



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO CIÊNCIAS SOCIAIS BACHARELADO

LOUISE CAROLINE GOMES BRANCO

SER ÍNDIO NA PRAIA:

Emergência étnica e Territorialidade no Sagi

Natal

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO CIÊNCIAS SOCIAIS BACHARELADO

LOUISE CAROLINE GOMES BRANCO

SER ÍNDIO NA PRAIA:

Emergência Étnica e territorialidade no Sagi

Monografia apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Norte como parte dos requisitos para a obtenção do título de bacharel em Ciências Sociais.

ORIENTADORA: Prof^a Dr^a Rita Neves

Natal

2012

Divisão de Serviços Técnicos

Catálogo da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Central Zila Mamede

Branco, Louise Caroline Gomes.

Ser índio na praia: emergência étnica e territorialidade no Sagi / Louise Caroline Gomes Branco. – Natal, RN, 2012.

73 f.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Rita Neves.

Monografia (Bacharelado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Curso de Graduação em Ciências Sociais.

1. Emergência Étnica – Monografia.
2. Identidade – Monografia.
3. Índios Potiguara do Sagi – Monografia.
4. Nordeste Indígena – Monografia. I. Neves, Rita. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. IV. Título.

RN/UF/BCZM

CDU 316.7

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, José Solano Branco e Joselma Maria da Paz Gomes Branco que sempre me apoiaram ao longo de todo o curso de Ciências Sociais, também aos meus irmãos Laura Caroline Gomes Branco e José Solano Branco Júnior pelo apoio e palavras de ânimo para continuação e conclusão da graduação.

Aos professores que contribuíram para minha formação acadêmica em especial a professora Rita Neves - orientadora deste trabalho, a professora Juliana Melo que incentivou a continuar no tema, a pesquisadora Jussara Galhardo que foi por seu intermédio que conheci os índios do Sagi.

Aos meus colegas do Curso de Ciências Sociais que nas conversas de corredor me incentivavam em continuar a trabalhar com a questão indígena.

Aos Índios do Sagi, especialmente, ao Cacique Manoelzinho, Sandra e Elayne que em minhas idas a campo sempre me receberam com hospitalidade e acompanhavam-me nas tarefas antropológicas, ao Seu Temisto por ensinar-me tanto com sua sabedoria acerca da agricultura, conhecido como guardião das sementes, cuidando com amor das plantações, ensinando-me a valorizar as coisas simples da vida.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo registrar o modo de vida e o processo de emergência étnica na comunidade indígena do Sagi, localizada no município de Baía Formosa, Rio Grande do Norte. Através das narrativas pessoais e da reconstrução da trajetória de migração de alguns moradores, buscamos perceber como eles e elas ressignificam o território, o qual está em processo de disputa judicial desde 2007. Também nos propomos compreender como constroem sua identidade de índios Potiguara. Para isso foi importante situar historicamente o lugar que os índios ocupam no cenário nacional. Fizemos um levantamento do estudo histórico sobre os índios no Brasil e no Nordeste, juntamente com uma abordagem sobre a política indigenista. Isso facilitou o entendimento sobre porquê durante tantos anos tais sujeitos sociais estavam “silenciados e desaparecidos” na historiografia oficial. A pesquisa foi feita através do método de “observação participante”, algumas entrevistas e com a participação da pesquisadora em reuniões e espaços de articulação política dos índios do RN. Como resultado, percebemos o processo de mobilização étnica dos índios do Sagi, que através da autodeclaração e autoafirmação étnica possibilitou aos indivíduos imbricados terem sua identidade indígena reconhecida pela coletividade e na busca pelo reconhecimento do Estado. A consolidação da identidade étnica diacrítica se estabelece com diversos critérios, e um deles é a participação política do grupo estudado no movimento indígena do Estado e da região. A relação de intercâmbio político com os índios da Paraíba é fundamental para consolidação e afirmação da etnicidade reinventada pelo grupo.

Palavras- Chaves: Emergência Étnica; Identidade; Índios Potiguara do Sagi; Nordeste Indígena.

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo registrar el modo de vida y el proceso de emergencia étnica en la comunidad indígena de Sagi, localizada en el municipio de Baía Formosa, estado de Rio Grande do Norte, Brasil. A través de narrativas personales y de la reconstrucción de trayectorias de migración de algunos habitantes, buscamos percibir cómo ellos y ellas ressignifican el territorio, el cual está en proceso de disputa judicial desde 2007. También nos propusimos comprender cómo han construido su identidad como indígenas Potiguara. Para eso fue importante situar históricamente el lugar que los indígenas ocupan en la arena política nacional. Hicimos un levantamiento histórico sobre los indígenas en el Brasil y en la region Nordeste, en conjunto con un abordaje sobre la política indigenista. Eso facilitó el entendimiento sobre por qué durante tantos años, tales sujetos sociales estuvieron “silenciados y desaparecidos” en la historiografía oficial. La investigación fue elaborada a través del método de observación participativa, así como algunas entrevistas y con participación de la investigadora en reuniones y espacios de articulación política de los indígenas de Rio Grande do Norte. Como resultado, percibimos el proceso de movilización étnica de los indígenas de Sagi, que a través de la autodeclaración y autoafirmación étnica posibilitó a los individuos involucrados obtener un reconocimiento por parte del colectivo, y la búsqueda del reconocimiento por parte del Estado brasileño. La consolidación de la identidad étnica diacrítica se establece con diversos criterios, uno de ellos es la participación política del grupo estudiado en el movimiento indígena del estado y de la región. La relación de intercambio político con los indígenas del estado de Paraíba es fundamental para la consolidación y afirmación de la etnicidad reinventada por este grupo.

Palabras claves: Emergencia étnica, Identidad, Indígenas Potiguara de Sagi, Nordeste Indígena.

Sumário

INTRODUÇÃO	7
METODOLOGIA.....	9
Capítulo I – Contexto Histórico e Política Indigenista	12
1. Abordagem Histórica Geral	12
2. Início da Política Indigenista.....	13
3. Política Pombalina no Brasil e no Rio Grande do Norte.....	14
4. Legislação Indigenista no Século XIX.....	16
5. Serviço de proteção aos Índios (SPI) e o conceito de Poder Tutelar.....	17
6. Criação da FUNAI e Constituição de 1988.....	18
Capítulo II - Emergência Étnica e Movimento Indígena no Rio Grande do Norte.....	21
7. Etnogêneses no Rio Grande do Norte.....	21
8. As Assembleias Indígenas no Rio Grande do Norte	28
Capítulo III - Sagi Trabanda – Aspectos Gerais.....	31
9. Sagi: Histórias de Vida	31
10. Meios de Subsistência: Pesca e Agricultura	41
11. Territorialidade e o Caso Judicial	44
12. Educação e Saúde no Sagi	46
CONSIDERAÇÕES que não são FINAIS	49
BIBLIOGRAFIA.....	50
ANEXOS	54

INTRODUÇÃO

O presente estudo tem por objetivo compreender o processo de emergência étnica vivido pela comunidade do Sagi, localizada no município de Baía Formosa, no Estado do Rio Grande do Norte. Entender o que caracteriza o índio do litoral, quais suas peculiaridades históricas, como tais sujeitos sociais agem diante dos conflitos vivenciados em relação à questão da terra e também questionar sobre o que é ser índio no Sagi.

O processo de reconhecer-se, auto afirmar-se diante de si e de uma determinada coletividade correlaciona-se com uma busca ou mesmo um “resgate cultural” que surge através das relações de parentesco com os índios Potiguara da Baía da Traição, no Estado da Paraíba.

Essas relações parentais foram sendo resgatadas nas histórias das famílias que migraram para o lugar que hoje é conhecido por Sagi, e que está em uma zona fronteira com o Estado da Paraíba. As primeiras famílias da comunidade afirmam a identidade indígena no Sagi, atribuindo como sinal diacrítico os laços de parentescos existentes até hoje com os índios Potiguara, da Paraíba, em especial da Baía da Traição.

Tais laços de parentesco deixam de ser apenas sanguíneos para se tornarem elementos que consolidam politicamente o grupo local e essa nova ressignificação étnica aparece com elementos antes não vistos naquela localidade. Como foi o caso, da dança ritual, que caracteriza os índios do Nordeste denominada de Toré. Apesar dessa dança está sendo incorporada recentemente no imaginário dos emergentes sujeitos sociais do Sagi, ela é marcante e foi escolhida pelo grupo para ser mais um sinal diacrítico.

Em meio a todas as novidades que emergem no campo sociopolítico do grupo, nos encontramos com a dimensão política oficializada, que é plasmada na organização interna do movimento indígena do Estado e que dará visibilidade aos grupos perante a sociedade como um todo e especialmente perante os órgãos gestores de políticas públicas e responsáveis pela questão da terra, no caso dos índios, a FUNAI.

Os caminhos escolhidos pelos próprios sujeitos sociais para traçar suas diferenças étnicas estão conectados com os conflitos fundiários vivenciados na localidade. Precisamos compreender por que “ser índio na praia”? quais os interesses deles e delas em afirmar a indianidade? porque a ameaça externa ao seu modo de vida interfere no cotidiano desses sujeitos que a mais de 5 gerações estão naquele território? Essas perguntas são norteadoras desse trabalho.

Na tentativa de responder as questões anteriores organizamos os capítulos em três momentos: o primeiro como levantamento histórico sistematizado que buscou conhecer sobre a situação dos índios e quais as políticas aplicadas em cada período no Brasil e no Rio Grande do Norte. A história contada oficialmente e as práticas políticas estabelecidas pelo Estado foram fundamentais para entender o porquê “os índios desapareceram” e porque agora no século XXI os sujeitos emergem no cenário político e perante o Estado com novos discursos articulados.

Ser índio no Rio Grande do Norte é um desafio em rompe com as construções e afirmações históricas e que faz parte da emergência étnica. No imaginário social brasileiro os índios são aqueles que vivem em oca, seminus, usam pinturas e adornos com sementes e penas, vivem da caça e da pesca, isolados da “civilização”, uma caricatura típica do índio amazônico. Dessa forma, os índios do Nordeste em alguma medida são cobrados socialmente, que tenham tais modos de vida e de organização social. Porém a construção histórica e social é bastante distinta entre as regiões mencionadas.

Logo, os índios do Sagi¹, não vivem mais em casa de taipa ou de palha, não andam seminus, e não estão isolados da “civilização”, mas nem por isso se pode negar o direito de reivindicar sua identidade indígena. Estes atores sociais estão reconstruindo seus valores, recuperando suas tradições e reivindicando o direito a terra, as quais estão sendo cobiçadas pela especulação imobiliária ascendente em todo o Estado do Rio Grande do Norte, mais especialmente no litoral.

O interesse pela temática surgiu a partir do contato com o grupo de estudos Paraupaba em 2009². Na ocasião realizamos as primeiras entrevistas no Sagi, o que gerou curiosidade em acompanhar a luta da comunidade dentro do seu processo de autoidentificação étnica. Outro fator decisivo para o surgimento do interesse na pesquisa foi saber que não há muitos trabalhos acadêmicos desenvolvidos junto à comunidade.

A princípio não entendia como índios na praia que não possuíam traços culturais indígenas bem estabelecidos, que não dançavam toré, que não tinham nenhum elemento do estereótipo indígena poderiam se apresentar como índios. Questionava-me por que naquele momento, eles estavam falando que eram índios? Essa era uma interrogação que ao longo da pesquisa foi sendo desconstruída, mas que tais questionamentos foram fundamentais para instigarem o início da pesquisa etnográfica na localidade do Sagi.

Além dessa introdução esse trabalho se compõe da seguinte maneira: No primeiro capítulo abordaremos o contexto histórico geral sobre os índios no Brasil, suas relações de alianças e conflitos com o colonizador. A partir dessa construção da relação entre índios e colonizadores pensaremos sobre a perpetuação, no imaginário social brasileiro, da ideia do desaparecimento dos índios no Nordeste. Ainda no primeiro capítulo traçaremos aspectos importantes sobre a política indigenista ao longo da história do Brasil, desde as missões religiosas, criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e as mudanças trazidas pela nova constituição de 1988, e a atual administração do órgão indigenista.

No segundo capítulo trabalharemos sobre o processo de emergência étnica e como pensar o conceito antropológico de etnogênese no Rio Grande do Norte, na medida em que a

¹ E também índios de etnias amazônicas, não estão mais em padrões cristalizados sobre o que é ser índio.

² No período de 2008 a 2009 fui Bolsista PIBIC- CNPq da professora Julie Cavignac e trabalhava no NECCN, Núcleo de Estudos Câmara Cascudo Norte RioGrandense que funcionava no Museu Câmara Cascudo, em tal oportunidade conheci Jussara Guerra que me apresentou ao grupo Paraupaba, grupo de estudos sobre questões indígenas no Rio Grande do Norte criado em 2005 e composto por estudantes, funcionários do Museu Câmara Cascudo, por indigenistas e por Luciano Falcão, Advogado popular.

historiografia considera que os índios do Rio Grande do Norte desapareceram da história oficial. Também apresentaremos o movimento indígena no Rio Grande do Norte, suas principais atividades, suas reivindicações e interação política e cultural com os índios da Baía da Traição, na Paraíba.

O terceiro capítulo é específico sobre os índios do Trabanda³ – Sagi onde trataremos sobre o processo migratório para a região em que vivem na atualidade e a relação de parentesco com índios da Baía da Traição. Abordaremos algumas histórias de vida coletadas no Sagi as quais revelam as relações de parentesco, fundamentais para recuperarmos a história do Sagi do ponto de vista dos indígenas. Como era o Sagi antigamente? Quais são os modos de vida hoje? Quais os problemas enfrentados pela comunidade? Todas essas questões serão respondidas ao longo do texto.

Nesse capítulo também apresentaremos uma versão sobre a origem do nome Sagi e do nome Trabanda. Também abordaremos sobre o processo judicial que envolve a questão do território, enfrentada pelos índios do Sagi desde o ano de 2007. Qual é o território dos índios do Sagi? Qual sua relação com esse território, e quais os limites territoriais vividos? Por fim discutiremos as questões centrais sobre a assistência básica aos direitos humanos: educação e saúde no Sagi.

METODOLOGIA

Como apresentado anteriormente, esta monografia tem como proposta registrar, através da história oral e das histórias de vida de alguns moradores antigos do Sagi a luta indígena pela demarcação do território e o processo de emergência étnica.

Utilizaremos como método, para uma melhor compreensão das relações de parentesco e da constituição da identidade étnica, a configuração genealógica do grupo. O método genealógico, segundo Pina Cabral (2005), desempenha um papel importante na antropologia, o que formará a base da investigação antropológica sobre populações e migrações. Assim:

“Os dados genealógicos não só darão ao investigador os nomes e relações uns para com os outros das pessoas com quem se encontrará no trabalho cotidiano, mas fornecer-lhe-ão ainda informações sobre indivíduos que não estão presentes na comunidade. Essa informação é um bem de elevado valor. Poucas pessoas haverão que não se sintam agradadas pela atenção pessoal que lhes é demonstrada quando são cumprimentadas pelo seu nome correto; o investigador de terreno experimentado usará dados que obteve de alguns informantes para realizar muitos contactos pessoais.” (CABRAL, 2005 p 386)

Portanto, este trabalho é um fragmento, um trabalho inicial sobre o complexo estudo de parentesco da comunidade do Sagi.

³ Trabanda é o nome dado tradicionalmente pelos índios do Sagi para especificar o território que fica do outro lado do Rio Cavaçu, localidade onde se encontra as plantações e o cemitério da comunidade. Faz referência “a outra banda, o outro lado”, o que designa o rio como divisor importante da noção nativa de territorialidade. Tal termo será explicado no terceiro capítulo.

Em termos metodológicos, realizamos entrevistas durante quatro viagens a campo. A primeira ida a campo ocorreu entre os dias 23 a 25 de setembro de 2011, foram realizadas nesse período duas entrevistas semidiretivas (GOLDENBERG, 2004), cujo foco era as histórias de vida dos entrevistados e sua percepção sobre o território utilizado por eles. Tais entrevistas foram gravadas e transcritas.

A segunda visita a campo, foi no período de 20 a 22 de abril de 2012. Na ocasião, estava acompanhada da aluna de Doutorado em Antropologia pela Université François-Rabelais de Tours – França, Cecília Celine Alice Gutel. Realizamos juntas mais duas entrevistas semidiretivas com respostas abertas. Nessas ocasiões utilizei o diário de campo como instrumento complementar de coleta de dados. O foco foram as genealogias dos entrevistados reconstruindo assim as trajetórias de vida de cada um, com a finalidade de compreender através da memória como era o Sagi antigamente e sua relação com os indígenas Potiguara, da Paraíba.

A terceira ida a campo, ocorreu no período de 28 de abril a 1º de maio de 2012, também com a referida doutoranda, juntamente com o Advogado Popular Luciano Falcão. Realizamos mais quatro entrevistas em profundidade. Cada entrevista foi gravada e transcrita e teve duração aproximada de uma hora. Além das entrevistas realizamos reuniões com os indígenas. Cada reunião contava em torno de nove a doze pessoas e as temáticas abordadas eram relacionadas ao projeto social que será executado, na comunidade pela Organização Mutirão⁴, cujo coordenador é o Advogado Luciano Falcão⁵. Essas reuniões foram importantes para coletamos dados gerais sobre os problemas sociais vividos pela comunidade.

Por fim, a última visita realizada se deu conjugada com um convite da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para realização do Diagnóstico Rápido Participativo em Comunidade Indígena (DRPI) na comunidade do Sagi, nos dias 15 a 17 de maio de 2012. A metodologia do diagnóstico foi elencar principais eixos temáticos, como educação, saúde, modo de vida, geração de renda, relação com o turismo, problemas ambientais, relação de parcerias da comunidade entre outros e os dados foram coletados através de diálogos coletivos (com no mínimo duas e no máximo dez pessoas) sobre cada tema. Utilizei como instrumento principal nesse momento o diário de campo.

Totalizamos, dessa forma, oito entrevistas individuais; quatro reuniões com os indígenas que eram sempre convocados pela liderança local; e momentos mais informais executados ou individualmente ou com duas pessoas a fim de abordar sobre algum tema específico desse trabalho.

⁴ A mutirão é uma associação civil sem fins lucrativos, que tem por objetivo a promoção de DIREITOS HUMANOS na perspectiva da multidisciplinariedade, cujo coordenador é o Advogado Luciano Falcão, que desde 2007 advoga em defesa dos direitos dos indígenas do Sagi. A defesa do território Potiguara de Sagi-Trabanda é uma das metas do projeto Dignidade Humana em Ação, apoiado pela Brazil Foundation no edital 2012.

⁵ Tal Projeto também está relacionado aos impactos ambientais vividos pela comunidade indígena, impactos ocasionados, segundo os indígenas, pela má administração da prefeitura de Baía Formosa que desde 1997 tem total descaso com o Sagi, problemas sociais, como a construção da ponte sobre o rio Cavaçu e o lixo que no ano de 2010 era depositado próximo ao rio.

Além das entrevistas, lançamos mão do método antropológico de “Observação Participante” durante os dias que passamos no Sagi. Outros contatos com a comunidade foram realizados por ocasião das reuniões do grupo Paraupaba, grupo de estudos sobre as questões indígenas no Rio Grande do Norte, que tem como coordenadora a antropóloga Jussara Galhardo Aguirres Guerra. Nessas reuniões, em que os índios do Sagi se faziam presentes, trocávamos informações sobre a questão do processo judicial que estão sofrendo e as relações de conflito internas à comunidade. Acompanhei também uma audiência sobre o processo judicial, na Comarca de Canguaretama no dia 28 de setembro de 2011 e alguns outros momentos do movimento indígena no Rio Grande do Norte, como as assembleias e audiências públicas.

