagem“, „bárbaro“, „índio“, „caboclo“, „mameluco“ e outras. O interessante é que são essas categorias étnicas genéricas que os grupos, sobretudo do Nordeste, vêm acionando como identidade e utilizando para garantir direitos.

Ao visitar a página oficial da Fundação Nacional do Índio¹³¹, deparamo-nos com dados que são surpreendentes já que vão de encontro com a compreensão de que os indígenas do Nordeste, ou pelo menos em parte dele, tinham “desaparecido” ao longo dos séculos em virtude de guerras, de epidemias e do contato prolongado com a cultura ibérica. Os dados apresentados pelo gráfico a seguir trazem a região Nordeste como a segunda região brasileira com o maior número de povos indígenas,



FONTE: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao?start=1#>.

Em relação à população indígena brasileira, o censo realizado em 2010 pelo IBGE registrou a marca de 817.963 mil indígenas, distribuídos em 305 etnias, falando 274 línguas diferentes. Esses povos, segundo a estimativa dessa fonte, estão distribuídos da seguinte forma: região Norte possuindo a marca de 305. 873; região Nordeste com 208. 691; região Centro-Oeste com 130. 494, acompanhada pela região Sudeste com 97.960, e em último lugar a região Sul com o número de 74. 945. Esse quadro

¹³¹ Dados disponíveis em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao?start=1#>>. Acesso em: 06/03/2015.

populacional aqui apresentado nos fornece uma base para desmistificarmos a ideia de que no Brasil, atualmente, só a região Norte abriga populações indígenas. Além do fato de que tais estimativas vêm crescendo em todas as regiões em virtude dos processos de etnogênese.

Um exemplo claro dessas questões, que foram abordadas no texto inicialmente, é o casados indígenas Potiguara da Paraíba. Esse grupo emergiu se autorreconhecendo como pertencente à etnia Potiguara nos anos 1980. O movimento seguia em direção ao fortalecimento da identidade, das tradições e da retomada das Terras Indígenas Potiguara (TI), com 33.757 hectares o espaço pretendido¹³². Segundo nossa fonte pesquisada,¹³³ esse processo de retomada do Território Potiguara iniciou em 1983 quando 21. 238 hectares foram demarcados, abrangendo terras nos municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição. Posteriormente, em 1993 homologou-se 5. 032 hectares em Jacaré de Santos Domingo e atualmente tem-se 7. 487 hectares em questão judicial. Somando todo o território indígena Potiguara, incluindo o território em litígio, temos 33. 757 hectares divididos em 32 aldeias, sendo 31 aldeias oficialmente reconhecidas. Segundo os dados do censo realizado em 2010 pelo Instituto Brasileiro Geográfico e Estatístico, o número de indígenas autodeclarados no estado da Paraíba chega a marca de 25.043 indivíduos. Nos municípios de Rio Tinto, Marcação, Baía da Traição e Jacaré de Santos Domingo, a estimativa apresentada pela fonte corresponde respectivamente os seguintes números 2.378; 5.895; 5.687 indígenas; sendo que o município de Marcação não apresenta ou não foi encontrada uma estimativa da população indígena residente.

Todavia, iremos nos limitar a examinar, mesmo que de forma breve, a etnicidade dos Potiguara, já que são a maior população indígena da Paraíba com 13. 729¹³⁴. Segundo o antropólogo Estevão Martins Palitot¹³⁵, as Terras Indígenas Potiguara remetem aos antigos aldeamentos missionários de Monte-Mor e São Miguel da Baía da Traição criados no final do século XVII¹³⁶. Buscando examinar as relações conflituosas entre os Potiguara e entidades indigenistas, como o Sistema de Proteção ao Índio e

¹³²NASCIMENTO, José Mateus do; BARCELLOS, Lusival Antonio. *O Povo Potiguara no Processo de Emergência Étnica e Luta Pela Etnicidade*. In: XI Congresso Luso-Afro-Brasileira de Ciências Sociais, 2011, Salvador - BA. Diversidades Desigualdades. Salvador: Gráfica Grafcor, 2011. v. 1. p. 68-68.

¹³³Idem.

¹³⁴PALITOT, Estevão Martins. *A Multidão Potiguara: poder tutelar e conflito na Baía da Traição ao longo do século XX*. Raízes (UFPB), v. 31, p. 21, 2011.

¹³⁵Idem.

¹³⁶Idem., p. 27.

posteriormente a Fundação Nacional do Índio, o antropólogo Palitot percebeu contributos importantes ocasionado por tais relações ao processo de etnicidade dos Potiguara. As categorias de atribuição étnica fundadas na relação entre essas instituições e os Potiguara garantiu a aquisição de recursos e direitos, sendo estas as de “caboclo” e “particular”¹³⁷. De acordo com nosso interlocutor, “tais categorias não são exclusivas de um modo indígena de perceber o contato, mas fazem parte de um campo semântico da etnicidade”¹³⁸. O sentido que é investido pelos indígenas e outros atores sociais a tais categorias é o que chama atenção dos pesquisadores, uma vez que elas são utilizadas para construir distinções étnicas e levantar fronteiras étnicas como teorizado pelo antropólogo Fredrik Barth¹³⁹.

Nós entendemos que, para a existência de categorias de atribuição étnica como o “caboclo” e o “particular”, os grupos em contato interétnico “tem que se identificar e ser identificado por outros como se constituísse a uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo”¹⁴⁰. Entretanto, nossa formulação nos leva em direção a perceber que ambos os grupos étnicos, aqui estamos nos referindo aos Potiguara e as instituições indigenistas, para se constituírem como tais e construir suas fronteiras de pertença e exclusão têm que estar “jogando o mesmo jogo”. Implicando um movimento de interdependência. Assim como pensou Estevão Martins Palitot, a presença do SPI e posteriormente da FUNAI “atestando e validando a existência de uma fronteira étnica na região e incorporando uma população heterogênea à sua malha administrativa, serviu como canal para a constituição desse campo semântico”¹⁴¹.

Ao se trabalhar com grupos étnicos, no nosso caso, povos indígenas em processo de emergência e reelaboração cultural, o campo formado pela atuação de vários agentes indigenistas e os indígenas merecem serem investigados, pois compreendemos que os sentidos elaborados dentro/fora desse campo fornecem subsídios para o direcionamento das demandas e como os próprios índios investirão enquanto estratégia para alcançar direitos já previstos na Carta Constitucional brasileira de 1988. Sobre esse assunto, é importante frisar o que a legislação brasileira entende por Povos e Comunidades Tradicionais. De acordo com o Artigo 3º da Constituição Federal do Brasil de 1988’

¹³⁷ Idem., p. 34.

¹³⁸ Idem., p. 34.

¹³⁹ BARTH, op. Cit., p. 193-196.

¹⁴⁰ Idem., p. 190.

¹⁴¹ PALITOT, Estevão Martins. *A Multidão Potiguara: poder tutelar e conflito na Baía da Traição ao longo do século XX*. Raízes (UFPB), v. 31, p. 34-35.

Povos e Comunidades Tradicionais são: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição¹⁴².

O Estado brasileiro garante a posse do território aos grupos indígenas para que habitem e sobrevivam a partir dos seus costumes. A terra, quando demarcada, pertence aos povos indígenas por usufruto, ficando proibida a venda e a permanência de não-indígenas. Chamamos a atenção para o conteúdo implícito na Carta constitucional brasileira, uma vez que se observa um certo alinhamento desse conteúdo com os debates teóricos acerca do multiculturalismo contemporâneo¹⁴³. O Estatuto do Índio – L-006.001-1973 também prevê responsabilidades aos Estados e Municípios para assegurar assistência à saúde e educação que respeite e resguarde as tradições culturais do grupo. No estudo que aqui estamos desenvolvendo sobre os caminhos percorridos, sobre as demandas e as elaborações étnicas dos Povos Potiguara, buscaremos analisar a implantação da educação indígena e seus contributos no fortalecimento de seus costumes culturais. Como já mencionado anteriormente, a implantação de uma educação escolar diferenciada é garantida pela legislação brasileira e fez e continua fazendo parte das reivindicações dos indígenas, uma vez que, por intermédio dela, observa-se uma retomada e/ou fortalecimento de elementos culturais que demarcam a identidade étnica, como a língua materna dos grupos.

No caso Potiguara, estes indígenas exigem uma política mais clara quanto ao currículo a ser construído, pois fazem parte das suas demandas um ensino que, além das disciplinas previstas na Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, associe o ensino da língua materna, ou seja o Tupi, com a religiosidade e tradições do grupo. A formação do indígena para que atuem junto a sua comunidade fazem parte das demandas, não apenas dos Potiguara, mas dos povos indígenas emergentes¹⁴⁴. De forma a sintetizar os percursos caminhados e as reivindicações dos indígenas do Nordeste, percebemos que estes citados em nosso

¹⁴² Dados disponíveis em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm> Acesso em 09/03/2015.

¹⁴³ BANIWA, Gersem. “A Conquista da Cidadania Indígena e o Fantasma da Tutela no Brasil Contemporâneo”. In: RAMOS, Alcida Rita. (Org.). *Constituições Nacionais e Povos Indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 207.

¹⁴⁴ NASCIMENTO, José Mateus do; BARCELLOS, Lusival Antonio. *O Povo Potiguara no Processo de Emergência Étnica e Luta Pela Etnicidade*. In: XI Congresso Luso-Afro-Brasileira de Ciências Sociais, 2011, Salvador - BA. Diversidades Desigualdades. Salvador: Gráfica Grafcor, 2011, v. 1. p. 7.

trabalho, o exemplo dos Potiguara, estão servindo de orientação para outros povos indígenas da região em processo de emergência.

Esse dado nos leva a refletir acerca da política e da atuação desenvolvidas por órgãos destinados a lidar com os grupos, como a Fundação Nacional do Índio. Formularemos algumas críticas, não necessariamente novas, à própria compreensão presente dentro da referida instituição acerca de um patrimônio cultural e linguístico dos povos indígenas do Nordeste. O Ritual Toré¹⁴⁵ ou o Praiá¹⁴⁶ são rituais que fazem parte do repertório mítico do índio do Nordeste. Mas ao invés de apontar para uma prática homogeneizadora temos uma infinidade de “modos de fazer” o ritual, bem como os sentidos atribuídos e a galeria dos encantados são diversos. Essa questão foi lembrada pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira em um artigo intitulado *Uma etnologia dos “índios misturados”*? Ao analisar o processo de territorialização das atuais comunidades indígenas emergentes, esse pesquisador chama a atenção para o fato de que esse processo não pode ser entendido,

[...] como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, pois sua atuação pelos indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, à construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade em face de todo o conjunto genérico de “índios do Nordeste”¹⁴⁷.

Essas questões levantadas nos põem a pensar que mesmo existindo, se existe de fato, um repertório construído em espaços destinado ao saber e este é acionado por órgãos como a FUNAI quando estão diante de reivindicações étnicas, esse saber serve mais para informar acerca da fluidez do processo do que como instrumento normatizador. Isso porque a atual “política indigenista oficial exige demarcar descontinuidades culturais em face dos regionais”¹⁴⁸. Sendo assim, uma prática bastante comum neste processo de etnicidade das comunidades indígenas em emergência é aprender com seus “parentes” índios rituais e práticas diferenciadoras, como o toré e o praiá. Essa nossa formulação está relacionada ao estudo de caso que nosso trabalho se

¹⁴⁵ O Toré compreende um ritual mítico-religioso característico das populações indígenas do Nordeste. Toré também é o nome de um instrumento, “uma espécie de flauta feita de cana de taquara”. Para saber mais sobre o ritual, suas práticas e sentidos, sugerimos a leitura da obra GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005.

¹⁴⁶ O praiá é um ritual presente no Nordeste, mas tipicamente dos índios da etnia Pankararu. Para saber mais sobre o ritual a partir de um exemplo claro de etnicidade ou reelaboração cultural, ler: OLIVEIRA, op. Cit., 1999, p. 13-42.

¹⁴⁷ Idem., p. 26.

¹⁴⁸ Idem., p. 25.

propõe a realizar ao longo da pesquisa. Ao investigar o processo de etnicidade dos Eleotérios do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) constatamos essa prática, uma vez que este grupo “aprendeu” ou “reaprendeu” o ritual do toré com seus parentes índios da aldeia São Francisco na Baía da Traição/PB¹⁴⁹. Assim, se estamos falando de “índios misturados”, utilizando a compreensão do antropólogo Oliveira, e os estudos realizados apontam para grupos que sofreram um longo processo de contato com outros grupos étnicos e que este mesmo contato acarretou de fato mudanças culturais, porque ainda se busca enxergar nestes grupos descontinuidades culturais? Sabemos que muitos desses indígenas que a literatura histórica e antropológica busca examinar vivem de forma quase “invisível”, devido ao seu baixo grau de distintividade cultural e bastante incorporado à sociedade circundante.

Dessa forma, podemos dizer que existe um certo desconforto quando se está diante de indígenas que vivem como agricultores, que são católicos ou tem outra religião diferente de rituais que são entendidos como pertencentes aos povos indígenas do Nordeste. Para deixarmos essa questão mais evidente tomaremos nota da discussão que o antropólogo Henyo Trindade Barreto Filho realizou em seu artigo *Invenção ou Renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste*¹⁵⁰. De forma a produzir uma reflexão acerca do processo de invenção de tradições nas comunidades indígenas em emergência no Nordeste, esse antropólogo recorreu a um artigo intitulado *Goodby to Tristes Tropes: Ethnography in the Contexto f Modern World History* de Marshall David Sahlins¹⁵¹ para trazer à tona o pensamento etnocêntrico presente nas discussões dessa natureza.

A crítica desenvolvida por esses dois antropólogos é bastante cara para se pensar que todas as sociedades, inclusive a europeia, recorreram ao fenômeno de invenção das suas tradições¹⁵². Entretanto, quando estamos diante desse fenômeno nas sociedades indígenas emergentes, no Nordeste, o teor registrado ruma na direção de entender esse processo como algo falsificador da realidade, deslegitimando as ações políticas tomadas visando a conquista de direitos étnicos. Nosso próximo passo buscará, de forma breve,

¹⁴⁹ Esse dado nos apareceu por meio da pesquisa realizada em campo. A autora deste trabalho desde o ano de 2012 vem realizando visitas, nas quais é observado o cotidiano e são realizadas entrevistas, além da participação em atividades realizadas na comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN).

¹⁵⁰ BARRETO FILHO, “Henyo Trindade. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste”. In: OLIVEIRA, op. Cit., 1999, 91-92.

¹⁵¹ SAHLINS, Marshall David. *Goodby to Tristes Tropes: Ethnography in the Contexto f Modern World History*. The Journal of Modern History, Vol. 65, No. 1, (Mar., 1993), p. 1-25.

¹⁵² Idem., p. 8.

discutir esse fenômeno de emergência indígena no Rio Grande do Norte a partir de estudos de caso realizados por alguns intelectuais vinculados à Programas de Pós-Graduação, em instituições no Nordeste. Observamos que esse fenômeno de inventividade se faz presente nas análises e nos cotidianos dos grupos que serão tratados.

1.3 O “Ressurgimento” do Índio do Rio Grande do Norte.

No início da nossa escrita realizamos uma análise que objetivou desconstruir uma ideia bastante cristalizada na historiografia do Rio Grande do Norte de que não haveria, na atualidade, povos indígenas. Nosso percurso analítico demonstrou que tais escritas, dos produtores das fontes oficiais citadas, assim como dos historiadores que tiveram suas obras analisadas, estavam afinadas com interesses próprios de suas épocas. Para tal, privilegiamos uma análise que tomaria os contextos sociais em que estes sujeitos estavam inseridos a fim de visualizar essas acomodações. A partir desse exercício de pensamento, nosso objetivo será analisar o processo de emergência indígena no Rio Grande do Norte buscando entender quando determinados sujeitos passaram a se organizar em torno de uma identidade étnica e a cobrar do Estado brasileiro a garantia de direitos. E ainda, quando esse fenômeno histórico passou a atrair o interesse dos pesquisadores.

A partir da consulta a uma literatura especializada, percebemos a formação de um campo de debate e de pesquisa relacionado a questões étnicas no estado nos anos iniciais do século XXI. Todavia, antes de entrarmos no debate com essa bibliografia específica que analisou o contexto de emergência indígena no estado e que realizou estudos de caso, faz-se importante especificar algumas questões. São elas: quem são os indígenas do Rio Grande do Norte? Onde estão localizadas suas comunidades? Qual a condição atual das terras? Como estes indígenas se autoidentificam?

As comunidades em emergência no estado são os Mendonça do Amarelão (João Câmara – RN), os Eleotérios do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), os Caboclos do

Açú, as comunidades Banguê e Trapiá (Assú – RN), os Tapará (Macaíba – RN), e a comunidade Sagi/Trabanda (Baía Formosa - RN), de acordo com dados colhidos na CTL – FUNAI/RN e na página virtual da Associação Nacional de Ação Indigenista¹⁵³. As terras onde estão localizadas as comunidades encontram-se *intrusadas* e degradadas. O termo *intrusada* indica que há a existência de pessoas não indígenas e/ou indígenas que não se autoafirmam presentes no território. Devido a atividades econômicas predatórias em relação ao meio ambiente, no caso da comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), onde as terras encontram-se cercadas por campos de cana-de-açúcar e mais recentemente temos a criação e construção de um polo industrial dentro do território da comunidade, as terras estão degradadas pela ação de tais atividades. Em relação às comunidades de Banguê e Trapiá, localizadas no município de Assú - RN, não encontramos muitas informações, apenas que a situação da terra se encontra sem pleito definido por Terra Indígena. Os indígenas do Rio Grande do Norte se autoidentificam como pertencentes à etnia Potiguara.

De acordo com uma bibliografia específica, a saber: a obra *Identidade Indígena no Rio Grande do Norte*, da antropóloga Jussara Galhardo Aguirres Guerra, desde os anos 2000, havia se formado em certos espaços¹⁵⁴ destinados ao saber um campo de discussões em torno das questões étnicas do Rio Grande do Norte. Segundo nossa interlocutora, esse debate serviu de contribuição para que ela continuasse seus estudos em torno das questões étnicas do estado a partir de um estudo de caso. Ao buscar analisar o que teria acontecido aos povos indígenas do Rio Grande do Norte e ao examinar a história particular dos Mendonça do Amarelão (João Câmara – RN), a antropóloga¹⁵⁵ entende que, contrariando as narrativas historiográficas que afirmaram o

¹⁵³ Esta instituição indigenista é uma organização privada, porém sem fins lucrativos, com sede em Salvador/ BA, criada em 1979, mas só foi formalizada em 1982.

Dados Disponíveis em:

<<http://www.anai.org.br/>> Acesso em 11/03/2015. As informações que seguem após a nota foram retiradas da página da ANAI.

¹⁵⁴ Na obra *Identidade Indígena no Rio Grande do Norte* a antropóloga Jussara Galhardo expõe que havia, no Departamento de Antropologia da UFRN, um campo de discussões em torno das questões étnicas do estado. Discursões que eram coordenadas pela antropóloga Dr^a. Julie Cavgnac. Para saber mais ler: GUERRA, Jussara Galhardo Aguirres. *Identidade Indígena no Rio Grande do Norte: caminhos e descaminhos dos Mendonça do Amarelão*. 1. Ed. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011. p. 7-8.

¹⁵⁵ Atualmente integrante da comissão pedagógica do Museu Câmara Cascudo – MCC/UFRN e coordenadora do Grupo de Estudo da Questão Indígena no Rio Grande do Norte – Grupo Paraupaba – MCC/UFRN desde 2005.

“desaparecimento” étnico, esses grupos sobreviveram por meio de deslocamentos e migrações que os levou a buscar o que ela conceituou de “lugares-refúgio”,¹⁵⁶.

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

Os argumentos da autora acerca da identidade indígena do grupo apoiam-se em duas fontes bibliográficas e uma terceira oral. A primeira constitui a obra *Municípios do Rio Grande do Norte: Baixa Verde, Caicó, Canguaretama e Caraúbas*¹⁵⁷ do jurista Nestor dos Santos Lima que aponta a migração dos primeiros habitantes do atual município de João Câmara. Além deste dado, segundo a mesma fonte, esse deslocamento teria ocorrido na primeira metade do século XIX, vindo do Brejo da Paraíba. Outro registro bibliográfico encontrado pela antropóloga¹⁵⁸ acerca do grupo Mendonça encontra-se na obra *História de um Homem*¹⁵⁹, de Luís da Câmara Cascudo, publicado em 1991 pela Coleção Mossoroense. Cascudo nesta obra informa sobre o espaço habitado pelo grupo, sua origem étnica e como viviam, ou seja, faz referência direta ao Amarelão, aos Mendonça que viviam em regime tribal e o fato de serem „mestiços de Tupis”¹⁶⁰. O interessante, e que foi frisado pela antropóloga, é o registro do nome desta família, Mendonça, nas obras desses intelectuais.

A terceira fonte, que será bastante explorada ao longo da escrita da antropóloga, é constituída dos relatos baseados na memória do grupo. Essas informações contidas nas obras do Nestor dos Santos Lima e Luís da Câmara Cascudo também se fazem

¹⁵⁶ Idem. p. 15-35.

¹⁵⁷ 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, v. 27-28, p. 20-21, 1990. (Coleção Mossoroense, Série C, v. 596).

¹⁵⁸ GUERRA, op. Cit., 2011, 100-101.

¹⁵⁹ CASCUDO, Luís da Câmara. *História de um Homem*. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, 1991. (Coleção Mossoroense, Série C, v. 644).

¹⁶⁰ GUERRA, Op. Cit., 2011, p. 100-101.

presentes na memória oral do grupo. Assim, temos relatos¹⁶¹ que corroboram os argumentos dos escritores. De acordo com os relatos, vários grupos migraram da Paraíba, em várias épocas distintas, tendo iniciado na segunda metade do século XIX, unindo-se aos grupos que lá habitavam, ou seja, a família Mendonça, formando a atual comunidade Amarelão.

É interessante perceber que o relato baseado na memória dos Mendonça, e isso será uma característica marcante em grupos étnicos emergentes, não constituem uma simples lembrança do que não existe mais. Pelo contrário, esse relato,

[...] lança mão de lembranças pretéritas, não como coisas que não existe mais, mas como algo que mantém uma relação ativa com o presente, unido os „tronco véio“ às „pontas de galho“. A memória, assim, torna-se importante para o fortalecimento da identidade coletiva¹⁶².

Essas lembranças do passado, das quais a antropóloga Jussara Galhardo se refere, também se fazem presentes em certos lugares, como em espaços denominados pelo grupo como „Caverna dos Tapuia“ e a „Pedra das Letras“¹⁶³. Além desses relatos, encontramos na obra em exame a referência a um ritual, no qual os moradores do Amarelão “iam encontrar o sol”¹⁶⁴. Ao analisar os relatos de certos sujeitos, que foram entrevistados pela pesquisadora, percebemos uma semântica bastante comum entre os indígenas emergentes no Rio Grande do Norte. Fazem parte desse campo semântico os termos: “Tapuia”, “caboclos” denotando o índio que foi misturado por meio de contatos interétnicos, como o casamento. Outros elementos que também são um lugar comum são as referências da “avó pega a casco de cavalo” e a referência aos mais velhos como “troncos véios” e aos jovens como “ponta das ramas” ou ainda, às “pontas dos galhos”¹⁶⁵.

Como anteriormente citado, esse campo semântico não é exclusivo dos Mendonça. Ele está/estava presente nas construções narrativas dos Eleotérios do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN). A antropóloga Claudia Maria Moreira da Silva,

¹⁶¹ O relato de que estamos falando é da senhora Francisca do Nascimento Justino em entrevista concedida a antropóloga Jussara Galhardo. Para saber mais, ler: GUERRA, Jussara Galhardo Aguirres. *Identidade Indígena no Rio Grande do Norte: caminhos e descaminhos dos Mendonça do Amarelão*. 1. Ed. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011. p. 96-99.

¹⁶² GUERRA, op. Cit., 2011, p. 102.

¹⁶³ Idem. p. 103.

¹⁶⁴ Idem. p. 103.

¹⁶⁵ Idem., p. 102.

durante a pesquisa realizada na comunidade¹⁶⁶, constatou uma semântica específica fazendo parte do cotidiano da comunidade, bem como em situações nas quais estes sujeitos estavam interagindo com outros atores sociais. Podemos, de forma breve, retomar alguns desses elementos, como os termos “catuzeiro”, “Tapuio” e “índio”. O termo “catuzeiro”, por exemplo, é dotado de uma gama de significações como: indicando tanto “gente que descende dos índios”, ou para indicar os descendentes “legítimos” dos antigos Eleotérios. Ainda utilizado para indicar que determinado sujeito habita tal comunidade, como também “um matuto”, ganhando, aqui, uma imagem negativa sobre os que habitam a Comunidade do Catu. Contudo, a antropóloga Claudia Moreira Silva, apoiada nas ideias do antropólogo Fredrik Barth, evidenciou que a expressão “Eleotérios legítimos” estaria, até certo ponto, “relacionada aos mecanismos de inclusão/exclusão que regulavam as fronteiras sociais, portanto étnicas, organizadas pelo grupo”¹⁶⁷. Ao analisar a construção da pesquisadora, constatamos que o modo de referência “Tapuio” era bastante comum entre determinados indivíduos da comunidade. Entretanto, o termo “índio” era bastante recorrente em momentos em que os Eleotérios estavam interagindo em contextos externos à comunidade, ficando claro que internamente esse modo de referência carregava uma conotação negativa¹⁶⁸.

Esses modos de referência do grupo, assim como as expressões “tronco veio”, as “ponta das ramas” ou “raízes dos troncos passados” também foram constatados pela autora deste trabalho nas pesquisas de campo realizadas na comunidade. Assim, em uma das visitas realizadas na comunidade Catu, durante as comemorações do Dia do Índio em 2014, assistimos e registramos a fala do senhor Manoel Serafim Soares Filho¹⁶⁹, conhecido na comunidade como Nascimento,

[...] Eu hoje também sou raízes dos meus troncos passados, mas que hoje já me considero tronco e vocês são raízes, amanhã vocês é que vão ter que dialogar, que divulgar, citar essas palavras para os outros, não é assim ou não é? [...] (Manoel Serafim Soares Filho. Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), 19-04-2014).

¹⁶⁶ A pesquisa realizada pela antropóloga resultou na dissertação defendida em 2007 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFRN. Para aprofundar o conhecimento sobre o processo de emergência e etnicidade dos Eleotérios ler: SILVA, Claudia Maria Moreira da. “*Em Busca da Realidade*”: A Experiência da Etnicidade dos Eleotérios (Catu/RN). Natal, 2007. 271f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007.

¹⁶⁷ Idem., p. 149-151.

¹⁶⁸ Idem., p. 147-148.

¹⁶⁹ Desde a primeira visita realizada na comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) em 2014 que acompanhamos as principais festividades promovidas na comunidade.

Essas semânticas são modos próprios, mesmo que não exclusivos ao universo dos Eleotérios, pois a antropóloga Jussara Galhardo também constatou presente nas narrativas dos Mendonça, de perceber-se enquanto um grupo étnico específico diante de outros da mesma natureza. Todavia, esses não são os únicos relatos de memória que os Eleotérios acionam para demarcar a sua origem étnica. Esse grupo também fornece sua versão acerca da ocupação histórica das terras do Catu. A memória da ocupação do espaço é fornecida pelos anciões. Os relatos indicam que provavelmente essa ocupação ocorreu em meados do século XIX. Essa memória é relatada por dona Tarcísia que, de acordo com ela, “foi através de um deslocamento individual de Rio Tinto, localidade na Paraíba, que o antepassado Antônio Eleotério Soares chegou ao Catu”¹⁷⁰.

Faz-se necessário estudar essas comunidades que reivindicam uma identidade diferenciada, visto que, ao abordar os discursos produzidos pela historiografia norte-riograndense, a história do índio foi renegada a uma atenção menos cuidadosa. Sob outra perspectiva, é interessante aos estudos históricos e antropológicos analisar como se construiu no seio da comunidade do Catu esse sentimento de pertencimento e autorreconhecimento de uma identidade diferenciada (neste caso, indígena). Esse será nosso objetivo no capítulo seguinte: buscar perceber, a partir dos relatos de memória dos Eleotérios, como estes indivíduos estão construindo essa semântica de forma a criar esse sentimento de pertencimento étnico e, de certa maneira, unir a comunidade para que conquistem direitos em relação à terra, a uma educação e saúde que respeitem sua cultura.

¹⁷⁰SILVA, Claudia Maria Moreira da. “*Em Busca da Realidade*”: A Experiência da Etnicidade dos Eleotérios (Catu/RN). Natal, 2007. 271f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007. p. 58-64.

2. AS METÁFORAS DA MEMÓRIA: identidade e tradição dos Potiguara do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN).

“Eu sou índio de verdade!
Quase ninguém acreditou.
Me entrosei pela cidade,
Mas voltei para o interior,
Quase na terceira idade,
Mas deus tupã me ajudou”

(Poema de Manoel Serafim Soares Filho. Catu (Goianinha/Canguaretama - RN), 19/04/2014).

A memória constitui um elemento chave por meio do qual o homem atribui sentidos e valores às suas experiências cotidianas e constrói suas narrativas de vida. Nesse sentido, podemos pensar na relação existente entre a história e a memória a partir da conceituação do historiador Henry Rousso,

A memória, para prolongar essa definição lapidar, é uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é somente daquele indivíduo, mas de um indivíduo inserido em um contexto familiar, social, nacional¹⁷¹.

Quando trabalhamos com grupos que sofreram com longos processos históricos de dominação em que seus sistemas culturais foram desarticulados em função de um longo contato interétnico¹⁷² e imposições, observa-se que a memória desses grupos se torna importante, pois ela fornece elementos-chaves de uma contra-narrativa que não foi registrada nos documentos considerados oficiais e, igualmente, não foram registradas nas narrativas historiográficas. Dessa forma, consideramos as falas analisadas, neste capítulo, como fontes privilegiadas, uma vez que, por intermédio do que chamamos de narrativas de memória¹⁷³, os grupos indígenas estão reconstruindo seu passado e escrevendo seu presente a partir das suas trajetórias de luta política. Partindo da conceituação do historiador Henry Rousso e tomando em análise a epígrafe que abre nosso capítulo, a fala¹⁷⁴ do seu Manoel Serafim Soares Filho, algumas questões conceituais relacionadas à memória devem tomar lugar em nossa narrativa. Percebemos

¹⁷¹ ROUSSE, Henry. “A memória não é mais o que era”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (Orgs.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 93-101.

¹⁷² MONTEIRO, John Manuel. (Org.). *Confrontos de culturas: conquista, resistência, transformação*. São Paulo: EDUSP, 1999.

¹⁷³ Estamos denominando narrativas de memória o conjunto discursivo construído pelos Eleotérios que tem como pano de fundo norteador as memórias construídas pelo grupo e que foram e são repassadas dos mais velhos aos jovens da comunidade.

¹⁷⁴ A fala do seu Manoel Serafim Soares filho foi gravada durante as comemorações do Dia do Índio na comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), 19/04/2014.

que as comunidades emergentes, e a comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) não é diferente, por meio da memória, trazem à tona um passado em comum o qual mesmo não existindo mais, faz parte de si por intermédio da memória. Logo, mediante a prática de rememoração¹⁷⁵, eles constroem um arquivo¹⁷⁶ de discursos¹⁷⁷ e imagens que os conectam com esse passado. A estrofe construída por seu *Nascimento*, como é conhecido pelos seus pares, traz em si um vetor de deslocamento nos fazendo supor que sua trajetória de vida não está unicamente situada e articulada à comunidade. Podemos igualmente supor que sua saída da “cidade” e seu retorno ao “interior” constitui um retorno não só a uma dada espacialidade, o Catu, mas um retorno a sua origem étnica. A identidade étnica do seu *Nascimento* é acionada de forma a demonstrar para o espectador que existe a suspeita, de alguns, acerca desse movimento de autoidentificação étnica. Ele, assim como seu grupo familiar, autoidentificam-se como indígenas Potiguaras.

A suspeição em relação a esse movimento de autoidentificação étnica encontra-se atrelada a alguns discursos construídos historicamente acerca do que é ser “índio”. Se tomarmos em análise, a grosso modo, essa categoria conceitual nos deparamos com um universo estático e que nos remete ao passado. Assim, temos dois movimentos distintos: a construção histórica, mas externa, de uma categoria conceitual como forma de dizer e ver o outro, em que a alteridade radical se faz presente¹⁷⁸. Essa construção conceitual tem como referencial o universo cultural, e não menos ideológico, de quem enuncia e não dos que são enunciados. O outro movimento corresponde à construção ou rearticulação dessa categoria conceitual de forma a retirá-la da sua posição estática. Estamos diante de um movimento interno, ou seja, de um movimento que parte dos próprios sujeitos que se autoidentificam como pertencentes a uma categoria étnica, neste

¹⁷⁵ A concepção de rememoração com a qual estamos trabalhando alinha-se com a definição que a antropóloga Stefania Capone aplica em sua obra *A busca da África no Candomblé*. Partindo da obra citada, podemos conceituar, sinteticamente, o conceito de rememoração como a prática de construir um arquivo de discurso e imagens a partir do movimento de evocar elementos presentes na memória de um sujeito de forma a se configurarem como verdadeiros rastros das tradições de um grupo. Para se aprofundar no debate ler: CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

¹⁷⁶ FOUCAULT, op. Cit., 2007, 146.