Durante o trabalho de campo ficava hospedada na casa do líder indígena Manoel Leôncio do Nascimento, conhecido por Cacique Manoelzinho, onde era sempre bem recebida por parte de sua esposa Sandra e sua filha mais nova Elayne, a qual é bastante envolvida na militância indígena do Estado.

Ficar na casa de Manoelzinho nos propiciava uma boa observação da comunidade, pois ele é dono de uma pequena mercearia localizada na frente da sua casa, caracterizando o local como um ambiente de grande circulação dos vizinhos e dos indígenas do Sagi. Sempre apareciam pessoas durante todo o dia, seja para comprar ou apenas para conversar. A varanda era o local de conversas importantes sobre os índios e os não índios. Falávamos desde conflitos pessoais até os assuntos de ordem coletiva, como a questão do território no Sagi.

Capítulo I – Contexto Histórico e Política Indigenista

1. Abordagem Histórica Geral

Iniciaremos esse capítulo com uma pequena abordagem histórica, importante para percebermos o contexto da mobilização étnica no Nordeste, especificamente a ressurgência da identidade étnica no Rio Grande do Norte e no Sagi.

Primeiramente gostaríamos de apontar alguns elementos sobre o processo de colonização do Brasil e como se estabeleceram as relações entre os índios (denominação genérica utilizada pelos portugueses para os povos originários) e os que aqui chegaram para “desbravar” novas terras. As etnias que aqui existiam se organizavam socialmente e culturalmente de forma distinta. Além de possuírem uma enorme variabilidade linguística, tais povos eram guerreiros, e mesmo antes da chegada dos colonizadores tinham por prática cultural guerras intertribais.

A autora Maria Regina Celestino de Almeida (2010) nos conta que essas guerras serviam para dar continuidade aos ódios ditos “ancestrais”. As tribos guerreavam entre si para perpetuação de sua parentela. Tais ódios ancestrais eram sentimento de vingança que estavam no imaginário da coletividade, não só com a finalidade de guerrear, mas principalmente com a ideia de manutenção da ordem e da organização social nativa.

Ocorre que os estrangeiros souberam se beneficiar de tais guerras, a fim de obterem escravos e fortalecerem suas relações de alianças com determinados grupos indígenas, misturando, dessa forma, as guerras intertribais com as guerras coloniais:

“Portanto, quando os cronistas diziam que tais índios eram amigos destes e inimigos daqueles, talvez não percebessem a influência que eles próprios já exerciam sobre essas relações e, com frequência, equivocavam-se ao utilizar tais relações como elementos definidores de características de grupos indígenas que procuravam identificar” (ALMEIDA, 2010, p35).

É importante perceber que essas relações, sejam de aliança ou de conflito, eram complexas, e que cada envolvido no processo defendia seu próprio interesse. Os portugueses queriam garantir o crescimento da colônia e o domínio total sobre as novas terras; os índios estabeleciam tais alianças para preservar a ideia de perpetuação do ódio, da vingança o que serviam para preservar sua identidade étnica diferenciada, dando assim significado para seus rituais e organização social.

Segundo Florestan Fernandes, as guerras eram o elemento básico para a organização e reprodução social dos grupos, principalmente entre os tupinambás. A guerra funcionava como um mecanismo tribal de determinação de status e papéis sociais. A participação dos jovens nas guerras era controlada pelo grupo que estabelecia condições específicas, ocasião em que os indivíduos competiam por prestígio social (FERNANDES, 1970 p.193). Antônio Carlos Souza de Lima também corrobora com essa afirmativa ao afirmar que: “A guerra não é, pois, só uma forma de destruir e de instaurar catástrofes, mas via constitutiva de novas relações sociais, bases de múltiplos sistemas de alianças e antagonismo” (1992, p.46).

Genocídios, situações violentas, escravização indígena, relações de alianças, catequização dos índios por parte dos missionários, relações de subordinação e ao mesmo tempo relações de trocas, é, portanto, o que caracterizou o cenário complexo e fluido do período colonial no Brasil. A partir desse contexto de confronto/aliança com os indígenas e o Estado, seja no período colonial, no Império, e mesmo na República, é que vamos tratar a história dos índios no Nordeste, especificamente dos índios no Rio Grande do Norte.

2. Início da Política Indigenista

Conforme o pensamento de Almeida (2010), nas décadas de 1530 a 1560, intensificou-se a escravização indígena com o objetivo de expandir o domínio português no Brasil através da criação das Capitânicas Hereditárias. Foi Tomé de Sá que decretou as primeiras ordens para uma política indigenista na colônia, a qual seria seguida durante todo o período Colonial. Tal Política era dividida entre, guerras justas para os índios inimigos, também chamados de “bravos ou bárbaros”, os quais seriam escravizados; e aldeamentos para os índios aliados, os tupis, designados por “índios mansos”, os quais exerciam trabalho compulsório nas aldeias.

Tais categorias, de índios bravos e índios mansos, segundo Almeida (2010), eram oscilantes, ou seja, um grupo poderia ser considerado aliado em um dado momento histórico, ou uma determinada guerra, passando a serem tratados como índios mansos, sob a tutela dos missionários nos aldeamentos. E em outros momentos os mesmos índios poderiam ser considerados, índios bravos, do sertão, que eram estereotipados como selvagens e hostis e combatidos nas guerras justas.

Tanto os tupis (aliados, aldeados) como tapuias (bravos, dos sertões), transitavam entre tais categorias, o que tornava suas relações com os estrangeiros, fluídas e instáveis, nessa perspectiva os índios eram sujeitos ativos, não sendo totalmente subordinados e nem totalmente livres nos seus modos de vida nas aldeias. (CUNHA, 1992; ALMEIDA, 2010).

A colonização não foi apenas um processo de imposição dos colonizadores, de acordo com Almeida (2010), os próprios índios foram e são sujeitos sociais, agentes, e mesmo que de forma limitada, responderam à colonização de diversas formas, buscando vantagens ou benefícios em suas relações com os europeus, estabelecendo acordos, alianças e travando guerras, de acordo com sua cultura e organização social. Considerar tal agência indígena, portanto, não exclui a realidade cruel de exploração, de constituição do poder e de subjugação vivida pelos nativos diante do colonizador português.

Os primeiros aldeamentos foram criados no século XVI e seguiram até meados do século XIX, e eram administrados a priori por missionários. Os jesuítas eram os principais, porém havia diferentes ordens religiosas como Capuchinhos e Oratorianos. Os colonos, proprietários de terras, e a Coroa Portuguesa viam as aldeias como espaços de dominação sobre os índios, local em que eles seriam catequizados, cristianizados, perderiam sua cultura e costumes, deixando de serem índios, e fadados ao desaparecimento da história oficial. (ALMEIDA, 2010).

No primeiro momento os aldeamentos visavam não somente cristianizar os índios, mas à ressocialização destes com os padrões da estrutura social hierarquizada do império português

na colônia, incorporando-os aos costumes portugueses, desde a religiosidade até a servidão ao Rei. Para os índios, os aldeamentos se constituíam como lugar que se apresentava como alternativa de sobrevivência, mais suportável que a escravidão. Eram espaços onde não seriam totalmente escravizados e nem mortos nas chamadas guerras justas, onde teriam a possibilidade de reelaborar cuidadosamente suas culturas e identidades (ALMEIDA, 2010, p72).

Ainda segundo Almeida (2010), as aldeias tinham funções diferenciadas para cada segmento da sociedade. Para a Coroa Portuguesa os aldeamentos serviam para integrar os índios à sociedade colonial e para assegurar mão de obra; Para os religiosos eram espaços de catequização, de tornar os selvagens cristãos civilizados; Para os colonos também eram uma fonte segura de mão de obra; e, por fim, para os índios era um lugar de terra e proteção.

Nesse contexto de aldeamento, começa o ressaltado ideológico para afirmar a categoria de aculturação, ou seja, a ideia de que determinado povo passou a perder elementos da sua cultura e a se utilizar de outra cultura, imposta pelo outro, tornando assim uma hegemonia cultural portuguesa. O conceito de aculturação pressupõe imposição cultural. Esse conceito foi trabalhado por Darcy Ribeiro (2006) em sua obra *O Povo Brasileiro*, enfatizando a visão dicotômica entre “índio puro” e “índio aculturado”, que foi integrado, mestiço, portanto, descaracterizado, incorporado à sociedade colonial. O contexto histórico que o autor estava inserido era propício para o desenvolvimento de tal abordagem:

“Os aldeamentos missionários, sobretudo jesuíticos, concentrando grande número de índios, exerceram uma ação aculturativa intensa, que permitiu difundir algumas técnicas artesanais, como tecelagem e a edificação com pedra e cal...” (RIBEIRO, 2006, p 283).

João Pacheco de Oliveira (1998) apresenta os aldeamentos como unidades básicas de ocupação territorial e de produtividade econômica, que tinham por objetivo promover acomodação entre os diferentes povos indígenas que habitavam o litoral, homogeneizando, através da catequese e do trabalho disciplinador, essa população. Os aldeamentos não bastavam para promover mudança nos costumes, era preciso misturar os povos, a fim de torná-los cada vez mais brancos e cada vez mais integrados à lógica mercantil, identificando-os não mais como

3. Política Pombalina no Brasil e no Rio Grande do Norte

O principal interesse da política de Pombal no século XVIII, com a instauração do Diretório do Índio, era acabar a distinção entre índios e não índios, extinguindo as aldeias administradas pelos missionários para a catequização, transformando-as em vilas para promover a civilização dos índios. A palavra assimilação é incluída no discurso político, pois era necessário integrar e extinguir os índios enquanto categoria étnica, para que as vilas e a ideia de “cidadão brasileiro” pudessem ser concretizadas.

Em seu artigo Ricardo Pinto Medeiros (2011), aborda sobre as medidas para a instauração do Diretório do Índio em 1757. Tais medidas são: a proibição das línguas nativas tornando a língua portuguesa obrigatória; a proibição da nudez; a imposição aos índios a morarem em casas separadas, a troca dos nomes dos índios por nomes e sobrenome portugueses, e a política de incentivo ao casamento de europeus com indígenas, conhecidos como

casamentos mistos, para assimilados. Todas essas medidas tinham por objetivo anular a identidade étnica dos povos indígenas, integrando-os. Diante disso, vemos que é incoerente que os índios contemporâneos, seja cobrado no imaginário social brasileiro, tenham que ter linguagem própria, nomes autóctones, ou demais características ingenuamente criadas para “encaixá-los” em padrões de etnicidades.

Além do interesse pela assimilação dos indígenas, a política pombalina tinha por objetivo expandir as terras e a economia da colônia para os sertões, assim, ainda segundo Medeiros (2011), os índios aldeados eram convocados para ajudarem no processo de implantação da ordem pombalina no sertão nordestino.

No Estado do Rio Grande do Norte a discussão sobre o período pombalino (LOPES, 2005) passa pela expansão da economia açucareira no litoral e pela criação do gado no sertão nordestino. A pecuária também servia para o beneficiamento do couro utilizado no enrolamento do tabaco e na confecção das solas de sapatos, aumentando a exportação do açúcar, da aguardente e do tabaco para África. Segundo Lopes, *o diretório impõe aos índios valores europeus, como a vida sedentária, a participação na hierarquização social, a obrigatoriedade de prestação de trabalhos a colônia* (LOPES, 2005, p 9). Os índios perante a lei eram livres, porém deveriam seguir as regras coloniais distanciando-se do seu modo de vida tradicional.

Após a criação das vilas na Capitania do Rio Grande, surge o processo de *caboclicização*. Lopes (2005) apresenta que nas cinco vilas do século XVIII da Capitania (Estremoz, Arez, Portalegre, Vila Flor e São José do Rio Grande) os censos realizados e os documentos oficiais da época já demonstravam diminuição do número de indígenas, através do surgimento da categoria *pardo ou caboclo*.

“Caboclicização” é, portanto, um conceito abordado pela autora e que consiste na transformação do índio em caboclo, o que gera uma descaracterização étnica a qual não implica uma aceitação submissa por parte dos indígenas, mas que segundo a autora, *ser caboclo* muitas vezes era uma forma de garantir a sobrevivência diante das inúmeras perseguições vividas e também de ter como possibilidade a convivência e as trocas culturais nas novas vilas. (LOPES, 2005)

O diretório no Rio Grande colaborou, dessa forma, para essa “cultura do contato”, expressão de Lopes (2005) que remete à ideia do surgimento da categoria “caboclo” e ao mesmo tempo reforça a ideia do “desaparecimento” dos indígenas na historiografia oficial do Estado. Em tal período os índios deixavam de ser escravos para serem homens livres, indo trabalhar nas terras que já não eram suas, mas dos donos de engenhos, marcando assim o processo de assimilação e integração à nação.

4. Legislação Indigenista no Século XIX

O Século XIX, segundo Cunha (1992) foi um século heterogêneo, pois nele ocorreram três regimes políticos: a colônia, o império e o começo da República Velha. Assim, segundo a autora, esse foi o século que “a questão indígena deixou de ser uma questão de mão de obra para se tornar uma questão de terra” (CUNHA, 1992, p 133).

A questão da terra e a “humanidade dos índios” foram centrais nos debates do século XIX. Dentro de uma perspectiva evolucionista, alguns cientistas e estudiosos estrangeiros, como Von Martius e Varnhagen defendiam que os índios eram animais e que estavam destinados a extinção, ao desaparecimento. Cunha (1992) cita em seu texto o pensamento de Varnhagen:

“No reino animal, há três raças perdidas; parece que a raça índia, por um efeito de sua organização física, não podendo progredir no meio da civilização, está condenada a esse fatal desfecho. Há animais que só podem viver e produzir no meio das trevas; e se os levam para a presença da luz, ou morrem ou desaparecem. Da mesma sorte, entre diversas raças humanas, o índio parece ter uma organização incompatível com a civilização” (VARNHAGEN, 1867:55-6, APUD, CUNHA, 1992, p 135)

Manuela Carneiro da Cunha aponta que na legislação indigenista no século XIX, o principal documento dessa legislação foi o Regulamento das Missões, promulgado em 1845:

“É flutuante, pontual e, como era de se esperar, em larga medida subsidiária de uma política de terras [não havendo uma política indigenista geral do Império]. Com a revogação, em 1798, do Diretório Pombalino, promulgado na década de 1750, havia-se criado um vazio que não seria preenchido. Só em 1845, com o “Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos Índios (Decreto 426 de 24/7/1845) é que se tentará estabelecer diretrizes gerais, mais administrativas, na realidade, do que políticas, para o governo dos índios aldeados” (CUNHA, 1992, p 138).

Cunha (1992) afirma que tal documento prolonga os aldeamentos e os compreende como uma política transitória para a assimilação total dos índios à sociedade, à “civilização”. Ainda no texto de Cunha (1992) vemos que após cinco anos do Regulamento das Missões ocorreu a lei de Terras em 1850, política Imperial que incorpora as terras das aldeias aos nacionais, ou seja, permitiu o estabelecimento de não índios nos aldeamentos, nas terras indígenas, tornando a população dessas aldeias uma população homogênea, com índios e não índios na mesma terra. Isso foi utilizado para dizer que já não havia mais índios, portanto, suas terras deveriam ser entregues aos nacionais (CUNHA, 1992, p 145):

“Na verdade, a Lei das Terras, inaugura uma política agressiva em relação às terras das aldeias, um mês após a sua promulgação, uma decisão do Império manda incorporar aos próprios Nacionais as terras de aldeias de índios, que, vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada. “Ou seja, após ter durante um século favorecido o estabelecimento de estranhos junto ou mesmo dentro das terras das aldeias, o governo usa o duplo critério da existência de população não-indígena e de uma aparente assimilação para despojar as aldeias de suas terras (CUNHA, 1992, p. 145).”

5. Serviço de proteção aos Índios (SPI) e o conceito de Poder Tutelar

No final do século XIX para o XX as ideias de progresso e civilização que perpassavam o ideário positivista vigente darão o norte para as políticas desenvolvidas pelo Serviço de Proteção ao Índio (LIMA, 1995). Segundo o autor, o objetivo era estabelecer as fronteiras do Brasil e expandir o plano desenvolvimentista, através da interiorização do país, explorando novos territórios e estabelecendo novos contatos com indígenas, até então isolados. O serviço de Proteção ao Índio foi criado em 1910 pelo marechal Rondon.

Segundo Lima (1995), a finalidade do SPI era inserir, administrar e regulamentar uma forma de poder do Estado, com técnicas específicas, normas e leis que engendrariam a vida dos índios e dos não índios que viviam nas regiões de fronteira do país.

“Em primeiro lugar deve-se reconhecer o primado da ideia de que os “*os índios*” eram um estrato social concebido como transitório, futuramente incorporados a categoria de *trabalhadores nacionais*. Para o SPI o SPI o SPI as populações classificáveis enquanto indígenas não eram povos dotados de história própria, de tradições que os singularizariam entre si sendo a comunidade nacional brasileira deles distinta: em brasileiros pretéritos, a comunidade imaginada se antepondo aos seus componentes”(LIMA,1995, p120).

Porém para o autor, as populações nativas não são classificadas como povos que possuem uma essência cultural imutável, muito pelo contrário; elas agem de acordo com as distintas *situações históricas* (OLIVEIRA, 1988), com diferentes modos de organização social, que sem dúvida entrariam em confronto com as políticas públicas desenvolvidas em diversos momentos históricos.

Lima (1995) propõe uma reflexão acerca da *conquista* por parte dos colonizadores sobre o território brasileiro e traz a ideia de que as unidades sociais conquistadoras, ou seja, os órgãos estatais controladores, sofrem redefinições desde suas organizações administrativas e militares até os diferentes níveis de participação política. Assim o poder missionário da Igreja, as formas de poder soberano da Coroa Portuguesa, o poder do Estado Nacional durante o período imperial e a estatização sob a forma de *poder tutelar* funcionaram de modo distinto através do aparelho de governo e de códigos jurídicos que abrange todo o território nacional, cuja finalidade era de consolidar a *conquista*.

Lima recupera as indagações de Foucault acerca do poder, a fim de explicar a ideia de poder tutelar: “... o poder é essencialmente repressivo... é o que reprime a natureza, os indivíduos, os instintos, uma classe” (FOUCAULT,1979 b, p175 APUD, LIMA,1995, p 44). O autor incluiria juntamente com uma classe, grupos étnicos. Assim, ainda de acordo com Lima (1995) a não existência de autonomia política das populações nativas ou não, ocorre porque tais populações estão submetidas a processos de integração perpassados por violência e poder, que serão as bases das organizações administrativas.

O papel do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), por sua vez, além de proteger os indígenas, objetivava resguardar as regiões fronteiriças, protegendo os limites da nação e elucidando os processos de formação do Estado Nacional Brasileiro (LIMA, 1995). A pretensão do Marechal Rondon ao realizar a sua expedição, percorrendo do Mato Grosso até o Amazonas

era o de assimilar os indígenas e não o de catequizá-los como foi feito pela Igreja no século anterior. A ideia de catequese foi substituída pela ideia de proteção. Rondon representava os ideais republicanos e positivistas, num período que valores monárquicos deveriam ser afastados, dentre eles a separação entre a igreja e a vida pública. Iniciava-se, então, a defesa pelo Estado laico.

O SPI, segundo ARRUTI (1995), assumiu o perfil de uma agência de colonização, por meio de um controle ao acesso da propriedade e exploração da força de trabalho. Utilizando termos de Bourdieu, tal agência colonizadora passou de um tipo de violência aberta para uma violência simbólica.⁶ O treinamento e exploração da força de trabalho tinha a intenção de *transformar* os índios em trabalhadores nacionais: “O destino final da população indígena seria, pois, o mercado de trabalho rural, sob a rubrica de trabalhador nacional.” (LIMA 2005, p: 126).

O Serviço de Proteção ao Índio se tornou o intermediário no processo de migração do campo para a cidade. Era o responsável pela mobilidade ou a imobilidade da mão de obra. Tal órgão estabelecia contato entre o interior e as principais cidades da época por ser melhor conhecedor das realidades, sabia que as cidades precisavam de mais trabalhadores devido ao desenvolvimento econômico e social e os povos indígenas que estavam no interior do país apareciam como ideais para tal função.

6. Criação da FUNAI e Constituição de 1988

Em 1967, durante o regime militar, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) foi criada em substituição ao SPI e seguiu o mesmo modelo de *poder tutelar* que o extinto órgão. Nos primeiros anos a FUNAI guiava sua ação pelo Estatuto do Índio, lei sancionada em 1973, que mantinha a mesma ideologia de “integração” do indígena à nação brasileira. Tal estatuto segue em vigor até os dias atuais, porém em 1988 começa a ser discutida a necessidade de sua reformulação.

Segundo Araújo e Leitão (2002), o Novo Estatuto do Índio discutido até atualidade, tinha como principais propostas, apresentadas pelo Poder Executivo em 2000, o fim da tutela e o fim da conceituação de que os índios são incapazes, porém não esquecendo *da necessidade de tratamento diferenciado em razão de suas peculiaridades culturais e estabelecendo*

⁶ O conceito de violência simbólica foi criado por Pierre Bourdieu (1998), para descrever o processo pelo qual a classe que domina economicamente impõe sua cultura aos dominados. Bourdieu, parte do princípio de que a cultura, ou o sistema simbólico, é arbitrário, uma vez que não se assenta numa realidade dada como natural. Tal sistema simbólico de uma determinada cultura é uma construção social e sua manutenção é fundamental para a perpetuação de uma determinada sociedade, através da interiorização da cultura por todos os membros da mesma. A violência simbólica expressa-se na imposição “legítima” e dissimulada, com a interiorização da cultura dominante, reproduzindo as relações do mundo do trabalho, não caracterizando muitas vezes o uso da força física. O dominado não se opõe ao seu opressor, já que não se percebe como vítima deste processo: ao contrário, o oprimido considera a situação natural e inevitável. A violência simbólica pode ser exercida por diferentes instituições da sociedade: o Estado, a mídia, as instituições de ensino, etc.

inúmeros mecanismos de proteção no que diz respeito às relações com particulares e com o Estado (ARAÚJO; LEITÃO 2002, p 25). Entretanto, tal estatuto não foi concretamente reformulado, mas as organizações indígenas cada ano aumentam consideravelmente sua participação na elaboração das propostas para alteração do Estatuto.

A constituição de 1988, pela primeira vez na história, dedica um capítulo exclusivo para o tema da proteção aos direitos indígenas. “Tal Constituição afastou definitivamente a perspectiva assimilacionista, assegurando aos índios o direito à diferença e não fazendo nenhuma menção ao instituto da tutela” (ARAÚJO; LEITÃO, 2002, p.23). É importante entender melhor a constituição de 1988, referente à questão indígena, para percebemos quais foram concretamente as mudanças no plano de ações da FUNAI, enquanto órgão gestor e tutor dos povos indígenas no Brasil.

Porém, mesmo a Constituição de 1988 sendo considerada avançada, no que diz respeito aos direitos assegurados aos povos indígenas, as práticas estatais não garantem tais direitos. Por isso a necessidade de reformulação do Estatuto do Índio, para que a legislação seja respaldada e contemplada nas políticas públicas efetivas, Valéria Araujo e Sergio Leitão afirmam sobre tal assunto que:

“No que tange aos índios, as políticas públicas do Estado Brasileiro padecem hoje, em sua implementação, de certo grau de esquizofrenia, fruto da convivência de um texto constitucional extremamente avançado com um Estatuto do Índio arcaico e fundado em conceitos totalmente superado, que mesmo assim dita as regras do dia-a-dia da aplicação dessas políticas” (ARAÚJO; LEITÃO 2002, p.28)

Outro ponto importante na atual Constituição brasileira é sua abordagem na perspectiva pluriétnica, sendo necessária maior articulação entre o saber antropológico e o campo do Direito. O qual passa a tratar das questões étnicas, portanto, sociais e dinâmicas que não podem ser vistas de modo restrito e dogmático. A antropologia propõe-se repensar as questões de definição dos grupos étnicos, considerando a auto-atribuição de tais grupos, ao invés de impor uma categoria específica. Nesse sentido a própria Constituição e o órgão indigenista FUNAI também incorporaram tal modificação.

Para Deborah Duprat (2002) os novos princípios constitucionais culminam na ideia de que o Estado deve romper com as visões etnocêntricas. A autora *questiona os projetos de desenvolvimento impostos aos indígenas e indica a necessidade de limitar a atuação dos poderes do Estado nos territórios indígenas* (LIMA, 2002, p 12). Ao mesmo tempo em que as questões de etnicidade advêm de processos complexos que não se separam do campo da política.

A constituição de 1988 traz como novidades, segundo Carlos Marés (2002), o reconhecimento de direitos coletivos, incorporando-os aos direitos humanos que antes eram restritos apenas aos direitos individuais, e a ruptura com o princípio integracionista que regu as políticas indigenistas desde o período colonial.

Ainda de acordo com Lima (2002), os três poderes da República não se coadunam. O Poder Legislativo oculta a regulamentação dos direitos constitucionais criados; o Executivo age

paradigmaticamente com princípios de integração e o Judiciário defende os direitos das propriedades privadas em detrimento da propriedade coletiva que é garantida por lei. Isso significa que o conflito entre os três poderes, as leis e as práticas administrativas estão presentes nas políticas indigenistas desenvolvidas pela FUNAI.

Na atualidade a FUNAI passou por uma reestruturação administrativa, segundo Marcio Santilli ⁷em dezembro de 2009 o presidente Luiz Inácio Lula da Silva assinou o decreto nº 7.056 que aprovou o novo estatuto na comissão de cargos da FUNAI. Tal estatuto transformou as 45 Administrações Executivas Regionais (AERs) em todo país, em 36 Coordenações Regionais Provisórias (CRPs), porém houve um aumento no número de servidores, totalizando um pouco mais de cinco mil servidores no quadro geral, além de ter sido realizado no ano de 2010 o concurso público para 425 novos funcionários.

Com isto, ainda segundo Santilli (2009), a dispersão administrativa foi reduzida, já que essas unidades estão diretamente ligadas à presidência do órgão (sem instâncias intermediárias), o que pode facilitar a sua articulação com a administração central. Foram extintos os postos indígenas e criadas as Coordenações Técnicas locais (CTLs). Santilli afirma que o objetivo é beneficiar as regiões com profissionais técnicos capacitados a apoiar a autonomia indígena na gestão dos seus territórios e não restringir o trabalho da FUNAI a meros serviços assistencialistas. Tais mudanças de estrutura da FUNAI provocam apreensão e desconfiança por parte dos grupos indígenas, especialmente entre aqueles mantêm relações de maior aproximação e dependência do órgão. A FUNAI vem de um longo processo de deterioração e envelhecimento, assim as propostas de mudanças são muitas vezes percebidas como arriscadas. Importa afirmar ainda que é nesse processo que foi instaurado no Rio Grande do Norte uma CTL designada a atender a população indígena do Estado.

⁷ Fonte bibliográfica: notícia “reestruturação deve melhorar FUNAI” publicada no site da FUNAI por Marcio Santilli, Coordenador do Programa Direito e Política Socioambiental do ISA, Fonte: http://www.funai.gov.br/ultimas/noticias/1_semestre_2010/un2010_01.html.

Capítulo II - Emergência Étnica e Movimento Indígena no Rio Grande do Norte

7. Etnogêneses no Rio Grande do Norte

Os índios no Nordeste durante várias décadas eram povos sem território que tinham sua identidade étnica questionada pelo discurso historiográfico, assim como pela sociedade civil. Portanto, já integrados à sociedade brasileira, não sendo mais notados como coletividade, porém como indivíduos cujos traços culturais, festividades e celebrações religiosas eram registrados apenas como “sobrevivências” de um passado colonial (ARRUTI, 1997).

No nordeste e em particular os do Estado do Rio Grande do Norte os índios passaram a compor o quadro do que foi designado por “tradições populares” estudadas por Câmara Cascudo (1995), folclorista e etnólogo que em seus relatos discorre sobre os vários costumes dos indígenas, porém afirmando sempre o desaparecimento completo dos índios no Estado do Rio Grande do Norte.

Eles vivenciaram um silenciamento social, fruto da opressão, da escravização, das guerras vividas por eles, das perseguições, das doenças trazidas pelo contato com os europeus. Assim, ocultar sua etnia, sua identidade foi uma estratégia de sobrevivência usada por muito tempo. Tal silenciamento não traz obrigatoriamente um sentido de *perda cultural*, ou *aculturação*, pois a cultura histórica é dinâmica, mutável, fluída (THOMPSON, 1994).

O conceito de etnogênese, adotado por Bartolomé (2009), Oliveira (1998), Grunewald (2008), entre outros, é importante para compreendermos os índios no Nordeste e em especial sobre os índios no Sagi, na atualidade, constituindo “a busca por uma origem étnica”, uma “viagem da volta” (OLIVEIRA, 1994). Sobre o processo de etnogênese vivenciado pelos índios no Nordeste, Arruti (2006) afirma que:

“As ‘emergências’, ‘ressurgimentos’ ou ‘viagens da volta’ são designações alternativas, cada uma com suas vantagens e desvantagens, para o que, de forma mais clássica e estabelecida, a antropologia designa por etnogênese. Esse é o termo, ainda assim, conceitualmente controvertido, usado para descrever a constituição de novos grupos étnicos” (ARRUTI, 2006, p 50-54).

É um processo que busca reconstituir e reafirmar novas identidades categorizando, dessa forma, como *grupos étnicos* (BARTH, [1969] 1998). Segundo o autor os grupos étnicos possuem padrões valorativos que os definem enquanto tal, e a forma como cada grupo irá se portar em contato com outros grupos, se organizando para interagir e categorizar a si mesmo e aos outros.

No entanto esses padrões não são fixos, podem mudar e ressignificar-se em outro momento, conforme o contexto social. Assim com tantas descontinuidades históricas, os povos

indígenas são capazes de reestabelecerem laços, advindos da memória, do resgate sobre os seus antepassados, das migrações para novos territórios, com finalidade de firmar suas lutas pelo acesso à terra e a assistência estatal. (GRÜNEWALD, 1999).

O conceito etnogênese nasceu para dar conta do processo histórico de configuração étnica, resultado de migrações, invasões, conquistas e fusões. Explicando assim os ressurgimentos de grupos étnicos que eram considerados extintos, ou miscigenados, mas que atualmente reconstróem sua identidade indígena no cenário social e lutam por direitos étnicos (BARTOLOMÉ, 2006).

Etnogêneses, portanto, são processos de reformulações, de hibridismos, de fluxos identitários, que reconfiguram os sujeitos sociais. Tais fluxos identitários não existem fora de um contexto, são relativos “a algo específico que está em jogo” (BARTH, [1969] 1998; COHEN, 1974). Esse *algo em jogo* pode ser um reconhecimento do outro sobre a indianidade; pode ser a busca por direitos políticos relacionados à questão da terra; pode ser a forma de garantir ou cobrar melhores condições de vida perante o Estado; são jogos múltiplos que fluem de acordo com o contexto e os atores envolvidos no processo.

Para Bartolomé (2006) as etnogêneses sugerem com frequência a adoção, o intercâmbio e a simbiose de traços culturais, que muitas vezes produzem novas formas sociais e culturais que podem distanciar-se dos referenciais adotados a priori. Assim, um índio Potiguara do século XXI não viverá da mesma maneira que um Potiguara dos séculos passados, porém através da recriação da memória e de traços culturais simbólicos têm-se referencial externo para as diversas instâncias de poder.

“Em síntese, a etnogênese é parte constitutiva do próprio processo histórico da humanidade e não só um dado do presente, como parecia depreender-se das reações de surpresa de alguns pesquisadores sociais em face de sua evidência contemporânea” (BARTOLOMÉ, 2006, p 3).

A etnogênese é um processo de construção de uma identificação compartilhada baseada em uma tradição cultural preexistente ou mesmo construída que ampara a ação coletiva (BARTOLOMÉ, 2006). Nesse sentido os índios do Rio Grande do Norte compartilham da identidade Potiguara e estão reconstruindo e reaprendendo valores dessa cultura através de uma rede de trocas com os índios Potiguara da Baía da Traição, no Estado da Paraíba.

No caso dos Índios do Nordeste, João Pacheco de Oliveira (2004) utiliza o conceito de *territorialização* para explicar em que consiste o processo de etnogênese no Nordeste:

“A Reorganização social que implica a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; a constituição de mecanismos políticos especializados; a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; a reelaboração da cultura e da relação com o passado” (OLIVEIRA, 2004, p22).

O *processo de territorialização* apresentado por Oliveira (1999) é o movimento de transformação que as comunidades indígenas no Nordeste vêm vivenciando. Deixam de ser uma coletividade homogênea e passam a ser uma coletividade diferenciada e organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de

representação, reestruturando a sua cultura, as relações com o meio ambiente e os aspectos religiosos que foram suprimidos. Assim:

“O *processo de territorialização* não deve ser jamais entendido simplesmente como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, pois a sua atualização pelos indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, a construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade em face de todo o conjunto genérico de ‘índios do Nordeste’” (OLIVEIRA, 1999, p. 28)

O autor aponta que a etnicidade não representa um dado imutável ou um aspecto essencial de um grupo, pelo contrário ela pode sim ser modificada, recriada, construída e reconstruída de acordo com as necessidades dos atores sociais. Apenas o Estado-Nação esforçava-se para concretizar uma homogeneização cultural, desconsiderando as etnias e exaltando o “mito da miscigenação”. Os indígenas, ao contrário, sempre estiveram presentes e sempre buscaram exaltar a diversidade, mesmo quando buscam resgatar a etnicidade:

“Os povos nativos sempre estiveram ali, não como fósseis viventes do passado, mas sim como sujeitos e participantes da história, como sociedades dotadas de dinâmicas próprias que transcendem as percepções estáticas. Para os etnógrafos de campo e para as populações regionais, essa presença étnica nunca esteve realmente oculta, a não ser por sua ausência no discurso acadêmico e político que até recentemente não havia reparado nela” (BARTOLOMÉ, 2006, p 6).

Nesta mesma linha de raciocínio Stuart Hall (1992) afirma que a noção pós-moderna sobre identidade é a de que o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia, “Ela permanece sempre incompleta, está sempre ‘em processo’, sempre ‘sendo formada’” (HALL, 1992, p10). Não podemos cristalizar em uma única forma de expressão cultural, mas sim compreender que é uma forma diferenciada justamente por causa da multiplicidade de expressões e de costumes resgatados, além do processo de (re) significação de contos e histórias locais sobre o processo originário e sobre o modo de vida de seus antepassados.

A historiografia de uma forma geral reforça a ideia de “ausência dos indígenas” no Rio Grande do Norte. Segundo Julie Cavignac (2003) a história oficial foi inicialmente escrita fora dos contextos acadêmicos, pelas elites locais que tentavam apagar as especificidades étnicas ao longo dos séculos. Assim a historiografia se esforçou em relatar os fatos escondendo os aspectos pouco positivos da história, declarando a extinção total das populações originárias e ignorando sua presença nos sertões.

Esse “desaparecimento” dos índios no Rio Grande do Norte pode ser compreendido quando estudamos sobre fatos históricos que marcaram o período colonial, por exemplo, no livro História dos índios no Brasil (CUNHA, 1992). Nesse livro, José Augusto Laranjeiras explana sobre a denominada Guerra dos Bárbaros, que foi um movimento geral dos índios

Tapuia⁸ iniciado em 1687, em reação a expansão portuguesa sobre as terras indígenas após terem vencido os holandeses.

Segundo Guerra (2007), a historiografia potiguar é bastante polarizada, entre aliados dos portugueses e aliados dos holandeses, os primeiros aparecem simbolicamente como os heróis, os segundos, aparecem como forças bárbaras, as quais foram propositalmente esquecidas.

Nesse contexto de guerras bárbaras ocorreu o que pela história oficial é denominado de Massacre do Cunhaú, no Engenho Cunhaú próximo à localidade de Canguaretama e alguns meses depois, o Massacre de Uruçu em São Gonçalo do Amarante, no Rio Grande do Norte. Indígenas tapuias, aliados aos holandeses, invadiram a igreja durante a missa, trancaram as portas e mataram todas as pessoas e os padres. Dessa forma, a visão estereotipada do índio bravo, que mata “padres bonzinhos” reforça o preconceito em torno do indígena, sendo até construído um monumento⁹ de um índio assassinando um padre na entrada da cidade de Canguaretama:

“Assim sendo localmente se valorizam os ideais lusitanos, o que de certa forma, pode contribuir negativamente para o processo de afirmação étnica, de grupos familiares locais, pois ao se sentirem “arranhando” o mito histórico dos mártires, poderão se omitir do processo de auto-reconhecimento, sentindo-se, portanto, estigmatizados (GOFMANN, 1963)” (GUERRA, 2011, p 42)

A partir da segunda metade do século XVII, com o fim da guerra contra os holandeses intensificou-se a ocupação do sertão que tinha por objetivo abrir caminhos para a pecuária. É nesse contexto que ocorreu a Guerra dos Bárbaros, também conhecida por Confederação dos Cariris. Os indígenas guerrearam contra o domínio português. Para isso estabeleciam diversas alianças com holandeses:

“Nos sertões da capitania da Paraíba, Rio Grande e Ceará, logo após a expulsão dos holandeses, os portugueses vão começar a povoar a região entrando em conflito com os diversos povos que ali habitavam. Entre estes, os mais visados são os Janduís, por terem se aliado aos holandeses contra os portugueses”. (MEDEIROS, 2005).

Uma das possibilidades para o fim da “Revolta dos Bárbaros” foi uma grande seca que debilitou os índios revoltosos, levando o chefe dos Janduís a assinar o “tratado de paz” com o rei de Portugal, foram os Janduís¹⁰ que deram início a sublevação contra os colonizadores e eles

⁸ “Os Tapuia, por seu turno, situavam-se no pólo oposto, apesar das abundantes evidências históricas que mostravam uma realidade mais ambígua. Retratados no mais das vezes como inimigos e não como aliados – dos portugueses, bem entendido – representavam o traíçoeiro selvagem, obstáculo no caminho da civilização, muito distinto do nobre guerreiro que acabou se submetendo ao domínio colonial. Se esta última opção teria custado os Tupi a sua existência enquanto povo, a resistência e recusa dos Tapuia acabaram garantindo a sua sobrevivência em pleno século XIX, mesmo tendo enfrentado brutais políticas visando o seu extermínio”(MONTEIRO,2001 p30).

⁹ Atualmente o monumento foi retirado da entrada da cidade de Canguaretama.

¹⁰ “Os janduís eram da etnia Cariri e dominavam desde antes do descobrimento os sertões norte-riograndenses, Nunca aceitaram a presença dos portugueses, ao contrário dos potiguares, os tupis que habitavam o litoral e que depois de uma breve resistência haviam se aliados aos portugueses, depois trocados pelos holandeses” site: <http://www.tribunadonorte.com.br/especial/martires/invasao.htm> acessado :13/06/2012.

eram os principais aliados dos holandeses. Tal tratado consistia em dispor de cinco mil índios guerreiros para lutar lado a lado dos portugueses em troca de uma área de dez léguas quadradas em torno das suas aldeias, porém o tratado não foi cumprido devido à continuidade do conflito (CUNHA, 1992.p 443).