¹⁷⁷ FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. 17ª ed. São Paulo, Loyola, 2008.

¹⁷⁸ O conceito de alteridade que estamos utilizando em nossa análise é proveniente das reflexões desenvolvidas pelo historiador francês François Hartog em *O Espelho de Heródoto*. A diferença cultural é construída sempre a partir de um centro de referência, que no caso da obra citada, esse centro é o mundo grego em oposição às civilizações que o historiador Heródoto descreveu. Para se aprofundar no debate ler: HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: ensaios sobre a representação do outro*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

caso, indígena. Aqui os investimentos discursivos e simbólicos não estão coerentemente arrumados, ao contrário, estão em um processo incessante de rearticulação. Em outra via, se o primeiro movimento põe os sujeitos que são enunciados em uma posição de subalternidade em virtude de ser uma tentativa de classificação externa, o segundo nos sugere uma relativa autonomia, pois trata-se da maneira como certos indivíduos constroem sua identidade.

Antes de darmos continuidade ao nosso trabalho, apresentaremos, de forma breve, as lideranças da comunidade que foram ouvidas ao longo dos trabalhos de campo. Durante nossa primeira visita ao Catu, entramos em contato apenas com duas lideranças, o senhor Vandregercílio Arcanjo da Silva e Valda Maria Arcanjo da Silva. Ambos são professores formados em pedagogia, mas, atualmente, o *Vando* trabalha na Secretaria de Saúde de Canguaretama, apenas a *Valda* exerce a profissão de professora. Outra liderança, seu Manoel Serafim Soares Filho, é agricultor e pescador, além de trabalhar com artesanato que é vendido nas cidades vizinhas. Já o cacique, José Soares da Silva, é formado em História por uma faculdade privada que atua na cidade de Canguaretama. Ele também é diretor da escola indígena da comunidade. Tomaremos, novamente, em exame a fala do senhor *Nascimento* para tornar evidente esse cenário de suspeita acerca da identidade étnica do grupo, mas também o papel desempenhado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) quando diante de reivindicações dessa natureza.

[...] Eu na Baía da Traição dando meu depoimento, a FUNAI mesmo, a direção da FUNAI disse “quem foi que lhe ordenou que você depois de quinhentos anos se reconhecesse índio?” Ele achou que eu vivia pela cabeça de alguém, né? Quinhentos anos! Quem me ordenou foi meu pai, que me deu essa herança, que eu merecia dele há tantos anos atrás. Aí, um índio foi e disse “é porque hoje todo mundo quer ser índio, porque índio tem terra, lá em São Paulo se um camarada ver uma índia diz: eu vou casar com ela que eu vou lá para a aldeia que lá tem terra”, olha começou a discriminação já daí [...] (Palestra. Manoel Serafim Soares Filho. Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), 19/04/2014).

O fragmento faz referência à visita realizada à aldeia São Francisco na Baía da Traição - PB pelos irmãos Manoel Serafim Soares Filho e Vandregercílio Arcanjo da Silva em meados dos anos 2000. Em seu depoimento, fica clarificado os estigmas e dúvidas iniciais surgidas acerca da sua indianidade, mas também as ideias recorrentes no imaginário comum sobre os possíveis motivos que levam certos grupos a investirem neste tipo de mobilização. Entendemos que essa compreensão que busca explicar e deslegitimar a luta dos povos indígenas emergentes cunhada a partir do enfoque dado ao

“acesso à terra” nos parece bastante frágil. Isso porque sabemos da existência de outros movimentos sociais que na prática reivindicam o acesso e políticas de permanência na terra, por exemplo no Brasil o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST)¹⁷⁹. Domesmo modo, a agência governamental que atua diretamente com questões indígenas, a FUNAI, historicamente foi perdendo parte de suas atribuições, sobretudo em função das novas políticas de relacionamento entre o Estado brasileiro e os povos indígenas. O papel que a FUNAI desempenha, atualmente, é de identificar as reivindicações de natureza étnica que partem de tais comunidades e, ainda, recolher dados que sirvam de referências às análises dos técnicos desta instituição em Brasília (DF) e encaminhar para que estudos mais detalhados sobre o grupo e o espaço habitado sejam realizados a fim de iniciar o processo que culmina na demarcação e desintrução do espaço que será caracterizado como Terra Indígena (TI), como a legislação brasileira prevê.

Esse relato se torna essencial para entendermos os percursos percorridos por estes sujeitos para que o Estado reconheça a identidade do grupo e assegure seus direitos, que não se resumem a posses territoriais, assim como para elucidar a compreensão que estes indivíduos constroem sobre o papel que certas instituições mantêm. E para finalizar momentaneamente nossa reflexão, esse momento de fala do seu *Nascimento* constitui um exemplo de rememoração da trajetória de luta política do grupo e espaço de aprendizagem dos jovens ouvintes da comunidade.

Comprendemos, a partir da discussão desenvolvida anteriormente, que a memória é elegida pelas comunidades emergentes como um dos instrumentos para os conectar com um passado que só existe por meio da rememoração. Ao evocar a trajetória histórica do grupo, assim como as experiências vivenciadas no presente e partilhá-las com seus pares, percebemos que este movimento acaba por gerar um sentimento de pertencimento étnico. Esse dado torna-se evidente a partir do poema (que

¹⁷⁹Em sua tese de doutoramento, o historiador Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto se concentra em estudar fatores de ordem cultural que contribuíram para a formação e atuação de duas organizações populares que reivindicam melhorias nas suas condições de existência para sua base social. Assim, este historiador visualiza e problematiza condições nacionais e regionais que, de certa forma, contribuíram para a emergência, no estado de Chiapas (México) e no Brasil, de movimentos que se organizaram e modificaram as relações entre setores da população rural e os grupos dominantes de seus países. Em ambos os casos, populações indígenas emergentes do estado de Chiapas (México) e populações rurais dispersas no vasto território brasileiro reivindicam o acesso à terra. Entretanto, as estratégias utilizadas pelos dois movimentos possuem elementos comuns, mas também possuem suas distinções. Para saber mais ler: VARGAS NETTO, Sebastião Leal Ferreira. *A Mística da Resistência: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos*. 2007. 390 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo: 2007.

abre o capítulo II) construído por seu *Nascimento*, uma vez que este sentiu a necessidade de construí-lo como forma de repassar para seus ouvintes¹⁸⁰ sua trajetória de vida, além de reiterar sua identidade étnica. Essa identidade étnica muitas vezes foi questionada em virtude de vários fatores, sejam por intermédio das narrativas historiográficas construídas pelos intelectuais locais que afirmaram o “desaparecimento” do índio do Rio Grande do Norte, ou ainda porque ele, assim como outros membros da família, não possui, “a olho nu”, características que são compreendidas como sinais de uma indianidade. Dessa forma, nosso objetivo neste capítulo constitui examinar os percursos escolhidos pelos Eleotérios do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) para a construção desse sentimento de pertencimento étnico que culmina na construção da identidade e de suas tradições.

Todavia, antes de seguirmos analisando nosso objeto de estudo, faz-se necessário discutir os conceitos de identidade e tradição para tornar claro o movimento fluido de constante elaboração da identidade étnica e das tradições entre os Eleotérios. Estamos nos apropriando do conceito de identidade cunhado pelo teórico cultural Stuart Hall¹⁸¹. Para ele, “a identidade é uma representação simbólica e discursiva capaz de fornecer sentido para os sujeitos que habitam uma dada espacialidade”. O pensamento formulado pelo teórico sobre identidade dentro do contexto de um mundo pós-moderno se afasta de um dado único e estático. Ao contrário, a dimensão histórica é contemplada de forma que o sujeito “assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um „eu“ coerente”¹⁸².

Desse modo, buscaremos contemplar em nossa análise o percurso histórico de construção da identidade do grupo com o qual estamos trabalhando, pois compreendemos que as elaborações das tradições andam lado a lado com a construção da identidade étnica. Assim, a tradição como invenção humana pode ser datada. Percebemos que a dimensão histórica também se faz presente na forma como o historiador Eric Hobsbawm¹⁸³ enxerga a tradição. Estas podem ser articuladas de forma

¹⁸⁰ A fala do senhor Manoel Serafim Soares Filho foi gravada durante as comemorações do Dia do Índio. A plateia que assistia e participava dos festejos era composta por jovens da comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), por pesquisadores e militantes da questão indígena no Rio Grande do Norte.

¹⁸¹ HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 1997. p. 7-18.

¹⁸² Idem., p. 13.

¹⁸³ HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 9-11.

transparecer que elas sempre existiram, como demonstraremos ao longo da nossa análise. Algumas práticas que são apresentadas e desenvolvidas pelos Eleotérios foram incorporadas ao cotidiano recentemente, por exemplo o toré. Outras, como as atividades de subsistência e as tecnologias produzidas para a realização destas, assumem a conotação de rastros da indianidade do grupo, ou seja, os conectam diretamente com um passado em comum.

O grupo aqui examinado, os Eleotérios, habitam uma faixa de terra que transita entre os municípios de Goianinha e Canguaretama, há 79 Km da capital do estado do Rio Grande do Norte. O último censo populacional realizado pelo Instituto Brasileiro Geográfico e Estatístico do Rio Grande do Norte (IBGE – RN) em 2010 traz a marca de 2.597¹⁸⁴ indivíduos autodeclarados indígenas no estado. Segundo os dados elaborados pelo Projeto Integrado de Desenvolvimento Sustentável do Rio Grande do Norte – RN Sustentável¹⁸⁵, o número de indivíduos autodeclarados indígenas no estado diverge da estimativa apresentada pelo IBGE – RN. De acordo com essa fonte¹⁸⁶, temos o total de 3.570 indígenas no estado. Vale salientar que os dados apresentados pela fonte constituíram um esforço de reunir as estimativas fornecidas pelo censo de 2010 do IBGE – RN e os dados recolhidos pela CTL – FUNAI (RN). Entretanto, segundo a tabela¹⁸⁷ a seguir, percebemos a existência de uma fragmentação entre as populações indígenas presentes no Catu.

Tabela 3 – Povos Indígenas no RN

Comunidades	Localização	População	Situação Fundiária
Mendonça do Amarelão	João Câmara	~2000	SR/SE/SD
Eleotérios do Catu	Goianinha/ Canguaretama	~364	SR/SE/SD

¹⁸⁴ Dados disponíveis em:
<http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=rn&tema=censodemog2010_indig_univer> Acesso em 27/04/2015.

¹⁸⁵ Esse projeto é de iniciativa do Governo do Estado do Rio Grande do Norte e do Banco Mundial. Todavia, o projeto também contou com a participação da Coordenação Técnica Local da Fundação Nacional do Índio (RN) e das comunidades indígenas do estado.

¹⁸⁶ Dados disponíveis em:
< http://www.seplan.rn.gov.br/arquivos/download/Noticias11_2012/MCPI_131112.pdf> Acesso em 15/06/2015.

¹⁸⁷ Idem., p. 7.

Potiguará – Catu	Goianinha	~430	SR/SE/SD
Caboclos do Açu	Assú	~126	SR/SE/SD
Bangüê	Assú	~240	SR/SE/SD
Potiguará-aldeia Trabanda/Sagi	Baía Formosa	~350	SR/SE/SD
Tapuia - Tapará	Macaíba	~60	SR/SE/SD

LEGENDA: SR: Sem Regularização; SE: Sem Estudos; SD: Sem Demarcação.

FONTE: http://www.seplan.rn.gov.br/arquivos/download/Noticias11_2012/MCPI_131112.pdf.

Ao apresentar a distribuição geográfica dos povos indígenas do Rio Grande do Norte, percebemos uma fragmentação entre as populações indígenas da comunidade Catu. Chamamos a atenção para o fato de que durante as várias pesquisas de campo realizadas na comunidade, tal fragmentação não está presente na territorialidade construída pelo grupo. Formulamos essa compreensão, uma vez que em vários momentos ao conversarmos com as lideranças desses indígenas levantamos em nosso diálogo essa suposta divisão entre o grupo, ou até mesmo do espaço, por exemplo, Catu Goianinha e Catu Canguaretama. Não nos aprofundaremos nesta questão, pois no terceiro capítulo da dissertação trabalharemos com as distintas territorializações¹⁸⁸ que foram historicamente construídas e que, certamente, os povos indígenas do Rio Grande do Norte estiveram envolvidos. Mas, de forma breve, acionamos o argumento de uma das lideranças indígenas para visualizar a forma como estes sujeitos se apropriam do espaço,

[...] aqui no Catu, ninguém diz: “eu vou no Catu Goianinha ou eu vou no Catu Canguaretama. Aqui é tudo Catu! Agora, nós sabemos que há os limites de dois municípios [se referindo aos recortes geográficos oficiais]. Por isso temos duas escolas. A Escola Municipal João Lino da Silva de responsabilidade da prefeitura de Canguaretama e a Escola Municipal Alfredo Lima de responsabilidade da prefeitura de Goianinha (Entrevista. Vandregercílio Arcanjo da Silva. Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), 19/04/2015).

Outra informação contida na fonte, que estamos citando, que diverge das informações colhidas em campo corresponde a uma suposta divisão do grupo entre

¹⁸⁸ Estamos utilizando o conceito de territorialização cunhado pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira. O movimento pelo qual coletividades – que no caso trabalhado pelo antropólogo seria as comunidades indígenas do Brasil – vem se organizando, formulando uma identidade própria, desenvolvendo mecanismos de tomada de decisão e representação e reestruturando suas diversas formas culturais estamos chamando de territorialização. Para saber mais consultar: OLIVEIRA, op. Cit., 1999, p. 21-22.

Eleotérios do Catu e Potiguara do Catu. Ao consultar a dissertação da antropóloga Claudia Maria Moreira da Silva¹⁸⁹ percebemos que o grupo acionava o nome da família, Eleotério, como forma de explicar por meio da memória dos mais velhos a origem da identidade étnica do grupo a partir de um antepassado em comum, o Antônio Eleotério Soares. Assim, no início das mobilizações políticas era bastante comum os indígenas do Catu acionar o nome Eleotério, pois os ligavam com um passo em comum. Posteriormente, estes indivíduos passaram a acionar a identidade Potiguara. Sobre este último movimento, podemos supor que a aproximação desses indígenas com os seus “parentes” da Baía da Traição – PB forneceu contributos para essa reelaboração da identidade do primeiro.

Desde já, é necessário esclarecer que nosso trabalho não busca afirmar ou negar a identidade do grupo, mas seguir pensando sobre esse movimento fluido de construção da identidade étnica e das tradições. Para tal empreendimento, ao longo da nossa pesquisa utilizaremos as formas de classificação geradas no interior do próprio grupo, uma vez que nas entrevistas gravadas e nas inúmeras conversas informais as seguintes categorias foram acionadas, mas sempre indicando a coletividade. Sendo estas: “nós indígenas”, “nós Eleotérios” ou ainda “nós Potiguara do Catu”. Assim, um pesquisador desatento poderia incorrer no erro de supor a existência de uma fragmentação étnica no grupo que habitam à comunidade Catu.

Ao consultar a bibliografia antropológica que analisa os “índios emergentes do Nordeste”¹⁹⁰ - ou como denominou o antropólogo João Pacheco de Oliveira “os índios misturados”¹⁹¹ - percebemos que esses grupos mediante relatos de memórias buscam reorganizar suas formas culturais e a partir disso cobram a garantia de direitos previstos na Constituição brasileira. Como mencionado no capítulo I, a legislação brasileira torna legítimo o movimento de autoatribuição étnica, partindo do sentimento de pertencimento individual ou da coletividade. Todavia, a compreensão contida na legislação acerca de Povos e Comunidades tradicional caminha na direção da diferença cultural não apenas mantida, mas também construída pelos grupos de forma a se

¹⁸⁹ SILVA, Claudia Maria Moreira da. “*Em Busca da Realidade*”: A Experiência da Etnicidade dos Eleotérios (Catu/RN). Natal, 2007. 271f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007. p. 58-64.

¹⁹⁰ PALITOT, Estevão Martins. A Multidão Potiguara: poder tutelar e conflito na Baía da Traição ao longo do século XX. Raízes (UFPB), v.31, p. 34-35.

¹⁹¹ OLIVEIRA, João Pacheco de. *Uma etnologia dos “índios misturados”?* In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A Viagem da Volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Contra Capa, 1999, p. 11-36.

reproduzirem cultural, social e economicamente e que tal forma de sobrevivência seja transmitido pela tradição.

Alguns autores consideram a promulgação da Constituição brasileira em 1988 como um marco que legitima e dá impulso aos movimentos de emergência étnica no país. Entretanto, temos inúmeros exemplos de emergência e articulação dos povos indígenas brasileiros nos anos 70 e início dos anos 80 do século passado no país¹⁹². A promulgação do Estatuto do Índio¹⁹³ em 1973, por exemplo, já acena para esta questão. Porém, a Lei Nº 6.001 aprovada em dezembro de 1973 traz em seu bojo a compreensão da importância de se preservar os usos, os costumes, as tradições indígenas e que sua integração à sociedade nacional seja realizada de forma gradativa e harmoniosa. Seguindo o previsto nesta lei, os povos indígenas deveriam ser assistidos por um órgão indigenista estatal¹⁹⁴, inicialmente o Sistema de Proteção ao Índio (SPI) e posteriormente a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Mas não podemos ignorar o fato de que a mudança trazida pela Carta Constitucional brasileira, promulgada em 1988, mudaria o rumo do relacionamento entre o Estado e os povos indígenas. A compreensão do que podemos denominar de “regime tutelar” não se faz presente na Constituição de 1988.

Assim, igualmente se faz ausente na legislação a atribuição de responsabilidade a um órgão governamental para tratar de/e com os povos indígenas do país. Porém, permanece a compreensão de que a União tem a responsabilidade de proteger e fazer respeitar os direitos indígenas previsto na legislação¹⁹⁵. Partindo do previsto na Constituição do Brasil de 1988, a ênfase dada à memória do grupo aqui examinado se justifica no sentido de buscarmos entender a construção desse sentimento de

¹⁹² OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A Viagem da Volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Contra Capa, 1999; OLIVEIRA NEVES, Lino João de. *Olhos mágicos do Sul (do Sul)*: lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In. SANTOS, Boaventura de Sousa. (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 113-114.

¹⁹³ Para aprofundar o conhecimento acerca do que prevê a lei nº 6.001, de dezembro de 1973 consultar os dados disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm> Acesso em: 04/05/2015.

¹⁹⁴ O sistema de Proteção ao Índio (SPI) foi criado em 20 de junho de 1910 a partir do Decreto nº 8. 072. O objetivo do órgão era prestar assistência a todos os indígenas do território do Brasil. A agência governamental que substituiu o SPI, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) foi criada por meio da lei nº 5.371 em 05 de dezembro de 1967. Para saber mais consultar os dados disponíveis em:

< <http://www.funai.gov.br/index.php/quem-somos> > Acesso em: 04/05/2015.

¹⁹⁵ A análise aqui desenvolvida estar em concordância ao que prevê o Artigo 232 da Constituição Federal do Brasil. Para aprofundar o conhecimento consultar:

< http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm > Acesso em: 04/05/2015.

pertencimento étnico, os caminhos investidos no processo de construção da identidade, das tradições, uma vez que a mesma legislação torna legítimo o processo de emergência étnica.

2.1 Reelaboração da Identidade Étnica: de Eleotério à Potiguara.

Sou Potiguara nessa terra de Tupã,
Tenho arara, caraúna e xexeu,
Todos os pássaros do céu,
Quem me deu foi tupã, foi
tupã, Sou Potiguara [...]
(Toré do Catu, Goianinha/Canguaretama - RN).

Os Eleotérios por meio do que chamamos de “relatos de memórias” fornecem uma versão acerca da sua origem étnica e da ocupação das terras onde residem. Estamos denominando “relatos de memórias” as construções discursivas dos Eleotérios que têm como base as memórias construídas pelos mais velhos da comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) acerca da trajetória de vida do grupo. Aqui estamos considerando não apenas os relatos dos sujeitos que se fazem presentes na comunidade, mas também as construções discursivas, que, segundo o próprio grupo, foram repassados pelos seus antepassados. De acordo com a pesquisa realizada pela antropóloga Claudia Maria Moreira da Silva¹⁹⁶, os Eleotérios a partir da memória dos anciãos da comunidade fornecem uma versão acerca da ocupação histórica das terras do Catu. Segundo esta memória, foi a partir de um deslocamento individual da cidade de Rio Tinto, na Paraíba, que seu antepassado Antônio Eleotério Soares¹⁹⁷ chegou ao Catu, provavelmente em meados do século XIX. A memória construída em torno do

¹⁹⁶ SILVA, op. Cit., 2007, 58-64.

¹⁹⁷ É interessante elucidar em nosso trabalho uma questão que se configurou durante o que alguns pesquisadores denominaram de situação de contato, ou seja, quando duas culturas radicalmente distintas passam a interagir mediante uma nova situação histórica criada. Podemos citar o caso da América portuguesa: colonos e populações indígenas bastante heterogêneas em contato interétnico. Podemos inferir que tal contato propiciou a construção de narrativas históricas, e não menos míticas, sobre a realidade vivenciada por estes sujeitos. Para saber mais, ler: SAHLINS, Marshall David. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

antepassado, o Antônio Eleotérios Soares, pode ser interpretada a partir das reflexões desenvolvidas pelo historiador Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto sobre as fronteiras entre mito e história¹⁹⁸. Para ele, o mito constitui,

[...] uma forma de memória coletiva, uma certa modalidade de registro do passado na qual se plasma um evento real ou imaginário, mas também heróis (também real ou não) e divindades que marcam o início de uma identidade espiritual, seja de uma comunidade ou grupo social específico, seja de um povo ou nação como um todo.

Não se sabe com exatidão, mediante um documento, por exemplo atestado de batismo ou certidão de nascimento, se o antepassado existiu de fato. Não faz parte do nosso objetivo de trabalho realizar tal verificação. Mas podemos acionar as reflexões desse historiador, objetivando pensar o papel que este sujeito desempenha neste processo de afirmação e reelaboração da identidade dos Eleotérios. O que podemos dizer com clareza, é que, por meio da memória construída em torno desse antepassado, os sujeitos buscam dar sentido ao grupo, a sua indianidade e constroem suas histórias de vida que é partilhada e aceita pelo grupo. Entretanto, durante uma entrevista, em uma das visitas realizadas à comunidade, com Valda Maria Arcanjo da Silva¹⁹⁹ uma outra versão foi contada. Segundo ela, o grupo sempre esteve lá e que seus antepassados fugindo, escondendo-se, acabaram nas terras onde hoje é a atual comunidade Catu. Nossa interlocutora ainda justificou o porquê de terem permanecidos naquele espaço, pois se tratava de um lugar de mata fechada e de difícil acesso, com abundância de água e de caça.

Essa segunda versão contada pela Valda, como é conhecida na comunidade, caminha na direção de uma hipótese de análise levantada pela antropóloga Jussara Galhardo Aguirres Guerra²⁰⁰ em sua obra *Identidade Indígena no Rio Grande do Norte: caminhos e descaminhos dos Mendonça do Amarelão*. A suposição levantada pela antropóloga está relacionada ao processo histórico de expansão territorial do qual as populações indígenas destituídas de suas terras e fugindo de imposições passaram a procurar e ocupar o que ela conceituou de “lugares-refúgios”. Retornando à fala da Valda Maria Arcanjo da Silva, os lugares de mata fechada, de difícil acesso, mas

¹⁹⁸ VARGAS NETTO, op. Cit. 2007, 162-163.

¹⁹⁹ A nossa informante, Valda Maria Arcanjo da Silva, é apontada como uma das lideranças políticas da comunidade ao lado do cacique José Luiz Soares, conhecido na comunidade como cacique Luiz. A conversa realizada com a Valda Maria Arcanjo da Silva ocorreu no dia 14/01/2015.

²⁰⁰ GUERRA, Jussara Galhardo Aguirres. *Identidade Indígena no Rio Grande do Norte: caminhos e descaminhos dos Mendonça do Amarelão*. 1. Ed. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011. p. 26.

abundante de água e de caça constituem exemplos de “lugares-refúgios” como conceituado pela antropóloga.

É interessante observar a existência de várias versões acerca da ocupação histórica das terras do Catu pelos Eleotérios. Essa ocorrência, antes de pôr em dúvida a origem étnica do grupo²⁰¹, desperta o pesquisador para perceber o processo constante de reelaboração do que podemos chamar de “narrativas de memórias” e das tradições culturais. Assim, buscando entender o papel desempenhado pelo antepassado comum dos Eleotérios, temos a construção de uma dimensão histórica e de uma realidade mítica. A dimensão histórica constitui a maneira desses sujeitos construírem uma narrativa que visa dar conta dos processos históricos vivenciados por eles. Já a dimensão mítica constitui uma realidade que não é questionada pelo grupo e que também faz parte da sua narrativa. Dessa maneira, quando os Eleotérios do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) apresentam suas narrativas sobre as situações históricas vivenciadas pelo grupo, eles também constroem uma linha tênue entre história e o que chamamos de realidades míticas. Contudo, podemos dizer com clareza que o esforço desses sujeitos constitui uma maneira de dar sentido aos caminhos percorridos pelo grupo e, igualmente, justificar sua luta por direitos essenciais a sobrevivência em sociedade.

Ao analisar a dissertação da antropóloga Claudia Maria Moreira da Silva²⁰², percebemos que o repertório da “mistura” se faz presente nas narrativas construídas pelos Eleotérios. Segundo um informante da antropóloga, o senhor Vandregercílio Arcanjo da Silva também conhecido no Catu como *Vando*, “a união entre um „Lotero” e uma „tapuia” havia dado sentido e teria fundamentado sua origem étnica”²⁰³. A construção que o senhor Vandregercílio Arcanjo da Silva referência constitui o relato de que um dos membros da família Eleotérios, fazendo referência ao seu “tronco”, termo recorrente na narrativa do grupo, casou-se com uma índia. Em uma conversa com o

²⁰¹ Partilhamos da compreensão que não faz parte das atribuições dos estudos desenvolvidos afirmar ou deslegitimar a identidade étnica dos grupos estudados, ainda que seja estimulante pensar como que determinados grupos tradicionais, indígenas ou quilombolas, acionam uma identidade étnica como forma de garantir a posse coletiva das terras que habitam.

²⁰² Durante nossa escrita, estaremos discutindo determinadas questões fazendo referências a pesquisa realizada pela antropóloga Claudia Maria Moreira da Silva, durante o mestrado defendido em 2007 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

²⁰³ SILVA, op. Cit., 2007, 174.

Vando²⁰⁴, a referência a seus antepassados constituiu a parte privilegiada da narrativa. Segundo ele, seu antepassado Antônio Eleotério casou-se com uma “tapuia” e teve três filhos: Francisco Eleotério, Manoel Eleotério e Serafim Eleotério, sendo este último o “tronco” do qual o Vandregercílio Arcanjo da Silva descende.

Essa narrativa é bastante recorrente entre os membros da família Eleotério. Durante um trabalho de campo²⁰⁵ realizado na comunidade, conseguimos captar esse mesmo relato de memória presente na fala do Manoel Serafim Soares Filho,

[...] meu pai falou para mim que a gente era de raça de índio, no linguajar dele, né! Através de uma caboca que foi capturada e domesticada aqui na floresta. Então, ele repassou para mim que a nossa gente era de raça de índio, em 1959 (Palestra. Manoel Serafim Soares Filho. Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), 19/04/2014).

Todavia, é de suma importância transportarmos nosso leitor para o contexto onde foi realizado o trabalho de campo. A fala do seu Nascimento foi gravada durante uma palestra em comemoração do Dia do Índio, 19/04/2014. Ele dirigia sua fala para uma plateia composta por visitantes, interessados na questão indígena, para pesquisadores e para os jovens e adultos da comunidade. Estavam vestidos com saiotos de palhas e tinham parte do rosto e do corpo pintados com urucum. O encontro foi organizado em um espaço aberto, parecido com o que nas áreas do interior do Rio Grande do Norte chama-se de terreiro. Neste espaço, os Eleotérios construíram uma “oca”, nome dado ao tipo de habitação, construída de palhas de coqueiro e madeira, que era comum na comunidade até meados da década de 1970 do século XX.

Estamos diante de um processo de reelaboração cultural, das tradições e da identidade étnica do grupo. A cerimônia descrita, mesmo que rapidamente, fornece-nos um terreno fértil para análise. A comemoração do dia 19 de abril é marcada por um teor político, de mobilizar e unir a comunidade em torno de discussões das mais variadas. Ao rememorar e contar suas experiências individuais seu Manoel Serafim Soares Filho acaba por transmitir a seus pares sua versão da história,

Então, em 1959 eu tinha treze anos, eu estava assim como um curumim, curumim açu, quem é que tem treze anos aqui? Desses curumim açu? Rian. Na idade de Rian, desse curumim, meu pai falou para mim que a gente era de raça de índio, no linguajar dele, né,

²⁰⁴ Essa conversa ocorreu no dia 14/01/2015. O senhor Vandregercílio Arcanjo da Silva, com 54 anos, buscava me informar sobre os seus “troncos velhos”, sendo ele onde tudo teve início.

²⁰⁵ Trabalho de campo realizado em 19/04/2014, Dia do Índio na comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN).

através de uma caboca que foi capturada e domesticada aqui na floresta. Então, ele repassou para mim que nós era de raça de índio, em 1959, entenda, eu tinha treze anos. Isso eu joguei na minha mente, só meu pai que teve essa ideia?! Eu não via mais pai de ninguém dizendo que era de raça de índio. Um era tapuio, outro era caboco, e quase que ninguém sabia quase o que era, porque só índio era eu no ideal do meu pai (Palestra. Manoel Serafim Soares Filho. Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), 19/04/2014).

Por intermédio da narrativa destacada, percebemos que esse relato se faz presente no imaginário de alguns sujeitos da comunidade e vem sendo repassado através de várias gerações. É interessante perceber que, por meio dessa memória, os Eleotérios [re]constroem uma narrativa de vida, como forma de se entender e justificar o caminho percorrido por eles para que o Estado brasileiro reconheça a identidade étnica do grupo e garanta os direitos que são previstos na legislação.

No fragmento analisado, a “mistura” entre índios e não-índios constitui um dos elementos articulados na construção do discurso identitário dos Eleotérios, é a forma investida por eles para explicar a indianidade do grupo. Os termos “índio”, “tapuio” e “caboco” operam como elemento de identificação, mesmo que da forma como esboçou o seu Nascimento, em que aqueles são empregados de forma espontânea, e ao mesmo tempo com uma certa equivalência. Todavia, percebemos que tais categorias, “índio”, “tapuio” ou “caboco”, podem estar associadas a ideia de um progressivo silêncio que se operou historicamente acerca da identidade étnica do grupo.

Partindo da suposição formulada anteriormente, e mediados pela discussão proposta pela historiadora Maria Regina Celestino de Almeida, em um ensaio intitulado *Cultura política indígena e política indigenista: reflexões sobre etnicidade e classificações étnicas de índios e mestiços (Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX)*²⁰⁶, pensaremos a utilização das categorias étnicas “caboclo”, “mestiços”, “tapuio” como estratégias desenvolvidas pelos próprios indígenas diante de contextos históricos específicos. Se, dialogando com o pensamento da historiadora, para os indígenas a estratégia de acionar uma identidade mestiça lhes garantia algum direito²⁰⁷, a negação, momentânea, também pode ser indicadora de tal situação.

²⁰⁶ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Cultura política indígena e política indigenista: reflexões sobre etnicidade e classificações étnicas de índios e mestiços (Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX)”. In: AZEVEDO, Cecília; (Org.) [et al.,]. *Cultura política, memória e historiografia*. – Rio de Janeiro: Editora UGV, 2009. 544 p.

²⁰⁷ Idem., p. 224-225.

Nossa reflexão caminha na direção de pensar porque os Eleotérios passaram um longo período encobrindo sua identidade étnica? Esse problema levantado não será facilmente verificado, mas buscaremos pensar algumas questões a partir da seguinte fala de Vandregercílio Arcanjo da Silva,

[...] eu tenho muitas memórias da minha avó. Ela me contava tudo. Minha avó, eu sentia que ela tinha medo de dizer que era indígena. Minha avó e meu avó falavam que o pai do meu bisavô foi contemporâneo dos morticínios de Cunhaú. Então, depois disso, Canguaretama foi o berço dos engenhos. Então, os senhores de engenho gostavam de escravizar os índios, mas o índio não queria viver assim. Então, para o cara viver livre tinha que dizer que era caboclo, para não viver perseguido com medo, tinha que dizer que era caboclo. Agente dizia assim: “chegue minha cabocla!”. Agente se cumprimentava assim: “ô minha cabocla!”. Era para tirar essa memória de dizer que era índio, com medo de ser escravizado ou de mandarem todo mundo embora da terra. Se dissesse que era índio, eles tomavam tudo. E aqui, quase que ninguém comprou terra. Era tudo dos índios que eles tomaram [referindo-se aos fazendeiros da região]. Mas, eu estudei e sei como tudo isso aconteceu. Minha avó tinha medo de dizer que era índia. Seguraram até as últimas. Todo mundo dizia que era caboclo, mas caboclo surgiu de um índio, um disfarce para não dizer que era índio. Era uma forma de encobri as coisas (Entrevista. Vandregercílio Arcanjo da Silva. Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), 14/01/2015).