Após o massacre da guerra dos bárbaros, efetivamente não havia mais no Estado um grande número de índios, porém o discurso do desaparecimento dos indígenas foi sendo fortalecido principalmente desde os séculos XVIII e XIX até as primeiras décadas do século XX com os escritos de Câmara Cascudo que foi uma importante produção intelectual sobre os índios no Rio Grande do Norte. Mas, segundo Guerra (2007), não pode ser considerada antropológica, pois é uma abordagem essencialmente regionalista, que retrata apenas os costumes e práticas de determinados segmentos sociais. Luis da Câmara Cascudo é o principal estudioso desse período, no Estado, com várias publicações sobre a História do Rio Grande do Norte¹¹ e que reforça o discurso de *desaparecimento dos povos indígenas* e comunidades negras no Estado.

Porém, contrariando os dados oficiais e a produção historiográfica do Estado, no início do século XXI comunidades indígenas começam o processo de autoafirmação étnica no Rio Grande do Norte. Tais índios começam a participar de audiências públicas sobre a questão indígena no Estado no ano de 2005, o que trouxe visibilidade para tal questão. Nos anos seguintes participaram de diversas Assembleias Indígenas as quais serviram de base a um trabalho de formação política de lideranças indígenas no Estado.

Atualmente seis comunidades estão lutando pelo reconhecimento da identidade indígena e reivindicam seus direitos sociais. São eles os Mendonça do Amarelão, os Eleotério do Catu, os Trabanda do Sagi, os Banguê do Açú, os Caboclo do Açú e a comunidade Tapará de Macaiba. As três primeiras citadas reivindicam a identidade de etnia Potiguara, as últimas reivindicam a identidade de etnia Tapuia. Abordaremos resumidamente acerca das principais comunidades.

A comunidade **Mendonça do Amarelão** localiza-se no município de João Câmara, situada a 13 km de distância da cidade de João Câmara a 76 km de Natal, foi uma das primeiras comunidades a entrar no processo de emergência étnica. Na pesquisa de Jussara Galhardo Guerra (2011), foram registradas 216 famílias, totalizando 809 pessoas. Tais dados foram coletados no ano de 2006.

Desde 1980, a principal atividade econômica dos Mendonça é o beneficiamento da castanha que é produzida no município de Serra do Mel. Anteriormente a maioria dos Mendonça trabalhava para os fazendeiros produtores de algodão, porém essa monocultura foi prejudicada por uma praga nas plantações.

Os primeiros dados coletados pela antropóloga Jussara Galhardo Guerra (2005), sobre os Mendonça do Amarelão, foram baseados em observações etnográficas e reconstrução da identidade, a partir da oralidade. A etnicidade do grupo foi tratada a partir da “memória histórica e genealógica”, à qual faz referência às origens indígenas, ligadas aos Tapuia, os ancestrais

¹¹ Algumas de suas obras: A História do Rio Grande do Norte(1955), Geografia do Brasil Holandês (1956)

habitantes do interior do Rio Grande do Norte (GUERRA, 2007). Atualmente os Mendonça se identificam com a etnia Potiguara.¹²

Sobre os **Eleotérios do Catu**, localizam-se entre Canguaretama e Goianinha a 90 km de Natal. Segundo pesquisa da antropóloga Cláudia Moreira da Silva (2007) o senso do IBGE de 2002, totalizou a população do Catu em 749. A maioria dos moradores trabalha ou já trabalhou para os usineiros donos das plantações de cana-de-açúcar ao redor da comunidade.

Desde 1990, além dos usineiros, iniciou-se a exploração do ambiente natural por parte dos carcinicultores, donos de viveiros de camarão que cada vez mais destroem o meio ambiente e impedem que os nativos façam uso do território que tradicionalmente ocupam. As plantações para subsistência também são presentes no Catu. Plantam batata doce, macaxeira e diversas hortaliças (SILVA, 2007). Diante de tal conjuntura de exploração do trabalho e espólio territorial, os índios do Catu começaram a se organizar para enfrentar tais problemas na busca pela garantia de seus direitos.

Segundo relatos dos moradores mais antigos do Catu o nome da comunidade surgiu a partir de três irmãos da família dos Eleotérios em que um deles se casou com uma índia Tapuia. Então, por volta de 1850, os irmãos receberam de um padre, chamado Tertuliano Góis, as terras do Catu, que logo ficou conhecida por Catu dos Eleotério (GUERRA, 2005).

Os Eleotérios do Catu desde 2002 estão buscando o reconhecimento de sua identidade Potiguara¹³, dando diante dos órgãos governamentais como diante da sociedade civil no geral. Estes foram junto com os Mendonça do Amarelão os primeiros grupos a participarem de uma articulação com os índios da Baía da Traição em prol da configuração da identidade étnica. Nesse sentido atualmente passaram a identificarem-se por Potiguara do Rio Grande do Norte.

Os Potiguara da Paraíba possuem destaque importante no cenário político do Nordeste indígena, pois são membros da Articulação de Povos e organizações indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) e dessa forma colaboraram com a transmissão de conhecimentos e valores culturais de sua etnia para os indígenas do Estado como um todo (SILVA,2007).

Claudia Moreira da Silva (2007) na sua dissertação de mestrado aborda que a aproximação com os Potiguara da Baía da Traição; as matérias publicadas em jornais locais; a participação em audiências públicas com a temática indígena e o interesse acadêmico pelas comunidades, foram importantes para dar visibilidade à questão indígena e para declarar a existência de tais povos perante a sociedade civil.

¹² Segundo José Glebson Vieira (2010, p 29) em termos demográficos, os Potiguara são uns dos maiores grupos indígenas brasileiros, com população total de 10.600 pessoas (SIASI Funasa/MS 2009) encontram-se espalhados em três terras indígena, localizadas nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, litoral norte da Paraíba. Com o território de aproximadamente 34 mil hectares a localização dos Potiguara nessas terras tem uma estreita relação com os processos históricos do séculos XVIII e XIX que caracteriza a conquista definitiva dos portugueses. Os Potiguara ficaram reduzidos assim a dois aldeamentos missionários, o aldeamento São Miguel na Baía da Traição e o da Preguiça localizado cerca de 24 km da costa litorânea.

¹³ “Em 2002, ele [Seu Nascimento, morador antigo do Catu] e seu primo Vandregercílio Arcanjo da Silva, conhecido no Catu por *Vando*, viajaram a Baía da Traição visando estabelecer contato com os Potiguara. Nessa ocasião os Eleotério foram apresentados como “remanescentes indígenas do Rio Grande do Norte(SILVA,2007, p 12).

Os Banguê do Açú, mais uma comunidade envolvida no processo configurado como etnogênese, estão localizados no município de Açú, a 210 km de Natal. A região se encontra no sertão potiguar conhecida por Vale do Açú. A principal atividade econômica do município é a exploração petrolífera, fruticultura e a pesca. Os Banguê são uma pequena comunidade com o número total de habitantes em torno de 200 pessoas, que vivem à margem da Lagoa Piató, com vegetação predominante de Carnaubeiras.

Os moradores mais antigos da comunidade contam que antigamente a atividade da caça era comum: “havia emas, porco do mato, veado, hoje não existe mais”.¹⁴ As atividades desenvolvidas na localidade são a agricultura, criação de animais e pesca. Devido ao clima quente, a falta de água é um problema grave, em período de escassez de chuva as cisternas ficam vazias faltando água até mesmo para consumo básico.

Referindo-se às migrações e deslocamentos na região, Guerra (2011), através da narrativa da Senhora Zélia Zacarias, professora da Escola no Banguê, faz referência à origem indígena e ao estabelecimento de tal grupo na localidade, a qual, segundo a autora, é um lugar-refúgio. A narrativa sobre a trajetória espaço-temporal de um determinado grupo familiar faz parte da memória social expressando um sentimento coletivo de pertencimento étnico:

“Minha família chegou à Lagoa do Piató no início do século passado e minha avó veio de Trapiá. Minha avó materna veio de Catende Pernambuco. Meu avô era de Portugal e voltou pra lá. Aqui era uma **taba de índios**. Os fazendeiros matavam os índios e eles iam fugindo para outros lugares. Aqui ficou alguns e formou a família. Minha vó foi **pega a casco de cavalo**. A gente aqui é descendente de índio” (ZACARIAS, apud GUERRA, 2011, p51).

Os **Caboclo do Açú**, comunidade também situada no município do Açú, com total de 150 pessoas que vivem às margens das lagoas fluviais no vale do baixo Açú, ocupam terrenos como meeiros em fazendas de grandes proprietários há mais de cem anos e desde 2009, está participando do movimento indígena no Estado¹⁵.

De acordo com o relatório da II Assembleia Indígena do Rio Grande do Norte (II AIRN - 2011)¹⁶, os Caboclo do Açú vivem em um território de aproximadamente 2.000 hectares de propriedade de dois fazendeiros, conhecidos por Braz e Nirinha. Não possuem nenhuma escola na localidade. Os estudantes são transportados por um ônibus para Açú e 60 estudantes para o município vizinho, Paraú. Às vezes funciona a Educação de Jovens e Adultos (EJA) por um período na comunidade, porém com problemas para manter uma constância e atuação, o que demonstra total descaso por parte do Município de Açú.

Sobre a Comunidade **Tapuia - Tapará**, temos algumas informações que também estão no relatório da II AIRN. O total populacional é de aproximadamente 60 pessoas. A comunidade está localizada no Município de Macaíba, Rio Grande do Norte. Tal comunidade segundo,

¹⁴ Entrevista com Seu João Brabo em 2007, por Lenilton Lima, vídeo disponível no Youtube.

<http://www.youtube.com/watch?v=qBAIULkeNzo>, acessado dia 4 de maio de 2012.

¹⁵ Informações encontradas em uma notícia feita por Estevão Palitot no site do CIMI, <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=1296&page=1008>

¹⁶ No tópico seguinte abordaremos sobre as assembleias indígenas no Estado.

Francisca, a única representante presente na II assembleia, possui um projeto social voltado para o Artesanato, projeto que é financiado pelo Programa de Desenvolvimento Solidário (PDS) (Programa de Desenvolvimento Solidário) e executado pela comunidade com apoio do Centro de Estudo, Pesquisa e Ação Cidadã (CEPAC). Sobre a educação na comunidade, segundo dados do relatório, existe um péssimo atendimento, porém com uma escola bem estruturada fisicamente, tal atendimento é explicado devido à diretora da escola ser de outra comunidade desconhecendo assim a realidade local. Em tal escola funcionava do 1º ao 9º ano, porém atualmente funciona apenas do 6º ao 9º ano.

8. As Assembleias Indígenas no Rio Grande do Norte

Nos dias 11 a 13 de dezembro de 2009 ocorreu no Bello Mare Hotel, em Ponta Negra a I Assembleia Indígena no Rio Grande do Norte (I AIRN), que foi apoiada pelo grupo Paraupaba¹⁷, grupo de estudos sobre a questão indígena no Estado, fundado em 2005. Nesse momento foi muito difícil entrar em contato e articular todas as comunidades já que a maioria fica em regiões distantes de Natal- RN e não possuem sequer transporte para o traslado das suas residências até o local da I assembleia. Esse momento também foi o primeiro contato entre as lideranças, caracterizando assim o protagonismo dos índios nos espaços públicos e políticos em busca de visibilidade social. O grupo Paraupaba foi um dos articuladores da I AIRN juntamente com o apoio da FUNAI de João Pessoa/PB e da APOINME que viabilizaram a infraestrutura do evento e colaboraram na programação.

O objetivo da I Assembleia era discutir a questão indígena no Rio Grande do Norte, a partir dos próprios atores interessados. Cada comunidade tinha seus representantes que foram escolhidos em Assembleias Locais. A Assembleia Geral cumpriu com o papel de estabelecer uma articulação entre as lideranças indígenas que traçaram metas e estratégias políticas comuns, além de fortalecer coletivamente a identidade indígena.

Dois anos após a Assembleia de 2009, no dia 28 de junho de 2011, na 38ª Reunião do Grupo Paraupaba, foi informado pelo Coordenador Técnico Local (CTL) da FUNAI em Natal/RN, Martinho Alves de Andrade, a instalação de uma Coordenação Técnica Local da FUNAI, demanda discutida pelo movimento indígena do Rio Grande do Norte desde 2010. Martinho Andrade nessa reunião explicou como passou a funcionar a FUNAI após a reestruturação do órgão realizada de acordo com o Decreto de nº 7.056 de 28 de dezembro de 2009. Apresentou uma nova proposta que deveria ser desenvolvida por meio de “diálogo, metodologia e articulação” junto aos povos indígenas, tendo como principal preocupação a regularização fundiária. Segundo Andrade, o processo de reestruturação tornou a administração

¹⁷ Participam do grupo de estudos os professores, pesquisadores, bolsistas e estudantes da UFRN e de outras entidades de ensino, tendo como principais apoiadores: a Universidade Federal do Rio Grande do Norte através da Pró-reitora de extensão e do Museu Câmara Cascudo; APOINME - Articulação dos Povos Indígenas do nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo; Fundação Nacional do Índio – FUNAI; Fundação José Augusto – FJA; Secretaria de Estado de Educação e Cultura - SEEC-RN; mandato do Deputado Estadual Fernando Mineiro e mandato da Dep. Federal Fátima Bezerra.

da FUNAI mais simples: “*de 69 coordenações regionais passaram a ter apenas 36*”. Outra ação prevista pela FUNAI é a formação de subcomitês com Planos Anuais de trabalho que atuará junto às comunidades. Contudo afirmou que tais comitês não serão criados de forma imediata no Rio Grande do Norte.

A II Assembleia Indígena do Rio Grande do Norte (II AIRN) ocorreu entre os dias 22 e 23 de novembro de 2011, na Casa de Cultura Popular Palácio Antônio Bento em Goianinha/RN. Essa assembleia foi promovida pelas lideranças indígenas do Rio Grande do Norte em parceria com a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), sendo considerada um marco para a história do movimento indígena no Estado, já que demonstrou maior autonomia das lideranças indígenas no Rio Grande do Norte. Contou mais uma vez com apoio do Grupo Paraupaba, do PPGAS da UFRN e com a participação da FUNAI CTL/Natal-RN, entre outros parceiros. Estavam presentes trinta e um representantes indígenas das seis comunidades: Caboclos do Açú e Banguê (Açú/RN); Mendonça do Amarelão (João Câmara/RN); Eleotérios do Catu (Canguaretama/RN e Goianinha/RN); Sagi/Trabanda (Baía Formosa/RN) e Tapará (Macafba/RN).

No primeiro dia houve uma Mesa de Debate cuja ênfase foi uma avaliação da I AIRN, com destaque para a fala de Tayse Potiguara (Mendonça do Amarelão), coordenadora da Microrregional da APOINME no Rio Grande do Norte. Esta afirma que quase todos os problemas sociais apontados na I Assembleia ainda não foram solucionados, enfatizando e enumerando cada problema.

Após a avaliação, aconteceu a mesa redonda sobre Direitos Indígenas, a qual foi bastante polemizada, pois contou com a participação de José Aldemir Freire - Representante do IBGE, que apresentou dados do último censo-2010. Dados que foram veementemente questionados pelos índios presentes, pois os números estavam bem abaixo da realidade populacional das comunidades indígenas do Estado.

Segundo tais dados, o número de pessoas que se declararam indígenas no município de Baía Formosa (Trabanda - Sagi) foram 22 pessoas, em Canguaretama (Os Eleotério do Catu) foram apenas 53, em João Câmara (os Mendonça do Amarelão) foram 324, e Açú (Os Caboclo e os Banguê) apenas 48 pessoas, números irrisórios que trouxeram inquietações e levantaram perguntas sobre a aplicação dos questionários e a eficiência do trabalho dos recenseadores nas comunidades.

Outro destaque foi a formação de grupos de trabalhos para elaboração do planejamento da APOINME, em que cada comunidade apresentou suas demandas com relação à terra, educação, saúde, a relação com o órgão indigenista oficial (FUNAI), a realidade social da juventude, das mulheres, entre outras problemáticas. Após os trabalhos do primeiro dia, a atividade da noite foi na comunidade do Catu. Lá foi servido o jantar e os indígenas dançaram o Toré encerrando a primeira jornada do evento.¹⁸

¹⁸ Dados relatados no relatório final da II AIRN feito pela APOIN ME, e também da minhas observações durante a II Assembleia, a qual participei de maneira ativa.

No dia seguinte pela manhã houve a apresentação dos Grupos de Trabalho. Na sequência foi rapidamente apresentado o projeto *Novas Cartografias Sociais*, pela professora Rita Neves (UFRN) e por Hosana Santos (Assessora APOINME). As comunidades manifestaram interesse em participar de tal projeto. Em seguida ocorreu a mesa redonda sobre a Reestruturação da FUNAI ministrada pelo Coordenador, Martinho Alves Andrade Júnior, da FUNAI CTL-Natal/RN. Andrade solicitou que os indígenas formassem novamente os grupos de trabalho e a partir do planejamento da APOINME, elaborassem um novo planejamento específico para a FUNAI, apontando as demandas sociais e os parceiros de cada comunidade. Cada grupo deveria ao final desenhar um mapa social e mental da sua comunidade, caracterizando o território. O que pode ser encarado como um primeiro momento de contato com a ideia de *cartografia social*.

Em seguida, Andrade apresentou sistematicamente o planejamento inicial da FUNAI para os anos de 2012/2013, em que aborda desde orçamento até atividades práticas e soluções concretas, como a construção de escolas indígenas; apoio ao trabalho com artesanato; apoio as atividades agrícolas e pesqueiras a fim de garantir um aumento da renda total das comunidades. Ao final agregou os planejamentos elaborados pelos grupos de trabalho. Em ambos os planejamentos, tanto da APOINME como da FUNAI, a principal reivindicação estava relacionada à regularização fundiária das Terras Indígenas.

Outro destaque na II Assembleia foi a presença de Francisca, representante da mais nova comunidade emergente, chamada Tapará, localizada no município de Macaíba, que até o momento era desconhecida por parte dos demais indígenas, do grupo Paraupaba e da FUNAI. Francisca foi bem recebida e reconhecida pelos índios, tendo direito à voz e voto, participando ativamente de todos os momentos da Assembleia.

O planejamento finalizado da FUNAI CTL Natal/RN foi apresentado e rediscutido no dia 29 de fevereiro de 2012, em reunião do Grupo Paraupaba na UFRN, com a presença das principais lideranças indígenas. Algumas ações como cadastramento de famílias, diagnóstico rápido participativo em comunidade indígena (DRPI), informações sobre os territórios, reuniões nas comunidades, etnodesenvolvimento, convênios e parcerias foram destacadas por Martinho Andrade como as principais para o primeiro semestre de 2012¹⁹.

Os diagnósticos participativos iniciaram recentemente nos dias 15,16 e 17 de maio de 2012, e a primeira comunidade visitada por Martinho Andrade foi a Trabanda Sagi. As atividades foram as seguintes: acompanhamento e revisão do cadastro de autodeclarados indígenas; identificação dos problemas e potencialidades da comunidade, busca por informações gerais ligadas aos eixos temáticos específico como educação, pesca, roçado, conhecimento tradicional sobre plantas e frutas nativas, genealogia dos habitantes mais antigos e por fim uma reunião com comunidade sobre os parceiros sociais e políticos do Sagi²⁰.

¹⁹ Ver anexo 3: Cronograma de execução das ações do planejamento 2012/2013 da CTL da FUNAI/Natal-RN.

²⁰ No capítulo seguinte apresentaremos alguns dados que resultaram do diagnóstico da FUNAI o qual pode acompanhar e executar em conjunto com Martinho Andrade.