De acordo com o que nosso interlocutor trouxe à tona, a negação da identidade indígena pelos seus parentes pode estar relacionada ao medo, e logo, a uma estratégia de sobrevivência. Essas duas possibilidades estão atreladas, uma vez que tanto os discursos construídos por uma historiografia local²⁰⁸, quanto a política cultural do município de Canguaretama – RN põe em evidencia o episódio histórico que foi denominado de “Massacre de Cunhaú”. Ao consultar a historiografia local sobre as investidas de Jacob Rabbi e de indígenas que desceram do sertão²⁰⁹ para o povoado de Cunhaú durante a guerra de expulsão dos holandeses do território do Rio Grande no século XVII, as narrativas registram “os requintes de crueldade²¹⁰,” por parte dos indígenas, pois todos que estavam reunidos na capela do engenho Cunhaú estavam desarmados quando foram mortos.

²⁰⁸ CASCUDO, Luís da Câmara. *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional; MEC, [1955]; 1955. MEDEIROS FILHO, Olavo de. *Índios do Açú e Seridó*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1984. PIRES, Maria Idalina Cruz. *Guerra dos Bárbaros: resistência e conflito no Nordeste Colonial*. Recife: Secretaria de Cultura, 1990.

²⁰⁹ AMADO, Janaína. *Região, Sertão, Nação*. Estudos Históricos, N ° 15, Editora FGV, Rio de Janeiro. 1995.

²¹⁰ SUASSUNA, op. Cit., 2005, p. 86-97.

No cenário municipal²¹¹, desde a cerimônia de beatificação dos chamados “mártires” que ocorreu no Vaticano no ano 2000, criou-se uma encenação anual que visa rememorar tal acontecimento histórico. De acordo com as análises tecidas pela antropóloga Claudia Maria Moreira da Silva, a teatralização é realizada por um grupo de jovens em uma cerimônia organizada pela Igreja Católica na Fazenda Cunhaú²¹². Diante de tal memória presente na historiografia local e no município de Canguaretama – RN, o silenciamento da identidade étnica torna-se uma estratégia frente às questões que foram esboçadas. Retornando para o fragmento em análise, além dessas questões, que já foram abordadas, a escravização de indígenas e a tomada de terra por parte dos fazendeiros da região igualmente figuram como explicações dos possíveis motivos que levaram o grupo a encobrirem a identidade. Assumir a identidade mestiça de caboclo quando diante de outros atores constitui uma saída, uma estratégia como evidenciado na argumentação do nosso entrevistado.

Assim, observamos que os modos de identificação, “tapuio”, “índio”, caboclo”, tecidos pelos Eleotérios recebem contributos dessas questões que foram analisadas. Porém, outros elementos compõem o vocabulário étnico dos Eleotérios, como a “avó pega na mata” ou ainda a “avó pega a dente de cachorro”. Segundo a antropóloga Cláudia Maria Moreira²¹³, essas “vulgatas” como a da “caboca que foi capturada e domesticada aqui na floresta”, da “avó pega a dente de cachorro” ou “a casco de cavalo” são bastante comuns nas oralidades dos povos indígenas do Nordeste brasileiro²¹⁴. De forma a problematizar esses conteúdos, observemos que eles abrigam a ideia de mistura a partir de união entre um não índio com um indígena. A “mistura” da qual estamos falando é uma das maneiras encontradas pelo grupo aqui examinado para dar sentido à origem familiar. Além disso, constitui, como veremos na fala do Vandregercílio Arcanjo da Silva, uma maneira de explicar a “descaracterização” sob o ponto de vista fenotípico,

[...] Olha! Repare bem como a comunidade indígena é hospitaleira! Tudo que vem de fora eles aceitam. A casa de minha mãe e de minha avó toda vida foi cheia de gente. Não queria nem saber da identidade do povo, ela nem dizia: “você é filho de quem? É estrangeiro? Veio de onde? Nada! Ela dizia: “quer comer? coma por aqui!” Até hoje os

²¹¹ Nossas considerações sobre a construção da memória acerca do acontecimento histórico que foi denominado de “Massacre de Cunhaú” estão mediados pelos trabalhos de campo realizados tanto no Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) quando no município de Canguaretama. Além das contribuições dos trabalhos de campo sugerimos a seguinte leitura: SILVA, op. Cit., 2007.

²¹² SILVA, op. Cit., 2007, p. 15.

²¹³ Idem., p. 164.

²¹⁴ Idem., p. 157.

índios são hospitaleiro porque os costumes de chegar um negro perdido e dizer “quem é você?” Os negros tudo desconfiado nas portas das ocas. E minha avó dizia que não era para ter medo. Aí, os negros casavam com as caboclas, é por isso que tem muito menino assim, ô, pretinho e os cabelos encaracolado. Também tem índio assim, ô, branquinha igual a você [se referindo a pesquisadora] (Entrevista. Vandregercílio Arcanjo da Silva. Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), 14/01/2015).

A “mistura”, como vimos no fragmento, forneceu não apenas mudanças de cunho fenotípico, ela é evidenciada de forma a apresentar, segundo a interpretação do *Vando*, uma das características dos povos indígenas e, logo, de sua família, que é a hospitalidade. Ainda a respeito da “mistura”, o antropólogo João Pacheco de Oliveira produziu um artigo intitulado *Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais*²¹⁵ para problematizar a condição de “mistura” dos povos indígenas do Nordeste. Ao longo do processo histórico, as populações indígenas do Brasil, sobretudo do Nordeste, que sofreram com um longo período de contato interétnico. Esse contato prolongado e a descaracterização cultural foram interpretadas sob a ótica do conceito de aculturação²¹⁶.

As produções historiográficas, utilizando-se desse conceito, interpretaram as trocas culturais operadas, pelos sujeitos envolvidos nos contatos interétnicos, em uma única direção. Os indígenas, por meio da ação de várias políticas impostas pelo Estado português e posteriormente da política do Império brasileiro, políticas que em vários momentos se utilizou de violência física e simbólica, incorporaram os elementos culturais trazidos para o Brasil pelo colonizador. Em *Religião como Tradução*²¹⁷, a pesquisadora Maria Cristina Pompa, ao examinar a religião dos povos indígenas Tupinambá, a partir das dinâmicas interétnicas, demonstra para seu leitor a fluidez, os hibridismos operados que não só transformaram os sistemas cosmológicos dos indígenas, mas também do europeu que buscava entender e traduzir a cultura do outro. As pesquisas publicadas no início do século XXI trazem uma nova abordagem, a “mistura” já não é mais interpretada a partir da perspectiva da perda cultural, e sim da

²¹⁵ OLIVEIRA, op. Cit., 1999.

²¹⁶ O conceito de aculturação foi amplamente utilizado nos trabalhos antropológicos e historiográfico, sobretudo na segunda metade do século XX. Para consultar as obras de história do Rio Grande do Norte que se apoiaram nesse conceito para explicar a descaracterização e o “desaparecimento” dos povos indígenas do estado ver: MARIZ, Marlene; SUASSUNA, Luís Eduardo B. *História do Rio Grande do Norte*. Natal: Sebo Vermelho, 2002. MONTEIRO, Denise Mattos. *Introdução à História do Rio Grande do Norte*. 2. ed. rev. Natal (RN): Cooperativa Cultural, 2002.

²¹⁷ POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

criação de algo novo a partir da lógica dos hibridismos culturais²¹⁸, reinterpretando os estigmas que foram historicamente construídos acerca de certos sujeitos.

Dessa forma, a partir da discussão anterior, podemos dizer que os atuais trabalhos desenvolvidos sobre grupos indígenas emergentes no Nordeste lidam com o que podemos denominar de “índios misturados?”, como sugerido por João Pacheco de Oliveira? Ou estamos lidando com operações de uma elaboração étnica historicamente mais recente? Esses questionamentos levantados não foram postulados na busca de respostas, pois não sabemos se estas esboçariam, minimamente, a complexidade que envolve a questão.

Durante um trabalho de campo realizado no Catu, Vandregercílio Arcanjo da Silva nos forneceu informações sobre o início das mobilizações de cunho étnico e, não menos, político do grupo:

[...] Olha, tudo começou quando o professor de história Francisco Alves me procurou a mando de Alcides Sales, porque ele tinha ficado sabendo que Catu era uma comunidade indígena. Então, ele queria que procurasse uma pessoa conhecida para se identificar e ir a Baía da Traição ter um encontro com os índios de todas as aldeias do Nordeste e algumas aldeias do sul do país. Com os Guaranis, os Cariris do Ceará. E ele mandou procurar três pessoas mais velhas que morassem comunidade para contar a história da comunidade, como o Catu surgiu, como se desenvolveu, de onde vieram os primeiros habitantes para morar aqui. Ai eu disse: “É Francisco, a gente vai contatar com o Alcides Sales através da professora Julie”. Então, um dia eu estava na faculdade e recebi a ligação de Alcides Sales para combinarmos a visita a Baía da Traição. Quando eu cheguei em casa, eu convidei Nascimento, meu tio e o primo da minha mãe. Mas, nenhum quiseram ir. Dizendo que não iam para aldeia de índio, chegando lá eu tenho medo, os índios vão me pegar, vão me matar e eu não gosto de índio. Aí, eu disse: Nascimento vamos? E ele disse vamos! Quando chegamos lá fomos entrevistados pelos reportes da TV Ponta Negra, do Rio Grande do Norte, outra lá da Paraíba, sabe que nem lembro mais o nome! E outros jornalistas de Rádio. Depois daí, começou as visitas. Nós visitando a Baía da Traição e a Baía da Traição vindo visitar nós (Vandregercílio Arcanjo da Silva. Catu (Goianinha/Canguaretama – RN). 14/01/2015).

²¹⁸ Para se aprofundar acerca da concepção de hibridismo cultural indicamos dois autores: BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e sair da Modernidade*. Trad. Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

No primeiro capítulo esboçamos, minimamente, a formação de um campo e de debate e atuação em torno das questões étnicas do Rio Grande do Norte. Nesta parte, nossa discussão caminhará na direção de buscar entender as contribuições que certas relações forneceram, e ainda continuam fornecendo, ao processo de emergência étnica do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN). Nosso interlocutor, Vandregercílio Arcanjo da Silva, faz referência ao papel de mediador desempenhado pelo professor de história Francisco Alves²¹⁹. Segundo nossa conversa, foi por intermédio desse sujeito que o funcionário da Fundação José Augusto Alcides Sales ficou sabendo que o Catu era uma comunidade indígena. O funcionário da fundação convidou o *Vando* e seu *Nascimento*, como são conhecidos na comunidade, para fazerem uma visita à aldeia São Francisco na Baía da Traição - PB. Dessa visita surgiu o início do relacionamento entre esses sujeitos, relação que perdura até o momento desta escrita. Essa visita também foi trazida à tona por seu *Nascimento* durante as comemorações do Dia do Índio no ano de 2014 na comunidade Catu,

[...] ano 2000, eu com cinquenta e quatro anos já, tive o direito e o merecimento de participar de um evento desse, uma comemoração indígena, dia 19 de abril, que nós estamos comemorando nosso dia, na aldeia São Francisco na Baía da Traição, Paraíba. Aproveitando o momento, eu e Vando fizemos uma entrevista com a FUNAI. Então a FUNAI nos ouviu e através disso mandou um antropólogo, um sociólogo, um pesquisador por três dias para fiscalizar a área. E assim, foi. Ele passou três dias conosco, nos três dias ele falou “Achamos a área indígena, um rio vertente Piquiri, um rio vertente Catu e um rio vertente Brandão, Goianinha”. Três rio vertente ele alegou que a área era indígena. Segundo dia, ele achou as características indígenas em alguns, sabemos que não temos em todos por causa da mistura que foi feita. No terceiro dia, ele divulgou que achou os costumes indígenas em muitos, não em todos, mas que de qualquer maneira, ele justificou com o que nós nos identificamos. Através disso a FUNAI novamente mandou, um pedido de cadastramento. Então eu fiz meu reconhecimento, meu cadastramento, né, para que hoje eu diga a vocês, vocês que são raízes, como eu fui. Eu hoje também sou raízes dos meus troncos passados, mas que hoje já me considero tronco e vocês são raízes, amanhã vocês é que vão ter que dialogar, que divulgar, citar essas palavras para os outros, não é assim ou não é? E se eu plantei essa semente, essa semente foi plantada por mim, por Vando e por mais algum, plantei a semente e vocês não colherem, essa semente seria perdida, destruída, num é assim mesmo? Então, como eu recebi a herança de meu pai, vocês devem receber a nossa herança, para quando nós não tivermos aqui, vocês estão, levando o barco para frente. Protestando, debatendo, indo em busca daquilo que, que é

²¹⁹Francisco Alves Galvão Neto é graduado em sociologia e pedagogia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Também realizou a graduação em história pela Universidade Potiguar (UNP). Atualmente exerce o mandato de vereador no município de Canguaretama.

nosso (Palestra. Manoel Serafim Soares Filho. Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), 19/04/2014).

A visita da qual o Vandregercílio Arcanjo e Manoel Serafim fazem referência pode ser lida como fazendo parte do início das ações de mobilizações étnicas do Rio Grande do Norte. Foi também durante a visita dos Eleotérios à aldeia São Francisco (Baía da Traição/PB) que se concretizou o primeiro contato com a agência indianista oficial, Fundação Nacional do Índio. A partir desse momento não se podia mais ignorar a existência dos indígenas norte-rio-grandense.

Apoiando-me no trabalho da antropóloga Cláudia Moreira²²⁰, o objetivo da visita realizada no dia 19 de abril a aldeia São Francisco, na Baía da Traição, era ir “*em busca da realidade*”. Essa expressão fora utilizada por uma das lideranças da comunidade para se referir àqueles relatos transmitidos pelos seus antepassados que eram rastros da origem étnica do grupo. Uma reflexão bastante cara que podemos realizar a partir desses relatos de memórias é sobre o papel que estas desempenham na construção e no fortalecimento da identidade étnica do grupo.

Na fase inicial das mobilizações políticas e étnicas envolvendo os sujeitos aqui examinados, as referências ao termo “Eleotério” eram recorrentes como forma de os ligar com um passado em comum. A antropóloga Claudia Maria Moreira observou que tal maneira de se nomear do grupo era associado à expressão “os Eleotérios legítimos ou autêntico”²²¹ como forma de estabelecer fronteiras de diferenciação étnica e, igualmente, social entre os habitantes do Catu. Outra expressão que aparece tanto na produção da antropóloga²²² citada, quanto verificada durante as visitas realizadas para a elaboração desta, corresponde ao modo de identificação das outras famílias utilizado pelos Eleotérios, “os de fora”. Esta maneira de identificação apareceu na fala do senhor Vandregercílio Arcanjo da Silva²²³,

Os Eleotérios de antigamente viviam de forma muito precária, tá aí minha mãe que conta. Era de tirar a lenha da mata, de comer batata, macaxeira. Essas coisas de hoje, não tinha não! Então, o povo foi chegando, chegando, construindo suas casas. Uns casaram com gente daqui mesmo. Outros, como minha filha, a mais velha, casou com gente de fora [...] (Entrevista. Vandregercílio Arcanjo da Silva. Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), 19/04/2015).

²²⁰ SILVA, op. Cit., 2007, p. 128.

²²¹ Idem., p. 180-181.

²²² Idem., p. 146.

²²³ Vandregercílio Arcanjo da Silva é graduado em pedagogia e atualmente trabalha como agente de endemia pela Secretaria de saúde de Canguaretama, ocupando o quadro de funcionários efetivos.

Assim, percebemos que o termo “os de fora” está relacionado tanto aos habitantes do Catu os quais, provavelmente, têm sua data da chegada ao local posterior a dos Eleotérios, quanto aos modos para se referir às pessoas que casaram com membros da família, mas que sua origem inicial não está ligada à comunidade. Entendemos que estes modos de identificação, os “Eleotérios legítimos” e os “de fora”, constituem uma maneira do grupo organizar e construir suas fronteiras de diferenciação étnica. Os relatos que estamos utilizando para analisar o processo de construção e fortalecimento da identidade do grupo são bastante reveladores do caráter fluído dessa mesma identidade.

Ao longo da nossa escrita nos deparamos com os modos de referência “índio”, “tapuio”, “caboclo”, “Eleotério” e “Potiguara”. Considerando isso, como o pesquisador deve se comportar diante de tal fluidez?

No fragmento da palestra realizada por seu *Nascimento* durante as comemorações do Dia do Índio na comunidade fica clarificado que este sujeito se autoidentifica como indígena Potiguara. Dessa maneira, partilhamos da compreensão de que não cabe ao pesquisador colocar em xeque e nem afirmar a identidade de grupos com os quais venham realizando seus trabalhos de pesquisa. Compreendemos, mediados pelo pensamento do sociólogo Stuart Hall²²⁴, que a “a identidade é uma representação simbólica e discursiva capaz de fornecer sentido para os sujeitos”. Partindo deste pensamento, como um olhar “de fora”, parafraseando o modo dos Eleotérios de se referir aos sujeitos que suas origens não estão ligadas à comunidade, poderia gerar sentimentos de pertencimento e comunhão no grupo?

A identidade ou modos de identificação, sobre os quais estamos nos referindo, são gerados no cotidiano interno da comunidade Catu, mas também recebem contributos das experiências externas vivenciadas por certos sujeitos. Ou seja, não estamos buscando criar uma única forma de pensar a questão da identidade étnica dos Eleotérios, pois, como foi elucidado anteriormente, estes são indígenas, são caboclos, são tapuia, são Eleotérios e Potiguara. É dessa forma que trataremos desta questão, considerando a fluidez dos discursos identitários, já que as identidades são plurais, múltiplas e dinâmicas.

²²⁴ HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 11ª ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

2.2 Identidade e Tradição dos Potiguara do Catu: uma alternativa de resistência.

Em meio as canas têm um povo que resiste!²²⁵

Anteriormente, buscou-se discutir a construção do sentimento de pertencimento étnico e os discursos identitários construídos pelos Eleotérios do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN). Ainda fazendo parte da nossa abordagem, privilegiamos pôr à vista, minimamente, como os Eleotérios se percebem e como eles percebem os outros, os não indígenas habitantes do Catu. Do mesmo modo, buscando relativizar e diversificar os olhares, abordamos os modos como os não indígenas, das cidades de Goianinha e Canguaretama e os que habitam o Catu enxergam os Eleotérios.

Quando estamos diante dos Potiguara do Catu, realizando os trabalhos de campo, observa-se que o grupo não possui uma distinção radical em termos culturais em relação aos outros grupos que mantêm contatos cotidianamente. Essa falta de contrastividade cultural foi elucidada pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira²²⁶ que se tratando dos grupos indígenas do Nordeste, estes “eram sertanejos pobres e sem acesso à terra, bem como desprovido de forte contrastividade cultural”. Entretanto, o grupo com o qual estamos trabalhando, os Potiguara do Catu, vem construindo suas diferenciações culturais²²⁷ frente às populações que estamos denominando de regionais, utilizando-se de um repertório já conhecido pelos pesquisadores, como os rituais de diferenciação, por exemplo o toré²²⁸, e a partir de elementos cotidianos como atividades econômicas e tecnologias tradicionais.

²²⁵Entrevista com Vandregercílio Arcanjo da Silva. Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), 14/01/2015). ²²⁶OLIVEIRA, op. Cit., 1999, p. 17.

²²⁷Em nosso trabalho estamos utilizando “construção” para designar o movimento de elaboração de um dado, que aqui constitui a construção cultural que envolve questões de identidade e de tradições. Alguns pesquisadores, sobretudo, antropólogos designam este mesmo movimento a partir das seguintes perspectivas: “elaboração”, “reelaboração”, “invenção” e “retomada” cultural. Para aprofundar o saber sobre esta questão sugerimos a coletânea de ensaios que compõe a seguinte obra: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Contra Capa Livraria, 1999.

²²⁸O Toré compreende um ritual mítico-religioso característico das populações indígenas do Nordeste. Toré também é o nome de um instrumento, “uma espécie de flauta feita de cana de taquara”. Esse ritual também adquire uma dimensão política uma vez que é protagonizado quando os grupos indígenas sentem a necessidade de demarcar fronteiras de diferenciação. Sobre este ritual ler: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005, p. 13.

A literatura aponta para a polissemia do ritual toré, uma vez que é compreendido como brincadeira de índio, como dança, como ritual ligando-os com o sagrado²²⁹, de acordo com a interpretação do antropólogo Rodrigo de Azeredo Grunewald. Esse antropólogo faz referência a um verbete escrito por Luiz da Câmara Cascudo²³⁰ em que se refere ao toré como uma espécie de flauta feita de cana de taquara e como uma dança indígena que ainda vigorava no início do século XIX, onde hoje é o atual território Xucuru.

O prefaciador da obra *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*, igualmente antropólogo, João Pacheco de Oliveira, buscou refletir acerca dessa polissemia, ou podemos chamar de fluidez dessa expressão, a partir do longo processo histórico vivenciado pelas populações indígenas habitantes do atual Nordeste. Para ele, o contato interétnico e as imposições do Estado português, batizando e incorporando-os aos trabalhos da nascente sociedade, bem como as construções de alianças antes impensáveis, modificaram radicalmente seus costumes²³¹. Esses contatos forneceram contribuições para a sobrevivência dos indígenas e de sua cultura a partir de reelaborações fundadas no interior dessas relações interétnicas. O toré pode ser entendido como uma das expressões mais belas e eficazes de um “processo histórico de auto-afirmação enquanto coletividade que se reivindicam como indígenas²³²”. Os indígenas, frente a atual política para os povos indígenas do Brasil, protagonizam o toré para afirmar a identidade indígena e construir fronteiras de diferenciação frente a outros atores e, dessa forma, tornando-o também um instrumento político.

Diante de tal complexidade envolvendo o ritual, analisaremos a fala do Vandregercílio Arcanjo da Silva, em uma entrevista gravada²³³, em que foi perguntado sobre a origem e a prática do toré na comunidade Catu,

Nós não dançávamos o toré aqui no Catu não. Meu pai, meu tio e os tios do meu pai eram lançador de zambê. Aqui tinha terreiro de zambê e coco de roda rapaz! Aqui dentro do Catu, com mestre de zambê daqui. Olha, minha mãe dançou coco de roda. Agora agente não dança mais não. Eu sei que o zambê é de origem africana, mas os negros também ensinaram muita coisa aos caboclos, ensinaram muita coisa.

²²⁹ Idem., p. 13-33.

²³⁰ CASCUDO, Luís da Câmara. *Toré*. In: Dicionário do Folclore Brasileiro. São Paulo, Melhoramentos.

²³¹ GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005. p.

9. ²³² Idem., p. 9.

²³³ A entrevista da qual estamos mencionando no trabalho foi realizada durante uma visita realizada a comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) no dia 14/01/2015.

Mas, nós aprendemos o Toré lá na Aldeia São Francisco, na Baía da Traição. Então, nós aprendemos e estamos ensinando aos jovens da comunidade, a cultura que foi perdida para que eles se orgulhem da nossa tradição (Vandregercílio Arcanjo da Silva. Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), 14/01/2015).

Desde os primeiros contatos com os Potiguara do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), observamos a apresentação do toré em diversos contextos dentro e fora da comunidade. Privilegiamos em nossa análise sobre essa expressão as de cunho mítico, religioso, mas também o papel político desempenhado quando estão frente a situações de demandam demarcar as fronteiras de diferenciação²³⁴. Discutiremos, inicialmente, o papel político que o toré vêm desempenhando, sobretudo, em comunidades emergentes que vêm lutando pela garantia de direitos étnicos. Sobre esta questão, o antropólogo João Pacheco de Oliveira argumenta que

[...] política indigenista oficial exige demarcar descontinuidades culturais em face dos regionais, e assim o processo de territorialização ganha características distintas do que ocorreu nas missões religiosas. O ritual Toré, por exemplo, permite exibir a todos os atores presentes nessa situação interétnica (regionais, indigenistas e os próprios índios) os sinais diacríticos de uma indianidade [...] peculiar aos índios do Nordeste²³⁵.

A forma do Estado brasileiro enxergar a questão nos parece ser atravessada por um conjunto de saberes que tem a pretensão de dizer quem são os indígenas do Nordeste, bem como quais as tradições desses povos. Porém, estamos diante de uma coletividade bastante heterogênea e que escape qualquer tentativa de classificar, de dizer de forma categórica quem são estes indígenas e quais as expressões de sua cultura. O pesquisador trabalha com um leque de possibilidades que são apresentadas pelos grupos com os quais estejam desenvolvendo seus estudos²³⁶, mas sabemos que as estruturas de organização do grupo e seus rituais são utilizados como argumentação pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para caracterizar as reivindicações dos grupos como reivindicações de cunho étnico. Assim, uma das práticas bastante recorrentes entre os indígenas emergentes é o que denominamos de intercâmbio cultural. Aqui as tradições que são compreendidas como pertencentes aos índios do Nordeste são

²³⁴ BARTH, op. Cit., 1998, 195.

²³⁵ OLIVEIRA, op. Cit., 1999, p. 25-26.

²³⁶ Nesta parte do nosso trabalho não pretendemos aprofundar o debate sobre a construção da categoria “índio” e suas “tradições”, uma vez que tal debate foi realizado, minimamente, na sessão que intitulamos: *Emergência Indígena no Nordeste do Brasil: a problemática do índio misturado*.

repassadas entre comunidades já reconhecidas pelo Estado às outras em processo de reconhecimento, como no caso do grupo Pankararu,

Os pajés podem ensinar às comunidades de parentes desgarrados como se faz um „praiá“ (cerimonial em que as máscaras dançam representando os „encantados“), mas cada nova aldeia (assim como cada grupo étnico dali surgido – como os Pankararé, os Kantaruré e os Jeripancó) irá levantar sua própria „casa dos praiás“, instituindo sua própria galeria de „encantados“ e instaurando uma relação específica com os „encantados“ mais antigos²³⁷.

Partindo do fragmento da entrevista realizada com o senhor Vandregercílio Arcanjo da Silva e do que foi discutido, posteriormente, poderemos prosseguir em nossa análise. A partir do que denominei de intercâmbio cultural conseguimos visualizar a prática do “aprender” ou “reaprender” o ritual do toré como estratégia política dos povos indígenas diante das determinações, de mesmo cunho, da atual política indigenista brasileira. Entretanto, se os Potiguara do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) aprenderam este ritual com seus parentes índios Potiguara da Baía da Traição – PB, os sentidos investidos pelos primeiros adquirem uma semântica que reflete peculiaridades próprias de seus contextos. Essa questão foi elucidada pelos pesquisadores Estevão Martins Palitot e Fernando Barbosa de Sousa Júnior ao buscarem “lançar um pouco de luz sobre o toré Potiguara”²³⁸, a partir da perspectiva desses próprios indígenas. De acordo com os temas colocados por ambos os pesquisadores, o toré constitui um “Conjunto ritual composto por músicas, danças, ingestão de bebida (geralmente a jurema) e contato com os antepassados e outros seres espirituais através de transe mediúnicos”²³⁹. Esse ritual, é bastante difundido entre as populações indígenas do Nordeste, mas partilhamos da perspectiva dos autores, citados anteriormente, de que “cada grupo étnico possui um toré próprio e singular, irredutível ao de qualquer outro povo, mas, ainda sim, capaz de permitir o diálogo e a troca de experiência entre os membros de grupos distintos”²⁴⁰.

Para os Potiguara do Catu, o toré constitui uma parte da cultura que não existia mais entre eles, mas estes sujeitos enxergam sua importância dentro do contexto de afirmação da identidade e isso é repassado para os jovens da comunidade.

²³⁷ OLIVEIRA, op. Cit., 1999, p. 26.

²³⁸ PALITOT, Estevão Martins; SOUSA JÚNIOR, Fernando Barbosa. Todos os Pássaros do Céu: o toré Potiguara. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005.

²³⁹ Idem., p. 187.

²⁴⁰ Idem., p. 187.



Foto 1 – Apresentação do toré na Escola Municipal João Lino da Silva (Acervo da pesquisadora).

Nosso debate está privilegiando a dimensão política do ritual toré, em que a comunidade por meio da dança evidencia e demarca sua diferenciação étnica. Durante a abertura do 1º Seminário Sobre Educação Escolar Indígena no Rio Grande do Norte, sediada na comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), os Potiguara receberam seus convidados protagonizando um toré. Esse evento²⁴¹ buscou discutir os caminhos legais para a implantação de uma educação escolar indígena nas comunidades do estado, além de trazer para o centro do debate estratégias e experiências utilizadas por outros povos indígenas para a implantação de uma educação desta natureza.

Em vários momentos da pesquisa de campo nos deparamos com situações envolvendo a dimensão mítica do ritual toré. O primeiro momento que presenciamos o ritual ser protagonizado foi durante as comemorações do Dia do Índio na comunidade Catu no ano de 2012. Estavam presentes na comemoração o cacique José Luiz Soares, a Valda Maria Arcanjo da Silva, o Vandregercílio Arcanjo da Silva, tios do cacique, Vangerlania da Costa Arcanjo, filha do Vandregercílio, dona Silvina, além de outros adultos e jovens da comunidade. Estes estavam desempenhando a função de receber as visitas de pessoas que se dirigem para a comunidade para participar das atividades comemorativas. Em meio aos visitantes, duas figuras, até então desconhecidas para a pesquisadora deste trabalho, chamavam atenção. Eram o professor de história e

²⁴¹ O 1º Seminário Sobre Educação Escolar Indígena do Rio Grande do Norte foi sediado no Instituto Federal do Rio Grande do Norte, Campus Canguaretama – RN. O evento ocorreu nos dias 21 a 23 de julho de 2014 e contou com a participação e apoio das comunidades indígenas do Rio Grande do Norte, da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), das prefeituras dos municípios de Canguaretama e Goianinha, da Secretaria de Estado da Educação e Cultura do Rio Grande do Norte.

especialista na área das Ciências da Religião Rômulo Henrique Pereira Angélico e uma outra figura chamada de pajé Amauri, funcionário do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis do estado (IBAMA-RN). O cacique Luiz convidou a todos a participar do toré que este iria “abrir”²⁴². Em meios a dança circular e aos cânticos uma espécie de oração foi realizada em que os participantes foram convidados a saudar a mãe natureza, o sol e, ainda, a energizar-se com a força desses elementos.



Foto 2 – Momento do toré na comunidade Catu 19/04/2012 (Acervo da pesquisadora).



Foto 3 – Toré na comunidade Catu 19/04/2012 (Acervo da pesquisadora).

²⁴²Esse termo, “abrir”, foi utilizada para dar início ao ritual. É interessante expor neste momento que tal expressão “abrir” também é bastante utilizada em outros rituais, exemplo na jurema. Aqui quando a expressão é utilizada indica que a mesa vai ser “aberta”, ou seja, ela constitui um canal que liga os participantes do culto as entidades que se fizerem presentes ao longo do ritual.

Percebemos a fluidez presente no ritual toré da comunidade Catu, na medida em que os próprios sujeitos da comunidade vão explicando para os não indígenas presentes o que significa a “dança que os ligam com os encantados e com seus antepassados indígenas”, segundo a fala do cacique Luiz. Percebemos que a dimensão mítica apresentada pelo Cacique se aproxima da interpretação desenvolvida pelos pesquisadores Estevão Martins Palitot e Fernando Barbosa de Sousa Júnior. Entretanto, outra aproximação com o toré Potiguara da Paraíba pode ser realizada a partir da seguinte letra:

Sou Tupã, sou Tupã, sou
Potiguara. Sou Potiguara nesta
terra de Tupã, Tenho arara, caraúna
e xexeú. Todos os pássaros do céu,
Quem me deu foi Tupã, foi Tupã,
Foi Tupã, sou tupã, sou Potiguara.
(Toré Potiguara – Paraíba)²⁴³.

Como mencionado anteriormente, os Eleotérios reaprenderam o toré com seus parentes índios Potiguara da aldeia São Francisco na Baía da Traição – PB. Encontramos presente no toré da comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) a mesma música, com poucas variações na letra, assim como a seguinte letra:

Caboclinha da jurema Eu
dancei em seu toré. Para
me livrar das flechas Dos
Tapuios Canindé.
Reis Canindé, oh, Reis Canindé!
Palmas de jurema, Pra Reis Canindé.
(Toré Potiguara – Paraíba)²⁴⁴.

A aproximação que estamos propondo em nossa escrita não constitui apenas a tentativa de visualizar que as letras do toré se fazem presentes nos rituais dos indígenas da Paraíba e do Rio Grande do Norte, mas também a busca para trazer à tona os contributos que as interações entre os Potiguara da Paraíba e do Rio Grande do Norte forneceram para estes últimos. Chamamos estas interações de intercâmbio étnico cultural, prática bastante comum entre as comunidades indígenas já reconhecidas pelo Estado brasileiro e pelos povos emergentes que estão lutando, no presente, para a

²⁴³PALITOT, Estevão Martins; SOUSA JÚNIOR, Fernando Barbosa. “Todos os Pássaros do Céu: o toré Potiguara”. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005, p. 189.