Capítulo III - Sagi Trabanda – Aspectos Gerais

9. Sagi: Histórias de Vida

A comunidade do Sagi localiza-se no município de Baía Formosa com distância aproximada de 96 km da cidade de Natal. O município de Baía Formosa foi emancipado da Comarca de Canguaretama no dia 31 de dezembro de 1958 e fundado oficialmente no dia 17 de janeiro de 1959. O Sagi é uma comunidade praieira que tem por principal atividade econômica a pesca e a agricultura.

Em junho de 2009 surgiu o meu interesse pela comunidade do Sagi, através de um primeiro contato realizado em conjunto com o grupo Paraupaba²¹. Nessa visita executamos diversas atividades como entrevistas, assessoria jurídica para a criação da Associação Potiguara do Sagi e oficina de artesanato ministrada pelos indígenas de Mendonça do Amarelão-João Câmara.

No dia 2 de junho de 2009 iniciamos as primeiras entrevistas que continham perguntas referentes ao uso tradicional da terra; as relações de parentesco e os processos migratórios vividos pela comunidade. Nesse período algumas famílias indígenas do Sagi já estavam respondendo ao processo judicial impetrado no ano de 2007, pelo presidente do Conselho Regional dos Corretores de Imóveis do RN – CRECI/RN, Waldemir Bezerra de Figueiredo.

A população total do Sagi atualmente está em torno de 800 pessoas, segundo dados levantados por Janaina Vieira Nascimento e Risalva do Nascimento para a Associação AMA SAGI,²² sendo 129 indígenas que habitam a região, em um total de 42 famílias. O cadastro de autodeclaração de indígenas, realizado no ano de 2010 pelo Cacique Manoelzinho, principal liderança no Sagi, foi enviado a FUNAI-PB e atualmente está sendo acompanhado pela FUNAI CTL- Natal/RN²³.

O Sagi está dividido entre índios e não índios. Os conflitos internos e externos, pessoais e judiciais são visíveis e constantes. A especulação imobiliária é o principal fator de conflito, não somente Waldemir Bezerra é interessado nas terras de uso tradicional no Sagi, mas também donos de restaurantes e de pousadas que temem perder seus direitos de propriedade privada se o Sagi passasse a ser considerada terra indígena, delimitada, demarcada e desintrusada, pela FUNAI.

²¹ A equipe era composta por Louise Caroline Gomes Branco, estudante da graduação de Ciências Sociais e na época bolsista PIBIC-CNPq; Nataly Santiago, estudante e bolsista do Paraupaba; Jussara Galhardo, antropóloga; Luciano Falcão Advogado popular e quatro indígenas Potiguara Mendonça do Amarelão, Tayse Campos da Silva, Rozania Barbosa, Maria Ivoneide Campos da Silva e Adailton Barbosa.

²² AMA SAGI é a Associação dos Moradores e Amigos do Sagi, na época o coordenador era um dos principais empreendedores e investidores imobiliários no Sagi, o qual vive na comunidade a mais de 10 anos e comprou parte da mata que fica localizada acima das casas, visando o desenvolvimento imobiliário no local. Tal associação foi disputada com eleição para presidência em 2009, um candidato era o empreendedor e o outro era um jovem líder no movimento indígena do Sagi, quem ganhou a candidatura foi o jovem, porém seu mandato não foi bem sucedido, pois primeiramente não cumpriu com o acordo de mudança do nome da Associação de AMA SAGI para Associação dos Potiguara do Sagi, o que mudaria radicalmente o caráter da associação. Atualmente a associação não está em funcionamento e desde 2010 o líder indígena é o Cacique Manoelzinho.

²³ Ver Anexo D: tabela de cadastros dos indígenas no Sagi.

De acordo com os índios do Sagi, alguns habitantes chegaram a essa localidade através de processos migratórios que ocorreram aproximadamente nas primeiras décadas do século XX. Diversas famílias vieram ou possuem parentela na Baía da Traição – PB, território dos índios Potiguara. Também vieram de outras localidades na Paraíba como a Aldeia Forte, Aldeia das Laranjeiras, Aldeia de São Miguel, Aldeia do Galego, Aldeia São Francisco, Mataracá, Aldeia de Coqueirinho e Vila de Cuitégi. Outras famílias são naturais do Sagi e reforçam a reconstrução étnica da localidade.

Segundo Joaquim Roseno, de 43 anos, filho de Antônia Freire (natural do Sagi) e Seu João Roseno, o Sagi sempre foi habitado pelos indígenas e a origem do nome veio de uma culinária dos índios:

“O Sagi, era um prato indígena, feito de uma planta, que os índios na época que descobriram aqui, é... porque isso aqui [o Sagi] foi descoberto pelos índios, pelos bisavós dela [de sua mãe]...Então não [o Sagi] tinha nome, isso aqui era uma oca tipo indígena, barraca de palha, [logo] eles procuravam o que comer, e se alimentavam de peixes e frutas... um determinado dia chegou um [homem] e disse: que nome vamos pôr? , e [pensaram] vamos colocar o nome do nosso prato que é tão maravilhoso, Sagi, e por Sagi ficou até hoje... [quem lhe contou essa história?] ... meus avós, o pessoal mais velho...” (Joaquim Roseno, 43 anos, entrevista em 29 de abril de 2012).

No Sagi, tais conflitos e discussões sobre o que é ser ou não índio é vivida constantemente pelos envolvidos no processo de emergência étnica. Assim, dizer que é filho ou neto de índio da Baía da Traição, ou mesmo de índios naturais do Sagi, muitas vezes não é o suficiente para suprir acusações de moradores não índios e de pessoas visitantes da localidade. Porém, ser índio, de acordo com a Convenção de 169²⁴ adotada em 1989, pela Conferência Internacional do Trabalho, é uma questão de autoidentificação. Ou seja, o indivíduo deve se sentir parte do grupo, se autorreconhecer, assim como o grupo deve reconhecer tal indivíduo, logo:

“A autoidentidade indígena ou tribal é uma inovação do instrumento, ao instituí-la como critério subjetivo, mas fundamental, para a definição dos povos sujeito da Convenção, isto é, nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo indígena ou tribal que como tal ele próprio se reconheça” (OIT, 2011, p 8).

Percebendo tais conflitos sobre a indianidade no Sagi podemos utilizar da análise de Estevão Palitot na sua dissertação (2005), o qual explica que:

“No campo social do Nordeste indígena as retóricas da perda, da mistura e do segredo atuam como formas de resolver, em níveis diferentes e para grupos distintos, a tensão

²⁴ No Brasil a Convenção nº 169 entra em vigor em julho de 2003, um ano após sua ratificação (RAMOS, Christian, OIT, 2011, p 12).

causada pelo contraste entre os modos de vida específicos dos povos indígenas contemporâneos e as representações que a sociedade nacional faz a seu respeito: de como eles devem ser e que traços devem ostentar para comprovar a sua continuidade histórica com os povos pré-colombianos” (PALITOT, 2005, p 6).

Como identificamos que para os índios do Sagi é importante essa relação de descendência com os índios Potiguara da Paraíba, traremos algumas genealogias que nos mostrará as migrações para o Sagi e as histórias de vida dos entrevistados. O que não significa que a identidade como indígena seja dependente de comprovação ou não da descendência com os Potiguara. Esse método, no entanto, possibilitará perceber como as identidades são construídas e reafirmadas através de um processo relacional.

Para identificação das trajetórias e algumas histórias de vida foram realizadas entrevistas individuais semidirigidas com moradores antigos, indicados pelas lideranças.

SEU SEVERINO GOMES – DONA SELMA ARAÚJO

A família de seu Severino Gomes do Ramo Santos, mais conhecido por *Caboclo*, nascido em 19 de janeiro de 1967, 47 anos, passou por esse processo de migração. Seu pai **Agripino Gomes era natural do Sagi e sua mãe Augusta Gomes veio da Baía da Traição/ PB**, seus avós maternos eram da Aldeia São Francisco e seus tios vivem na Aldeia Forte e na Vila de São Miguel / PB, constituindo assim fortes laços de parentesco com tais locais. Sua Esposa Selma de Araújo é natural de Pituba e morou durante sete anos na Baía da Traição/PB. No período que engravidou de sua segunda filha foi morar no Sagi. Sua mãe, Dona Rosilda Luiz de Araújo (Dona Rosa), nascida em 15 de junho de 1937, 75 anos, exerceu durante muito tempo o ofício de parteira no Sagi, nascida em Miriri- PB. Teve dez filhos e foi casada duas vezes, chegou ao Sagi com 20 anos, seu segundo marido era **Seu Agrício de Araújo**.

Severino Gomes e Selma de Araújo tiveram três filhos sanguíneos e um adotivo, que são: Diana de Araújo nascida em 07 de outubro de 1995, 16 anos; Ana Clécia Gomes de Araújo nascida em 17 de março de 1997, 15 anos; Edilson Gomes de Araújo de 08 de agosto de 1994, 17 anos e Ranyele Araújo dos Santos (*filho adotivo*) nascido dia 13 de outubro de 1988, 23 anos.

A maioria da família de Selma mora atualmente no Sagi. Sua mãe, Dona Rosa teve dez filhos os quais são: Maria de Araújo que mora em Canguaretama; Antônio de Araújo, 48 anos solteiro e mora com Dona Rosa no Sagi; Salvelina de Araújo vive na Pituba; Rosângela de Araújo, 36 anos mora no Sagi; Elione de Araújo, 35 anos; *Selma de Araújo, 34 anos*; Adalberto de Araújo mora em João Pessoa; José de Araújo (João Pessoa/ PB); Ailton de Araújo, 43 anos (Sagi) e Aécio de Araújo, 37 anos vive no Sagi. Todos seus filhos nasceram na Fazenda Pituba e os seus partos foram feitos pela sua mãe com quem Dona Rosa aprendeu o ofício de parteira. A seguir trecho da entrevista com Dona Rosa acerca do ofício de Parteira no Sagi:

- E quando foi que a senhora começou a fazer parto?

Dona Rosa: depois que eu vim da Pituba para cá. [Então] teve uma mulher aqui que me chamou para [perto dela] na hora dela ganhar neném, ai eu encostei. Não tinha

carro para ir [para canto nenhum] nem pra ali nem pra acolá, tudo era mato, ai a mulher já tava daquele jeito, ela ficou no cantinho dela ali, e eu não toquei nela em nada, [somente] com a minha mãozinha na barriga dela alisando, alisando, botei ela naquela posição, e pronto, quando o menino veio cortei o umbigo, amarrei, ajeitei pra lá e pra cá ai pronto...

- Isso a senhora tinha quantos anos no primeiro parto a senhora lembra?

Dona Rosa: sei não quantos anos eu tinha não! Eu ainda era mulher nova, ainda tava mulher nova, era... Até o rapazinho que eu cortei o umbigo, Jesus já levou, era o filho de Maria José que morava lá do outro lado, [chamado] Bilo. Nós fomos pra ver quatro defuntos lá, e eu [acabei fazendo um parto] cortei o umbigo, cortei o umbigo de muita gente, graças a Deus, graças a Jesus... Quando eu chego ali em baixo é: benza minha mãe, benza minha mãe, benza minha mãe, só de umbigo que eu já cortei. Agora tem uns que eu não cortei não, essa daqui [Elayne] me chama de mãe mais eu não cortei o umbigo dela não. Só Jesus sabe!

- Foi muita gente né?

Dona Rosa: o primeiro foi Bilo, porém ele bebia muito, não sei o que deu nele, que ele acabou morrendo de bebida mesmo.

- Então a senhora aprendeu sozinha?

Dona Rosa: Sozinha e Deus, nenhuma [mulher que ela fazia o parto] dizia assim “ai meu Deus to morrendo”, não! Tiraram os resguardos todas felizes, todas elas. E eu era, hum! olhe, vamos, coragem! Vamos coragem, não amoleça não. Aqui ninguém amolece não! E só fazia passar a mão na barriguinha delas e pronto. Não amolecia não, era só o poder de Jesus primeiramente e eu ali mais ela [a parturiente].

- E quanto tempo era mais ou menos o tempo dos partos?

Dona Rosa: Não demorava não, porque quando eu chegava lá ela tava assim sentindo dor sabe, e ai num instante, graças a Deus. Fui muito feliz com [as mulheres] que eu tomei de conta pra parir e elas também. E só ainda não estou assim [fazendo partos] porque já estou de idade, [hoje] já tem essa ambulância para cá e pra lá, mas eu estou muito feliz e elas também, e nunca morreu um menino que eu cortasse o umbigo, nunca, nunca, graças a Deus.

- E a senhora já fez o parto de algum neto seu?

Dona Rosa: Fiz do menino de Ailton, aquele do sinal, repare bem, se o rapaz fosse uma pessoa mais desenvolvida, fosse que nem agora, mais desenvolvido, tava pra ganhar muito dinheiro, botava no Gugu, porque aquele menino teve a placenta aberta, acredita? Tu sabes o que é placenta? [pois é, ela ficou]sequinha que nem uma tapioca em cima das costas dele, sequinha grudada nas costas, [por isso que ele tem um sinal em toda a costa, foi a placenta que ficou colada no seu corpo]. (Dona Rosa, 75 anos, entrevista em 29 de abril de 2012).

DONA JOANA VIRGINIO DO NASCIMENTO – SEU JOSÉ DOS SANTOS

Dona Joana Virgínio do Nascimento nascida dia 06 de outubro de 1933 é natural de Coqueirinho-PB uma aldeia da Baía da Traição já demarcada pela FUNAI. Há mais de 40 anos

Dona Joana mora no Sagi. Seus pais José Virgínio do Nascimento e Maria Josefa da Conceição também são naturais de Coqueirinho/PB. Seu esposo José dos Santos (1908 -1998) falecido aos 90 anos era nativo do Sagi. Os avós maternos eram Maria Josefa da Conceição e Manoel Vicente de Andrade eram de Coqueirinho e de Barra de Camaratuba- PB respectivamente. Interessante notar que o nome de sua avó materna é o mesmo nome de sua mãe, caso comum de se perceber no Sagi. Dona Joana tem dois irmãos, uma chamada Rita Virgínio do Nascimento que mora atualmente em Barra de Camaratuba/ PB e o outro chamado Manoel Virgínio Nascimento, 64 anos, nascido em Coqueirinho no dia 23 de abril de 1948, mora no Sagi.

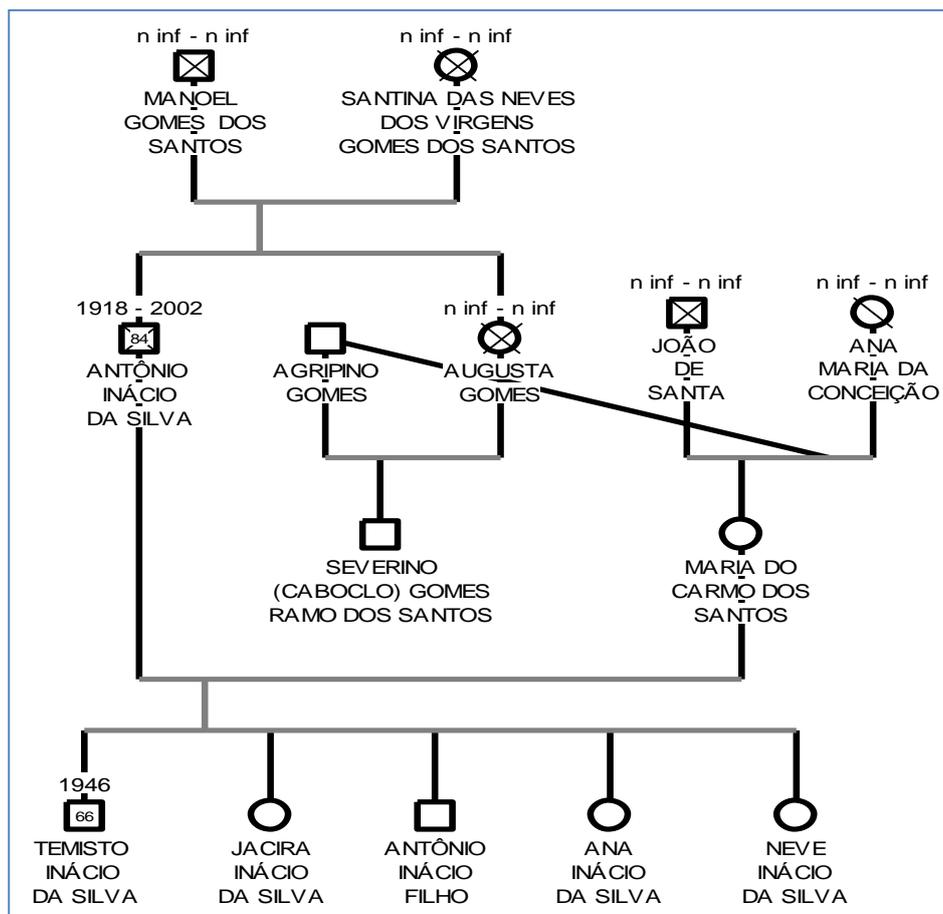
Dona Joana teve quatro filhos que são: Antônio dos Santos Neto, nascido 03 de março de 1969, 43 anos natural do Sagi e casado com Sandra Roseno da Silva; Batista dos Santos Neto, 48 anos também mora no Sagi e João dos Santos Neto nascido em 23 de junho de 1974 casou-se com Janaina Vieira do Nascimento, os dois são autodeclarados indígenas, João é o principal informante sobre a pesca no Sagi. E por fim, sua única filha que ainda vive na sua casa é Marineide dos Santos nascida dia 13 de setembro de 1971, 40 anos e solteira.

DONA MARIA JOANA DA CONCEIÇÃO (MARIA CANÃ) – SEU TEMISTO INÁCIO DA SILVA

Uma das senhoras mais idosas no Sagi é Dona Maria Canã com 82 anos, nascida na Baía da Traição migrou para o Sagi e casou-se com Seu Temisto Inácio da Silva natural do Sagi. Os pais de Dona Maria Joana da Conceição (Maria Canã) eram Manoel Luis de Alexandria, apelido Canã, o qual veio da Baía da Traição e faleceu aos 70 anos, sua mãe chamava-se Joana Laurinda.

Maria Canã antes de casar com Seu Temisto já era mãe de oito filhos, dois faleceram, um vive no Rio de Janeiro e os outros vivem em Cabedelo/PB, seus filhos são: Antônio Duarte, João Duarte (*apelido: Pontinha*), Raimundo (*apelido: Nên*), Raimunda Maria da Silva, Milton, Adelina (*apelido: Moça*), Manoel (*apelido: Maneco*), José (*apelido: Lê*) e Lucimar Maria da Silva a única que é filha de Dona Maria com Seu Temisto. Atualmente Raimunda Maria da Silva saiu de Cabedelo/ PB para viver no Sagi com a finalidade de cuidar da saúde da sua mãe que por ser idosa necessita de cuidados especiais.

Os pais de Seu Temisto Inácio da Silva eram Antônio Inácio da Silva (nascido em 1918) falecido aos 83 anos em 2002. Sua mãe chamava-se Maria do Carmo dos Santos (nascida em 1919) falecida aos 72 anos no ano de 1991, ambos eram naturais do Sagi. Os irmãos de Seu Temisto são: Jacira Inácio a mais velha com 70 anos que até hoje mora no Sagi, Antônio Inácio Filho (*Apelido: Rei*) com 59 anos também mora no Sagi, Ana (*Apelido: Aninha*) de 50 anos mora em João Pessoa/PB e Neve Inácio da Silva de 45 anos atualmente mora em João Pessoa/PB. Seu tio materno eram Agripino Gomes, que se casou com Augusta Gomes a qual era irmã do pai de Seu Temisto, portanto tia paterna. Estes são os pais de Severino Gomes Ramo dos Santos (*apelido: Caboclo*). Logo, Seu Temisto com *Caboclo* possuem parentesco:



1 -Genealogia dos antepassados comuns entre Seu Temisto e Caboclo.

Sua avó materna era Ana Maria da Conceição, e sua Bisavó materna era Juvina Maria da Conceição, elas são as referências mais antigas do Sagi, não se sabe ao certo a data que viveram, porém, Antônio Inácio Filho (*Rei*) informou que a época era aproximadamente de 1861 a 1964, considerando que as pessoas antigamente tinham maior longevidade. Seu avô materno era João de Santa, índio do Sagi. Os avós paternos que são os mesmos avós maternos de Caboclo eram Manoel Gomes dos Santos e Santina das Neves dos Virgens Gomes dos Santos ambos eram índios Potiguara da Baía da Traição/PB. Seu Temisto diz “essa era índia pura” ao lembrar-se de sua avó Santina.

DONA ANTÔNIA FREIRE DA SILVA E SEU JOÃO ROSENO DA SILVA

Dona Antônia Freire da Silva nascida no Sagi no dia 15 de maio de 1932 era filha de Joaquim Freire e Severina Delfino, ambos naturais do Sagi. Sua mãe teve dez filhos, destes, sete já estão falecidos e alguns foram enterrados no cemitério do Sagi, são eles respectivamente: Manoel Freire, Angelina Freire, Albertina Freire, João Freire, Inês Freire, Maria José Freire, Maria Freire Cardoso. Os que estão vivos são: José Freire tem mais de 90 anos, mora no Sagi e Amélia Freire tem mais de 78 anos, também vive no Sagi. Foi sua irmã Angelina que realizou todos os partos dos seus quatro filhos.

Dona Freire diz que seus pais e seus avós foram todos nascidos e criados no Sagi, na mesma casa que ela mora atualmente, porém antes a casa era de feita de palha. Para ela a vida no Sagi era:

“era uma vida de sofrimento, era uma pobreza muito grande, a gente comia, o comer era peixe e fruto do mar, tinha dia que tinha um pouco de farinha e tinha dia que não tinha nada, era uma [desgraça] danada. O meu pai morreu um homem novo ainda e a minha mãe ficou com esses filhos todos dentro de casa, apenas três casaram [e saíram de casa], e os outros ficaram todos aqui. Muitas vezes a gente chegava de noite para comer algo antes de dormir, e cadê?, minha mãe me dizia : ‘tem não minha filha, vão dormir!’. A gente em cima de umas tabuas assim no chão, na areia e assim [dormíamos]”. (Dona Antônia Freire, entrevista em 29 de abril de 2012.

Dona Antônia Freire fala que a casa de farinha funcionava bem, era nos meses de setembro para outubro que começavam a plantar as mandiocas para fazer a farinha a qual servia para alimentação do que ali viviam assim o cotidiano no Sagi girava em torno do roçado e da casa de farinha, não havia estudos e a situação de pobreza era alarmante. Dona Freire fala a seguir sobre sua relação com sua mãe, sobre sua infância, seu casamento e trajetória de vida:

“[Nessa época], estudar! Ninguém nunca estudou. A gente até grandinhos [ficávamos] todos nus, sem roupa. Veio uma mulher de Natal para cá, que mandaram para ensinar o povo a ler, mas a minha mãe não tinha como [nos colocar para estudar] que a gente até os seis, sete anos ficávamos todos nus dentro de casa, que nem os índios , era assim! Nós não sabíamos o que era um lençolzinho para se cobrir e nem um sapatinho para colocar-nos pés. [Quando eu tinha] sete anos de idade meu pai faleceu e eu fui trabalhar nas cozinhas dos outros para ajudar a minha mãe a criar os dez filhos, era eu ajudando... até a caçula casou na minha frente porque eu fazia todos os gostos dela [da mãe]. Até que divino pai eterno trouxe um homem para ser a minha felicidade e dos meus filhos, porque eu fiz os gostos dela e Deus fez os meus, trouxe um homem de tão longe que chegou aqui ainda criança. Os pais deles vieram para cá e ele chegou aqui e já era uma moça, eu já era moça!

Ele [João, seu marido] foi crescendo, foi crescendo, crescendo e eu era como um toro para o trabalho, eu trabalhava como um animal. [Carregava] peso, [mesmo quando] tinha chuva, [quando] tinha sol, tinha [que trabalhar na] casa de farinha e eu trabalhava dia e noite sem dormir. Hoje eu me sinto sem sono, mesmo que eu tomei remédio controlado eu não tenho aquele sono, porque eu perdi muito sono, dia e noite trabalhando, sem dormir, nem de dia, nem de noite. Para arranjar o meu pão de cada dia e da minha mãe, nós sozinhas em uma palhocinha toda feita de palha e depois eu me casei com ele [Seu João] mas ele veio para dentro da palhocinha comigo.

Ela [sua mãe] ainda conheceu João, conheceu todos os meus filhos, alcançou energia aqui, só não alcançou a água encanada. Ela alcançou também a geladeira, foi no mês que ela morreu que ele [João] comprou uma geladeira, e ela dizia: ‘esse negócio que Antônia comprou faz uma zoadinha’. Ela já estava acamada, eu comprei [a geladeira] em setembro e dia vinte de outubro ela faleceu com 105 anos de idade. [Porém] lúcida como nós estávamos aqui agora, no dia que ela faleceu eu estava cortando as unhas dela e ela estava com a cabeça no meu no colo, então eu perguntei: - tá doendo mãe? Ela disse: tá não minha filha corte! Só que eu tava esperando o homem com o caminhão, [porque naquele tempo era só areia e o caminhão não descia a ladeira, tinha que ir todo mundo a pé até a entrada] e eu ia buscar o dinheiro lá na Penha [Canguaretama]. Então quando o homem do caminhão chegou eu falei para meu

primo que não ia porque estava achando mãe tão desfigurada, tão diferente. Mas ele [o primo] disse: - mulher você tá doida, tia Severina tá bem! Mas meu coração era só pedindo para eu não ir. [mas eu acabei indo, subir até a ladeira que ficava o caminhão] de lá eu vi gente correndo para cá, rumo de [minha] casa e eu falei: ‘minha irmã, eu to vendo gente correndo para lá pra casa, será minha mãe?’ ai eu vim correndo, quando eu cheguei aqui ela já estava morta. (Dona Antônia Freire, entrevista em 29 de abril de 2012).

Seu João Roseno da Silva nascido em 24 de novembro de 1944, 69 anos, natural de Taipu – Rio Grande do Norte, município localizado na microrregião do litoral nordestino, uma parte de sua família migrou para o Sagi quando ele tinha aproximadamente 10 anos de idade, “já vai fazer 58 anos que cheguei aqui e daqui só para o cemitério...” (Seu João Roseno, 29 de abril de 2012). Seu João tem dois irmãos no Sagi, Dona Maria Roseno da Silva e Raimundo Roseno da Silva, e o terceiro irmão que mora em Parnamirim, Elias Roseno da Silva.

Seu João Roseno conta sobre o processo de migração da sua família para o Sagi:

“[Meu pai] saiu sem destino, ele falou para minha mãe, eu era pequeno mais lembro, ele disse: Mulher você fica ai, que eu vou dar uma volta no agreste, é que [o pessoal do sertão] chama aqui de Agreste, para gente sair daqui. Porque lá no tempo do verão se sofria demais porque faltava água. [Então] ele saiu no mundo, sem destino e quando foi uns cinco ou seis dias ele chegou[de volta] e disse: mulher já arranjei morada. Nesse tempo o trem funcionava, circulava o nordeste quase todo, ele viajou no trem, foi e voltou, [o trem] passava ali em Canguaretama... eu sei que quando ele chegou lá[Taipu] ele vendeu a casa para um primo meu, era 8 hectares de terra, uma casa muito maior do que essa daqui, e ele vendeu por um conto de réis, um conto de réis naquele tempo era muito dinheiro era uma nota assim grande da largura da minha mão ainda me lembrou até hoje quando ele[o primo comprador] deu esse dinheiro a meu pai. Com oito dias mais ou menos nós viemos para cá, viemos e chegamos ali, uma casa que ele [seu pai] comprou por dez mil réis. Ficamos moraram ali por um tempo, depois houve a separação do meu pai com minha mãe por motivo de ele ter outra mulher e nós ficamos com morando com minha mãe, com o tempo casei, meus irmãos com o tempo foram casando também e depois de todos casados aqui[no Sagi] ficamos, graças a Deus até hoje e estamos convivendo, graças a Deus.(Seu João Roseno, entrevistado em 29 de abril de 2012).

Os filhos de Dona Antônia Freire e Seu Roseno são: Maria do Céu (falecida com 4 meses e dois dias de vida), Joaquim Roseno da Silva (43 anos, natural do Sagi), Sandra Roseno da Silva (40 anos, natural do Sagi) e Evaldo Roseno da Silva (35 anos, natural do Sagi). Joaquim casou-se com Vanuza Adalton Nascimento da Silva e tiveram quatro filhos: João Roseno Neto, Julio Cesar Roseno, Natália Roseno e Antonia Elizabete Roseno, netos de Dona Antonia Freire. Sandra casou com o filho de Dona Joana Virginio e tiveram dois filhos: Rubens Antônio Roseno dos Santos (13 anos) e Pedro Augusto Roseno dos Santos (1 ano). Evaldo casou com Erica do Nascimento da Silva e tiveram apenas um filho chamado Evandro Roseno (12 anos), finalizando assim a descendência de Dona Antonia Freire e seu João Roseno.

SEU ANTÔNIO DO NASCIMENTO (Conhecido por Dedém) – DONA MARIA DIAS MOREIRA

Seu Antônio do Nascimento (Seu Dedém) nascido no dia 11 de março de 1950, seus pais eram Antônio Manoel do Nascimento e Josefa Leôncio do Nascimento. Seu Dedém é natural do Sagi onde se casou com Maria Dias Moreira também do Sagi, porém os pais de sua esposa eram da Baía da Traição- PB. Dona Maria faleceu aos 55 anos em dezembro de 2007. Juntos tiveram quatro filhos que são: Joana D'arc do Nascimento (22 anos) casou-se com Luis Felix que é filho de Dona Luzia Olindina (indígena autodeclarada no cadastro); Soraia do Nascimento (20 anos) casou-se ano passado com Joelson Alves da Silva; e Risalva do Nascimento (30 anos) casada com João Dias Francisco, mãe de três filhos.

O único filho homem de seu Dedém é Antônio do Nascimento Filho (33 anos), solteiro. Suas filhas, Soraia do Nascimento e Risalva participavam de um grupo de mulheres que trabalhavam com costura, artesanato local, faziam crochê, fuxico, entre outros bordados, porém atualmente o grupo está desarticulado por falta de incentivo e de financiamento. Elas também ajudam o pai a cuidar das plantações da família já que ele está com problemas de saúde e não tem o mesmo desempenho na roça que antigamente.

Os irmãos de seu Dedém também vivem no Sagi são eles Maria das Dores do Nascimento (70 anos) casada com seu Manoel Podarco (71 anos, natural da Baía da Traição- PB) tiveram dez filhos; Zilma do Nascimento (53 anos, agente de saúde do Sagi, não se autodeclarou indígena), Zélio do Nascimento (51 anos) casado com Marinalva Souza do Nascimento tiveram Wdeiferson do Nascimento conhecido por Neguinho (23 anos) e Willamy do Nascimento (25 anos); Vilma do Nascimento casou-se com o irmão de Seu João Roseno, o seu Elias Roseno e atualmente moram em Parnamirim- RN tiveram seis filhos, apenas uma mora no Sagi.

É interessante notar nessa grande família é que nem todos estão no cadastro de autodeclarados indígenas. Apesar de todos partilharem da mesma descendência e parentesco com os índios Potiguara, a identidade não se dá apenas pela reconstrução genealógica do indivíduo, mas que inclui outros valores de pertencimento a determinada etnia.

MANOEL LEÔNCIO DO NASCIMENTO (CACIQUE MANOELZINHO) - SANDRA SILVA TELES.

Manoel Leôncio do Nascimento, conhecido como Cacique Manoelzinho, tem 44 anos. Exerce forte influência entre os indígenas, seu papel de liderança é reconhecido tanto internamente como externamente, inclusive por lideranças indígenas da Baía da Traição /PB. Sua mãe é Dona Maria das Neves Vidal, tem 80 anos, natural do Sagi, exercia o ofício de rezadeira, atualmente devido a idade avançada deixou tal prática. Seu pai era José Leôncio do Nascimento Filho (1936- 1988), também natural do Sagi. Seus avós paternos já falecidos eram José Leôncio do Nascimento e Joana Cândido Serafim e os avós maternos eram José Vidal e Esmeraldina Calisto da Silva, ambos falecidos, migraram da Paraíba para o Sagi.

Os irmãos de Manoelzinho são José Carlos Leôncio do Nascimento (48 anos, nascido em Guarabira- PB e autodeclarado indígena); Antônia Leôncio do Nascimento (46 anos, mora no Sagi e é autodeclarada indígena); Francisco Leôncio do Nascimento (mora em Mataracá- PB); José Leôncio do Nascimento Neto (mora em Pium – RN); Maria Leôncio do Nascimento; Socorro Leôncio do Nascimento (34 anos).

Sandra Silva Teles nascida em 03 de setembro de 1977, 34 anos, é nascida em Cuitégi/ PB seus pais são Antônio Moises Teles (55 anos) e Maria das Neves Silva Teles (55 anos) moram em Cuitégi /PB. Seus avós maternos eram Manoel Felinto da Silva falecido em 1996 e Francisca Maria da Silva também já falecida, os avós paternos eram Manoel Moisés Teles (falecido) e Luzia Dantas dos Santos (86 anos). Toda a família de Sandra vive em Cuitégi município que compõe a microrregião de Guarabira com população aproximadamente de 6.889 habitantes, o nome Cuitégi é derivado de cuité (árvore da região) e GI (tribo indígena)²⁵

Manoelzinho e Sandra tiveram três filhos: Elayne Leôncio da Silva (14 anos), Carlos Antônio Leôncio da Silva (18 anos) e Alexsandro Leôncio da Silva (16 anos).

SEU MANOEL SEVERINO (SEU PODARCO) – DONA MARIA DAS DORES NASCIMENTO

Natural da Baía da Traição, seu Manoel Severino, conhecido por Seu Podarco, 71 anos, veio para o Sagi ainda criança com os pais, seu pai João Severino Joaquim morou em Laranjeiras/ PB em um lugar chamado Pau D’Arco daí a origem de seu apelido. Sua mãe Antônia Maria da Conceição também natural da Baía da Traição. Casou-se com Maria das Dores do Nascimento, 70 anos, sua prima de primeiro grau. Tiveram 10 filhos, a maioria mora no Sagi, que são respectivamente: Maria das Dores do Nascimento, 45 anos (possui o mesmo nome que a mãe); Antônio do Nascimento, 50 anos (mora na Aldeia Galego); Gisélia do Nascimento (mora em Baixa do meio, no sertão do Estado); Giselda da Silva Sidoró (39 anos); Wilson do Nascimento; Clóvis Severino do Nascimento; Gerlane do Nascimento (32 anos); Gilson do Nascimento (38 anos); Valter do Nascimento (32 anos) e Edinaldo do Nascimento. Seu Manoel Podarco também está no processo judicial que envolve hectares de terra do seu roçado.

Tais dados familiares foram apresentados com o objetivo de identificar o cenário genealógico de algumas famílias do Sagi. Percebermos, então, que em uma mesma família nem todos os indivíduos se autodeclararam indígenas ou participam do movimento indígena no Estado. Isso caracteriza a emergência étnica como um processo ao mesmo tempo individual - subjetivo e coletivo, que sem dúvida interfere na dinâmica social, onde os conflitos acontecem várias vezes de modo silencioso.

²⁵ Dados coletados através do site: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Cuitegi>.

10. Meios de Subsistência: Pesca e Agricultura

Segundo as informações dos pescadores João dos Santos, Seu Temisto e Manoelzinho concedidas no Diagnóstico Rápido Participativo em Comunidade Indígena (DRPI) executado pela FUNAI a principal atividade geradora de renda na comunidade é a pesca realizada durante todo o ano, porém, a pesca no mar tem sido cada vez mais difícil, pois vêm barcos de outras localidades, Baía Formosa, Pipa, até mesmo do Ceará, pescar na região. Outro problema é que muitos pescadores atuam em períodos não apropriados, no período da desova do peixe, prejudicando a reprodução das diferentes espécies.

Por ocasião do diagnóstico da FUNAI²⁶, foi elaborado junto com João dos Santos (Joãozinho) e com o cacique Manoelzinho um calendário de pesca, que contém os principais peixes e o mês de pesca durante todo ano:

Janeiro	Robalo	Pescada	-----	-----
Fevereiro	Robalo	Pescada	-----	-----
Março	Robalo	Pescada	-----	
Abril	Robalo	Dourado	Voador	Serra
Maiο	Pescada	Dourado	Voador	Serra
Junho	-----	Dourado	Voador	Serra
Julho	-----	Dourado	Voador	Serra
Agosto	*	*	*	*
Setembro	*	*	*	Albacora
Outubro	Robalo	Albacora		
Novembro	-----	Albacora	-----	-----
Dezembro	-----	Albacora	-----	-----

Legenda: * Mês de muito vento, não há pesca.

João dos Santos explica que a pesca do peixe Dourado é realizada na mesma época que a do Peixe Voador, ambas são feitas em alto mar, com nível alto de profundidade. Os barcos partem para o mar durante o período da noite, aproximadamente à meia noite e retornam por volta das oito horas da manhã. Sobre a pesca do peixe chamado Albacora, peixe comum na costa da Paraíba e Rio Grande do Norte, João dos Santos diz que “os barcos têm que estar na carreira, tudo cruzando”, ou seja, a pesca tem que ser feita coletivamente, vários barcos juntos.

Manoelzinho relata que cada pescador tem seu anzol, mas cada um faz uma função diferente em alto mar, pois a albacora é um peixe mediano podendo pesar de 3 a 5 kg. Dessa forma, os pescadores se ajudam para capturá-lo. No período de setembro até dezembro mais de 100 barcos chegam a Baía Formosa para a pesca da Albacora e trazem do mar cerca de 20 toneladas de Albacora. O número total de pescadores no Sagi é de quarenta e cinco, porém que

²⁶ Realizado dia 15,16 e 17 de maio, tive a oportunidade de acompanhar Martinho Andrade, coordenador da CTL Natal/RN na elaboração do DRPI.

estão na ativa, ou seja, todos os dias no mar são apenas os indígenas, totalizando treze pessoas. Todos são cadastrados pela colônia de pescadores de Baía Formosa, zona 11.

João dos Santos afirma que antigamente, alguns peixes eram encontrados com maior facilidade na praia do Sagi, como o Chicharro, Guarajuba, Chareú, Galo do alto, Bijupirá, Cação e Kalungue. Atualmente estão em processo de extinção, os motivos são a pesca em alta escala de grandes embarcações vindas até mesmo de outros Estados e a pesca dos peixes no período de desova, além da construção da ponte em cima do rio Cavaçu que deságua no mar. Alguns peixes desovavam no rio, mas devido à diminuição da corrente das águas do rio tais peixes não conseguem chegar ao local da desova o que gera impacto ambiental, afetando diretamente a pesca no mar.