²⁴⁴Idem., p. 195.

garantia de seus direitos. Aqui estamos expondo a dimensão política das alianças historicamente construída entre os povos indígenas do Nordeste. Todavia, a dimensão mítica dessa aproximação entre as duas comunidades se torna um terreno bastante complexo. Certamente, os Eleotérios estão em processo de retomada das suas tradições e o toré é um exemplo claro desse movimento. Os sentidos investidos por esse grupo ao ritual tomam contornos particulares, uma vez que, igualmente, sofrem influências de outras que são capazes de modificar a estrutura da ritualística do toré. Uma outra contribuição que conseguimos observar quando trabalhamos em campo, durante a elaboração da pesquisa, certamente foi a aproximação do ritual do toré com o culto à jurema.

De todos os rituais que foram assistidos, um outro merece ser examinado em nosso trabalho, trata-se do “Adjunto de Jurema” realizado na comunidade Catudurante a noite do dia 03/11/2012. Recebemos o convite para participar do evento que envolvia alguns sujeitos da comunidade, a Valda Maria Arcanjo da Silva e o seu irmão Vandregercílio Arcanjo da Silva, militantes indigenistas, como o Rômulo Angélico, o professor e historiador Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto e integrantes de um terreiro de jurema que fica localizado no município de Canguaretama – RN. O cartaz de divulgação do evento convidava a todos para participarem de uma caminhada em uma das trilhas existentes no território, que segue até a nascente do Rio Catu (rio de mesmo nome da comunidade). Os participantes do evento iriam acampar no local e retornar pela manhã do dia seguinte.



Foto 4 – Adjunto da Jurema no Catu 03/11/2012 (Acervo do Catu).

Alguns membros da família Eleotério estavam recebendo os convidados que por volta das 17:00 horas da tarde estavam caminhando em direção ao espaço onde o “adjunto de jurema” iria ocorrer. Após uma hora e meia de caminhada na trilha, em muitos momentos a mata estava quase fechada e o terreno alagadiço, chegamos ao local onde uma fogueira foi acesa e uma mesa de jurema arrumada e se “iniciaram os trabalhos”. Foi a primeira vez que tivemos contato com um ritual dessa natureza, pois todos que estavam presentes no local foram convidados a beber do líquido chamado de jurema. Os “trabalhos abertos” iniciaram os toques de tambores e os transes mediúnicos. Mesmo para um observador, destreinado com a situação, podia-se perceber a presença de “seres encantados” e de manifestações da natureza, por exemplo a cobra coral, em um dos integrantes do terreiro que participava ativamente do adjunto. Outras entidades também “baixaram”²⁴⁵, durante a noite. Entre elas, as figuras do caçador, do caboclo, do mestre, do exu e da pomba-gira, além das crianças que são denominadas de erês. O ritual durou até 1:00 h da manhã do dia 04/11/2002, quando os integrantes do

²⁴⁵ A utilização do termo “baixar” por sujeitos frequentadores de terreiro, seja de candomblé ou de jurema, é bastante recorrente para se referirem ao momento de transe mediúnico. Durante esses transes as entidades passam a se manifestar através do corpo de um sujeito, que é chamado de “cavalo”.

terreiro deixaram a mata e retornaram para a cidade de Canguaretama – RN, deixando no lugar os membros da família Eleotério e os visitantes que iriam acampar. Em conversa com um dos membros do terreiro percebemos a existência de uma identificação da área como território indígena, logo espaço privilegiado para a realização de um ritual como o que acabava de acontecer.

A análise descritiva que acabamos de fazer nos serve para discutimos a fluidez presente na prática do toré na comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), uma vez que percebemos que muitas das músicas cantadas no ritual toré, no culto da Jurema²⁴⁶ constitui os pontos cantados para as entidades que se fazem presentes no ritual,

Cabocla de pena / escreve na areia (2x).
Rei Tupinambá é meu pai / ele não bambeia (2x).
Mas ele não bambeia / ele não bambeia (2x).
Rei Tupinambá é meu pai / ele não bambeia (2x).
Seu Tupinambá quando vem pra aldeia,
Ele traz na sinta uma cobra coral (2x).
É uma cobra coral, é uma cobra coral (2x).
Seu Tupinambá quando sai da aldeia,
Ele leva na sinta uma cobra coral (2x).
É uma cobra coral, é uma cobra coral (2x).

De acordo com a própria bibliografia²⁴⁷ que se dedica a examinar essa prática bastante comum entre os indígenas nordestinos, o toré é apontado como sendo muito próximo ao rito da jurema. Para Rodrigo de Azeredo Grunewald,

Essas duas expressões da cultura indígena nordestina (toré e jurema) geralmente encontram-se dispostas num mesmo campo semântico ou retórico quando se pensa no acervo cultural desses povos, principalmente em termos de seus sistemas cosmológicos, simbólicos ou rituais²⁴⁸.

Em ambas as manifestações, no culto à Jurema e no Toré, quase sempre, ao longo da prática ritualística, é comum a ingestão de uma bebida à base da planta

²⁴⁶ A Jurema, segundo a definição utilizada pelo Mestrando, do Programa de Pós-Graduação História e Espaço da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, André Luís Nascimento de Sousa, é uma expressão religiosa, cuja origem encontra-se nos povos indígenas do Nordeste. A Jurema, é também “uma cidade” um “reino encantado”. Igualmente, temos a planta Jurema, característica da região Nordeste, e a bebida preparada com a casca e raízes que leva o nome da planta. Para saber mais ler: SOUSA, André Luís Nascimento de; JÚNIOR, Lourival Andrade. *Nordeste encantado: o culto à encantaria na Jurema*. In: XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento histórico e diálogo social. Natal – RN, 22 a 26 de julho de 2013. SALLES, Sandro Guimarães de. *À sombra da Jurema encantada, mestres juremeiros na umbanda de Alhandra*. Recife, Ed. Universitária, 2010.

²⁴⁷ GRÜNEWALD, op. Cit., 2005, p. 14.

²⁴⁸ Idem., p. 34.

jurema²⁴⁹. Entretanto, esse não é o único dado que as aproximam. Como foi posto, na letra da música citada, alguns elementos de um sistema cosmológico são compartilhados nestas expressões. Se no toré a figura da “cabocla” constitui um antepassado indígena, assim como o “rei Tupinambá”, na jurema são entidades passadas que, ao se fazerem presentes no ritual, interagem com os sujeitos e realizam “trabalhos”²⁵⁰, espirituais. Não quer dizer que no toré essas figuras também não se façam presentes, mas dependerá da galeria criada, seus usos e sentidos que são diversos, dependendo de cada povo indígena. A presença de poli sons, várias vozes, constitui um terreno fantástico para o trabalho do pesquisador, pois o toré é multifacetado, fazendo com que qualquer tentativa de generalização concorra para um fracasso. As referências à “aldeia” e ao encantado “cobra coral” dão uma dimensão do problema que foi discutido anteriormente.

Ao cantar a letra do toré, possivelmente, os indígenas estejam tentando conectar a aldeia do presente à do passado, assim como entrar em contato com os seres da floresta, os encantados, personificados pela “cobra coral”. Ou simplesmente, estejam protagonizando uma dança, uma brincadeira e por meio dela construindo suas fronteiras de diferenciação étnica. Todavia, essa discussão foi elaborada com o objetivo de trazer à tona que, de diferentes formas, as atuações de agentes externos nas comunidades indígenas emergentes fornecem contributos às práticas ritualísticas que essas iram desenvolver, como tentamos demonstrar a partir da participação de vários sujeitos na comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN).

²⁴⁹ A bebida chamada Jurema é produzida com a casca e, em alguns casos, utiliza-se a raiz da planta de mesmo nome. Existe, em síntese, duas variações da planta Jurema, a preta e a branca, mas não iremos especificar sua classificação segundo a botânica. A bebida Jurema é amplamente utilizada em cultos de matrizes indígenas, como o catimbó-Jurema, e seu preparo, chamado de feitiço varia muito de acordo com o conhecido as habilidades desenvolvidas por quem prepara a bebida.

²⁵⁰ A definição de “trabalho” com a qual estamos compartilhando descende mais das experiências em campo exigidas pela pesquisa. Assim, quando se fala de “trabalho” estamos diante da realização do culto à Jurema, mas também se utiliza da terminologia para se referir aos rezo, e a prática de defumação visando a limpeza espiritual e a cura, que também pode ser de ordem física.

2.3 Saberes cotidianos: trabalho de índio.

[...] O único índio, não decepcionando os índios, mas o único índio ainda que vive aqui da floresta sou eu [...] (Manoel Serafim Soares Filho. Catu(Goianinha/Canguaretama – RN), 19/04/2014).

Os Eleotérios emergiram no cenário público durante a realização de uma Audiência Pública na Assembleia Legislativa em Natal, em 2005²⁵¹, junto com duas outras comunidades: os Mendonça do Amarelão (João Câmara – RN) e os Caboclos do Açú (Assú – RN). No início da sua emergência, como demonstrado anteriormente, os indígenas do Catu se apresentavam sob a perspectiva do nome Eleotério, uma referência histórica para estes sujeitos uma vez que os ligavam a um antepassado em comum. Posteriormente, estes indivíduos passaram a acionar a identidade Potiguar. Estamos, dessa forma, diante de um processo constante de reelaboração étnica e, assim, das tradições do grupo.

O ritual do toré cedeu lugar em nossa análise, sobretudo na sua aproximação com o culto a jurema. Ele também é acionado como tradição dos indígenas do Catu junto com um leque de saberes cotidianos. Nesta sessão, analisaremos determinados saberes e práticas cotidianas a partir dos sentidos que são investidos, de forma a se configurar como tradições do grupo e mais, tradições estas que demonstram na prática que eles são de fato indígenas. Isso fica evidenciado na epígrafe que abriu nossa sessão. Para o senhor Manoel Serafim Soares Filho o trabalho de índio ainda está relacionado as atividades ligadas à exploração dos recursos naturais da comunidade,

[...] Aí quem sabe, eu vivo de artesanato de cipó, de junco, trabalho para as funerárias, eu não poderia viver da minha função de pintor, de soldador, de vigia, mesmo que eu nem estaria mais nessa função que já estaria aposentado né? Mas eu vou me aposentar não sei quando ainda pela FUNAI. Não sei se é dez salários ou um salário ou meio salário. Mas que eu quero me aposentar na minha função, um índio, agricultor ou pescador ou caçador ou como eles queiram colocar lá no movimento. Isso para mim é um prazer[...] (Palestra. Manoel Serafim Soares Filho. Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), 19/04/2014).

Durante sua fala, nosso interlocutor tentava explicar que seus caminhos nem sempre foram ligados à comunidade onde nasceu. Tendo trabalhado na cidade (referência a outros espaços que este morou durante uma parte de sua vida) como pintor,

²⁵¹ GUERRA, op. Cit., 2011.

soldador e vigia, mas que ao retornar para sua comunidade ele também retornou para sua origem, passando a sobreviver economicamente de saberes ligados a exploração dos recursos naturais. No seu imaginário, essas práticas são constitutivas dos saberes indígenas, ou seja, configuram-se como característica da sua identidade.

As atividades econômicas ligadas à exploração dos recursos naturais por parte dos Potiguara do Catu ganham destaque nas narrativas que foram registradas e nas conversas informais ao longo da pesquisa. Como no caso do seu *Nascimento*, as atividades econômicas desenvolvidas por ele abrigam saberes e técnicas específicas. Este indígena produz diversos utensílios a partir do junco²⁵² e de cipó retirados de áreas do entorno onde está localizado o centro de habitações da comunidade. Sua produção é vendida, sobretudo as guirlandas, para as casas funerárias da cidade de Canguaretama – RN. Além desses artesanatos, seu *Nascimento* traz à tona, em sua fala, que também sobrevive da agricultura, da caça e da pesca, sendo estas atividades indícios da sua indianidade.

O pesquisador Juarez de Brito Moisés Júnior, em monografia²⁵³ produzida para obtenção do título de bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, buscou explorar a relação existente entre práticas econômicas de subsistência e meio ambiente. Os saberes ligados à caça e à pesca²⁵⁴, segundo Moisés Júnior constituem manifestações da memória ancestral na comunidade. Podemos aqui acrescentar que, além de constituir uma memória ancestral, um número considerado de habitantes ainda desenvolve tais economias, sobretudo em momentos de seca quando os que trabalham para as usinas de cana-de-açúcar retornam para a localidade. Dessa forma, a caça e a pesca configuram-se como atividades que complementam a sobrevivência de parte dos habitantes do Catu.

Alguns aspectos importantes que estão diretamente ligados a essas atividades constituem saberes específicos, como o conhecimento do território, da rotina da caça e da pesca²⁵⁵. De acordo, ainda, com as análises desenvolvidas por Moisés Júnior, a

²⁵² De acordo com a definição da botânica, junco é um gênero de juncáceas que possui hastes direitas e flexíveis, que crescem na água e nos terrenos úmidos.

²⁵³ MOISES JÚNIOR, Juarez de Brito. *Como ser índio no século XXI: práticas, saberes e meio ambiente no Catu dos Eleotérios* - RN. Natal, RN: 2008. 50 p. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes.

Departamento de Ciências Sociais. Habilitação em Antropologia. ²⁵⁴ Idem., p. 31.

²⁵⁵ Idem., p. 31-32.

primeira atividade era associada ao universo masculino, enquanto a segunda era praticada por homens e mulheres no Catu. Durante uma conversa informal com Vandregercílio Arcanjo da Silva, estas atividades de subsistência apareceram ligadas a contextos de subsistência. Segundo ele, os habitantes do Catu eram muito pobres, viviam em condições precárias, sendo a exploração dos recursos do meio ambiente essenciais à sobrevivência das famílias.

Anteriormente, exploramos a fala da Valda Maria Arcanjo em que esta explicava que a fixação dos seus antepassados no Catu se deu porque o local era de mata fechada e de difícil acesso, com caça e pesca abundante. Dessa forma, percebemos que tais práticas e saberes foram e continuam sendo importante para a sobrevivência dos que habitam a localidade. É interessante destacar, em nossa escrita, que junto a essas atividades tem-se um leque de saberes práticos como a produções dos utensílios utilizados na realização dessas. A arapuca, como mencionado pelo Moisés Júnior, é a mais comum entre os que ainda praticam a caça, mesmo sabendo que tal atividade é considerada ilegal, pois as áreas denominadas de “mata” pelos habitantes foram transformadas em Áreas de Proteção Ambiental²⁵⁶ ficando seu monitoramento sob a responsabilidade da Usina Estivas²⁵⁷.

A arapuca é utilizada na captura de animais de pequeno porte, e mesmo que tal prática, atualmente, venha diminuindo os saberes ligados a ela permanecem na memória do grupo. Outros saberes presentes na memória constituem a vara com ponta, o corvo e o choque utilizados na pesca. A primeira, segundo a descrição realizada por Moisés Júnior²⁵⁸, constitui uma “[...] vara é um bastão delgado de madeira, em geral com mais de um metro e meio, com ponta talhada à faca de maneira bastante regular para que não enfraqueça e se quebre no uso, mas que possa ser aguda o bastante para penetrar no peixe ao menor golpe”. A segunda “É uma armadilha de formato retangular ou

²⁵⁶ Segundo informações retiradas da página do Instituto de desenvolvimento Sustentável e Meio Ambiente, a Área de Proteção Ambiental Piquiri-Uma, foi criada em 1990 inicialmente com 12 mil hectares, abrangendo os municípios de Pedro Velho, Canguaretama e Espírito Santo, no litoral oriental potiguar. Em 2011, a Unidade teve a sua área ampliada para 40 mil hectares, passando a contemplar também os municípios de Goianinha e Várzea. O objetivo do projeto é assegurar a conservação dos recursos hídricos presentes na área, notadamente das bacias hidrográficas do Jacú, Catú e Curimataú. Dados disponíveis em:

<<http://www.idema.mn.gov.br/Conteudo.asp?TRAN=ITEM&TARG=945&ACT=null&PAGE=0&PARM=null&LBL=Unidades+de+Conserva%C3%A7%C3%A3o>> Acesso em: 20/05/2015.

²⁵⁷ SILVA, op. Cit., 2007, 19.

²⁵⁸ MOISES JÚNIOR, op. Cit., 2008, p. 37.

cilíndrico, onde a presa entra e tem dificuldade de achar a saída²⁵⁹”. A última, “O choque funciona como a tarrafa (rede de pesca manual comum). Construído com galhos estreitos de aproximadamente 80 cm, bem retilíneos e verdes, com as pontas inferiores aguçadas à faca, [...]”²⁶⁰.



Foto 5 – Arapuca armada

FONTE: MOISES JÚNIOR, Juarez de Brito. *Como ser índio no século XXI: práticas, saberes e meio ambiente no Catu dos Eleotérios - RN*. Natal, RN: 2008.



Foto 6 – Choque e Corvo

FONTE: MOISES JÚNIOR, Juarez de Brito. *Como ser índio no século XXI: práticas, saberes e meio ambiente no Catu dos Eleotérios - RN*. Natal, RN: 2008.

²⁵⁹ Idem., p. 38.

²⁶⁰ Idem., p. 39.

O destaque breve para estas atividades e saberes ligados a elas são igualmente importantes uma vez que, quando o pesquisador está realizando seus trabalhos de campo, estas são acionadas pelos Eleotérios como memória da identidade indígena do grupo.

Buscando referências antigas sobre a comunidade Catu e, igualmente, sobre as famílias que lá habitam nos escritos de intelectuais norte-rio-grandenses, achamos uma indicação na obra *Cartas da Praia* do escritor Hélio Galvão²⁶¹. Na obra, o escritor Hélio Galvão evidencia a coleta da mangaba em determinadas áreas do interior do estado. A importância desta atividade no interior do Rio Grande do Norte, segundo nosso autor, deu-se, provavelmente, durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) “quando os japoneses se apoderaram dos seringais do oriente²⁶²”, havendo uma corrida as plantas fornecedoras de látex em outros espaços. Hélio Galvão expõe que tal atividade se tornou bastante lucrativa, pois o preço do produto adquiriu valores antes impensáveis²⁶³. Homens e mulheres participavam da coleta desse fruto silvestre nos espaços denominados de tabuleiros, além de como frisou o autor “Típico exemplo de economia de coleta, característica das sociedades primitivas²⁶⁴”. A nossa fonte ao longo da sua escrita deixa para seus leitores a descrição de como era realizado a coleta da mangaba,

Pois bem, o povo largou-se para os tabuleiros, mulheres e homens. Havia antes algumas cautelas na colheita dessa fruta: não deixá-la em recipiente ásperos, transportando-a em balaies e cestos com revestimentos de folha de cajueiro, para não machucar. Agora não foi assim. Apanhavam de todo jeito, em sacos, em balaies, em caçuá, em caixão. Verde, de vez, nova, tudo. E lá se iam as mangabas para Maceió, na carroceria do caminhão, como se fosse tijolo²⁶⁵.

De acordo com a descrição realizada pelo escritor, podemos inferir que, mesmo antes da importância adquirida pela atividade, que está relacionada ao contexto econômico gerado pela Primeira Guerra Mundial, a mangaba era explorada, anteriormente, em certas localidades. As áreas que, provavelmente, eram grandes

²⁶¹ GALVÃO, Hélio. *Cartas da Praia*. Natal (RN): Scriptorin Candinha Bezerra: Fundação Hélio Galvão, 2006.

²⁶² Idem., p. 373-399.

²⁶³ Idem., p. 374.

²⁶⁴ Idem., p. 373.

²⁶⁵ Idem., p. 373-374.

fornecedoras da borracha extraída da fruta eram as seguintes: os tabuleiros “do Piquiri, do Catu, do Guaju, da Água Boa, de Ponta Negra, de Touros²⁶⁶”. Buscando dar uma dimensão acerca da importância conquistada pela coleta da mangaba e produção do látex, Hélio Galvão destaca a estatística da exportação de produtos internos em 1905, e “revela que pelo porto de Natal foram exportados 5.347 quilos de borracha de mangabeira, e 120 originários de Canguaretama, no valor de 6.570\$200”. Dos tabuleiros que eram retirados boa parte da produção da mangaba observamos que dois estão localizados em zonas que se denominam de rurais do município de Canguaretama, Piquiri e Catu. A localidade de Água Boa fica situada no município de Tibau do Sul e Guaju constitui uma zona situada em Sagi, que pertence ao município de Baía Formosa.

Ao abordarmos esta referência sobre a coleta da mangaba e produção do látex em nossa pesquisa objetivamos demonstrar a importância desta atividade para os habitantes da comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN). Os trabalhos de campo, explorando a memória de certos sujeitos, levaram-nos a observar as interpretações locais acerca desta exploração, de forma a se configurar juntamente com as outras práticas e saberes (a caça, a pesca, a produção de artesanato) rastros da identidade étnica dos Eleotérios. Os saberes ligados à produção da borracha ainda permanecem na memória dos mais velhos da comunidade, como demonstrou dona Silvina na sequência de fotos abaixo.

²⁶⁶Idem., p. 398.



FOTO 7: Dona Silvina

FONTE: MOISES JÚNIOR, Juarez de Brito. *Como ser índio no século XXI: práticas, saberes e meio ambiente no Catu dos Eleotérios - RN*. Natal, RN: 2008.



Foto 8 – Silvina extraindo o leite da mangabeira.

FONTE: MOISES JÚNIOR, Juarez de Brito. *Como ser índio no século XXI: práticas, saberes e meio ambiente no Catu dos Eleotérios - RN*. Natal, RN: 2008.



Foto 9 – A borracha produzida a partir do leite da Mangabeira
FONTE: MOISES JÚNIOR, Juarez de Brito. *Como ser índio no século XXI: práticas, saberes e meio ambiente no Catu dos Eleotérios - RN*. Natal, RN: 2008.

No momento da realização dos trabalhos em campo, na comunidade Catu, dona Silvina encontrava-se com a saúde debilitada, o que justifica a utilização das fotos do arquivo pessoal do pesquisador Juarez de Brito Moisés Júnior. Entretanto, em vários momentos, conversamos com esta senhora e em diversas ocasiões, ela nos relatou o “saber fazer a borracha”. Segundo sua fala, “os cortes [horizontais] feitos na mangabeira não podem ser fundos, pois pode matar a planta. Espera a planta chorar seu leite. Juntamos tudo numa lata e colocamos pedra-ume e sal”. A mesma descrição que encontramos na obra *Cartas da Praia* do escritor Hélio Galvão²⁶⁷.

2.4. A Construção do Território Etnoeducacional no Catu (Goianinha/Canguaretama – RN).

A implantação de um plano educacional diferenciado para as crianças e jovens da comunidade Catu estava em pauta nas discussões dos Eleotérios já no início do processo de mobilização política desses indígenas. De acordo com a pesquisa da

²⁶⁷ GALVÃO, op. Cit., 2006, 398.

antropóloga Claudia Maria Moreira da Silva²⁶⁸, podemos inferir que nos anos 2000 já havia um movimento de buscar implantar certas atividades, como o toré, no ambiente escolar. Essas iniciativas contavam com a participação de militantes indigenistas que atuavam junto à comunidade. Ainda de acordo com a antropóloga, podemos dizer que a atuação do militante indigenista e funcionário da Fundação José Augusto, Alcides Salles, foi importante na medida em que suas articulações em espaços privilegiados de poder possibilitaram o início de certas atividades no Catu, como as aulas de língua tupi-Guarani. Segundo relatou essa pesquisadora,

[...] no mesmo período em que os Eleotérios conheceram o toré, através de um mediador da FJA, também foram aproximados da língua “Tupi-Guarani”. Através de conversa com o ex-delegado do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e ex-vereador do PT Hugo Manso, tomei conhecimento de que, em meados dos anos 2003, ele foi procurado pelo funcionário da FAJ e informado da existência de diversas comunidades indígenas no RN. A informação veio segundo relatou Hugo Manso, acompanhada de uma solicitação para o projeto desse agente de ensino da língua Tupi-Guarani ser desenvolvido junto aos Eleotérios do Catu²⁶⁹.

O trabalho etnográfico desenvolvido pela antropóloga Claudia Moreira indicou vestígios importantes sobre o momento em que certas iniciativas estavam sendo tomadas, como o ensino da língua Tupi-Guarani na comunidade Catu. Essa etnografia, igualmente, fornece uma visão dos sujeitos que passaram a se articular com os Eleotérios a fim de se construir caminhos e estratégias políticas que forneceram contribuições para que, no ano de 2005, estes emergissem no cenário público se autoafirmando indígenas. As aulas de língua Tupi-Guarani, inicialmente, constituíam um projeto que funcionava aos domingos, como descreveu a antropóloga. Todavia, no ano de 2005, a Secretaria Municipal de Educação de Canguaretama aprovou um projeto que levou a língua Tupi para a sala de aula. O projeto “Nhe – em – Catu: noções de língua Tupi em sala de aula²⁷⁰,” foi uma maneira encontrada pelo poder público municipal de responder a demandas que surgiram a partir da aliança entre os Eleotérios e agentes indigenistas do estado. Entretanto, podemos inferir que os próprios Eleotérios sentiram a necessidade de implantar no ambiente escolar da comunidade de forma permanente o ensino desta língua? É sabido, que tais iniciativas contribuíram para o

²⁶⁸SILVA, op. Cit., 2007, p. 77.

²⁶⁹Idem., 2007, p. 218.

²⁷⁰Idem., p. 218.

amadurecimento das estratégias políticas dos Potiguara, uma vez que estas não se encerraram, não permaneceram como “projeto” de curto prazo.

Ao lado do ensino de língua Tupi, outras iniciativas foram criadas e incorporadas ao ambiente escolar na comunidade Catu. Porém, é de suma importância frisar que na localidade do Catu encontram-se funcionando duas escolas: a Escola Municipal Alfredo Lima, de responsabilidade da prefeitura de Goianinha, e a Escola João Lino da Silva, de responsabilidade da prefeitura de Canguaretama. De acordo com informações cedidas por uma das lideranças da comunidade José Luiz Soares, conhecido pelos seus pares como cacique Luiz, houve inúmeras tentativas, por parte dos indígenas do Catu, para implantar um ensino diferenciado na Escola Municipal Alfredo Lima. Entretanto, o poder público municipal de Goianinha – RN ainda não atendeu às reivindicações da comunidade. Assim, as iniciativas dessa natureza estão concentradas na Escola Municipal João Lino da Silva, onde os Eleotérios contam com um maior apoio do poder municipal de Canguaretama.

Essa retrospectiva, acerca da implantação de certas atividades no Catu se faz importante uma vez que buscamos mapear práticas como o ensino de língua Tupi, a prática do toré, a produção de artesanato, foram implantadas no ambiente escolar. Como demonstrado anteriormente, a partir da abordagem da etnografia produzida pela antropóloga Claudia Maria Moreira da Silva, certas práticas surgiram a partir das articulações dos Eleotérios com militantes indigenistas do Rio Grande do Norte. Mas observamos um amadurecimento em relação às estratégias e ações no presente, uma vez que estas partem da própria comunidade. As comunidades indígenas emergentes no estado participam ativamente de encontros e seminários tanto no Rio Grande do Norte quanto nas esferas regional e nacional abordando problemas enfrentados e cobrando direitos que são assegurados pela Constituição brasileira de 1988 e outros marcos legais criados a partir de debates e reivindicações que emergiram do próprio movimento indígena brasileiro.

Um desses marcos legais constitui o Decreto nº 6.861, de 27 de maio de 2009²⁷¹, em que o Art. 1º, desse mesmo decreto, estabelece que a educação escolar indígena será organizada com a participação dos povos indígenas, observando e respeitando suas territorialidades e suas necessidades específicas. De acordo com o Art. 2º, entre os objetivos da educação escolar indígena, citaremos os seguintes:

²⁷¹ Dados disponíveis em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6861.htm> Acesso em 28/05/2015.

- a) Valorização das culturas dos povos indígenas e a afirmação e manutenção de sua diversidade étnica.
- b) Fortalecimento das práticas socioculturais e da língua materna de cada comunidade indígena.
- c) Formulação e manutenção de programas de formação de pessoal especializado para atuar na área da educação escolar junto às comunidades indígenas.
- d) Afirmação das identidades étnicas e consideração dos projetos societários definidos de forma autônoma por cada povo indígena.

Esses objetivos acenam para a importância não apenas da manutenção das tradições dos povos indígenas, mas torna-se igualmente um instrumento para que as comunidades indígenas emergentes construam uma proposta de ensino que venha a fortalecer a identidade do grupo. Ao lado do fortalecimento da identidade, podemos destacar a importância de se retomar elementos da cultura local, que outrora estava se “perdendo” pela ausência de uma política afirmativa, de valorização das tradições dos grupos indígenas.

É importante frisar que o Decreto nº 6.861 reconhece a autonomia de cada comunidade indígena, de forma que a construção do currículo escolar seja realizada pelas comunidades, atendendo às especificidades de cada povo. A iniciativa para a construção de um território etnoeducacional deverá partir da própria comunidade interessada, e isso demonstra o grau de maturidade e autonomia conquistada pelos povos indígenas.

Uma iniciativa, que começou sob forma de “projetos” desenvolvidos na comunidade Catu, em meados dos anos 2000 e 2005, e que, no presente, conquistou uma maturidade que desencadeou na criação do território etnoeducacional do Catu, oficialmente reconhecido pelo Ministério da Educação em 2015. Em uma entrevista²⁷² realizada com o cacique José Luiz Soares algumas questões relativas à experiência de implantação de uma educação diferenciada, segundo prevê o Art. 2º do Decreto nº 6.861, de 27 de maio de 2009, no Catu emergiram. Durante a conversa, foi perguntado ao cacique sobre a organização das atividades escolares,

No início, a escola funcionava mais por insistência da comunidade. Muitos projetos foram realizados para o ensino de Tupi, mas como dependia de financiamento de outros, acabava que sempre as aulas eram encerradas por falta de dinheiro. Pelo menos era essa a justificativa dada a nós! Então, agora no final desse ano conseguimos

²⁷² A entrevista gravada com o cacique José Luiz Soares foi realizada no dia 18/12/2014.

cadastrar a Escola Municipal João Lino da Silva como território etnoeducacional no MEC. E estamos junto com a Secretaria Municipal de Educação de Canguaretama fazendo o Plano Político Pedagógico da escola, segundo a legislação manda. [...] Hoje, a escola funciona em tempo integral. As aulas iniciam as 7:00 horas da manhã e nesta primeira parte os alunos têm aula normal, das disciplinas normais do currículo, como português, matemática, ciências e outras. A escola, além de ensinar o português e o inglês ensina também a nossa língua, o Tupi. Após o horário das aulas, os alunos almoçam e descansam, mas na parte da tarde temos uma proposta de ensino mais voltada para nossas tradições. Os alunos aprendem a fazer artesanato, além de praticarem o toré nós também conversamos com eles para que em casa eles eduquem os seus pais, pois como aqui no Catu tem igreja evangélica, muito desses pais proíbem seus filhos de dançar o toré, porque o pastor diz que isso não é de deus! Então, nós estamos funcionando assim, mas agora com a oficialização da escola no MEC esperamos poder conscientizar os jovens da comunidade sobre a importância de não ter vergonha da sua identidade, de dizer “eu sou indígena”, não ter vergonha da sua comunidade (José Luiz Soares. Catu - RN, 18/12/2014).

No início do seu diálogo, o cacique Luiz tentou explicar as dificuldades enfrentadas, inicialmente, pela comunidade em relação à educação pretendida para as crianças e jovens do Catu. Além disso, no início, comentou sobre a falta de incentivos mais concretos e permanentes, um outro desafio foi despertar o interesse dos jovens e a compreensão dos pais acerca da importância de uma proposta de ensino que articule os conteúdos já previsto pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) com os saberes locais.

De acordo com a legislação de implantação da educação escolar indígena, a comunidade que pretenda implantar um território etnoeducacional deverá construir um currículo escolar com normas próprias partindo de elementos que julguem serem adequados a sua realidade. A comunidade Catu possui duas escolas, como foi mencionado anteriormente, todavia, as iniciativas voltadas para a implantação de educação escolar indígena encontram-se concentrada na Escola Municipal João Lino da Silva. Em síntese, atualmente, como atividades que compõe o currículo da escola tem-se as aulas de Tupi, o toré também é ensinado na escola, aulas de artesanato, e mais recentemente tem se buscado incorporar outros esportes no cotidiano escolar, como o arco e flecha.