Outro tipo de pesca é a pesca no mangue, essa é feita por mais de 20 pescadores somados entre índios e não índios. Pescam camarão e alguns poucos peixes. Ela é realizada com um tipo de lança de aço e com outro instrumento, parecido com uma armadilha chamada de covos. Os índios que praticam a pesca no mangue são Seu Temisto, Manoel Leôncio (Manoelzinho), Isaías Amaro, Clóvis do Nascimento, Antônio Felix, Zélio Nascimento, João Rozeno, Luis Felix, Antônio Joaquim, Antônio do Nascimento, José Amaro (Seu Vilácio) e João Batista dos Santos.

A construção da ponte se deu em 1997, pelo prefeito de Baía Formosa, José Galdino Alves, no seu segundo mandato. Tal construção, segundo os indígenas, é inadequada, causadora de grande impacto ambiental. Depois que a ponte foi construída houve uma diminuição considerável da quantidade de peixes e crustáceos no mangue²⁷. Antes, havia vários tipos de peixes, de caranguejos e de camarão no rio Cavaçu. Seu Vilácio, 69 anos, conta que pegava muito caranguejo aratu, caranguejo maçonim, unha de velho e sururu, hoje não existe nenhuma dessas espécies.

“Tinha caranguejo, tinha aratu, e hoje em dia não têm nada que a gente pegue no mangue, a ponte foi... fizeram a ponte e acabaram com o mangue, e a gente agora o que tem, senão for pelo dinheiro ninguém come um caranguejo, não come um aratu, não come uma ostra, é o que eu posso dizer é isso”. (Seu Vilácio, entrevista em 20 de abril de 2012).

De acordo com Manoelzinho a pesca atual no rio Cavaçu é do camarão e ocorre no período de setembro a dezembro, quando após as chuvas, sobe o nível de água do rio e, por consequência, aumenta a quantidade de camarão. São três tipos de camarão: o camarão do rio, o patuta, e o pitu. O instrumento utilizado pelos índios para tal prática é chamado de covos, um tipo de armadilha, os covos ficam distribuídos ao longo do manguezal e cada um tem seu território específico para colocá-los. Manoelzinho tem mais de oito covos distribuídos a partir do território chamado oficina até a vaca.

O território requerido pelos índios começa no manguezal do rio Cavaçu até a divisa com a Usina. Este recebe o nome de Trabanda. A origem do nome está relacionada ao rio: “de um lado o Sagi, e o outro é a outra banda, mas que ficou Trabanda”, assim conta Seu Temisto,

²⁷ Ver Foto Ponte em Apêndice A.

indígena com 65 anos, que vive do roçado e da pesca no mangue. O lado Trabanda é reverenciado pelos indígenas, pois remete à memória de seus antepassados e reforça o vínculo com o lugar, por isso este foi o nome escolhido para tornar-se nome da Aldeia. É também o mesmo território que está em disputa judicial. O Cacique Manoelzinho contou que “esse nome é antigo, e aí, por isso, que a aldeia tem esse nome, que é para não deixar o nome anterior fora” (entrevista em 25 de setembro de 2011).

A agricultura é a segunda atividade que movimenta a renda familiar do Sagi e os roçados ficam no território Trabanda, sendo bem diversificados. Alguns roçados são plantações de macaxeira, amendoim, milho, batata, feijão, como o do Seu Temisto, de Manoelzinho e de seu Manoel Podarco. Os outros roçados, como o de seu João Rozeno de 68 anos, têm também árvores com frutas, caju, goiaba, coco, mangaba, murici, guajiru, ouricuri, e dendê, típicos da região. Nos meses de março e abril a plantação é de feijão e milho, com colheita prevista para ocorrer na festa de São João. No mês de maio a plantação é de batata e amendoim e em todos os meses do ano tem plantação de macaxeira e melancia. Porém nesse ano de 2012 choveu pouco na região e parte das plantações ficaram queimadas.²⁸

A agricultura é atividade antiga no Sagi. Abaixo seguem trechos de entrevistas realizadas no dia 20 e 29 de abril de 2012, retratando como era o Sagi antigamente.

- E a senhora trabalhava com o que antigamente aqui no Sagi?

Dona Rosa: - Trabalhava na cana, lá na fazenda Pituba, na roça. Quando eu cheguei aqui ainda trabalhei muito na roça, depois que eu passei para palha da cana, para terminar de criar meus filhos na palha da cana.

- E o roçado aqui como era?

Dona Rosa: o roçado era bom. Trabalhava, colhia, voltava pra casa, fazia farinha.

- tinha casa de farinha?

Dona Rosa: - tinha casa de farinha.

- como era casa de farinha:

Dona Rosa: - ao braço.

- Ela era onde?

Dona Rosa: - Lá em baixo, não tem a casa de Denise? Não tem a esquina desse lado? Essa de cá era a minha [casa] e essa outra era a casa de farinha.

- A Senhora trabalhou muito na casa de farinha?

Dona Rosa:- Trabalhei, cevei mandioca, muito só pro gosto, eu plantava batata, plantava macaxeira, cevava mandioca, limpava de enxada, rocei mato, era assim eu, só que hoje em dia to cansando, acho que de tanto trabalhar.

(Dona Rosa, 75 anos. Entrevista realizada em 29 de abril de 2012)

²⁸ Ver Foto em Apêndice B plantação de macaxeira.

“Isso aqui tudo era mato, aqui só trabalhava na agricultura, eu também trabalhava, meu pai era agricultor era ele que botava roçado. Os donos foram para aquele mato”.

“Se chama roçado de verão, no roçado se plantava setembro, outubro e novembro, esse era de verão, quando era abril, maio, são João e julho era de inverno, plantava feijão, milho para a gente comer, uma melancia, depois não tinha nem saída. Era tudo parado, e andava aqui tudo de cavalo, daqui pra Canguaretama... para ter um dinheirinho. Se comia de vinte e quatro horas, o sofrimento era tão grande que se comia de vinte e quatro horas, quando tinha para comer de meio dia comia, quando não tinha só ia comer de noite...”.

“Quando aquele potinho chegava da maré, quem tinha o dinheiro comprava o peixinho, quem não tinha arrumava o peixinho na praia, eu fui arrumar muito junto com meu pai e minha mãe... pois é era assim, eu ia arrumar o peixinho lá na praia, quebrando as espinhas, quando chegava em casa minha mãe colocava no fogo e meu pai trabalhava em um lugar na Pituba quando chegava com cinco litro de farinha, éramos muitos filhos, não sei quantos, uns oito filhos, ai era tudo com fome”.

“Andava por aqui, ali era caminho, e ali era caminho, e minha mãe morava ali, e ela ficava sentada e os meninos tudo ai. “Esperando que seu pai chegue minha filha pra nós comer de noite” ela me dizia. Ele chegava com a farinhazinha e ela fazia o pirão e guardava para fazer a papa no outro dia. A vida era essa, quando era o inverno, sempre era inverno de chuva, pro modo que não prestava, a gente ia buscava no mangue, ali no Guajú, pegava aqueles peixinhos que chama Cumbú e fazia aquele molhinho para a gente comer.”

“A vida aqui era essa, sofrimento, quando era verão, tinha a casa de farinha, fazia aquelas farinhada, aquela mandioca, era o que mais tinha, tinha farinha, tinha biju, tinha tapioca, tinha essas coisas. A gente ficava tudo alegre e satisfeito que tinha o que comer a vida aqui era essa, todo mundo pobre e aqui no mar..” (Dona Anita, 77 anos, entrevista em 20 de abril de 2012).

11. Territorialidade e o Caso Judicial

Os índios do Sagi dividem o espaço territorial em três níveis, que juntos compõem a noção de territorialidade no Sagi: o primeiro é a rua, lugar dos encontros, centro do povoado onde se localiza a igreja católica, a igreja evangélica, a escola e o posto de saúde, alguns restaurantes, mercado e padaria, local onde transitam os visitantes e turistas. O Segundo é o Trabanda, território em disputa, que inclui o cemitério “Timbu”, como é chamado pelos mais antigos e a área dos roçados das famílias e o terceiro é a praia, espaço dos pescadores e turistas. Abordaremos cada um especificamente.

A rua é o lugar de maior circulação dos jovens e dos homens adultos, lugar de visibilidade que envolve o centro da localidade, próximo da igreja e dos bares da comunidade. A maioria dos visitantes do Sagi passa na rua ao chegarem, com exceção daqueles que chegam diretamente pela praia. É na rua também que está localizada a escola e que foi construída a quadra esportiva a qual é usada cotidianamente para o lazer e esportes das crianças, dos

adolescentes e dos jovens. Também é o local para grandes eventos, como festas importantes ou grandes reuniões.

Trabanda é o território em disputa judicial, que mede setenta e cinco hectares de terra. Onze indígenas estão sendo processados como invasores das terras de Waldemir Bezerra, corretor de imóveis, que entrou na justiça com uma ação de reintegração de posse. Este alega ter se tornado proprietário da terra em 15/06/2007, através da compra por parte da família de Tomas Soares de Melo, já falecido. Os indígenas foram acusados de terem invadido e realizado queimadas no território. Em 02 de agosto de 2008 a Juíza da Comarca de Canguaretama, Dra Daniela Cosmos do Nascimento, sentenciou o arquivamento do processo com o argumento de que “a autoridade policial não conseguiu individualizar as condutas delituosas”.

Segundo o advogado dos índios, Luciano Falcão, em março de 2007, representantes do empresário se reuniram com aproximadamente cinquenta pessoas da Comunidade do Sagi para informar que haviam adquirido o terreno e que queriam fazer um acordo, já que as terras são usadas para agricultura. Tal acordo consistia em que os agricultores continuariam na área e quando o empresário solicitasse o terreno, as pessoas seriam indenizadas de acordo com as benfeitorias. Os indígenas recusaram a proposta e foram ameaçados de serem expulsos da área por força policial. Na sequência dos fatos o empresário contratou um vigia que passou a exercer a função de informante de todos os passos dados pelos envolvidos na questão.

Em 11 de fevereiro de 2010, por ocasião da audiência de conciliação sobre a reintegração de posse, foi apresentada pelo advogado dos indígenas uma petição de “exceção de incompetência”, alegando que as terras em disputas se tratavam de terras tradicionalmente ocupadas por indígenas, nos termos do art. 231 e parágrafos da Constituição Federal de 1988. A Juíza Dra. Daniela Cosmos que assumiu a Comarca de Canguaretama em 24/03/2011, determinou que a FUNAI fosse oficiada. No dia 08/06/2011 a FUNAI responde por email que:

“Até o momento não existem terras indígenas declaradas no Município de Baía Formosa no estado do Rio Grande do Norte. Contudo, tal fato não afasta a hipótese de existirem terras ocupadas por povos indígenas e que merecem proteção seja como terra tradicional (art. 231 da Constituição Federal) ou como terras reservas (lei 6001/73) (...)”.

(...) informamos que as reivindicações formalizadas são cadastradas no Sistema de Terras Indígenas da FUNAI e que, até o momento, não há reivindicação cadastrada sobre tal Município. Não obstante, temos notícias de indígenas que levaram a conhecimento de servidores da Coordenação Regional da FUNAI em Fortaleza sobre retomadas indígenas de seus territórios e sobre ameaças por parte de especuladores imobiliários, sem, contudo proceder à formalização da reivindicação (...)” (LUCIANO FALCÃO, documento dirigido ao Ministério Público Federal, 10 de agosto de 2011).

Diante dessa resposta a juíza negou a petição de incompetência e o processo está em andamento. Já ocorreram várias audiências ouvindo as partes, acusador e acusados com suas respectivas testemunhas, porém ainda não foi finalizado.

No território Trabanda existem alguns setores que a comunidade nomeou ao longo das gerações. Essa nomenclatura do território é importante para compreendermos a forma de sociabilidade e de usos do espaço desde muito tempo. Em entrevistas no mês de setembro de 2011, Manoelzinho e Dona Maria Roseno, falam sobre esses setores:

“Aqui em baixo, mesmo aqui na frente tem um setor com nome, *a vaca*, ali no meu terreno [chamamos de] *piscina*, mais na frente, *os pilão*, ou *a grotá*, não é não Dona Maria?, *a grotá*, mais na frente, *os pilão*, e aí vai descendo, *vassoura*, *oficina*, a vassoura é lá na frente, *cutiá* também tem, tem *guajú*, tem a *parreira*, tem o *guajiru...*”. (Cacique Manoelzinho, 23 de setembro de 2011)

“Ai cada setorzinho, tem um apelido, tem um nomezinho e é assim até hoje...” (Dona Maria, 23 de setembro de 2011).

No Sagi existem também várias lagoas que, assim como os setores, recebem nomes dados pelos moradores, o que expressa a forte relação dos índios com o território, mesmo as lagoas estando localizadas no território que oficialmente pertence à Usina Vale Verde.

Lagoas do Sagi
Lagoa do Bambu
Lagoa das Taboquinhas
Lagoa do Barreiro
Lagoa do Junco
Lagoa da Água suja
Lagoa D'Água
Lagoa da Cutiá

Assim como as lagoas e os setores no território Trabanda, a praia também é percebida e resignificada territorialmente. Algumas localidades do mar recebem nomes específicos atribuídos pela comunidade do Sagi, tais nomes são: Poço do Araujo, Pedras derradeiras, Subida da multa e Poço do Seu Inácio.

A relação com o território, a busca por reafirmar o lugar de origem e a relação entre índios do Sagi com os índios da Baía da Traição, são traços que constituem o processo histórico de *territorialização* (OLIVEIRA, 1999) que firma a identidade indígena assumida pelos Potiguara do Sagi. De acordo com a história oral, a localidade era um lugar-refúgio (GUERRA, 2011), o que significa que migrar da Baía da Traição e arredores para o Sagi era uma alternativa de sobrevivência.

12. Educação e Saúde no Sagi

No diagnóstico da FUNAI feito no mês de maio de 2012, foram coletadas informações importantes sobre a comunidade no que diz respeito à temática da educação. Desde o funcionamento básico das escolas (merenda, estrutura física, planejamento das aulas, matérias ministradas em sala de aula e etc.) até dados gerais sobre o corpo discente e docente. A

metodologia utilizada foi conversas informais com o uso do diário de campo. A dinâmica estabelecida propiciou aliar a demanda da FUNAI, através do coordenador da CTL/ Natal- RN, com a pesquisa para essa monografia. Foram realizadas reuniões com o número de pessoas disponíveis para abordar e expressar seus questionamentos e denúncias sobre cada tema específico.

Na reunião sobre o tema da educação realizada na manhã do dia 16 de maio de 2012, compareceram duas professoras, Priscila Jerônimo e Andreia Benedito, da Escola Municipal Doutor Francisco de Melo, escola de nível Infantil e Fundamental I, situada no Sagi. Compareceram também uma discente e militante do movimento indígena, filha do Cacique Manoelzinho, Elayne Leôncio do Nascimento, Janaína Vieira Nascimento e João dos Santos Neto que são pais de Mirian, aluna da escola do Sagi.

Priscila Jerônimo é neta de Dona Cacilda Jerônimo, nascida e criada no Sagi. É professora contratada e também foi aluna da mesma escola. A escola tem aproximadamente 90 alunos, funcionando com a creche (crianças de 0 a 3anos), a pré-escola (3 a 6 anos) e as séries do primeiro ao quinto ano (de 7 a 11 anos).

Atualmente o quadro de professores é composto por oito funcionários mais a diretora Maria Cecília Delfino Cardoso. Destes oito professores apenas dois são concursados e nem todos moram em Sagi, como é o caso da professora Andréia Benedito Soares, moradora da Fazenda Pituba. O horário de funcionamento é de segunda a sexta, matutino e vespertino.

Segundo Priscila Jerônimo, a escola tem um bom funcionamento, já que possui planejamento mensal das aulas. Esse planejamento é realizado pelos professores em conjunto com a coordenadora pedagógica Susana Magali, que vive em Baía Formosa. Porém, muitas vezes os pais não concordam com as novas metodologias pedagógicas aplicadas em sala de aula, como as aulas interativas e extraclases propostas pelo corpo docente, o que é motivo de conflito constante entre pais e professores.

Para Priscila, “a evolução do aluno é responsabilidade única da escola ou os pais também podem colaborar para tal aprendizado?” Segundo ela, os pais são parte importante no processo de educação dos filhos, não podendo sobrecarregar os professores como os únicos responsáveis pela educação das crianças.

Outra questão colocada por Priscila é sobre a alimentação oferecida para as crianças. Segundo ela, é de ótima qualidade, não falta fardamento e nem material escolar: “parece até mentira, mas a escola é quase perfeita”, afirma a professora.

Em relação à presença de crianças indígenas na escola, ou até mesmo, sobre a temática indígena, afirma que a questão não é desenvolvida em sala de aula cotidianamente, apenas na semana do índio. Segundo ela, deve partir dos pais indígenas a cobrança para que a escola aborde o tema em sala de aula, já que os alunos não demonstram muito interesse. “Aqui eu já ouvi criança de doze anos da comunidade falando, ‘eu mesmo não quero ser índio’” (Priscila Jerônimo, professora, 16 de maio de 2012).

Na escola também funciona o projeto Alfabetização Solidária, para jovens e adultos. O projeto equivale ao EJA (Escola para Jovens e Adultos), porém o EJA não foi implementado porquê e necessário um número mínimo de estudantes interessados, e esse número não foi alcançado.

Percebemos, dessa forma, que a temática não é tratada em todo o Sagi, existindo preconceito de alguns em relação aos indígenas. É como se todos soubessem que tem índios na Baía da Traição e que a maioria tem vínculos de parentesco com esse povo, mas nem todos se sentem a vontade de declarar vínculo identitário ou mesmo subjetivo com a questão indígena.

As outras escolas que atendem a comunidade do Sagi estão localizadas no município de Baía Formosa. São respectivamente a Escola Municipal Manoel Germano dos Santos, a Escola Estadual Professor Paulo Freire e a Escola Estadual “Águia Sucupira”. A escola Municipal Manoel Germano dos Santos atende o ensino fundamental do 1º ao 9º ano (faixa etária que corresponde dos seis anos de idade aos 14 anos).

Diante da dificuldade de acessar os dados oficiais sobre o número de alunos total que estudam em Baía Formosa, fizemos o recorte tendo por base apenas os dados do Sagi. Os dados coletados no DRPI consistem em aproximadamente 78 adolescentes e jovens do Sagi que estudam nas escolas municipais e estaduais de Baía Formosa. As escolas cumprem com seu papel de educadoras, porém os indígenas do Sagi expressam a necessidade de construção de uma escola voltada para o Ensino Fundamental e Médio, adotando uma educação diferenciada a fim de contemplar a população indígena que vive na localidade.

Tem-se a proposta da secretaria de educação, em parceria com a FUNAI, de construção de uma escola indígena na comunidade. Os indígenas até conseguiram o terreno para essa construção doado por Seu Zélio Nascimento e por Seu Temisto, mas não há previsão para o início das obras. Além disso, é preciso fazer um curso preparatório para formação de professores indígenas na comunidade, que atuariam nessa escola.

Porém o maior problema sobre educação no Sagi é a questão do transporte. Tem um ônibus escolar que vai buscar os estudantes, mas não é o mesmo ônibus da volta. O retorno à comunidade é feito pelo ônibus da usina Vale Verde que realiza o transporte de seus trabalhadores.

Sobre a saúde, tivemos dificuldade em acessar as informações com a agente de saúde que atua no Sagi. Esta não tem boa relação com os principais informantes da pesquisa e quando fomos tentar realizar uma conversa com ela, não fomos recebidos. Dessa forma, nossos dados foram coletados a partir das impressões dos usuários do sistema de saúde. Para muitos a situação é precária. Há apenas dois médicos no atendimento semanal: a médica clínica geral chamada Reivla Soares e o médico dentista chamado Roberto. Ambos atendem somente uma vez na semana com número de fichas preestabelecido, com no máximo 15 pacientes.