Durante uma visita realizada na Escola Municipal João Lino da Silva, algumas informações acerca da organização do ambiente escolar foram repassadas a nós pelo cacique José Luiz Soares. A escola contempla o Ensino Fundamental I (1º, 2º, 3º, 4º e 5º

ano), segundo as orientações da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. A instituição também funciona em Tempo Integral, onde os alunos no turno da manhã estão envolvidos nas atividades que fazem parte do quadro de disciplinas da escola. As refeições são realizadas pelos alunos na escola, sendo elas: lanche matinal, almoço, lanche vespertino e uma ceia é oferecida antes do término das atividades do turno da tarde. No período vespertino, os alunos recebem reforço escolar, tem aula de artesanato segundo a produção local, recebem aulas de toré e atividades recreativas também são executadas. A escola João Lino da Silva conta com cinco professores polivalentes (Pedagogos) indígenas e apenas um professor não indígena que ministra uma disciplina que, segundo nossa informante, a senhora Valda Maria Arcanjo da Silva, constitui uma aula diversificada, como: aula de música, dança, jogos e outras. Ainda de acordo com a informação que nos foi passada, a escola atende a sessentas alunos, “todos indígenas” como bem frisou a *Valda*.

O Plano Político Pedagógico (PPP) da escola ainda está em fase de organização em virtudes das adequações necessárias e previstas para a construção do Território Etnoeducacional. Essa breve exposição sobre o funcionamento da escola nos serve para pensar sobre a importância que tal instituição vem desempenhando neste processo de afirmação da identidade étnica do grupo, mas também como espaço privilegiado para a reelaboração das tradições. Seguindo as palavras do cacique Luiz, que também é diretor da escola, “as crianças e jovens da comunidade tem que ser despertada para a importância de não ter vergonha das suas origens e preservar o seu patrimônio cultural, pois muito desse patrimônio foi resgatado da memória dos seus velhos”.

3. *Cartografia Afetiva*

Quando visitamos a comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) pela primeira vez, em meados do ano de 2012, sentimos uma enorme vontade de escrever sobre o lugar. Era um sábado pela manhã quando saímos da cidade de Goianinha, onde residíamos até então, em direção à comunidade. Ao entrarmos na estrada de acesso ao Catu, sentimos um certo desconforto, pois de imediato pensamos: “como as pessoas sobrevivem aqui?”. A pergunta foi gerada na primeira observação acerca do espaço circundante. A estrada de acesso à comunidade nos levava a percorrer uma vasta área de plantação de cana de açúcar. Para nós, marinheiros de primeira viagem, a paisagem²⁷³ que se descortinou diante dos nossos olhos provocou um choque. Estamos pensando a paisagem como uma categoria espacial que engloba não apenas o que foi observado e captado pelo nosso olhar; ela, também, é constituída por camadas de memórias e processos históricos travados em um dado espaço e tempo, ou seja, ela é um produto constituído por uma visão de mundo que marca uma época. Assim, podemos inferir que essa sensação de desconforto, provavelmente, foi gerada porque saímos de casa para visitar uma aldeia indígena localizada nas terras das cidades de Goianinha e Canguaretama/RN. Desta maneira, nossa ideia inicial, abriga um conjunto de formulações que deixou de fazer sentido. Esse dado, provavelmente, era resultante de um conhecimento engessado, e até de um desconhecimento completo, acerca do que é ser índio na atualidade.

Todo esse conjunto de formulações e questionamentos permaneceram em nossos pensamentos, inclusive, até o momento da escrita deste material. Durante todo nosso percurso, até chegarmos no Catu, realizamos anotações sobre o que encontramos no caminho. Seguimos em uma enorme estrada de barro, margeada por plantações de cana de açúcar, como demonstra o registro da nossa primeira visita,

²⁷³ O conceito de paisagem que estamos utilizando em nossa pesquisa é fruto das reflexões realizadas pelo historiador Simon Schama. Ela é entendida historicamente e, situada no tempo e no espaço, carrega a carga cultural humana, logo a maneira de se perceber tal paisagem, assim como conceitua-la é um constructo intelectual humano. Para saber mais ler: SCHAMA, Simon. *Paisagem e Memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 9-40.



FOTO 10: Estrada do Amor, Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), 10/07/2012. FONTE: Acervo da pesquisadora.

Seguindo nosso trajeto avistamos ao longe as primeiras habitações da comunidade. Observamos a existência de uma escola²⁷⁴ na entrada (seguindo a orientação partindo da cidade de Goianinha em direção ao município de Canguaretama/RN), o rio Catu cortando as terras, uma igreja católica e várias construções. Vislumbramos alguns adultos lavando objetos no rio enquanto algumas crianças brincavam nas águas.

Mesmo com muita coisa para observar e experienciar, seguimos um pouco apressados em direção à residência do senhor Vandregécílio Arcanjo da Silva (Vando), onde tivemos uma conversa muito prazerosa. Ele se apresentou a nós como indígena, sem muita cerimônia, e passou a falar do seu lugar, da sua terra, da sua infância familiar e de parte das experiências vividas ao longo da sua vida. Essa conversa durou toda a manhã e parte da tarde. Deixamos a comunidade por volta das quinze horas e ao

²⁷⁴ A Escola Municipal Alfredo Lima fica localizada na porção de terra da comunidade Catu que pertence ao município de Goianinha/RN. Segundo informações obtidas durante os trabalhos de campo, as lideranças que estão à frente do movimento de afirmação étnica, buscam, sem sucesso, implementar um currículo diferenciado nesta instituição de ensino.

chegarmos em casa, o tom da conversa permaneceu em nossas mentes. Ela, de fato, nos atraiu, pois estávamos diante da história de vida de pessoas, mas não só isso. Estávamos diante de um processo histórico em curso e que merece a atenção tanto de antropólogos, estes já habituados a esse labor, quanto de historiadores, evidentemente pouco familiarizados com os trabalhos desta natureza. Neste momento, decidimos pesquisar e aprofundar nosso conhecimento sobre o processo de emergência e afirmação étnica que se iniciou nos primeiros anos deste século. O resultado desse empenho é o que estamos apresentando ao nosso leitor desde as primeiras páginas deste trabalho.

Diante do já exposto, gostaríamos de esclarecer que nosso terceiro capítulo irá versar sobre a construção do espaço partindo de duas perspectivas, a do pesquisador, que estamos denominando de *“O olhar de fora”: as experiências espaciais da pesquisa*; e a de certos sujeitos que ouvimos durante o trajeto da pesquisa. Esta última denominamos de *“O olhar de dentro”: territorialização dos Potiguara*. O objetivo do capítulo é adensar as discussões acerca da construção do espaço/lugar e buscar problematizar tal construção. No primeiro caso, estamos sugerindo ao leitor que as impressões registradas neste trabalho também constroem o espaço, um espaço significado de acordo com referencial teórico adotado²⁷⁵. Percebemos que o trabalho de pesquisa, em gabinete (o exercício de buscar bibliografia especializada sobre o objeto, bem como documentação que pudéssemos utilizar em nossa análise) e em campo ajudaram a construir nossa perspectiva sobre o espaço. No segundo caso, adotamos a perspectiva da experiência para falarmos do lugar, pois acreditamos que é através dela que “a pessoa conhece e constrói sua realidade”²⁷⁶.

3.1 O “*olhar de fora*”²⁷⁷: as experiências espaciais da pesquisa.

Na experiência, o significado de espaço frequentemente se funde com o de lugar.

“Espaço” é mais abstrato do que “lugar”. O que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e o dotamos de valor²⁷⁸.

²⁷⁵ TUAN, Yi-Fu. Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência. Londrina: Eduel, 2013.²⁷⁶ Idem., p. 17.

²⁷⁷ Este termo foi empregado para designar aqueles sujeitos que não habitam a comunidade Catu/RN.

²⁷⁸ TUAN, Yi-Fu. Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência. Londrina: Eduel, 2013, p. 14.

A imensidão territorial captada pelo olhar de um observador “de fora” pode ser caracterizada como “espaço”? Mas, o que é espaço? Para iniciarmos nossa discussão acerca da construção do espaço a partir da experiência da pesquisa é necessário abordar o conceito segundo nosso interlocutor. O pensamento do geógrafo Yi-Fu Tuan constitui um marco dentro da geografia humanística, pois pela primeira vez se pensou a relação do corpo humano com o espaço. Em síntese, “O homem, como resultado de sua experiência íntima com seu corpo e com outras pessoas, organiza o espaço a fim de conformá-lo a suas necessidades biológicas e relações sociais”²⁷⁹. Desta maneira, entendemos que o espaço é um constructo humano na medida em que este o racionaliza, na tentativa de buscar se perceber e entender-se como pertencente ao mundo.

Retomando a descrição realizada no início deste capítulo, podemos inferir que a preocupação dos espectadores estava em construir referenciais espaciais que lhes dessem orientação e sentido. As “coisas” observadas, como os campos de cana de açúcar, a escola, o rio Catu e as habitações constituem os elementos utilizados para criar tais referenciais acerca do espaço que foi percebido. Assim, iniciamos a construção do espaço a partir da perspectiva do “*Olhar de fora*”. Ao formularmos o questionamento “Como as pessoas sobrevivem aqui?” estávamos criando um conjunto de ideias a partir dos nossos valores espaciais e, não menos, culturais, uma vez que enxergamos uma impossibilidade de se sobreviver biologicamente e culturalmente em um plano cercado pelo *plantation*. Observemos como nossos valores culturais foram acionados para dar sentido ao que foi percebido.

Parte desses valores eram provenientes do conhecimento adquirido na academia, durante a graduação no curso de História. Sem nos deter tanto sobre, mas sabemos da enorme lacuna historiográfica a respeito do que de fato aconteceram aos índios do atual estado do Rio Grande do Norte. Sabemos que os registros “oficiais”²⁸⁰ indicam a presença de indígenas até a primeira metade do século XIX. Todavia, buscamos na documentação histórica disponível alguma referência, mesmo que mínima, sobre o espaço que estávamos estudando. Assim, entramos em contato com o trabalho do engenheiro aeronáutico Levy Pereira²⁸¹. No seu trabalho intitulado *A Presença Indígena*

²⁷⁹ TUAN, Yi-Fu. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. Londrina: Eduel, 2013, p. 49.

²⁸⁰ Estamos chamando de registros “oficiais” os documentos produzidos por autoridades tanto no período colonial brasileiro quanto nos períodos subsequentes que registraram a presença indígena no atual estado do Rio Grande do Norte.

²⁸¹ Levy Pereira é engenheiro aeronáutico formado pelo Instituto Tecnológico de Aeronáutica (ITA) e especialista em engenharia de sistemas pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

Nos *Entes Geográficos Do Mapa de George Marcgrave* achamos uma, possível, referência da comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN). Este engenheiro realizou um trabalho partindo do mapa BRASILIA QUA PARTE PARET BELGIS, produzido por Marcgrave entre 1640 e 1643, que contém muitos elementos geográficos associados à presença indígena no Rio Grande do Norte, após quatro décadas de presença da colonização europeia. O material desse especialista em sistema, o qual estamos utilizando na pesquisa, foi publicado em 22/04/2010. Levy Pereira buscou traçar na atualidade a localização, probabilística, das aldeias indígenas que foram assinaladas no mapa de Marcgrave. Assim, encontramos neste material a referência sobre uma aldeia indígena denominada de Icatû. Segundo a análise que este pesquisador realiza do mapa, a aldeia Icatû é descrita como “aldeia de brasilianos com sinais de abandono e que o mesmo ainda não tinha encontrado nenhuma referência a esta aldeia²⁸²”. Ao realizar um geoprocessamento buscando a localização, probabilística, da aldeia Icatû, esse pesquisador chegou a este ponto,



FOTO 11: Aldeia Icatû – localização probabilística, margem direita do rio Icatu, Vila Flor/RN.

FONTE:

ENTES GEOGRÁFICOS DO MAPA DE GEORGE MARCGRAVE, palestra no MUSEU CÂMARA CASCUDO/UFRN, Natal, RN, 22/04/2010, p. 13.

²⁸² PEREIRA, Levy - PREFEITURA DO RIO GRANDE - A *PRESENÇA INDÍGENA NOS ENTES GEOGRÁFICOS DO MAPA DE GEORGE MARCGRAVE*, palestra no MUSEU CÂMARA CASCUDO/UFRN, Natal, RN, 22/04/2010, p. 13.

Na grafia atual, *Icatû* seria Catu²⁸³, ou seja, segundo a informação e descrição da aldeia *Icatû* contida no material analisado por Levy Pereira, esta estava localizada na margem direita do rio de mesmo nome. Entretanto, não há nenhum vestígio que demonstre que esta aldeia, citada no mapa de Marcgrave, tenha alguma ligação com a atual comunidade Catu, que é nosso objeto de estudo. Porém, sabemos que o trajeto do rio Catu passa pelos municípios de Goianinha, Canguaretama, Vila Flor e Tibau do Sul, e nos parece bastante interessante o fato de que na atualidade exista uma comunidade indígena emergente localizada na nascente deste rio.

Além desses elementos históricos citados anteriormente, que nos ajudaram a construir nossa visão acerca do espaço, outro dado que merece destaque é que nossa visão, até então, acerca do que era ser índio compreendia algo estático, parado no tempo. Essa perspectiva que busca pensar o indígena no passado, que o concebe como uma categoria “plena, redonda e lisa” é bastante recorrente no senso comum²⁸⁴. Desta maneira, esse desconforto descrito em nossa primeira viagem à comunidade Catu era bastante justificado. Estávamos produzindo um olhar, uma compreensão pretérita acerca do grupo do qual ainda não tínhamos entrado em contato. Essa relação é um tanto perigosa, pois buscávamos traçar comparações, mesmo que no plano mental, entre os índios que a literatura histórica abordou e os índios emergentes do Catu. Podemos concluir, brevemente, que nossas viagens à campo nos ajudaram a perceber a fluidez e a complexidade desses processos de emergência e afirmação identitária dos povos indígenas atuais²⁸⁵.

Entretanto, quatro anos se passaram desde o relato abordado acima, em meados de 2012, até o processo de produção deste material, no primeiro semestre de 2016. Parte desse processo de diálogo com o espaço e com os moradores da comunidade Catu se deu antes de iniciarmos nossa pesquisa dentro do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. No início, podemos caracterizar nossa ação dentro de uma perspectiva da “curiosidade”, uma vez que

²⁸³ Idem., p. 32.

²⁸⁴ OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999, p. 7.

²⁸⁵ Sobre a discussão da visão essencialista sobre os indígenas, oposta à abordagem historicista, que sempre se esforça por situar e contextualizar historicamente os dinâmicos, mutantes e complexos processos identitários dos diversos povos indígenas, ver: BENGHOA, J. *La emergencia indígena en América Latina*. México: FCE, 2016; ZAPATA SILVA, C. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolívia y Chile: diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013.

desconhecíamos o processo de emergência étnica da comunidade. Fato esse que despertou o interesse para aprofundarmos nosso conhecimento e que culminou na realização deste trabalho. Muitas visitas foram realizadas ao longo de quatro anos, laços foram construídos tanto com o espaço quanto com as pessoas que tivemos aproximação durante os trabalhos de campo. Todavia, um dado que nos pareceu de extrema relevância desde os primeiros contatos com a comunidade era o território, que neste momento da pesquisa estamos chamando de espaço. Podemos dizer que no momento inicial dos trabalhos de campo, o espaço era desconhecido para nós. Mas, no momento em que os trabalhos avançavam a cada visita e passamos a entrar em contato com o cotidiano da comunidade e a percorrer o território construímos uma compreensão acerca do mesmo. Assim, chegamos à ideia de que nossos esforços de pesquisar em campo, assim como nossa escrita, ajudaram a construir o “espaço Catu”, uma vez que partilhamos da ideia de que o “espaço é um constructo intelectual humano”²⁸⁶.

Analisar as coisas dentro desses termos nos ajuda a problematizar a construção do próprio conhecimento. Não entendemos e nem buscamos produzir um conhecimento “objetivo”. Na verdade, somos incrédulos quanto a isso, principalmente quando se está diante de um objeto de pesquisa “vivo”. Estamos lidando com uma experiência de pesquisa que se dá ao mesmo tempo que os processos históricos estudados. Assim, o nosso “espaço da pesquisa” vai ganhando caminhos mais tortuosos e complexos, dado que a partir da experiência²⁸⁷ com o território e com a população local construímos nossas impressões. O espaço indiferenciado, que podemos localizar como fruto do desconhecimento e da pouca experiência, foi ao longo da pesquisa se transformando em espaço significado. Se no primeiro, a estrada de barro que dá acesso à comunidade, os campos plantados de cana de açúcar, o rio, a mata, a trilha ecológica, a escola indígena, as residências eram pontos que nos ajudavam a nos localizarmos espacialmente; no segundo, estes ganhavam sentidos. Estes sentidos foram gerados pela tentativa de compreender os valores que tais “coisas” adquiriam dentro da estrutura cotidiana dos moradores da comunidade, assim como pelo próprio envolvimento gerado pelos trabalhos de campo.

No capítulo anterior, nominado de *As Metáforas da Memória: identidade e tradição dos Potiguara do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN)*, abordamos algumas

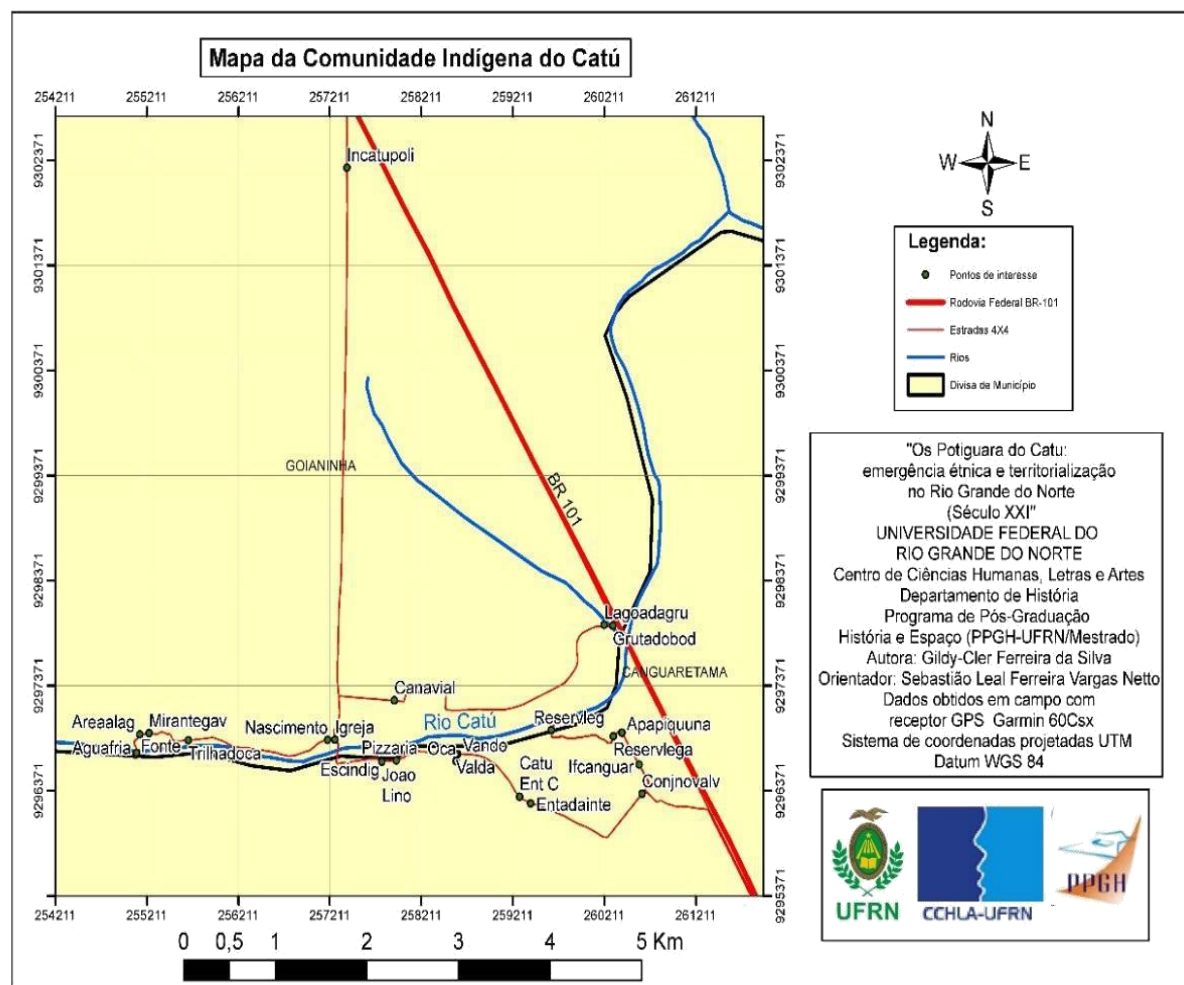
²⁸⁶TUAN, Yi-Fu. Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência. Londrina: Eduel, 2013, p. 49-69. ²⁸⁷Idem., p. 17-29.

das nossas experiências em campo. Entre elas podemos citar nossa participação durante o 1º Seminário de Educação Escolar Indígena, 1º Seminário de Direito Indígena do Rio Grande do Norte, comemoração do Dia do Índio, Adjunto de Jurema, além de caminhadas nas trilhas ecológicas, Torés e toques de jurema²⁸⁸. Além dessas atividades pontuais, realizamos várias visitas à comunidade com o intuito de realizarmos nossos trabalhos de entrevista e observar o seu cotidiano. Essa experiência em campo, nos ajudou a construir uma compreensão acerca do espaço e do cotidiano da comunidade Catu (Goianinha/ Canguaretama – RN). Mas, podemos inferir que nossa experiência com o espaço, dotando-o de valor e significado difere das experiências e valores dos sujeitos que habitam a comunidade. Assim, podemos diferenciar conceitualmente espaço/espaco significado e lugar a partir da narrativa que estamos construindo.

Podemos definir o espaço como sendo “onde localizam-se as coisas”²⁸⁹. Na medida que criamos uma relação com estas “coisas”, que as utilizamos para criar referenciais espaciais tais como “direita”, “esquerda”, “frente”, “a cima”, “a baixo” e dotamos de valor a partir da experiência, estamos diante de um espaço significado. Exemplificando nosso pensamento, durante nossa primeira visita à comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), os elementos observados nos serviram para nos orientar espacialmente. Observe o mapa a baixo,

²⁸⁸ Este último, toques de jurema, promovido por militantes indigenistas do Rio Grande do Norte e adeptos da religiosidade denominada de catimbó Jurema.

²⁸⁹ TUAN, Yi-Fu. Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência. Londrina: Eduel, 2013, p. 49-67.



Mapa 1: Goianinha/Canguaretama – RN, 2016. FONTE: Acervo da pesquisadora.

Antes de darmos continuidade a nossa discussão, é necessário abordarmos o contexto de produção do mapa acima. Desde o início da pesquisa, amadurecemos a ideia de que a terra era um elemento importante para se entender o processo de emergência étnica da comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN). Em vários momentos nos deparamos com situações que nos levavam a acreditar em tal premissa. Entre esses momentos, podemos citar relatos de moradores se queixando de abusos cometidos por funcionários da Usina Estivas, em que estes mandaram agricultores locais arrancar de um dado lugar o que tinham plantado alegando que a terra pertencia a mesma. Esse ocorrido foi denunciado, durante o I Seminário de Direito Indígena do Rio Grande do Norte²⁹⁰, por uma das lideranças da comunidade, o cacique Luiz (José Luiz

²⁹⁰ O 1º Seminário de Direito Indígena do Rio Grande do Norte foi realizado pela APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo), FUNAI

Soares). Dada a recorrência de tais relatos, achamos importante produzir uma reflexão acerca de como os sujeitos estudados se apropriavam do espaço, de como eles construíam sentidos e como estes mesmos sentidos eram ligados à terra.

Desta maneira, iniciamos nosso trajeto assinalado no mapa. Entretanto, o material não tem a pretensão de produzir uma demarcação do espaço da comunidade, mas assinalar alguns pontos, bastante recorrentes nas experiências em campo e que aparecem com frequência nos relatos das pessoas que foram ouvidas durante a pesquisa. Como podemos observar na imagem, o percurso é bastante longo e difuso, sendo necessário realizar várias visitas para conseguir percorrer todo o trajeto. Saímos da cidade de Natal/RN no dia 20/02/2016 às 5:00 horas da manhã²⁹¹, pois o processo de percorrer e demarcar alguns pontos da comunidade demandaria bastante tempo e aproveitaríamos o sol matutino. Chegamos ao Catu por volta das 6:00 horas da manhã e nos dirigimos para a casa de dona Maria Leonor da Silva, mãe de Valda e Vando; avó do cacique Luiz. Como sempre a recepção foi maravilhosa, após um café da manhã e uma breve conversa com a matriarca da família, partimos para nosso primeiro trajeto: a trilha ecológica também denominada de *trilha da Fonte de Água Fria*. Saímos de carro até a capela da comunidade (Capela São João Batista), onde estacionamos para dar início a caminhada de uma hora e vinte minutos. Apresentaremos um pouco do nosso percurso pela sequência de fotos abaixo,

(Fundação Nacional do Índio) e UFRN (Universidade Federal do Rio Grande do Norte), durante os dias 8-9 de outubro de 2013.

²⁹¹Esses detalhes do trajeto e da organização do trabalho de campo realizado para a produção dos mapas foram recuperados através do caderno de campo da pesquisadora.



FOTO 12: Capela São João Batista, Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) 20/02/2016.
FONTE: Acervo da pesquisadora.



FOTO 13: Início da trilha da Fonte de Água Fria, Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) 20/02/2016. FONTE: Acervo da pesquisadora.



FOTO 14: Aviso do início da Trilha Ecológica, Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) 20/02/2016. FONTE: Acervo da pesquisadora.

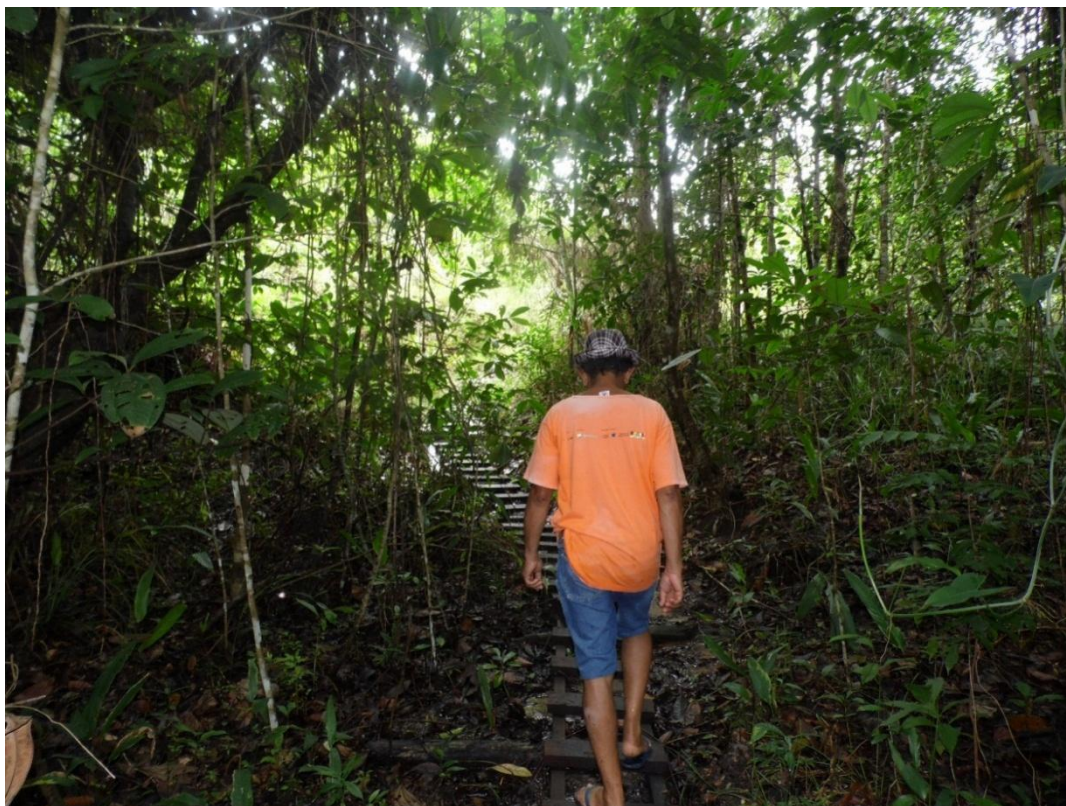


FOTO 15: Trilha do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), 20/02/2016. FONTE: Acervo da pesquisadora.

Nossa caminhada na trilha ecológica do Catu foi acompanhada por *Vando*; ele é considerado um grande conhecedor dos caminhos, uma vez que durante todo o nosso trajeto percebemos a existência de várias bifurcações que levam a outros locais²⁹². Sendo assim, para um visitante da comunidade, desconhecedor da área, são grandes as chances de perder-se nas trilhas. Ao longo da caminhada, nosso guia ia nos apresentando um pouco do seu conhecimento sobre a área: a fauna e a flora nativa e abordando assuntos que percebemos serem importantes para o mesmo. Citemos como exemplo o impacto dos resíduos químicos usados nas plantações de cana de açúcar e que tem seus impactos no ecossistema local. Ele nos apresentou os pontos do Rio Catu que apresenta uma grande quantidade desses resíduos químicos na água e à medida que íamos entrando na mata em direção a nascente do rio a qualidade da água melhorava. Retornamos da nossa caminhada rumo à casa do *Vando* por volta das 10:00 horas da manhã. Fizemos uma pequena parada na Escola Municipal João Lino da Silva²⁹³ onde o cacique José Luiz Soares estava reunido com um grupo de visitantes. A saber, atualmente, a comunidade recebe inúmeras visitas de estudantes secundaristas, universitários e pesquisadores interessados em conhecer melhor esse processo de emergência e afirmação étnica.

Todavia, não iremos detalhar todo nosso percurso para a construção do material, o mapa. Aqui, nosso objetivo foi demonstrar que foi preciso inúmeras visitas à comunidade para construir nossas premissas acerca da construção do espaço. Neste momento, estamos demarcando o espaço da pesquisa e nossas reflexões acerca dessa construção. Como foi demonstrado no início da nossa argumentação, nossos esforços de trabalho de campo, assim como nossas reflexões tem um peso nesta construção²⁹⁴. Para realizar a produção do material utilizamos um dispositivo de navegação por satélite (GPS) da marca Garmin, modelo map60CSx com precisão de + ou – 5 metros. Já os dados das rodovias e rios foram obtidos no arquivo tipo Shape pertencente ao Instituto

²⁹² Uma instigante investigação sobre os sentidos de caminhar ver: SOLNIT, Rebecca. *Wanderlust: uma historia del caminhar*. Santiago de Chile: Editorial Hueders, 2015.

²⁹³ A Escola Municipal João Lino da Silva foi oficialmente reconhecida como Território Etnoeducacional em 2014. Antes dessa data as iniciativas de fazer da escola, também, um espaço de construção da etnicidade era uma iniciativa das lideranças locais que enxergavam a importância de tal ação.

²⁹⁴ Estamos pensando o mapa como um discurso construído e que abriga uma dada intencionalidade. Neste caso, o da intencionalidade, buscamos evidenciar nosso trajeto de pesquisa e problematizar a construção do sentido do espaço da comunidade pela mesma. As ideias aqui postulados são frutos do nosso contato com as discussões realizadas pelo historiador Renato Peixoto Amado em sua obra *Cartografias Imaginárias*. Para saber mais ler: AMADO, Renato Peixoto. *Cartografias Imaginárias: estudos sobre a construção da história do espaço nacional brasileiro e a relação História & Espaço*. Natal: EDUFRN; Campina Grande: EDUEPB, 2011, p. 16-21.

de Desenvolvimento Sustentável e Meio Ambiente (IDEMA). Ainda fazendo parte do nosso objetivo, demonstramos que a observação direta e a realização de entrevista nos ajudaram a entender o cotidiano da comunidade e a construir nossa compreensão sobre o processo de afirmação étnica.

Não podemos esquecer que o mapa também constitui um discurso. Um discurso autorizado e que autoriza²⁹⁵. Aqui, o esforço de construir o mapa decorre da ação de demonstrar a nosso leitor, minimamente, nossa atuação dentro da comunidade. Os espaços percorridos e, mais, os sentidos que estes adquirem dentro do universo dos sujeitos estudados (que será o tema da segunda parte deste capítulo).

No primeiro ponto, na parte superior do mapa, temos o polo industrial da cidade de Goianinha - RN. Ele nos serve como elemento para nos localizar espacialmente, assim como todos os outros assinalados no mapa. É aqui que nosso percurso rumo ao território dos Potiguara se inicia. A linha vermelha constitui uma enorme estrada de barro, a mesma que citamos no relato da primeira visita à comunidade. Todavia, tais referenciais transformaram-se em significados que foram construídos a partir da experiência da pesquisa. Mesmo com nossa experiência direta com o espaço, este constitui, para o pesquisador, um espaço significado, pois o dotamos de valor e sentido. Entretanto, o que diferencia o espaço significado pela pesquisa, pela ação direta e concreta do pesquisador do lugar? O espaço significado é teórico, um conjunto de formulações que carrega a carga cultural do pesquisador, o “*olhar de fora*”.