Estava previsto a inauguração do novo posto de saúde no dia 18 de maio de 2012, com a presença do prefeito de Baía Formosa José Nilvado Araújo de Melo, porém não ocorreu. Os atendimentos de urgência são encaminhados para Baía Formosa ou Canguaretama, as duas cidades mais próximas do Sagi, devido à falta de assistência a saúde na própria cidade.

Diante de todos esses relatos etnográficos, temos a possibilidade de pensar na importância da continuidade das pesquisas que englobem a grande demanda social, política e cultural da comunidade. Ainda nesse sentido, notamos que os eixos apresentados aqui, tais como trajetórias genealógicas, meios de subsistências, território, processo judicial, educação e saúde (elementos que compõem os direitos básicos para todos os seres humanos) elucidam parte da situação dos índios do Sagi e, principalmente, suas reivindicações junto às outras comunidades indígenas e ao Estado. Trata-se não apenas do direito à terra e às assistências

básicas sociais, mas também o direito de ser índio, mesmo que seu lugar seja a praia – lugar geralmente focado à atividade turística, visado por grandes empreendedores imobiliários.

CONSIDERAÇÕES que não são FINAIS

É importante percebermos que o contexto histórico apresentado sobre os indígenas juntamente com a trajetória da política indigenista, são essenciais para compreendermos o processo de “desaparecimento e silenciamento dos povos indígenas” no Nordeste e especialmente no Rio Grande do Norte. Porém tal discurso vem sendo desconstruído pelos próprios sujeitos sociais, os índios, que se organizam e lutam coletivamente em busca de seus direitos como povos autóctones. A cada assembleia, cada toré, cada encontro de etnias e de comunidades fortalece e os tornam visíveis especialmente, nos muros da academia.

Portanto, como percebemos ao longo desse trabalho, a academia, através de pesquisas principalmente de cunho antropológico, também contribuiu teoricamente para uma melhor compreensão desse movimento de etnogênese ocorrido em todo Nordeste e em especial no Sagi.

O Registro do protagonismo indígena seja no movimento social, nos espaços públicos, ou mesmo nas relações cotidianas na comunidade é sem dúvida importante para o próprio movimento. A luta pela terra no Sagi iniciada em 2007 é apenas o começo da luta pela delimitação, demarcação e regulamentação fundiária no Estado. Luta vivida no dia a dia das lideranças e dos mais envolvidos. É uma luta fortalecida e potencializada com o passar dos anos, pois a construção étnica é dinâmica e marcada por continuidades e descontinuidades.

Não é só o interesse pela terra, como esse trabalho procura apresentar, mas é a luta pela preservação do meio ambiente e da relação que tais povos tradicionais mantêm com o território. Afirmar, portanto, a necessidade de proteção e de garantia de direitos desses povos é fundamental.

Tal trabalho não pretende ser conclusivo, no que refere a relação da comunidade com o meio ambiente e as relações de poder que a envolve, é sim o ponto de partida para a pesquisa antropológica que pretendo continuar nos meus próximos estudos acadêmicos.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Maria Celestino de. *Os índios na história do Brasil*, Rio de Janeiro- RJ, editora FGV, 2010.

ARAÚJO, Ana Valéria; LEITÃO, Sérgio. Direitos indígenas: avanços e impasses pós-1988. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza. HOFFMANN, Maria Barroso (orgs). *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista II*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria/ LACED, p23 - 33.2002.

ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 15, p. 54-94, 1995.

_____. A emergência dos “Remanescentes”: Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *MANA* 3(2):7-38, 1997.

_____. Etnogêneses indígenas. In: *Povos Indígenas do Brasil - 2000-2006*. São Paulo: ISA - Instituto Socioambiental, 2006, p. 50-54.

_____. *Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola*. Bauru: Edusp, 2006.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P, STREIFF-FERNARD (orgs.) *Teorias da etnicidade*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, [1969] 1998.

BARTOLOMÉ, Alberto Miguel. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político, Rio de Janeiro. *Mana* vol.12 nº. 1, 2006.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*; tradução Fernando Tomaz , 2. Ed. Rio de Janeiro, Ed. Bertrand-Brasil,1998.

CABRAL, João de Pina; LIMA, Antónia Pedroso de. Como fazer uma história de família: Um exercício de contextualização Social. *Etnográfica*, Vol. IX (2), 2005. Pp. 355-388.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro, Departamento de Imprensa Nacional ; MEC,1995.

CAVIGNAC, Julie Antoniette. A etnicidade encoberta: ‘Índios’ e ‘Negros’ no Rio Grande do Norte. *Mneme* (Caicó. Online), Caicó - RN, v. 4, n. 8, 2003.

_____. *A questão étnica no Rio Grande do Norte*. Caicó - RN, (Prefácio, Pós-fácio/ Apresentação). 2003.

COHEN, Abner. *Urban Ethnicity*, First Edition, Tavistock, London, 1974.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil* (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DUPRAT, Deborah. O Estado pluriétnico. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza. HOFFMANN, Maria Barroso (orgs). *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista II*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria/ LACED, p 41- 47. 2002.

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, São Paulo, Museu Paulista, 1952; 2ª. edição, São Paulo, Pioneira/Edusp, 1970.

FOUCAULT, Michel. “Genealogia e poder”. In: *A microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979, p.167-178.

GOLDENBERG, Mirían. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*, 8ª edição, Rio de Janeiro: Record, 2004.

GUERRA, Jussara Galhardo. *Mendonça do Amarelão: os caminhos e descaminhos da Identidade Indígena no Rio Grande do Norte*, Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

_____. *Identidade indígena no Rio Grande do Norte: caminhos e descaminhos dos Mendonça do Amarelão*. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Etnogênese e Regime de Índio na Serra do Umã. In: OLIVEIRA, João Pacheco. (Org.). *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999, p. 137-172.

_____. Cultura indígena no Nordeste em Panorama. *Revista Arius*, Universidade Federal de Campina Grande Revista de Ciências Humanas e Artes ISSN 0103-9253 v. 14, n. 1/2, jan./dez., 2008.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*, DP&A Editora. Rio de Janeiro, 1992.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, Petrópolis- RJ, Vozes, 1995.

_____; HOFFMANN, Maria Barroso(orgs). *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista II*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria/ LACED,2002.

LOPES, Fátima Martins. *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, Natal/RN: IHGRN, 1998.

_____. *Em nome da liberdade: As vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório Pombalino no século XVIII*, Recife, Tese de Doutorado, 2005.

MARTINS, José de Souza. NOVAES, Sylvia Caiuby. ECKERT, Cornélia (orgs). *O imaginário e o poético nas ciências sociais*. Bauru-SP: Edusc,2005.

MARÉS, Carlos. As novas questões jurídicas nas relações dos Estados nacionais com os índios. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza. HOFFMANN, Maria Barroso (orgs). *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista II*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria/ LACED, 2002, p 49-61.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Bárbaras guerras: povos indígenas nos conflitos e alianças pela conquista do sertão no período colonial. In: *XXIII Simpósio Nacional de História - História: Guerra e Paz*, Londrina-PR. Editorial Mídia, 2005. V. 01. P. 01-08.

_____. Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas capitânicas do norte da América Portuguesa. In: Oliveira, João Pacheco de. (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes da memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p.115-144.

MONTEIRO, John M. *Tupi e Tapuias e historiadores: Estudos de História indígena e do Indigenismo*, Tese apresentada para o curso de livre docência, Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo, UNICAMP, Campinas – SP, 2001.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *“O Nosso Governo” : Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo, Marco Zero/CNPq, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Atlas das Terras Indígenas/Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI, 1994.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Rio de Janeiro, *Mana* vol.4 n.1, 1998.

_____. (org.) *A Viagem da Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* 1a. Ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. V. 1000. 351p.

_____. (org.) *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004. V. 1. 361 p.

_____.(org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes da memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

PALITOT, Estevão Martins. *Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura*, Dissertação apresentada à coordenação do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal da Paraíba e Universidade Federal de Campina Grande, João Pessoa, 2005.

RAMOS, Cristian. Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT/ Organização Internacional do Trabalho. - Brasília: OIT, 2011.

RIBEIRO, Darcy, [1995]. *O povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. Companhia de Letras, São Paulo, 2006.

RELATÓRIO FINAL. II Assembleia Indígena do Rio Grande do Norte (de 22 a 23 de novembro). Elaborado pela APOINME (articulação dos povos indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, Casa de Cultura Popular Palácio Antonio Bento, Goianinha/ RN 2011.

SAHLINS, Marshall, O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I e parte II). *Mana* – Estudos de Antropologia Social, Museu Nacional. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, UFRJ, 1997.

SILVA, Edson. A afirmação dos índios no Nordeste. *Revista Crítica Histórica*, Ano II, Nº 4, Dezembro/2011.

SILVA, Claudia Maria Moreira da. “... *Em busca da realidade...*”: A experiência da etnicidade dos Eleotérios (Catu-RN). Dissertação de Mestrado pelo Programa de pós-graduação em Antropologia social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal-RN, 2007.

THOMPSON, Edward. P. *Fazendo História: Escritos sobre História e Cultura*. New York: New Press, 1994 (Edição britânica: *Pessoas e polêmicas* , Merlin Press, Londres 1994.

VIEIRA, JOSÉ GLEBSON. *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba*. Tese apresentada ao programa de pós graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo , 2010.

Sites consultados:

<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=1296&page=1008> , reportagem de Estevão paliot , acessado no dia 05 maio de 2012.

<http://www.youtube.com/watch?v=qBAIULkeNzo> – vídeo sobre os banguê do Açú autor: Lenilton Lima , acessado no dia 4 de maio de 2012.

http://www.funai.gov.br/ultimas/noticias/1_semestre_2010/un2010_01.html, acessado no dia 04 de maio de 2012.

<http://www.tribunadonorte.com.br/especial/martires/invasao.htm> acesso no dia 13 de junho de 2012.

<http://www.tribunadonorte.com.br/especial/martires/invasao.htm> acessado no dia 13de junho de 2012

<http://organizacaoanutirao.blogspot.com.br/> acessado no dia 15 de junho de 2012

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Cuitegi> acessado no dia 15 de junho de 2012 .

ANEXOS



Figura 1- II AIRN Foto por Luciano Falcão.



Figura 2- na foto Cacique Manoelzinho Trabanda do Sagi, Índia do Catu- Goianinha, Francisca da comunidade Tapará - Macaiba e Elayne - Trabanda do Sagi (foto por Luciano Falcão)

CRONOGRAMA DE EXECUÇÃO DAS AÇÕES DO PLANEJAMENTO 2012/2013 DA CTL DA FUNAI EM NATAL/RN

Ações planejadas	j	f	m	a	m	j	j	A	s	o	n	d	j	f	m	a	m	j	j	a	s	o	n
Qualificação de terras		x	x	x	x																		
Informações sobre territórios		x	x	x	x	x	x	X	x	x	x												
Diagnósticos participativos		x	x																				
Formação em gestão						x	x	X	x														
Trilhas ecológicas						x	x	X	x	x	x												
Nascentes e qualidade da água					x	x	x	X	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Lixo: evitar, tratar e destinar		x	x	x	x	x	x	X	x	x	x												
Etnodesenvolvimento		x	x	x	x	x	x	X	x	x	x	x	x										
Projeto Castanha/padaria		x	x	x	x	x	x	X	x	x	x												
Cadastro de famílias		x	x	x	x	x	x	X	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Convênios e parcerias				x	x	x	x																
Unidades do PETI		x	x	x	x	x	x	X	x	x	x												
Infraestrutura nas comunidades		x	x	x	x	x	x	X	x	x	x												
Documentação e registros		x	x	x	x	x	x	X	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Reuniões dos territórios		x	x	x	x	x	x	X	x	x	x	x											

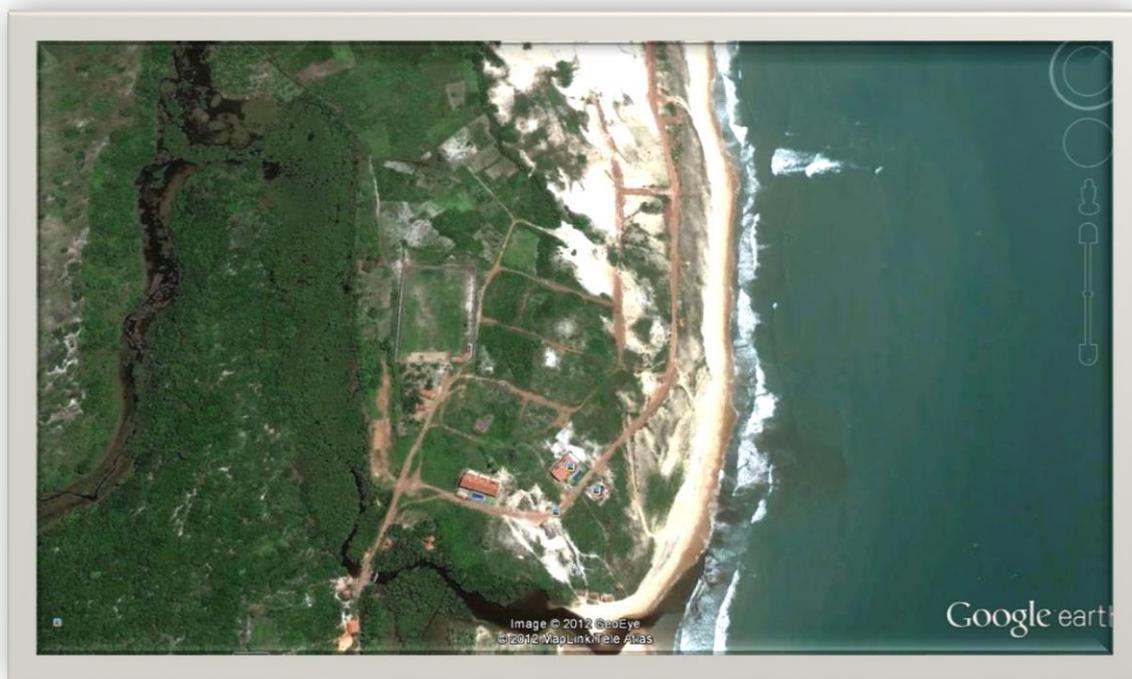


Foto do Google Earth do Rio Cavaçu, estádio de futebol e território Trabanda, local dos roçados.

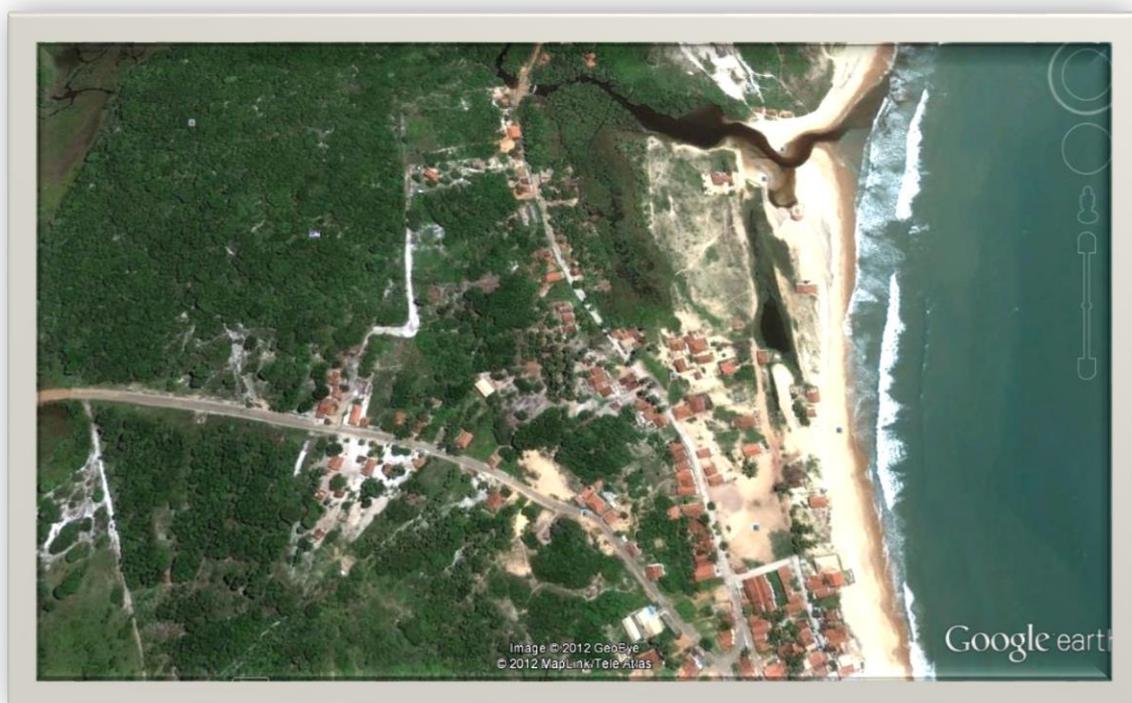


Foto do Google Earth Sagi – RN.

Tabela 1- Nome dos Indígenas Autodeclarados no ano de 2010

FAMÍLIA	NOME	NASCIMENTO	SEXO
1	AILTON DE ARAÚJO	25/01/1968	M
	MARIA DA PAZ DIAS	11/07/1969	F
	MARINA DIAS DE ARAÚJO	18/05/1997	F
	AILTON MANOEL DIAS DE ARAÚJO	22/02/1999	M
	ARMANDO DIAS DE ARAÚJO	23/12/2000	M
2	ANA LÚCIA DA SILVA	08/07/1958	F
	ALCIDES DIAS	05/05/1989	M
3	ANTONIO DIAS	05/08/1948	M
4	ANTONIO DO NASCIMENTO	11/03/1950	M
	ANTONIO NASCIMENTO FILHO	21/03/1979	M
	SORAIA DO NASCIMENTO	20/04/1992	F
	JOELSON ALVES DA SILVA	19/01/1975	M
5	ANTONIO INÁCIO FILHO	15/06/1951	M
6	ANTONIO JOAQUIM DA SILVA	15/11/1955	M
	ANTONIA LEONCIO DO NASCIMENTO	13/06/1966	F
	ALEF SILVA DO NASCIMENTO	05/02/1996	M
	ALINE NASCIMENTO DA SILVA	30/07/1992	F
	ALISSON SILVA DO NASCIMENTO (s/documento?)	28/04/1989	M
7	CACILDA MARIA PESSOA JERÔNIMO	08/09/1950	F
	OSMAR JERONIMO	12/08/1984	M
<i>falecido</i>	ORLANDO JERÔNIMO	12/04/1945	M
8	EDUARDO MANOEL ZIDORO	25/07/1966	M
	GISELDA DA SILVA ZIDORO	17/09/1971	F
	EDSON DA SILVA ZIDORO	06/06/1988	M
	ELOSMAN DA SILVA ZIDORO	01/02/1993	M
9	ELIONE DE ARAÚJO	18/08/1977	F
	PEDRO HENRIQUE DE ARAÚJO	12/11/2000	M
10	EVERALDO ROSENO DA SILVA	12/05/1976	M
	RIVANIA DO NASCIMENTO SILVA	14/02/1979	F
	EMMANUEL ROSENDO DA SILVA	19/02/2001	M
11	FRANCISCO DE ASSIS DIAS	01/10/1982	M
	EDNA DA CONCEIÇÃO MARCULINO	17/08/1985	F
	LILIANE DA CONCEIÇÃO DIAS	29/06/2002	F
	LAEDNA DA CONCEIÇÃO DIAS	22/05/2004	F
12	HORTÊNCIA PESSOA JERÔNIMO	19/01/1976	F
	DANNIEL AMARO JERÔNIMO	24/08/1999	M
	LÍDIA GABRIELE AMARO JERÔNIMO	12/12/1997	F
	