O lugar é o lar²⁹⁶, é onde os Potiguara construíram seus sistemas de significados culturais e crenças; O lugar é a terra em que nasceram seus antepassados e onde vivem na atualidade. Para finalizar, momentaneamente, o lugar é o rio Catu, as trilhas, a mata, a Escola Municipal João Lino da Silva e, por fim, suas habitações. Assim, de acordo com a mesma referência, é no lugar que a experiência se encontra. Estamos pensando as terras da comunidade Catu, como formadas por vários lugares caracterizados e valorados de acordo com as experiências que ligam os Potiguara a esses mesmos lugares. Para Tuan, “Os lugares são centros aos quais atribuímos valor e onde são satisfeitas as necessidades biológicas de comida, de água, descanso e procriação²⁹⁷”.

Para complementar nossa definição de lugar, podemos acrescentar que é aqui onde repousamos, onde construímos nossos sistemas de crença e pensamento, onde nos

²⁹⁵ Idem., 28-21.

²⁹⁶ TUAN, Yi-Fu. Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência. Londrina: Eduel, 2013, p.

11. ²⁹⁷ Idem., p. 12.

sentimos em segurança. Desta forma, definimos e diferenciamos as categorias conceituais com as quais estamos estruturando nosso pensamento.

3.2 “O olhar de dentro”: territorialização dos Potiguara

Nesta parte do trabalho, buscaremos nos aproximar da leitura que certos sujeitos²⁹⁸ produzem acerca do seu lugar, da comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN). Assim, antes de iniciar nosso labor se faz necessário discutir a perspectiva de “lugar”,²⁹⁹ com a qual estamos em diálogo. Nós, enquanto seres humanos que habita o mundo, o construímos, na medida em que agimos direta e indiretamente sobre o que nos cerca. Produzimos sentidos complexos como forma de nos orientar e criar o sentimento de conforto e segurança. Utilizaremos o exemplo formulado por Tuan³⁰⁰ para clarificar nossa compreensão,

Para o novo morador, o bairro é, a princípio, uma confusão de imagem; “lá fora” é um espaço embaraçado. Aprender a conhecer o bairro exige a identificação de locais significantes, como esquinas e referenciais arquitetônicos, dentro do espaço do bairro. Objetos e lugares são núcleos de valor. [...] Preocupar-se com eles mesmo momentaneamente é reconhecer a sua realidade e valor.

O pensamento desse teórico acerca do lugar nos direciona a refletir acerca da ação direta dos sujeitos sobre um dado espaço. A experiência³⁰¹ é a chave para nosso entendimento sobre a construção do lugar. Na medida que o sujeito conhece os objetos que compõe o espaço do bairro e passa a se relacionar com eles criando uma relação de sentido e até mesmo afetividade, através da experiência, ele constrói o seu centro de referência no mundo. O lugar é esse centro, é nosso quarto, nossa casa e até mesmo nosso bairro. Aqui, repousa nossas crenças e emoções. E é deste centro de significado, a comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), que nos aproximamos para buscar compreender. Desde já, gostaríamos de esclarecer que nosso objetivo é captar, mesmo

²⁹⁸ Para realizar nosso diálogo, nesta parte da dissertação, utilizamos o material produzido a partir das técnicas de História Oral. Selecionamos as falas de alguns entrevistados que tivemos mais contato ao longo dos trabalhos de campo.

²⁹⁹ TUAN, Yi-Fu. Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência. Londrina: Eduel, 2013, p. 109-126.

³⁰⁰ Idem., p. 28.

³⁰¹ Idem., 17-28.

que minimamente, um pouco desse centro de significado construído sobre a comunidade que estamos estudando. Estamos partindo do pressuposto que esses sentidos ligam os sujeitos a sua terra, a sua comunidade, e que também faz parte da sua própria identidade. Estamos pensando esta espacialidade como constituída por vários lugares que são valorados a partir da experiência dos Potiguara. Partindo desse pressuposto, podemos igualmente inferir que a mata (o resquício de mata atlântica), a trilha ecológica, o rio, a oca (espaço onde foi construído um exemplo antigo de moradia), a Gruta do Bode adquirem um sentido diferente em relação a perspectiva de um visitante, do “olhar de fora”.

Quando iniciamos o mapeamento³⁰² dos lugares que constitui a comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) estávamos acompanhados por uma das lideranças locais, o senhor Vandregercílio Arcanjo da Silva (*Vando*). Partimos da sua residência para o ponto inicial (entrada) da comunidade no sentido Goianinha-Catu. Em meio a muitas conversas, perguntamos ao nosso acompanhante se ele lembrava do acesso à comunidade antes da construção da estrada de barro. Segundo o *Vando*,

[...] é uma história bem simples. Isso tudo era só mata, nós vivíamos aqui e quando precisava ir a Goianinha, professora [maneira como trata a pesquisadora], ia todo mundo por dentro da mata mesmo. Era um caminho bem estreito, escuro. Aí, o prefeito de Goianinha chamado de Manoel Ontoni de Araújo Lima, conhecido como Babá, em 1973 veio ao Catu e conversou com todo mundo e pediu ajuda para abrir a estrada. Ele disse que ia construir uma escola aqui no Catu, antes não tinha escola. Mas, professora, era gente demais trabalhando, arrancando os matos, os troncos na força do braço. Como todo mundo da comunidade, homem, mulher, menino, ajudou chamamos esse caminho de estrada do amor. Amor pelo Catu, amor que o povo tem pelo nosso lugar. É essa a história dessa estrada (Vandregercílio Arcanjo da Silva. Catu, 20/02/2016).

Partindo do relato do nosso interlocutor, buscaremos explorar os sentidos que determinadas coisas adquirem dentro do universo local. Primeiramente, é interessante apontar na fala do *Vando* a paisagem que o mesmo nos descreve, “Isso tudo era só mata, nós vivíamos aqui e quando precisava ir a Goianinha, professora [maneira como trata a pesquisadora], ia todo mundo por dentro da mata mesmo” (Vandregercílio Arcanjo da Silva. Catu, 20/02/2016). Essa paisagem é bastante diferente do que foi observado em

³⁰² Nosso percurso de demarcar alguns lugares da comunidade Catu teve início no dia 23/01/2016 e foi necessário realizarmos mais duas viagens a campo nos dias 20/02/2016 e 05/03/2016. Ressaltamos que o objetivo dessas visitas era nossa tentativa de sistematizar, minimamente, com a utilização de equipamento GPS, o que tínhamos percorrido e investigado ao longo de toda a pesquisa.

campo no momento da pesquisa, uma vez que as terras em que está localizada a comunidade é cercada por campos de plantação de cana de açúcar. Outro dado importante, é o relacionamento dos moradores locais com o poder público municipal. Ou seja, se na atualidade observamos uma interação constante da população do Catu com a população externa (das cidades de Goianinha e Canguaretama), no passado essa interação já se fazia presente. Isso nos leva a pensar dentro de um caminho de possibilidades que apontam para a sobrevivência física e cultural de populações indígenas a partir da adaptação a contextos diversos que eram impostos. Essa forte interação de populações indígenas com contextos regionais³⁰³ foi denominada de resistência adaptativa³⁰⁴. Mas, o que nos interessa, de fato, são as leituras que tais sujeitos constroem acerca da sua realidade e da sua história. O sentimento, o amor pela terra, pela comunidade em questão, aparece de forma bastante clara na fala do *Vando*, quando este nos aponta que toda a população participou da construção da estrada de acesso ao Catu. O sentimento de união, em prol da construção da estrada, também é bastante significativo, uma vez que através dessas ações a comunidade adquiriu sua primeira escola. Assim, segundo a fala em análise, “Como todo mundo da comunidade, homem, mulher, menino, ajudou chamamos esse caminho de estrada do amor. Amor pelo Catu, amor que o povo tem pelo nosso lugar” (Vandregercílio Arcanjo da Silva. Catu, 20/02/2016).

Após percorrer a Estrada do Amor e ouvir nosso acompanhante, nos dirigimos em direção à Gruta do Bode. Entretanto, durante o caminho descobrimos que alguns acessos na comunidade foram bloqueados por funcionários da Usina Estivas sob a alegação de que as terras pertenciam à empresa. É interessante destacar que entre a atual visita, que estávamos fazendo com o objetivo de mapear certos espaços que fazem parte da história do grupo, e a última haviam se passado dois meses. Esse bloqueio não estava presente na visita que tínhamos realizado anteriormente. Diante do fato, nosso interlocutor nos informou que do outro lado do terreno mora uma senhora com idade avançada e que tem dificuldade para se locomover. Ele inda nos informou que a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) quando esteve na comunidade para a realização do censo também modificou seu trajeto para chegar a residência dessa senhora. Desta forma,

³⁰³ OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999, p. 103.

³⁰⁴ Idem., 1999, p. 100-149.

nosso percurso em direção a Gruta do Bode foi modificado como demonstra a sequência de imagens abaixo,



FOTO 16: Acesso bloqueado na comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), 20/02/2016. FONTE: Acervo da pesquisadora.



FOTO 17: Acesso à Gruta do Bode bloqueado, Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), 20/02/2016. FONTE: Acervo da pesquisadora.

Esses problemas que foram abordados, dos bloqueios realizados em certos espaços da comunidade impedindo as pessoas de se locomoverem sem barreiras e obstáculos, demonstram um pouco do que já falamos no início da discussão. Isso justifica porque nosso olhar se voltou para a questão da terra, ou melhor, da posse sobre ela sem perder de vista as leituras que são produzidas. Durante nossos trabalhos de campo, o *Vando* nos foi apresentado como grande conhecedor tanto da história como dos espaços da comunidade. Muitos nos diziam “ele conhece o Catu como a palma da mão”. Assim, ele nos guiou para nosso destino por outro percurso, muito mais longo do que o anterior, que estava bloqueado. Quando chegamos ao local, a mata cobria a entrada da Gruta do Bode e, por causa da obra da duplicação da BR 101, muitos quilos de areia e outros materiais foram depositados em sua entrada. Encontramos várias versões, na literatura pesquisa, sobre o lugar. A primeira versão aponta para o fato de que a Gruta do Bode, provavelmente, foi a antiga mina de ferro do engenho Cunhaú, descoberta em 1608 por Jerônimo de Albuquerque Maranhão. Acerca dessa primeira hipótese sobre o lugar, encontramos informações na obra *Aconteceu na Capitania do Rio Grande do Norte* de autoria de Olavo de Medeiros Filho. Segundo este autor, em 1609, Diogo Campos Moreno, que era o Sargento-mor da Costa do Brasil, escreveu a „Relação das Praças Fortes do Brasil”³⁰⁵ onde ao tratar da região do rio Curimataú faz menção à mina de ferro. Segundo a descrição de Diogo Campos Moreno³⁰⁶,

A 23 léguas pela terra dentro, na direita deste rio, descobriu em dois de agosto de 608 o dito Jerônimo de Albuquerque grande quantidade de minas de ferro, com muita comodidade a se beneficiarem, tanto pela navegação deste rio, como porque vêm as ditas minas por terra a estar muito perto da povoação e fortaleza do Rio Grande e se poderá por aquela banda negociar por terra.

Entretanto, não encontramos nenhum documento ou relato de natureza histórica que pudéssemos investigar com mais afinco sobre a confirmação de tal hipótese, mas encontramos em nossa jornada de investigação outra versão. Esta segunda versão aponta que a origem da Gruta do Bode, provavelmente, está ligada as construções de túneis pelos holandeses na procura de minério de ouro e prata³⁰⁷. Segundo Oliveira³⁰⁸,

³⁰⁵ MEDEIROS FILHO, Olavo de. *Aconteceu na Capitania do Rio Grande*. Natal (RN): Depto. Estadual de Imprensa, 1997, p. 89.

³⁰⁶ Idem., p. 89.

³⁰⁷ OLIVEIRA, Luiz Antônio de. *O martírio encenado: memória, narrativa e teatralização do passado no litoral sul do estado do Rio Grande do Norte*. Recife: 2003. Dissertação (mestrado) Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia, 2003, 153

³⁰⁸ Idem., p. 95.

A Casa de Câmara e Cadeia de Vila Flor, estaria ligada a Canguaretama por um túnel. A sua saída se localizaria nos Sete Buracos, um complexo de construções subterrâneas que teriam sido realizadas pelos holandeses, no lugar chamado de “Gruta do Bode”, próximo à divisa de Canguaretama com o município de Goianinha.

Ainda de acordo com o historiador, a Gruta do Bode também é conhecida como os Sete Buracos³⁰⁹ e ela “Se ramifica ainda por seis outros locais distintos”. Segundo os relatos do antropólogo Oliveira sobre a extensão dessas ramificações, a segunda saída dos Sete Buracos estaria na Mata Estrela, no município vizinho de Baía Formosa. O terceiro subterrâneo vai em direção à Ilha do Flamengo, próximo à Lagoa de Guaraíras, no município de Arês ou em Nísia Floresta. Um quarto túnel se comunicaria com o Sítio Outeiro, em Canguaretama. Uma quinta saída desse complexo de túneis estaria ligada à Fortaleza dos reis Magos, em Natal. Outra saída estaria no distrito de Canguaretama, em Barra do Cunhaú. E a última, sairia em Cunhaú, nas proximidades da capela e do antigo engenho.

Percebemos que a construção dos sentidos acerca do lugar da Gruta do Bode está ligada a esses referenciais que foram apresentados. Mas, não podemos nos inclinar em direção a nenhuma das informações que foram apresentadas, pois nos faltam informações materiais precisas acerca delas. Porém, podemos inferir que todos esses elementos discursivos participam da construção do sentido acerca do lugar, juntamente com as narrativas míticas que são construídas pela população local. “A Gruta do Bode é um lugar cheio de mistérios”³¹⁰ como nos falou o *Vando*. Segundo a lenda do lugar,

Há, tarde da noite, quando passa uma pessoa perto da Gruta, dá para se ouvir um berro! Um berro de bode, por isso que apelidamos o lugar de Gruta do Bode. Segundo, conta muita gente daqui do Catu, ninguém entra lá, principalmente à noite. Ninguém quer levar uma carreira do bode. O berro vem de dentro do buraco! Agora, lá também mora um encantado, uma guia. Rapaz, esse lugar é muito cheio de lenda, é um mistério (Vandregercílio Arcanjo da Silva. Catu, 20/02/2016).

Em vários momentos da nossa conversa o *Vando* nos falava que a Gruta do Bode é um lugar encantado, cheio de mistérios. E que muitos que tentaram entrar no buraco se perdeu, nunca mais voltou. Assim, percebemos que tais espaços estão ligados a uma cultura mítica local que permanece viva nos relatos orais das pessoas do Catu, como exclamou *Vando* durante nossa conversa, “A Gruta é uma lenda viva!”.

³⁰⁹ Idem., p. 96.

³¹⁰ Fala retirada da entrevista realizada no dia 20/02/2016.

A Gruta do Bode não faz parte do imaginário mítico apenas da comunidade Catu. O antropólogo Luiz Antônio de Oliveira, também buscou examinar esse terreno de construções míticas acerca do lugar. A narrativa desse pesquisador também nos fornece alguns elementos a serem pensados. A primeira, é que os túneis guardavam um tesouro encantado dos holandeses. E segundo esta narrativa, um rapaz desconhecido, também se encantou no túnel buscando esse tesouro. É interessante destacar que em ambas construções, aqui nos referimos ao fragmento da fala do *Vando* e o relato contido na dissertação do pesquisador, a palavra “encantado” é utilizada. Assim, buscando pensar sobre o sentido da mesma recorremos a uma literatura dedicada ao estudo dos fenômenos culturais míticos. Encontramos alguns sentidos para a palavra “encantada”. Todavia, exploraremos um sentido em particular, pois achamos que se aproxima da narrativa que estamos analisando. Quando se diz que uma pessoa é um “encantado”, quer dizer que ela passou para outro plano ou outra dimensão. Ou seja, imaginemos que nossa realidade (que podemos chamar de espaço-tempo) é apenas uma entre várias outras. Então, quando uma pessoa se “encanta” ela foi “transportada” para outro espaço-tempo. Isso explicaria, segundo a narrativa mítica local, o porquê que o rapaz, sedente por riqueza, entrou na Gruta do Bode e se encantou³¹¹.

Podemos apontar outro exemplo de lugar na comunidade Catu que abriga uma visão mítica. Aqui, não estamos utilizando a categoria “mítica” como sinônimo de inverdade, ou algo lendário. Mas, como uma visão de mundo, como a conceituação de valores locais por meio da qual as pessoas constroem seus centros de significados buscando entender e se perceber no mundo³¹². A mata do Catu, também, guarda seus mistérios, como nos lembrou o *Vando*. Buscando dar continuidade à cartografia afetiva de certos lugares no Catu, nos dirigimos acompanhados do “grande conhecedor dessas bandas”, como seus pares comumente se referem ao *Vando*. Perguntamos a nosso guia se as trilhas sempre estiveram aqui, ou era algo construído recentemente. Ele nos explicou que,

A trilha professora, é muito antiga! O povo do Catu antigamente ia para a cidade de Espírito Santo por essa trilha. Mas, o povo muito antigo daqui, até hoje conta que era pela trilha que levava os mortos para ser enterrado lá no cemitério de Espírito Santo. Agora, nós reabrimos a trilha, buscando esse caminho antigo. Aqui tem vários

³¹¹ CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 10ª ed., Ediouro, Rio de Janeiro, 1999.

³¹² TUAN, Yi-Fu. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. Londrina: Eduel, 2013, p. 110.

percursos. Tem o caminho da trilha grande, que é essa de Espírito Santo, e outra, que o percurso dura quase dez horas de andada. A gente desde de pequeno sabe que aqui mesmo no Catu tinha um cemitério, mas muitos andam, eu mesmo já andei muito por dentro dessas matas, desses caminhos e Luiz, disse que já procurou muito, mas ninguém nunca encontrou nada. Mas, essas coisas, tem que vim gente que estuda, esses antropólogos, né! Tem, ainda, a trilha da Fonte de Água Fria, que é mais curtinha, uns 30 há 40 minutos. Depende do passo e do conhecimento em andar na mata, né! (Vandregercílio Arcanjo da Silva. Catu, 20/02/2016).

Segundo a fala do nosso entrevistado, as trilhas do Catu eram caminhos, que possivelmente foram abertos pelos seus antepassados para se locomoverem até cidades vizinhas, como a de Espírito Santo. Por outro lado, de acordo com a memória local, era, também, por esses caminhos que os moradores do Catu levavam seus mortos para serem enterrados na referida cidade. Observem nosso trajeto,

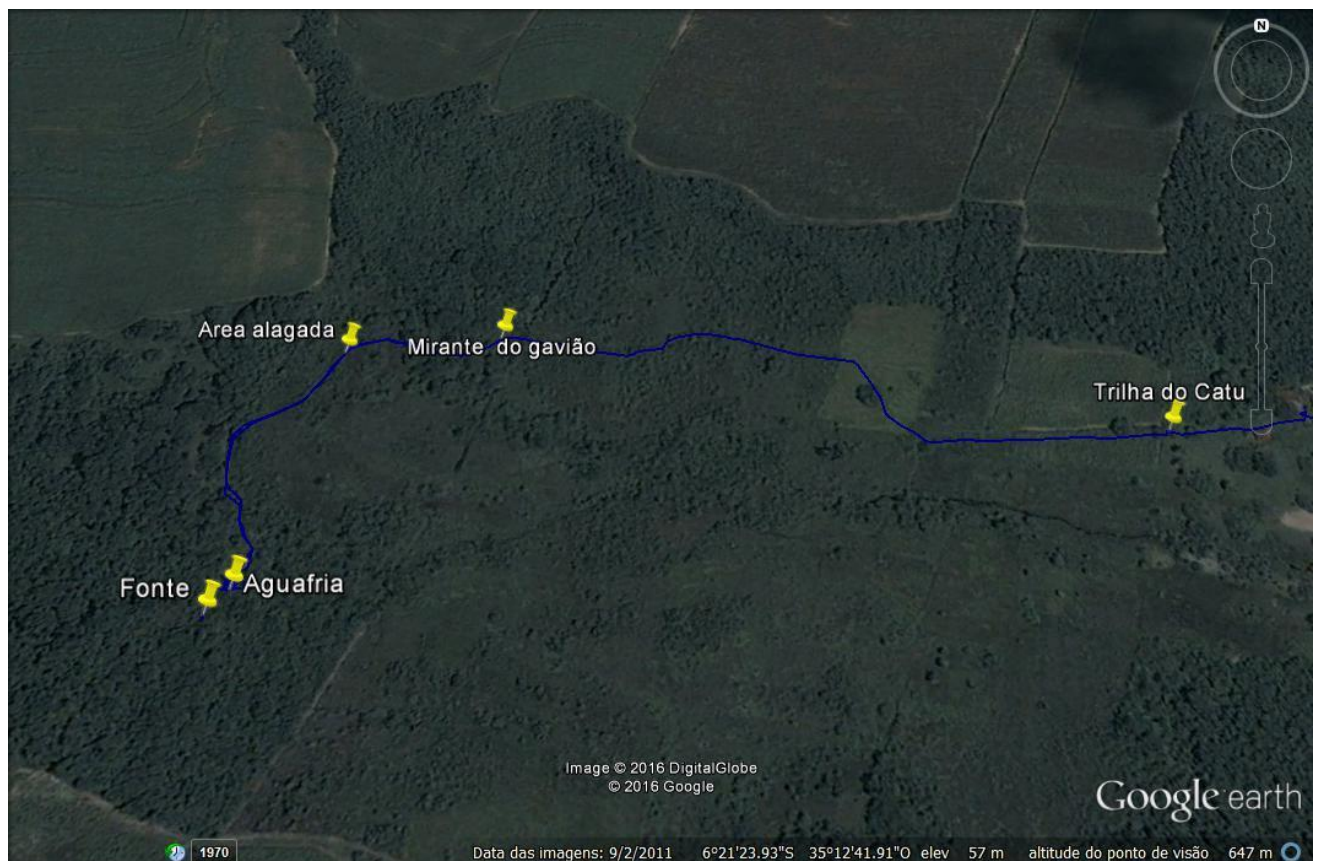


FOTO 18: Trilha Fonte D'Água Fria, Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), 20/02/2016.
FONTE: Acervo da pesquisadora.

Durante nossa caminhada na trilha, observamos que os caminhos estavam “limpo”, ou seja, parecia que eles tinham acabado de abrir os caminhos em meio a mata. Esse dado, como o fato de encontrarmos pontes de madeira em locais alagadiços, nos

levou a perguntar sobre a manutenção da trilha. Isso porque já havíamos percorrido a mesma trilha algumas vezes e as pontes constituíam um dado novo. Esse dado se confirma com a seguinte fala,

Na primeira vez que a professora foi lá na trilha da Fonte de água Fria não tinha as pontes de madeira que tem hoje. Aquelas que você viu agora quando fomos lá. Isso foi um projeto desenvolvido aqui na comunidade pelo IFRN. Os alunos vêm direto, menino, fazer aula de campo. Conhecer a comunidade, nossas tradições, saber da nossa história (Vandregercílio Arcanjo da Silva. Catu, 20/02/2016).

A manutenção da trilha da Fonte D'Água Fria foi realizada em parceria com Instituto Federal do Rio Grande do Norte (IFRN) e a comunidade Catu. Entretanto, sabemos que a trilha da Fonte D'Água Fria não é a única, pois durante nosso percurso observamos várias ramificações de outras trilhas, menos exploradas pelos visitantes, mas que podem ser realizadas. Atualmente, a comunidade recebe muitos alunos do IFRN para realizar aulas de campo e entre os espaços visitados temos a trilha. O *Vando* nos contou sobre uma dessas visitas,

Olha! Deixa eu contar uma história que aconteceu aqui no Catu com um grupo de alunos do IFRN. Eles chegaram, aquela ruma de menino, fazendo zuada. Aí, entramos na trilha. Quando chegamos quase na metade, um grupo foi atacado por abelhas. Veja só! Era uma confusão! Gente perdida nessa trilha, porque correu com medo das abelhas. Gente passando mal com o susto. Agora, isso nunca tinha acontecido. Cumadre Fulozinha, deve ter ficado zangada com a zuada dos meninos, cantando aquelas músicas de evangélicos, ninguém pediu licença para entrar na mata. Eu não levei nenhuma ferroada, só vendo (Vandregercílio Arcanjo da Silva. Catu, 20/02/2016).

Conforme entrávamos na trilha, fazíamos algumas paradas para descansar ou até mesmo para ver o que tinha no lugar. Entrar na mata, parecia um enorme conforto para nosso acompanhante que demonstrava durante todo tempo seu conhecimento sobre a fauna e a flora local. Mas, agora estávamos interessados em saber sobre a fauna e flora mística. No relato, acima, alguns elementos merecem ser analisados. O primeiro, constitui a causa do ataque das abelhas no grupo de alunos visitantes. Nos parece que tais indivíduos, desconhecedores da mística local, esqueceram ou não sabiam que para entrar na mata tinha que pedir licença a sua guardiã, Cumadre Fulozinha. Segundo a mística indígena, Cumadre Fulozinha é um encantado, ou seja, guardiã e protetora das matas e dos animais. Segundo a tradição, e o *Vando* posteriormente nos explicou, quando uma pessoa vai para um local de mata deve levar fumo e oferecer ao encantado e em seguida pedir licença para entrar em seu território. A outra explicação, que nos foi

fornecida constituía o barulho que os alunos estavam fazendo ao longo do percurso. Parte deste barulho era resultado das músicas cantadas pelos alunos, que no momento do relato, percebemos que o próprio *Vando* ficou desconfortável pela forma como nos contou o ocorrido

Interessados em adentrar mais no universo místico que nos foi apresentado, fizemos essa pergunta, “Então, você acha que foi Cumadre Fulozinha?” Recebemos a seguinte resposta,

Professora, claro que foi. Olha, uma ruma de estudantes, a senhora que é professora sabe como é, vem aqui, eles entram na mata sem pedir licença, sem deixar fumo, para pedir proteção dela e ficaram brincando, uns cantando umas músicas de crente. Olhe, teve muita gente picada por abelha. Eu saí sem nenhum arranhão, porque todo mundo aqui do Catu está acostumado a andar pela mata e ninguém aqui desrespeita nossas tradições, mas tem uma molecada que tem vergonha. Esses escondem que é do Catu, escondem suas origens porque o povo da cidade faz piada, chama de catuzeiro. Diz logo: “olha lá vem o catuzeiro”, como que quer chamar a pessoa de matuto do sítio (Vandregercílio Arcanjo da Silva. Catu, 20/02/2016).

Finalizando nossa conversa, o *Vando* nos falou que existe a “toca da Fulozinha” na entrada da mata. E que muitas pessoas da comunidade quando veem alguém colocando fumo diz “olha fazendo mandinga!”. Em outro momento ele nos diz, “na mata você não fecha os olhos. Você escuta muita coisa. São os espíritos da mata”.

Voltamos para casa intrigados com nossa experiência naquele dia de trabalho no Catu. Principalmente, referente aos elementos místicos presentes na fala do acompanhante. Estivemos em contato com um número considerável de pessoas da comunidade, inclusive, para saber de alguns problemas referentes ao campo religioso. Entre eles, já citamos que alguns pais de alunos da escola Municipal João Lino da Silva proíbem seus filhos de participarem do Toré já que são adeptos de religiões de base protestante. Outro, problema nos foi relatado pelo cacique José Luiz Soares em uma conversa. Ele nos relatou que teve um encontro com o pastor da igreja evangélica do Catu, e que o assunto era referente ao fato que este representante da igreja estava “condenando” a prática do Toré.

Munidos dessa informação, durante o último trabalho de campo realizado, perguntamos ao *Vando* sobre sua religião, ou melhor, na opinião dele qual seria a religião dos índios? Ele nos forneceu a seguinte compreensão,

Mas, todo mundo sabe que a religião dos índios é o catimbó Jurema! É através dessa tradição que conhecemos e usamos a ciência natural, das plantas. É preciso conhecer cada planta dessa. Olhe só professora, [o entrevistado deu uma pausa e foi buscar uma garrafada produzida artesanalmente por ele] essa garrafada que eu faço, tem muitas ervas aqui. Tem umas que eu faço com mais de sete ervas. Eu me criei tomando chá, tomando remédio que minha mãe fazia e ainda faz! A gente é acostumado a isso. Essa que você está vendo [mostrando a embalagem] é boa até para impotência sexual. Então, o conhecimento das plantas também faz parte da nossa religião. A jurema também é uma medicina das plantas, porque através dos chás, dos remédios curamos as doenças. Olhe, da mata a gente tira a liamba, a jurema e fazemos defumação. A fumaça cura muita coisa! Cura mal olhado, que gente ruim bota na pessoa, cura mesmo. Mas, para tirar qualquer coisa da mata você tem que pedir licença aos espíritos da mata, espíritos bondosos, de luz. Mas, mata cura porque é local de ar puro, de plantas que podem ser usadas para fazer remédio, de água fria. Ela cura até estresse, alivia a alma porque não tem barulho, nada (Vandregercílio Arcanjo da Silva. Catu, 05/03/2016).

Durante a fala percebemos que o *Vando* estava bastante confortável para falar sobre sua religião, ou melhor, sobre aquilo que ele compreende que seja a religião dos indígenas. Ao analisar a fala chamamos a atenção do nosso leitor para a conceituação do que é o “catimbó Jurema”³¹³, para nosso entrevistado. Em síntese, podemos dizer que ela constitui um saber que aproxima o homem, o praticante da religião, da natureza, uma vez que existe uma grande utilização de certas plantas. É, através desse rito que se conhece o “poder” ou as propriedades medicinais das plantas e como elas devem ser usadas, como é mencionado na fala. O nosso interlocutor se aproxima da sua própria definição do Catimbó Jurema quando demonstrou a pesquisadora o conhecimento que detém sobre as plantas e os usos que faz delas, exemplificado com a garrafada³¹⁴ e a defumação³¹⁵. Assim, partindo desse saber que foi partilhado conosco pelo *Vando*, a própria mata também possui suas propriedades curativas na medida que o homem se conecta com ela. Sendo o ar e a água pura as propriedades medicinais citadas. Porém, essa visão acerca da religiosidade indígena apresentada na fala do *Vando* não pretende ser homogeneizadora, uma vez que durante outras conversas realizadas com outras lideranças da comunidade pudemos captar outras compreensões. Em uma conversa

³¹³ SOUZA, André Luís Nascimento de; ANDRADE JÚNIOR, Lourival. Jurema: a morada dos mestres. In: II Colóquio História Cultural e Sensibilidades, 2012, Caicó. Anais do Evento II Colóquio História Cultural e Sensibilidades, 2012.

³¹⁴ A garrafada é uma bebida à base de ervas que é amplamente vendida e usada em toda a região nordeste. Sua produção é totalmente artesanal e sua composição varia.

³¹⁵ A defumação é uma prática em que se queima certas espécies de plantas e “passa” no corpo de uma pessoa para obter uma “cura” seja física ou espiritual. Esta prática é muito comum em religiões mediúnicas, como a própria Jurema, a Umbanda e outras.

informal com o cacique Luiz Katu pudemos perceber a presença de outras compreensões religiosas no Catu. Segundo ele, atualmente, na comunidade tem pessoas adeptas do catolicismo, de religiões protestante e ainda de pessoas que seguem outras expressões. O cacique nos falava que segundo a maneira como ele pensa e trata estas questões segue mais o respeito à liberdade que cada indivíduo tem para escolher sua religiosidade. Mesmo ensinando as crianças a dançar o Toré, ou dançando com os adultos, não há uma obrigatoriedade para que os habitantes se envolvem em tal prática.

Durante nossa conversa com o *Vando*, ficamos interessados para saber mais sobre essa mística e a leitura dele sobre tudo isso. Falávamos sobre vários assuntos, a exemplo, os trabalhos de campo que foram realizados durante todo nosso percurso de pesquisa, os trabalhos realizados por outros pesquisadores e militantes indigenistas. E neste momento da conversa captamos a seguinte lembrança do nosso entrevistado,

Lembra daquele catimbó professora que a gente fez lá na mata com Rômulo? Pense num catimbó bom danado. Agora essa mata do Catu está sendo degradada. O mundo transformado em cana de açúcar para fazer álcool e açúcar. Eles jogam muitos produtos químicos nas canas [se referindo as áreas plantadas com cana de açúcar] e o vento carrega. Tem gente que planta ali [o entrevistado apontando para a direção onde localizam-se as plantações de hortaliças] e tem época que os coentros ficam tudo queimado de tanto produto químico. Nessa parte do rio [se referindo ao perímetro do rio Catu que fica próximo as habitações] ninguém pode mais beber água porque está tudo envenenado (Vandregercílio Arcanjo da Silva. Catu, 05/03/2016).

Rememoramos esta conversa, pois achamos interessante discutir a visão que esta liderança da comunidade tem sobre alguns aspectos práticos do seu cotidiano. A interferência causada no ecossistema local com a prática da monocultura canavieira. O prejuízo material é enorme para essas pessoas, pois vale salientar que os moradores do Catu, em sua grande maioria, são agricultores e parte da sua produção é consumida por eles e a outra é vendida nas feiras das cidades vizinhas.

Outro aspecto que merece nosso olhar e análise constitui a visão do cacique Luiz Katu acerca do processo de territorialização³¹⁶ em que os povos Potiguara estiveram historicamente envolvidos. A fala do cacique está inserida em uma série de entrevistas

³¹⁶ Aqui estamos utilizando o conceito de territorialização tal como foi formulado pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira. Para saber mais ler: OLIVEIRA, João Pacheco de. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Contra Capa Livraria, 1999, p. 19-27.

realizadas pela TV Coletiva³¹⁷ com representantes das aldeias comunidades indígenas do RN. O programa foi exibido no dia 24/04/2015. Assim, nós utilizamos a técnica da História Oral e transcrevemos a entrevista para utilizarmos em nosso trabalho, uma vez que as falas ao longo da entrevista condensaram muito bem as ideias desse representante. Buscando entender e explicar o processo de ocupação histórica das terras do Catu, o cacique fala,

Nos daqui do Catu, somos Potiguara, né! Habitamos aqui o Catu já há séculos. Na verdade, o grande foco onde nós os Potiguara estávamos concentrados era onde o rio desagua, o rio Catu, na verdade. É, esse rio desagua lá em Sibaúma, entre Sibaúma e Barra de Cunhaú, ali em Canguaretama. Lá o nosso rio desagua; lá para as pessoas passarem no nosso rio é de balsa, ele é canoável, é um rio muito grande e nós estávamos lá. Ali, na cidade chamada Vila Flor, era nosso grande aldeamento, Gramació [faz menção ao aldeamento Igramació] o nome do aldeamento. Mas, com muitas questões das invasões holandesas e tudo os Potiguara foram subindo o leito do rio e hoje os Potiguara, é, do Catu estão na nascente do rio Catu, nós estamos na cabeça do rio, estamos concentrados aqui, aldeados na cabeça do rio (José Luiz Soares, cacique Luiz Katu, Catu/RN, programa exibido em 24/04/2015 pela TV Coletiva).

Segundo a fala deste representante, a sua origem e de seu povo está conectada a própria existência do Rio Catu, uma vez que toda a história dessa comunidade se dá à margem desse rio. No passado, eles estavam, segundo sua fala, localizados onde o rio desagua. E o deslocamento se deu em virtude de processos históricos que foram citados por eles, a invasão holandesa³¹⁸. Todavia, observamos que o cacique realiza sua própria operação historiográfica em relação ao movimento atual de afirmação étnica indígena e os processos históricos do passado em que os indígenas do Rio Grande estiveram envolvidos. Ele já inicia sua fala abordando a identidade dele de seu povo assim como já demarca seu lugar, “Nos daqui do Catu, somos Potiguara, né! Habitamos aqui o Catu já há séculos”. Abordamos esse fragmento da entrevista, ao discutir problemas relacionados à terra, e conseguimos captar isso, no momento em que esse representante busca explicar como se deu a fixação atual do seu povo nas terras onde se encontram.

Fatores externos, como a “invasão holandesa” fez com que o grupo migrasse de onde o

³¹⁷ Programa da TV Coletiva: <<https://www.youtube.com/watch?v=fK-iCveuR7I>> Acessado em: 30/06/2016.

³¹⁸ Não nos ataremos em trabalhar esses eventos históricos citados pelo cacique Luiz Katu, uma vez que nosso interesse é trazer à tona a leitura destes sujeitos acerca das suas experiências espaciais e não uma análise dos discursos históricos oficiais. Entretanto, para saber mais ler: CASCUDO, Luís da Câmara. *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro, 1955; ROCHA POMBO, *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1922; TAVARES DE LIRA, Augusto. *História do Rio Grande do Norte*. 2ª ed. Natal: Fundação José Augusto: Senado Federal, 1982.

rio desagua para sua nascente. Em outro momento da entrevista, essa questão e os conflitos que envolvem a posse da terra aparecem de forma mais explícita,

Somos em média hoje 173 famílias, né, que estão cadastradas na FUNAI que se autoafirma Potiguara e que estão lutando aqui para resistir, né, neste vale, que é o vale do Catu. Hoje, nós não temos nossa terra ainda demarcada. Essa é a principal luta do movimento indígena dos Potiguara em si, é demarcação urgente das nossas terras (José Luiz Soares, cacique Luiz Katu, Catu/RN, programa exibido em 24/04/2015 pela TV Coletiva).

Segundo a fala do cacique Luiz, eles “estão lutando aqui para resistir, né, neste vale, que é o vale do Catu”. Podemos entrever que esse movimento de resistência se dá em virtude da expansão das lavouras de cana de açúcar e o fato dos moradores ainda aguardarem a demarcação do seu território. A comunidade Catu, como mencionou inúmeras vezes o senhor Vandregercílio Arcanjo da Silva (*Vando*), tem muitas histórias. Nós interpretamos essa fala no sentido de que muitas leituras são produzidas no cotidiano acerca desse lugar. Uma dessas leituras está presente no cordel produzido pelo *Vando* com o título “O Catu de ontem e de hoje”. Este cordel foi produzido a partir de um projeto em parceria com a Fundação José Augusto e tinha como grande incentivador o pesquisador e militante indigenista Alcides Sales. Analisaremos a primeira e segunda estrofes desse cordel.

O Catu de ontem e de hoje

O Catu antigamente
Era um lugar isolado
Só existia uma mata
Com um caminho bem cercado
Os moradores daqui
Viviam todos
amoitados x
Em ocas bem pequenas
Feitas de palha e capim
Só tinha duas famílias
Leotério e Serafim
Originaram o povo
Da Gruta até o marfim [...]
(Vandregercílio Arcanjo da Silva)

A visão acerca do lugar que o cordel sugere ao leitor é de que no passado a região onde está localizada a comunidade era isolada e cercada por uma mata. Os sujeitos que lá moravam viviam em ocas, que segundo a definição do autor constituía

uma construção feita de palha e capim. Assim, nas nossas primeiras visitas à comunidade, as lideranças sempre nos recebiam em suas casas e posteriormente nos dirigiam para um espaço aberto em um terreno elevado situado por trás das residências do *Vando* e da *Valda*. Veja a sequência de fotos a seguir,



FOTO 19: Residência de Vandregercílio, de Valda e a Oca, Catu/RN, 20/02/2016. FONTE: Acervo da pesquisadora.



FOTO 20: Oca. Catu/RN, 20/02/2016. FONTE: Acervo da pesquisadora.

Neste lugar demarcado na foto com o nome de “oca”, em amarelo, é onde as lideranças, geralmente, realizam parte das atividades comemorativas, como o Dia do Índio e outros festejos. É neste lugar que as lideranças da comunidade recepcionam os visitantes. Assim, podemos inferir que existe a construção de uma memória acerca desse lugar que é acionada em determinados momentos que é importante demarcar fronteiras de distinção étnica. A leitura que estes sujeitos operam do seu cotidiano e do seu lugar estão presentes nas falas, no cordel e em todos os momentos da pesquisa e nós entramos em contato com ela. Elas constituem apenas um fragmento do cotidiano que se desenrola em um dado espaço e tempo, mas a nossa pesquisa também é apenas um fragmento. Um fragmento que buscou dar voz e visibilidade à história de pessoas que no presente emergiram se autoafirmando indígena e passaram a se organizar

politicamente para que seus direitos, sobretudo o direito à terra seja assegurado. Nosso percurso de escrita, neste capítulo, objetivou trazer à luz um pouco da visão que estes sujeitos construíram acerca do seu lugar e acreditamos que esta leitura constrói essa dada espacialidade, a da aldeia Catu como alguns se referem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O antropólogo chileno José Bengoa, um dos mais destacados estudiosos da emergência indígena que dominou o cenário latino-americano a partir das duas últimas décadas do século passado, assinala que uma das características principais desse processo complexo é a existência de um novo discurso identitário - realizado pelos próprios indígenas - que deve ser lido sob a chave interpretativa da “reinvenção”.

Segundo ele³¹⁹,

Los indígenas han ido construyendo un complejo discurso que no sólo se refiere a sus propios problemas, sino que aborda los asuntos más profundos de las sociedades latino-americanas: su identidad, su historia y su futuro. No estamos enfrentados a una mirada tradicionalista y conservadora de la historia. Los indígenas proponen un amplio espacio de utopía, basado en lo que fueron las sociedades indígenas pero reformuladas absolutamente en el contexto de la modernidad.

Esse desafiante e subversivo exercício de (re)leitura e (re)escritura levado a cabo pelos indígenas estaria contribuindo, segundo Bengoa, para uma “cultura indígena reinventada”, formulada por diversos atores das sociedades indígenas.

Utilizamos nessa pesquisa a palavra “índio/indígena” entendida como categoria relacional e fundamentalmente política (afastando-nos de concepções de fundo mais essencialista), onde as relações e contextos de poder devem ser evidenciadas. A história das sociedades indígenas é extremamente diversificada e somente situando historicamente as mudanças, as rupturas, as adaptações, os silêncios (forçados e estratégicos) podemos esboçar o mapa social que, inevitavelmente, está desenhado sobre uma tela de violência colonial e neocolonial, produtora de estigmas de inferiorização e subordinação. Todas as culturas humanas são dinâmicas. Se transformam e se adaptam conforme os contextos históricos. Como todos os grupos humanos, as sociedades indígenas (e os indivíduos) tem total direito a modificarem-se e remodelarem-se. O processo de emergência étnica que assistimos atualmente em toda América Latina é somente mais um capítulo dessa resistência (re-existência?) por dignidade, liberdade e autonomia que as sociedades indígenas, sob diversos contextos condições, vem travando ao longo da “longa noite” iniciada com a chegada de invasores

³¹⁹ BENGOA, J. *La emergencia indígena en América Latina*. México: FCE, 2016, p. 222.

de pele branca. Um grito proferindo por muitas línguas morenas, em toda nossa dolorosa América Latina, mas que parece vir do fundo da história e da terra dizendo:

“Aqui estamos! Ainda estamos aqui! Resistindo! Vocês tem que nos ouvir! Não podemos ser mais invisíveis!”

Nesta dissertação, ao analisar o processo de emergência étnica dos Potiguara do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), buscamos evidenciar alguns aspectos através dos quais estes sujeitos reelaboram e até mesmo constroem elementos culturais que fazem parte do seu cotidiano. Todavia, iniciamos nosso labor analisando algumas obras da historiografia da segunda metade do século XX, pois acreditamos que, em grande medida, ela ajudou a invisibilizar os indígenas da história. O elemento indígena aparece em suas páginas no passado, no passado colonial, e sempre posto em uma posição de subalternidade em relação a cultura europeia. Queríamos entender os mecanismos analíticos, e até mesmo estéticos, utilizados nas argumentações dos autores que contribuíram para se construir o que chamamos de “tese do desaparecimento” indígena do Rio Grande do Norte. Sabemos que este fenômeno não ocorreu apenas neste estado, sendo objeto de inúmeros trabalhos de historiadores e antropólogos que se dedicam a estudar os povos indígenas da região nordeste. Entretanto, ao analisar a escrita e a documentação citada pelos autores examinados, ao longo do nosso primeiro capítulo, não conseguimos visualizar os indícios de que tais grupos haviam desaparecidos fisicamente e culturalmente.

Conseguimos acompanhar que ao longo do século XIX o número de indígenas vai diminuindo nas fontes oficiais citadas pelos intelectuais em análise. Assim, podemos inferir que através do decréscimo de indígena registrado nestas fontes, estes intelectuais leram tal fenômeno dentro de um prisma de “desaparecimento”. Contudo, sabemos que não fazia parte do *métier* da historiografia do século XX problematizar questões ligadas ao “lugar de fala”, como bem definido por Michel de Certeau³²⁰. O interessante foi verificar a perpetuação de tal interpretação, do que tinha acontecido às populações indígenas do estado em produções do início do século XXI, justamente no momento em que algumas comunidades no interior do Rio Grande do Norte emergiam se autoafirmando indígenas. Foi neste terreno de complexidade, onde nosso trabalho de investigação, de fato, iniciou. Buscamos operacionalizar em nossa análise o contexto de produção das obras objetivando expor que elas estavam inseridas no tipo de narrativa

³²⁰ CERTEAU, Michel de. A Operação Historiográfica. In: CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011, p. 45-111.

historiográfica que se produzia no país, até então, mas também explorar que o lugar social, econômico e cultural de seus produtores também participa dessa construção.

Buscamos com nossa dissertação, primeiramente, dar voz a nossos sujeitos através do trabalho de História Oral realizado na comunidade para se pensar alguns elementos que fazem parte desse processo de afirmação identitária. No início do processo de mobilização do grupo, eles acionavam o sobrenome de um suposto antepassado em comum, “Eleotério”, e construíram uma história de pertencimento étnico. História essa que os ligavam a este antepassado e que criava um sentimento de união. Ao dar visibilidade ao processo histórico em que o grupo está envolvido, pudemos perceber as leituras que estes constroem acerca da sua realidade. Não estávamos interessados em “provar” se estes sujeitos são ou não indígenas. Mas, visualizar as operações de sentidos que são produzidas por suas ações, a exemplo quando citamos os elementos culturais que eles apresentam como característica da identidade indígena do grupo. Muitos podem pensar que tais elementos são comuns, dentro de um conjunto cultural da região nordeste. Porém, sabemos que os sentidos investidos a tais elementos culturais podem ser distintos conforme as especificidades de cada localidade.

Todavia, nosso interesse era expor as leituras geradas por este processo de reelaboração cultural. Era interpretar as operações de sentido que foram construídas pelo grupo dos elementos do seu cotidiano, assim como de elementos que foram implantados posteriormente como o Toré. Sobre este último, ao examinar a sua prática dentro da comunidade observamos que ele, sobretudo, é acionado em momentos em que é imprescindível se construir uma diferenciação étnica entre os Potiguara e os outros. Ao examinar os toques, as músicas, cantadas no Toré Potiguara do Catu, enxergamos a fluidez dessa expressão, uma vez que muitas dessas músicas são cantadas em rituais de Catimbó Jurema nos terreiros do estado do Rio Grande do Norte. Mas, também, conseguimos enxergar que estes sujeitos ao incorporar tal prática em sua comunidade demonstram que conseguem dialogar e jogar com as possibilidades que se apresentam. Isso, sem sombra de dúvida, rompe com a compreensão que se construiu historicamente de que os povos indígenas eram e continuam sendo submissos. Eles são os sujeitos ativos desse processo. Em um artigo intitulado *Os Índios Aldeados: histórias e*

*identidades em construção*³²¹, a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida analisa o processo de reelaboração da identidade dos índios Temiminó e clarifica para o leitor como estes acionavam sua identidade conforme o contexto que estavam vivendo. É um exemplo de como estes grupos eram ativos e sabiam jogar com os poderes estabelecidos, mas, também, através do diálogo com as autoridades eles garantiam seus direitos, sobretudo, direitos territoriais.

Após, dez anos de mobilização, algumas questões foram amadurecidas e, até mesmo, ganharam outros contornos. Atualmente, os indígenas do Catu se autoreconhecem como Potiguara. Isso não anula a primeira forma de identificação que foi apresentada pelo grupo. Em vários contextos, durante nossos trabalhos de campo, nos deparamos com as duas formas de identificação identitária. Não conseguimos precisar as intenções do grupo ao acionar uma ou outra, mas também não fazia parte das nossas preocupações de pesquisa. Isso, porque percebemos que estávamos diante de um contexto bastante fluído, e que as ações do grupo muitas vezes vão se desenhando de acordo com acontecimentos do próprio presente. Contudo, conseguimos visualizar que todo este trajeto de construção e afirmação da identidade do grupo, que podemos chamar de *metamorfoses*, parafraseando com um clássico da historiografia nacional³²², estava ligada a reivindicação pela posse da terra. Desde o início dos trabalhos de campo, a disputa pela posse das terras onde localizam-se a comunidade apareciam nas falas dos nossos entrevistados. Somado a isso, temos os transtornos que a cultura canavieira da região ocasiona trazendo impactos para a agricultura familiar da comunidade. Assistimos em campo as tentativas de “cercamento” de parte do território que o grupo reivindica.

Desta forma, a partir da nossa experiência em campo, construímos uma cartografia afetiva. Não tínhamos a pretensão de construir uma demarcação do território dos Potiguara, pois sabíamos que um trabalho dessa natureza carrega uma enorme complexidade, fruto do conjunto de conhecimento técnico necessário para realizar uma tarefa dessa natureza. Ela objetivou trabalhar a ligação dessas pessoas com seu território. Sobretudo, construir, a partir de um desenho do território onde assinalamos alguns lugares, uma compreensão acerca do que era percebido tanto para a pesquisa quanto para estes sujeitos. O resultado que construímos culminou no que chamamos de

³²¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os Índios Aldeados: história e identidades em construção*. *Tempo*. Rio de Janeiro, vol. 12, nº 12, pp. 51-71, 2007.

³²² ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas – Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

uma cartografia afetiva, pois as leituras e os sentimentos dos Potiguara para com seu lugar foi, minimamente, captado através desse trabalho.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

_____. *Metamorfoses Indígenas – Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. Cultura política indígena e política indigenista: reflexões sobre etnicidade e classificações étnicas de índios e mestiços (Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX). In: AZEVEDO, Cecília; (Org.) [et al.,]. *Cultura política, memória e historiografia*. – Rio de Janeiro: Editora UGV, 2009.

AMADO, Janaína. *Região, Sertão, Nação*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro. vol. 8, n. 15, p. 145-151. 1995.

AMADO, Renato Peixoto. *Cartografias Imaginárias: estudos sobre a construção da história do espaço nacional brasileiro e a relação História & Espaço*. Natal: EDUFRN; Campina Grande: EDUEPB, 2011.

ARRUTI, José Maurício Andion. 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, 1999.

BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.

BENGOA, J. *La emergencia indígena en América Latina*. México: FCE, 2016.

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, 1999.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BANIWA, Gersem. “A Conquista da Cidadania Indígena e o Fantasma da Tutela no Brasil Contemporâneo”. In: RAMOS, Alcida Rita. (Org.). *Constituições Nacionais e Povos Indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional; MEC, [1955]; 1955.

_____. *História de um Homem*. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, 1991. (Coleção Mossoroense, Série C, v. 644).

_____. *Toré*. In: Dicionário do Folclore Brasileiro. São Paulo, Melhoramentos.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 3. ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2011.

CAVIGNAC, Julie. *A etnicidade encoberta: „Índios” e „Negros” no Rio Grande do Norte*. Mneme (Caicó. Online), Caíco - Rn, v. 4, n.8. p. 1, 2003.

CAVIGNAC, Julie A; OLIVEIRA, Luiz Antônio de; BEZERRA, Nilton Xavier. *A Antropologia nativa de um „provinciano incurável”*. Câmara Cascudo e os estudos da cultura do Rio Grande do Norte. 26º Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, Bahia,

COSTA, Bruno Balbino Aires da. *Luís da Câmara Cascudo, historiador dos espaços*. Revista Brasileira de História e Ciências Sociais. Vol. 4 Nº 8, Dezembro de 2012.

CARVALHO, Marcos. *Os índios de Pernambuco no ciclo das insurreições liberais, 1817/1848: ideologias e resistência*, *Revista da SBPH*, n. 11, p. 51-69, 1996.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. 17º ed. São Paulo, Loyola, 2008.

_____. *A Arqueologia do Saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. – 7. ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

GUIMARÃES, Manoel Luis Lima Salgado. *Nação e Civilização nos Trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro. vol.1, n. 1. p. 5-27. 1988.

GUERRA, Jussara Galhardo Aguirres. *Identidade Indígena no Rio Grande do Norte: caminhos e descaminhos dos Mendonça do Amarelão*. 1. Ed. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (Org.). *Toré: Regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005.

GALVÃO, Hélio. *Cartas da Praia*. Natal (RN): Scriptorin Candinha Bezerra: Fundação Hélio Galvão, 2006.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e sair da Modernidade*. Trad. Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: ensaios sobre a representação do outro*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 11º ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HILL, Jonathan David. "Ethnogenesis in the Northwest Amazon: an emerging regional picture". In: *History, power and identity*. Iowa, USA: University of Iowa Press. 1996.

LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: vilas de índios no Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII*. 2005. 730f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

_____. *Miscigenação nas Vilas Indígenas do Rio Grande do Norte*. Revista Mosaico, v. 4, n. 2, p.183-196, jul./dez. 2011. p. 186.

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, v. 27-28, p. 20-21, 1990. (Coleção Mossoroense, Série C, v. 596).

MEIHY, José Carlos Sebe B.; HOLANDA, Fabíola. *História Oral: como fazer, como pensar*. – 2. ed., 1º reimpressão. São Paulo: Contexto, 2011.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. *Índios do Açú e Seridó*. Brasília: Senado Federal, 1984.

_____. *Aconteceu na Capitania do Rio Grande*. Natal (RN): Depto. Estadual de Imprensa, 1997.

MEDEIROS, Tarcísio. *Aspectos Geopolíticos e antropológicos da História do Rio Grande do Norte*. Natal: Imprensa Universitária, 1973.

MONTEIRO, Denise Mattos. *Introdução à História do Rio Grande do Norte*. 2. ed. rev. Natal (RN): Cooperativa Cultural, 2002.

MONTEIRO, John Manuel. *Confrontos de culturas: conquista, resistência, transformação*. São Paulo: EDUSP, 1999.

MOISES JÚNIOR, Juarez de Brito. *Como ser índio no século XXI: práticas, saberes e meio ambiente no Catu dos Eleotérios - RN*. Natal, RN: 2008. 50 p. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais. Habilitação em Antropologia.

NASCIMENTO, José Mateus do; BARCELLOS, Lusival Antonio. *O Povo Potiguar no Processo de Emergência Étnica e Luta Pela Etnicidade*. (ISBN 9788560667956). In: XI Congresso Luso-Afro-Brasileira de Ciências Sociais, 2011, Salvador - BA. Diversidades Desigualdades. Salvador: Gráfica Grafcor, 2011. v. 1. p. 68-68.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Contra Capa, 1999.

_____. *Uma etnologia dos “índios misturados”? : situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A Viagem da Volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Contra Capa, 1999.

_____. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1999.

_____. *As Mortes do Indígena no Império do Brasil: o indianismo, a formação da nacionalidade e seus esquecimentos*. In: Cecília Azevedo ... [et al.]. *Cultura Política, Memória e Historiografia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009. p. 231.

OLIVEIRA NEVES, Lino João de. *Olhos mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. (Org.).

Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 113-114.

OLIVEIRA, Luiz Antônio de. *O martírio encenado: memória, narrativa e teatralização do passado no litoral sul do estado do Rio Grande do Norte*. Recife: 2003. Dissertação (mestrado) Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia, 2003.

PIRES, Maria Idalina Cruz. *Guerra dos Bárbaros: resistência e conflito no Nordeste Colonial*. Recife: Secretaria de Cultura, 1990.

POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

_____. História de um desaparecimento anunciado: as aldeias missionárias do São Francisco, séculos XVIII – XIX. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

PALITOT, Estevão Martins; SOUSA JÚNIOR, Fernando Barbosa. Todos os Pássaros do Céu: o toré Potiguara. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj, Editira Massangana, 2005.

_____. *A Multidão Potiguara: poder tutelar e conflito na Baía da Traição ao longo do século XX*. Raízes (UFPB), v. 31, p. 34-35.

PEREIRA, Levy - PREFEITURA DO RIO GRANDE - *A PRESENÇA INDÍGENA NOS ENTES GEOGRÁFICOS DO MAPA DE GEORGE MARCGRAVE*, palestra no MUSEU CÂMARA CASCUDO/UFRN, Natal, RN, 22/04/2010.

ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (Orgs.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

ROCHA POMBO, *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1922.

SUASSUNA, Luíz Eduardo B.; MARIZ, Marlene da Silva. *História do Rio Grande do Norte*. – 2º ed. Natal, 2005.

SILVA, Claudia Maria Moreira da. “*Em Busca da Realidade*”: A Experiência da Etnicidade dos Eleotérios (Catu/RN). Natal, 2007. 271f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007.

SOUZA, André Luís Nascimento de; ANDRADE JÚNIOR, Lourival. *Jurema: a morada dos mestres*. In: II Colóquio História Cultural e Sensibilidades, 2012, Caicó. Anais do Evento II Colóquio História Cultural e Sensibilidades, 2012.

SPIVAK, GayatriChakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SAHLINS, Marshall David. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SOUZA, André Luís Nascimento de; JÚNIOR, Lourival Andrade. *Nordeste encantado: o culto à encantaria na Jurema*. In: XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento histórico e diálogo social. Natal – RN, 22 a 26 de julho de 2013.

SALLES, Sandro Guimarães de. *À sombra da Jurema encantada, mestres juremeiros na umbanda de Alhandra*. Recife, Ed. Universitária, 2010.

SCHAMA, Simon. *Paisagem e Memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

TAVARES DE LIRA, Augusto. *História do Rio Grande do Norte*. 2ª ed. Natal: Fundação José Augusto: Senado Federal, 1982.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. Londrina: Eduel, 2013.

VARGAS NETTO, Sebastião Leal Ferreira. *A Mística da Resistência: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos*. 2007. 390 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo. 2007.

ZAPATA SILVA, C. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolívia y Chile: diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013.

FONTES ELETRONICAS

<http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=rn&tema=censodemog2010_indig_univer> Acessado em: 26/01/2015.

<<http://www.cascudo.org.br/biblioteca/vida/>>. Acessado em: 28/01/2014.

<<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao?start=1#>>. Acessado em: 06/03/2015.

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm> Acessado em 09/03/2015.

<<http://www.anai.org.br/>> Acessado em 11/03/2015.

<http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=rn&tema=censodemog2010_indig_univer> Acessado em 27/04/2015.

<http://www.seplan.rn.gov.br/arquivos/download/Noticias11_2012/MCPI_131112.pdf> Acessado em 15/06/2015.

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm> Acessado em 27/04/2015.

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm> Acessado em: 04/05/2015.

<<http://www.funai.gov.br/index.php/quem-somos>> Acessado em: 04/05/2015.

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm> Acessado em: 04/05/2015.

<<http://www.idema.rn.gov.br/Conteudo.asp?TRAN=ITEM&TARG=945&ACT=null&PAGE=0&PARM=null&LBL=Unidades+de+Conserva%C3%A7%C3%A3o>> Acessado em: 20/05/2015. <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6861.htm> Acessado em 28/05/2015.

<<https://www.youtube.com/watch?v=fK-iCveuR7I>> Acessado em: 30/06/2016.

ANEXOS

DOCUMENTO 1 – Dia do Índio: palestra no dia 19/04/2014. Catu (Goianinha/Canguaretama – RN).

Palestrantes:

- Valda Maria Arcanjo da Silva (conhecida como Valda).
- Manoel Serafim Soares Filho (conhecido como

Nascimento). Início da apresentação:

- Valda – “É como agente fez nossa programação, a programação daqui não foi feita só por mim, nem por Luiz. Tava presente Nascimento, Meriane, Dayse, Josineide, [...]. Então, todos sabem que foi feito para nós iniciarmos as 8 horas, mas infelizmente não deu porque eu estava esperando o pessoal que disse que vinha de Natal. Mas esse feriado também vai contar pra que aqui seja mais agente né, mas eu espero que ninguém fique chateado por ter vindo expor seus artesanatos e não ser bem, uma visão de olhar. Mas com certeza os colegas que vieram, eles vão divulgar com certeza e muito em breve nós vamos fazer é uma exposição que já foi dita aí por Miriane né, foi sugestão dela e agora vamos correr atrás pra ver se vocês indígenas que estão chegando agora, né, vão ter a visibilidade ser diferente daqui né, porque hoje, o importante hoje aqui é o que a gente está sentido, o que nós somos. Então, é, na nossa programação tinha o primeiro momento de Vando e Nascimento, conversar sobre, é, como iniciou nossa, é, nossa caminhada, pra hoje a gente está onde no topo que a gente está. Então, Nascimento vai começar contando como começou a nossa história aqui, que a história dele é mais antiga do que a nossa, a dele e a de Ladislau aqui, que antes de mim, antes de nós que estamos aqui presente, ele teve a história dele, né, é mais antiga do que a gente, o tronco dele é mais antigo do que o nosso”.

(Valda Maria Arcanjo da Silva. Catu, 19-04-2014).

- **Nascimento** – “é, antes de tudo, um bom dia pra todos que aqui está, e para os que há de chegar, deus sabe né, se chegam ou não, mas esperamos. Então, a Valda já fez a divulgação dela, cada um dá o que tem, como diz né, eu vou dá também o que eu tenho. Essa história indígena, essa semente indígena, todo mundo sabe que a área é indígena, que o Brasil é indígena, recebemos as

invasões há quinhentos e tantos anos, quinhentos e catorze né, assim diz a história dos historiadores. Uns tem como descobrimento do Brasil, né assim que o povo diz né? O Brasil foi descoberto em mil e quinhentos, não vou dizer se é por Pedro, nem João que sabemos que não foi os invasores, que não foi só Pedro, nem só Portugal, tem mais participante, né assim? Então por causa dessa invasão, que o Brasil recebeu, os índios Potiguara tiveram o merecimento, por fraqueza ou por falta de qualquer interesse de perder sua originalidade. Perdendo a vez, a voz e a língua, pra viver dependendo de língua portuguesa e outras coerências, né assim que se diz? Que até a nossa língua num é a nossa língua Tupi não, a nossa língua é a língua portuguesa, língua lá de Portugal. Eu morando aqui, num sei nem pra onde fica Portugal, mas tem que usar a sua língua portuguesa, porque já veio sendo repassada essa língua, num é? E os invasores, bem sofisticado no capitalismo e em tudo o quanto que eles mereciam, tiveram a capacidade de forçar aos índios, obrigar os índios a estudar o português para que eles nos entendessem, nós é que tinha que obrigar eles a estudar o Tupi, pra que nos entendessem eles. Mas assim foi a história. Então, em 1959 eu tinha treze anos, eu estava assim como um curumim, curumim açu, quem é que tem treze anos aqui? Desses curumim açu? Rian. Na idade de Rian, desse curumim, meu pai falou para mim que a gente era de raça de índio, no linguajar dele, né, através de uma caboca que foi capturada e domesticada aqui na floresta. Então, ele repassou para mim que nós era de raça de índio, em 1959, entenda, eu tinha treze anos. Isso eu joguei na minha mente, só meu pai que teve essa ideia? Eu não via mais pai de ninguém dizendo que era de raça de índio. Um era tapuio, outro era caboco, e quase que ninguém, sabia quase o que era porque só índio era eu no ideal do meu pai. Mas eu aguardei isso, esperando o dia, a hora, o momento que tudo seu determinado, né assim? E no ano 2000, eu com cinquenta e quatro anos já, tive o direito e o merecimento de participar de um evento desse, uma comemoração indígena, dia 19 de abril, que nós estamos comemorando nosso dia, na aldeia São Francisco na Baía da Traição, Paraíba. Aproveitando o momento, eu e Vando fizemos uma entrevista com a FUNAI. Então a FUNAI nos ouviu e através disso mandou um antropólogo, um sociólogo, um pesquisador por três dias para fiscalizar a área. E assim, foi. Ele passou três dias conosco, nos três dias ele falou “Achamos a área indígena, um rio vertente Piquiri, um rio vertente Catu e um rio vertente Brandão, Goianinha”.

Três rio vertente ele alegou que a área era indígena. Segundo dia, ele achou as características indígenas em alguns, sabemos que não temos em todos por causa da mistura que foi feita. No terceiro dia, ele divulgou que achou os costumes indígenas em muitos, não em todos, mas que de qualquer maneira, ele justificou com o que nós nos identificamos. Através disso a FUNAI novamente mandou, um pedido de cadastramento. Então eu fiz meu reconhecimento, meu cadastramento, né, para que hoje eu diga a vocês, vocês que são raízes, como eu fui. Eu hoje também sou raízes dos meus troncos passados, mas que hoje já me considero tronco e vocês são raízes, amanhã vocês é que vão ter que dialogar, que divulgar, citar essas palavras para os outros, não é assim ou não é? E se eu plantei essa semente, essa semente foi plantada por mim, por Vando e por mais algum, plantei a semente e vocês não colherem, essa semente seria perdida, destruída, num é assim mesmo? Então, como eu recebi a herança de meu pai, vocês devem receber a nossa herança, para quando nós não tivermos aqui, vocês estão, levando o barco para frente. Protestando, debatendo, indo em busca daquilo que, que é nosso. Porque o índio, o índio passou quinhentos anos, quinhentos anos numa UTI, e alguém dizia que índio no Rio Grande do Norte não existia mais. Porque eu escutei alguém dizer que no “Rio Grande do Norte não existia mais índio”. O índio tava numa UTI por debaixo de ordem, foi, num foi? Então, eu me ressuscitei [riso misturado com emoção na fala], eu até me emociono com o meu prazer. Me fortaleci, levei meu barco a frente para que hoje nos esteja aqui dizendo, “nós ainda somos índio” [barulho de maracá], né isso mesmo? Então, assim, isso é um dever, um direito nosso de dizer a vocês, dizer a vocês: eu sou Manoel Serafim Soares Filho, o popular Nascimento, um dos primeiros índios reconhecidos do Rio Grande do Norte, depois de quinhentos anos que os índios Potiguara foram atropelados, perdendo a vez, a voz e a língua para viver de viver de língua portuguesa e outras coerências e deixar bem claro, ser índio não é ter inveja, eu não tenho inveja de índio. Ser índio não é por tradição. Ser índio é uma nação de naturalização que precisa de respeito, de sua preservação, que ainda não está na mente de gente sem coração, é verdade ou não é? [Barulho de maracá e de vozes concordando com a fala do seu Nascimento] Então, vamos pedir ao nosso deus Tupã, nosso deus de Israel, de Davi, de Abraão, como seja o nosso deus, que queira interpretar, e dizer “deus me fortalece, me ajuda” e eu posso chegar até onde meu barco poder ir e

deixar esse mesmo barco para minhas raízes, para meus descendentes o dirigir, entende? Para que nunca mais apareça uma invasão que nós recebemos, para que destrua, que elimine, porque que na Baía da Traição eu lá dando meu depoimento, a FUNAI mesmo, a direção da FUNAI disse “quem foi que lhe ordenou que você depois de quinhentos anos se reconhecesse índio?” Ele achou que eu vivia pela cabeça de alguém, né? Quinhentos anos! Quem me ordenou foi meu pai, que me deu essa herança, que eu merecia dele há tantos anos atrás. Aí, um índio foi e disse “é porque hoje todo mundo quer ser índio, porque índio tem terra, lá em São Paulo se um camarada ver uma índia diz: eu vou casar com ela que eu vou lá para a aldeia que lá tem terra”, olha começou a discriminação já daí. O sacrifício indígena já começou daí, foi ou não foi? [Interagindo com os ouvintes] Então, eu tive que faltar com o que ele merecia, também porque cada um só dá o que recebe, num é assim mesmo? Eu disse, amigo veio, num leve a mal não, mas eu não vim aqui atrás de casamento, e nem vim atrás de terra, porque eu sou um sem-terra, mas não sou um invasor, eu tenho a onde dormir, a onde morrer, eu vim aqui fazer o meu reconhecimento indígena, se assim for, depende a FUNAI. A FUNAI que escute, que redifique, que pesquise. Então, graças ao nosso tupã isso aconteceu, graças ao nosso tupã. Então, hoje eu vivo enfrentando discriminação, pessoas dizendo pra mim “você é índio Nascimento?” Sou, Porque? “Você não tem características indígenas, tu não têm uma cor indígena” [...]. Então, eu usei disso, „amigo você sabe me dizer o que os invasores vieram fazer no Brasil?” Aí o cara que me perguntou se eu era índio, disse que „não”. Então, se você não sabe o que os invasores vieram fazer aqui no Brasil para que me perguntar se eu sou índio ou se eu não sou, se eu tenho característica ou que não tenho, né assim? Então eu vou lhe dizer o que eles vieram fazer no Brasil. Eles vieram fazer no Brasil, invadir uma área, que não era deles, que invadiram, trazer doença que no Brasil não tinha, e misturar as raças para que hoje as aldeias seja tudo cheia de índios sem aparência igual a minha. Não fui certo, não fui correto? Porque se sou filho de um índio, Fernando Serafim, um pouco mais escuro do que esse menino aqui [demonstrando as características em uma criança da comunidade], mas sou filho de uma mulher branca. Mas Não estou com cinquenta por cento? De índio e de não índio? Graças a deus eu puxei a minha mãe. De não tinha característica, que não tinha tradição, mas sou filho de um índio. Posso eu ou não, dizer que sou índio?

Posso. [...] Mas eu sou filho de um índio brasileiro, nasci em uma área brasileira, permaneço em uma área brasileira, com os costumes indígenas porque eu sou pescador e caçador. [...] E estou vivendo de quê? Eu estou vivendo da floresta. O único índio, não decepcionando os índios, mas o único índio ainda que vive aqui da floresta sou eu. Aí quem sabe, eu vivo de artesanato de cipó, de junco, trabalho para as funerárias, eu não poderia viver da minha função de pintor, de soldador, de vigia, mesmo que eu nem estaria mais nessa função que já estaria aposentado né? Mas eu vou me aposentar não sei quando ainda pela FUNAI. Não sei se é dez salários ou um salário ou meio salário. Mas que eu quero me aposentar na minha função, um índio, agricultor ou pescador ou caçador ou como eles queiram colocar lá no movimento. Isso para mim é um prazer. [...] Eu até criei uma estrofe de mim mesmo, que diz assim, “eu sou um índio de verdade, quase ninguém acreditou, [você está vendo], me entrosei pela cidade, mas voltei para o interior, quase na terceira idade, mas deus tupã me ajudou”.

Você está vendo? Concorde? Para quê? Para viver na minha terra, na minha origem, e da minha função. Se eu sou índio, não tem nada a ver que eu seja um balaieiro, que eu seja um pescador ou um caçador. Me assumo. [...] Então, eu peço a todos vocês [se referindo aos jovens que estavam ouvindo o seu Nascimento] que nossa língua é a língua tupi, que através dessa semente que eu plantei, nós já colhemos uma escola de tupi, e já temos aula de tupi, está funcionando ainda? Pois é. Eu peço a vocês alunos, estudantes que não abandone o dia não, mas use o do b também. A nossa língua portuguesa é bom que nós continue com ela, apesar de não ser nossa. Mas quem sabe eu chegar em Portugal, né, e saber dialogar com eles. Mas também estudem a língua tupi, a nossa língua. Essa língua eu não ouvi dizer ainda que fora de aldeia, fora de aldeia, capital, cidade tivesse essa escola indígena. [...] Estudem tudo isso que quiserem, mas não esqueçam o que é seu não, o seu é o principal, a língua tupi, menos conhecida, menos usada, mas é o que é nosso. Para nós saber, um menino desse, vocês sabem como é o nome dele na língua tupi? [Interagindo com os ouvintes, crianças da comunidade] Para nós é um menino na língua portuguesa e na língua tupi? Isso aqui é um curumim açu, uma criancinha assim pequena, um curumim mirim. A nossa palavra de homem e mulher, essa mulher, na nossa língua tupi, o nome é cunhã (kunhã), é uma cunhã. Se ela for mulher curandeira, rezadeira, fazendeira de parto, ela tem o nome de cunhã pajé. Porque? Ela cura,

entendeu? Então tem os caciques gerais, os tuxás, tem os pajés, cada um tem o seu conhecimento. [...] (Manoel Serafim Soares Filho. Catu, 19-04-2014).

DOCUMENTO 2: TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA GRAVADA NO DIA 14/01/2015

ENTREVISTADO: Vandregercílio Arcanjo da Silva, 54

anos. FORMAÇÃO: formado em pedagogia

PROFISSÃO: funcionário da Secretaria de saúde de Canguaretama – RN (agente de endemia).

1. Vandregercílio Arcanjo da Silva gostaria que você me falasse sobre como iniciou esse processo de reconhecimento da identidade indígena de vocês?

Olha, tudo começou quando o professor de história Francisco Alves me procurou a mando de Alcides Sales, porque ele tinha ficado sabendo que Catu era uma comunidade indígena. Então, ele queria que procurasse uma pessoa conhecida para se identificar e ir a Baía da Traição ter um encontro com os índios de todas as aldeias do Nordeste e algumas aldeias do sul do país. Com os Guaranis, os Cariris do Ceará. E ele mandou procurar três pessoas mais velhas que morassem comunidade para contar a história da comunidade, como o Catu surgiu, como se desenvolveu, de onde vieram os primeiros habitantes para morar aqui. Ai eu disse: “É Francisco, a gente vai contatar com o Alcides Sales através da professora Julie”. Então, um dia eu estava na faculdade e recebi a ligação de Alcides Sales para combinarmos a visita a Baía da Traição. Quando eu cheguei em casa, eu convidei Nascimento, meu tio e o primo da minha mãe. Mas, nenhum quiseram ir. Dizendo que não iam para aldeia de índio, chegando lá eu tenho medo, os índios vão me pegar, vão me matar e eu não gosto de índio. Aí, eu disse: Nascimento vamos? E ele disse vamos! Quando chegamos lá fomos entrevistados pelos reportes da TV Ponta Negra, do Rio Grande do Norte, outra lá da Paraíba, sabe que nem lembro mais o nome! E outros jornalistas de Rádio. Depois daí, começou as visitas. Nós visitando a Baía da Traição e a Baía da Traição vindo visitar nós. E depois chegou o Sopa para ensinar a língua Tupi-Guaranie a gente começou a praticar o artesanato, fizemos o resgate do artesanato que meus avós, meus parentes faziam artesanato indígena. Olha, faziam peteca de palha de milho, faziam cesto de cipó, faziam pequenas canoas.

É, faziam as ocas deles morar, as casas, que na língua Tupi toda casa é oca. Não é só uma oca de palha, toda casa é oca como aqui [fazendo movimentos para demonstrar que a casa de alvenaria também é oca]. Então, eles construíam tudo, as ocas, construíam os próprios instrumentos de pesca, que era a chamada de puçá na língua portuguesa, é chamado de jereré na língua Tupi-Guarani, é eles faziam todos os instrumentos e iam pescar na maré há dez quilômetros daqui. Eles iam de manhã pescavam e voltavam a tarde com o peixe, com o caranguejo, com camarão e assim vivia a nossa comunidade. E o resgate está acontecendo através do livro do mestre Câmara Cascudo que diz que da Gruta do Bode, que é ali na Br, até setenta léguas tudo foram comunidade indígena. E os índios que habitaram aqui foram os Potiguara. Então, eu não sei qual é o livro de Câmara Cascudo, posso perguntar a Alcides Sales. Então toda a área que estar plantada de cana de açúcar e de outras culturas serão desapropriadas para serem entregues aos índios Potiguara. E esses índios Potiguara, é só os índios do Catu? Não. Os índios Potiguara é os índios que habitam no litoral da Paraíba, começando em Baía da Traição até São Miguel do Gostoso (RN). Então, essa terra não vai ser toda nossa. A comunidade hoje é composta de 323 habitantes. Então, esses 323 habitantes não vão se apropriar dessas terras todas. Essas terras têm que entender que vai ser dos índios Potiguara que estão localizados entre Sagi, Catu, Vila Flôr, Amarelão, Açú e Tapará em Macaíba. Essas comunidades são as que estão sendo reconhecidas como indígenas.

2. Então Vando, esse número que você me falou 323 habitantes são todos indígenas ou é o total de pessoas que atualmente residem no catu?

É habitante total. Porque ninguém pode chegar e dizer assim: “você é índio?”. O cabra mesmo sendo índio ele diz “eu não sou, eu não quero ser”. Porque o reconhecimento é de acordo com o que a pessoa sente. Eu vejo gente com característica indígena, com sangue indígena, mas não quer ser índio. Vai fazer o que? Agora tem uma coisa, vai vim o censo, para fazer o reconhecimento indígena. Agora porque, a saúde indígena ela vai ser diferenciada. Eu não posso chegar na sua casa com a medicina ocidental. Porque essa medicina que os portugueses trouxeram para cá, que é o doutor, a injeção, o remédio, o internamento e o soro na veia. Agente tem que treinar os médicos para respeitar a medicina tradicional, que é a reza, é o catimbó, é o curador do dente, do olhado, os chás de ervas, as garrafadas. O médico tem que ter uma reunião com

agente e com os líderes das aldeias das comunidades para mostrar a esse médico, mostrar a secretaria de saúde que eles têm que respeitar. Se chegar em uma casa e uma senhora que fume o cachimbo, ele não pode chegar e dizer “jogue o cachimbo no mato”, ele não pode. Ele tem que explicar o que acontece com quem fuma, não pode dizer “pare de fumar minha senhora!” Aí, lá vai ter um conflito entre o médico e a comunidade. Ele tem que respeitar as culturas locais, as medicinas tradicionais até que os índios se conscientizem que também precisa da medicina, que lá na FUNAI eles chamam de ocidental. Então, tem que fazer uma corrente, uma interligação entre a saúde do tradicional e a saúde ocidental para que não haja conflitos. Para que depois não digam assim; “o médico foi para comunidade tal e depois foi expulso porque o povo não quer. Porque o povo também tem que respeitar o médico. Ele foi para uma faculdade, estudou para fazer o que faz.

3. Então Vando, quem vai fazer esse censo?

Esse censo vai vim da FUNAI para quando ele fizer, levar para a secretaria de saúde do município. Que a saúde indígena vai ser uma saúde diferenciada, ou seja, um PSF [se referindo ao Programa Saúde da Família] diferente, que não vai aceitar um índio lavar e usar Rifocina que o doutor passou. Vai aceitar que o índio lave a perna com baba de temã para sarar rápido. O índio sabe que lavando sara melhor que Rifocina.

4. Vando eu gostaria que você me falasse um pouco sobre as memórias da sua família sobre os seus antepassados?

Olha, eu tenho muitas memórias da minha avó. Ela me contava tudo. Minha avó, eu sentia que ela tinha medo de dizer que era indígena. Minha avó e meu avó falavam que o pai do meu bisavô foi contemporâneo dos morticínios de Cunhaú. Então, depois disso, Canguaretama foi o berço dos engenhos. Então, os senhores de engenho gostavam de escravizar os índios, mas o índio não queria viver assim. Então, para o cara viver livre tinha que dizer que era caboclo, para não viver perseguido com medo, tinha que dizer que era caboclo. Agente dizia assim: “chegue minha cabocla!”. Agente se cumprimentava assim: “ou minha cabocla!”. Era para tirar essa memória de dizer que era índio, com medo de ser escravizado ou de mandarem todo mundo embora da terra. Se dissesse que era índio, eles tomavam tudo. E aqui, quase que ninguém comprou terra. Era tudo dos índios que eles tomaram [referindo-se aos fazendeiros da região]. Mas, eu

estudei e seu como tudo isso aconteceu. Minha avó tinha medo de dizer que era índia. Seguraram até as últimas. Todo mundo dizia que era caboclo, mas caboclo surgiu de um índio, um disfarce para não dizer que era índio. Era uma forma de encobri as coisas. Olhe os pratos de barro, as panelas, as cuias que minha avó usava mostrava tudo isso. Ô tinha tempo que ninguém nem podia chegar na cidade e dizer que era do Catu, porque dizer que era do Catu porque o povo dizia: “esse povo do Catu anda tudo com as chilenas na mão, um povo preguiçoso, um povo índio. Mas agente dizia: “não meu senhor! Agente não é índio não! Isso é conversa. Nós somos uns caboclos matuto do mato, agente não é índio não!” Eles iam na conversa, caboclo era mesmo que índio, era não, caboclo é mesmo que índio! Trocava as coisas para passar bem. Até hoje, se agente disser que índio, o povo manga, discrimina, diz que é mentira. E o povo ainda diz: “você estão dizendo que é índio para se beneficiar do governo federal, os benefícios da FUNAI, é por isso que querem ser índio, para passar melhor, para ter uma cota na universidade, vocês querem dizer que é índio para passar melhor. Então, quando os negros fugiam da senzala ou formava quilombo, ou se embrenhava na mata, se encaixava nas aldeias indígenas. Daí, começou o zambê, a capoeira e começou a misturar as duas coisas. Aqui tinha terreiro de zambê e coco de roda rapaz! Aqui dentro do Catu, com mestre de zambê daqui. Meu pai era um lançador de zambê, meu tio, os tios do meu pai. Agente dizia: “pai deixa agente ir para o zambê? Mas, meu pai dizia que não era lugar de menino porque vai haver cachaça lá e não dá certo”. Olha, minha mãe dançou coco de roda. Agora agente não dança mais não. Eu sei que o zambê é de origem africana, mas os negros também ensinaram muita coisa aos caboclos, ensinaram muita coisa. Olha! Repare bem como a comunidade indígena é hospitaleira! Tudo que vem de fora eles aceitam. A casa de minha mãe e de minha avó toda vida foi cheia de gente. Não queria nem saber da identidade do povo, ela nem dizia: “você é filho de quem? É estrangeiro? Veio de onde? Nada! Ela dizia: “quer comer coma por aqui!” Até hoje os índios são hospitaleiro porque os costumes de chegar um negro perdido e dizer “quem é você?” Os negros tudo desconfiado nas portas das ocas. E minha avó dizia que não era para ter medo. Aí, os negros casavam com as caboclas, é por isso que tem muito menino assim, ô, pretinho e os cabelos encaracolado. Também tem índio assim, ô, branquinha igual a você [se referindo a pesquisadora].

DOCUMENTO 3: TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA GRAVADA NOS DIAS 20/02/2016 E 05/03/2016.

ENTREVISTADO: Vandregercílio Arcanjo da Silva, 54

anos. FORMAÇÃO: formado em pedagogia

PROFISSÃO: funcionário da Secretaria de saúde de Canguaretama – RN (agente de endemia).

1. Vando me fala um pouco sobre a história da construção da estrada de acesso à comunidade vindo por Goianinha?

“Bom, é uma história bem simples. Isso tudo era só mata, nós vivíamos aqui e quando precisava ir a Goianinha, professora [maneira como trata a pesquisadora], ia todo mundo por dentro da mata mesmo. Era um caminho bem estreito, escuro. Aí, o prefeito de Goianinha chamado de Manoel Ontoni de Araújo Lima, conhecido como Babá, em 1973 veio ao Catu e conversou com todo mundo e pediu ajuda para abrir a estrada. Ele disse que ia construir uma escola aqui no Catu, antes não tinha escola. Mas, professora, era gente demais trabalhando, arrancando os matos, os troncos na força do braço. Como todo mundo da comunidade, homem, mulher, menino ajudou chamamos esse caminho de estrada do amor. Amor pelo Catu, amor que o povo tem pelo nosso lugar. É essa a história dessa estrada”. Mas, olha, quando eu era criança minha mãe ia todos os dias me deixar em Canguaretama para estudar. Colocava o balaio na cabeça e nos levava. Ela ficava vendendo umas coisinhas na cidade enquanto nós estávamos na escola. E quando a gente ficou mais velho, ia estudar a noite em Canguaretama, porque não tinha escola aqui no Catu para a gente. Andávamos nessas estradas, a de cima [se referindo a estrada de acesso à comunidade pelo município de Canguaretama] e a de baixo [se referindo a estrada de acesso à comunidade pelo município de Goianinha], à noite, só nós. Nunca teve perigo, porque transporte não tem até hoje. Tem os ônibus da prefeitura de Goianinha que vem buscar alunos todos os dias para levar para a escola. Mas, até hoje, muita gente anda de lá para cá a pé mesmo”.

2. Vando, me fala um pouco sobre a história da trilha ecológica? Ela sempre existiu ou é algo recente? Porque vocês valorizam tanto a preservação dessa trilha?

“A trilha professora, é muito antiga! O povo do Catu antigamente ia para a cidade de Espírito Santo por essa trilha. Mas, o povo muito antigo daqui, até hoje conta que era pela trilha que levava os mortos para ser enterrado lá no cemitério de Espírito Santo. Agora, nós reabrimos a trilha, buscando esse caminho antigo. Aqui tem vários percursos. Tem o caminho da trilha grande, que é essa de Espírito Santo, e outra, que o percurso dura quase dez horas de andada. A gente desde de pequeno sabe que aqui mesmo no Catu tinha um cemitério, mas muitos andam, eu mesmo já andei muito por dentro dessas matas, desses caminhos e Luiz, disse que já procurou muito, mas ninguém nunca encontrou nada. Mas, essas coisas, tem que vim gente que estuda, esses antropólogos, né! Tem, ainda, a trilha da Fonte de água Fria, que é mais curtinha, uns 30 há 40 minutos. Depende do passo e do conhecimento em andar na mata, né! Mas, depois que o IFRN (Instituto Federal do Rio Grande do Norte) chegou em Canguaretama muita coisa mudou. Na primeira vez que a professora foi lá na trilha da Fonte de água Fria não tinha as pontes de madeira que tem hoje. Aquelas que você viu agora quando fomos lá. Isso foi um projeto desenvolvido aqui na comunidade pelo IFRN. Os alunos vêm direto, menino, fazer aula de campo. Conhecer a comunidade, nossas tradições, saber da nossa história. Mas, tem uma molecada que não quer nada. Olha! Deixa eu contar uma história que aconteceu aqui no Catu com um grupo de alunos do IFRN. Eles chegaram, aquela ruma de menino, fazendo zuada. Aí, entramos na trilha. Quando chegamos quase na metade, um grupo foi atacado por abelhas. Veja só! Era uma confusão! Gente perdida nessa trilha, porque correu com medo das abelhas. Gente passando mal com o susto. Agora, isso nunca tinha acontecido. Cumadre Fulozinha, deve ter ficado zangada com a zuada dos meninos, cantando aquelas músicas de evangélicos, ninguém pediu licença para entrar na mata. Eu não levei nenhuma ferroadada, só vendo”.

3. Então, você acha que foi comadre fulozinha?

“Professora, claro que foi. Olha, uma ruma de estudantes, a senhora que é professora sabe como é, vem aqui, eles entram na mata sem pedir licença, sem deixar fumo, para pedir proteção dela e ficaram brincando, uns cantando umas músicas de crente. Olhe, teve muita gente picada por abelha. Eu saí sem nenhum arranhão, porque todo mundo aqui do Catu está acostumado a andar pela mata e ninguém aqui desrespeita nossas tradições, mas tem uma molecada que tem

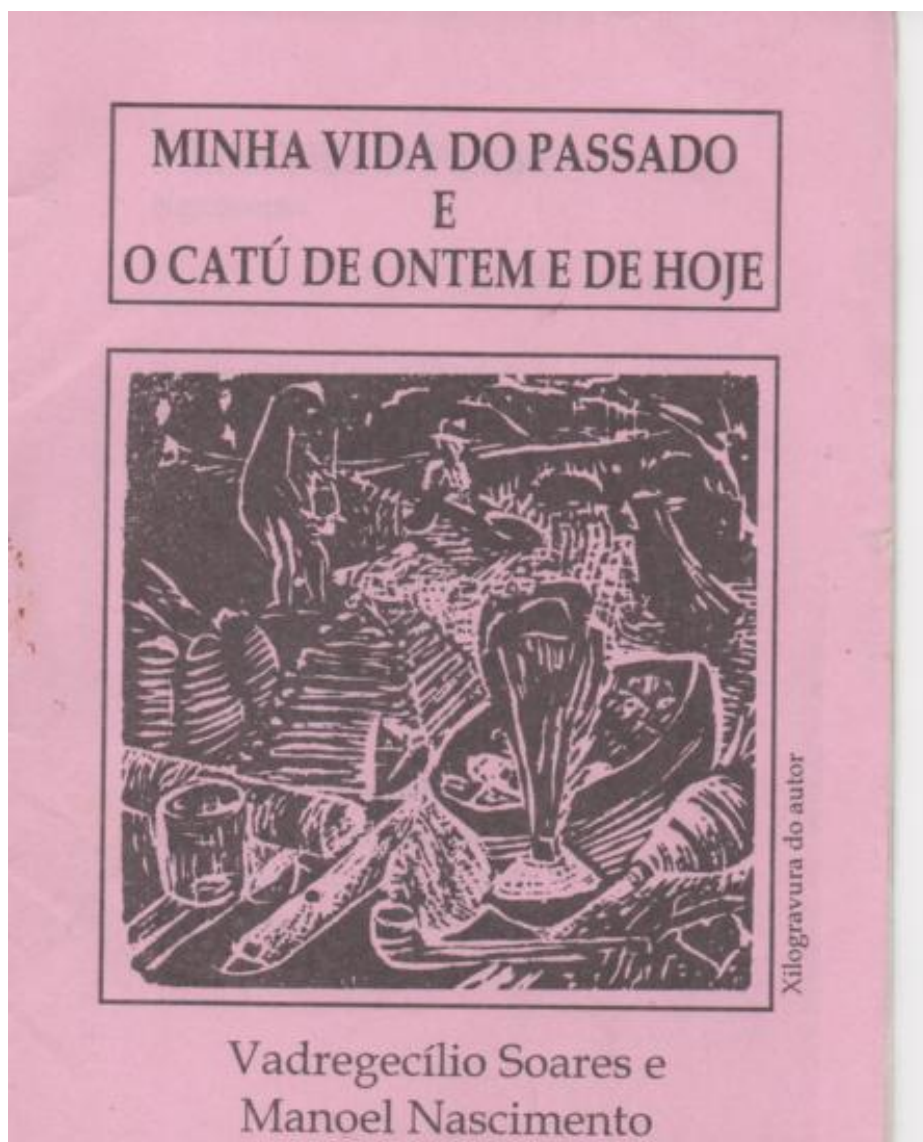
vergonha. Esses escondem que é do Catu, escondem suas origens porque o povo da cidade faz piada, chama de catuzeiro. Diz logo: “olha lá vem o catuzeiro”, como que quer chamar a pessoa de matuto do sítio”.

4. Vando, me fala um pouco sobre sua religião?

“Mas, todo mundo sabe que a religião dos índios é o catimbó Jurema! É através dessa tradição que conhecemos e usamos a ciência natural, das plantas. É preciso conhecer cada planta dessa. Olhe só professora, [o entrevistado deu uma pausa e foi buscar uma garrafada produzida artesanalmente por ele] essa garrafada que eu faço, tem muitas ervas aqui. Tem umas que eu faço com mais de sete ervas. Eu me criei tomando chá, tomando remédio que minha mãe fazia e ainda faz! A gente é acostumado a isso. Essa que você está vendo [mostrando a embalagem] é boa até para impotência sexual. Então, o conhecimento das plantas também faz parte da nossa religião. A jurema também é uma medicina das plantas, porque através dos chás, dos remédios curamos as doenças. Olhe, da mata a gente tira a liamba, a jurema e fazemos defumação. A fumaça cura muita coisa! Cura mal olhado, que gente ruim bota na pessoa, cura mesmo. Mas, para tirar qualquer coisa da mata você tem que pedir licença aos espíritos da mata, espíritos bondosos, de luz. Mas, mata cura porque é local de ar puro, de plantas que podem ser usadas para fazer remédio, de água fria. Ela cura até estresse, alivia a alma porque não tem barulho, nada. Mas, a noite na mata, menina, você não fecha os olhos. Você escuta muita coisa! São os espíritos da mata! Lembra daquele catimbó professora que a gente fez lá na mata com Rômulo? Pense num catimbó bom danado. Agora essa mata do Catu está sendo degradada. O mundo transformado em cana de açúcar para fazer álcool e açúcar. Eles jogam muitos produtos químicos nas canas [se referindo as áreas plantadas com cana de açúcar] e o vento carrega. Tem gente que planta ali [o entrevistado apontando para a direção onde localizam-se as plantações de hortaliças] e tem época que os coentros ficam tudo queimado de tanto produto químico. Nessa parte do rio [se referindo ao perímetro do rio Catu que fica próximo as habitações] ninguém pode mais beber água porque está tudo envenenado”.

5. No Catu tem muitas lendas?

“Rapaz, aqui no Catu tem muitas lendas. A mais famosa é a lenda do lobisomem do Catu [aqui nos incentivamos o entrevistado para contar a lenda]. Antigamente, o povo contava que aqui no Catu tinha um lobisomem e muita gente dizia que já tinha visto ele nessas estradas a noite e na mata também. Nas noites de lua cheia, ele andava 09 cidades antes do galo cantar. Aí, todos diziam que o lobisomem era um parente nosso, que virava lobisomem na sexta feira de lua cheia. Mas, eu nunca vi e nem quero ver! Mas, tinha uma forma de prender o bicho. Você tinha que fazer um rezo que dizia o seguinte: “Louvado seja o Senhor Jesus Cristo”, três vezes e depois repetia três vezes: “Para sempre seja louvado”. Aí o bicho estava preso. Mas, eu sei também de um rezo que você pode fazer para virar lobisomem em dia de lua cheia, mas não posso dizer professora”.



TABELAS

TABELA 1: POPULAÇÕES INDÍGENAS

POPULAÇÃO INDÍGENA					
FONTES	ANO	LOCALIDADE	QUANT. MASC.	QUANT. FEM.	QUANT. TOTAL
Mapa da População da Capitania	1805	São José (Mipibu), Árez (Guaraíras), Vila Flor (Gramació), Estremoz (guagiru), Portalegre e Natal	2.514	2.526	5040
Secretaria do Governo em Natal	1835	Ausente	3.403	3.487	6.890
Relatório Presidencial	1839	Estremoz, São José, Vila Flor e Goianinha	Ausente	Ausente	1.740
Arrolamento do Chefe de Polícia	1844	Ausente	Ausente	Ausente	6.795
—	1850	—	—	—	—
—	1886	Estremoz, São José, Portalegre, Vila Flor, livres	Ausente	Ausente	2399

Tabela 1: os dados sistematizados na tabela correspondem as fontes documentais citadas por Luís da Câmara Cascudo na obra História do Rio Grande do Norte.

TABELA 2: POPULAÇÃO DO RIO GRANDE DO NORTE

POPULAÇÃO DO RIO GRANDE DO NORTE				
FONTE	BRANCOS	PARDOS	PRETOS	CABOCLOS
1872	44%	Ausente	Ausente	Ausente
TOTAL INDIVÍDUOS	DE233.979			

Tabela 2: Os dados sistematizados na tabela correspondem as fontes citadas pela historiadora Denise Mattos Monteiro na obra Introdução à História do Rio Grande do Norte.

Tabela 3 – Povos Indígenas no RN

Comunidades	Localização	População	Situação Fundiária
Mendonça do Amarelão	João Câmara	~2000	SR/SE/SD
Eleotérios do Catu	Goianinha/ Canguaretama	~364	SR/SE/SD
Potiguara - Catu	Goianinha	~430	SR/SE/SD
Caboclos do Açú	Assú	~126	SR/SE/SD
Bangüê	Assú	~240	SR/SE/SD
Potiguara-aldeia Trabanda/Sagi	Baía Formosa	~350	SR/SE/SD
Tapuia - Tapará	Macaíba	~60	SR/SE/SD

SR: Sem Regularização; SE: Sem Estudos; SD: Sem Demarcação

GRÁFICOS

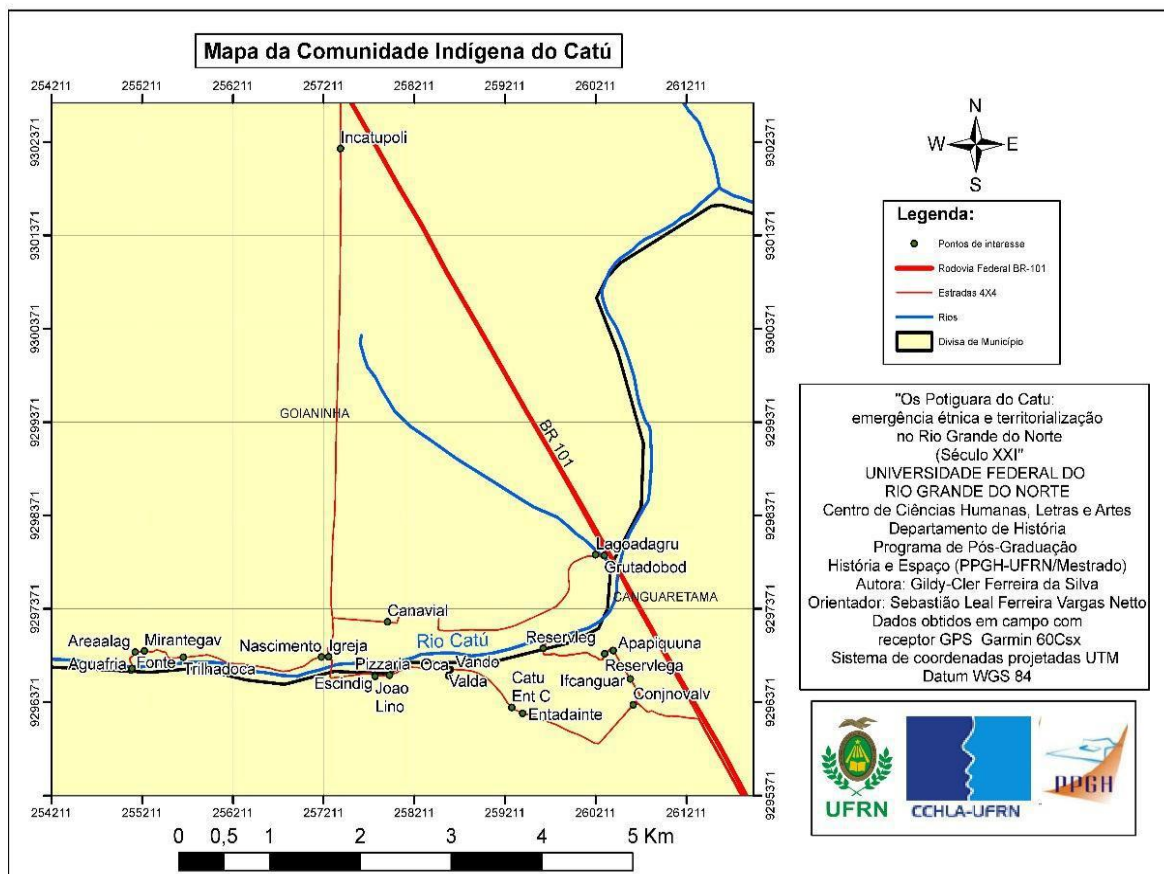
Gráfico 1: população indígena no Brasil



Gráfico 1: População Indígena Atual (FUNAI).

MAPA

Mapa 1: Catu (GOIANINHA/CANGUARETAMA – RN)



Mapa: Lugares do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN)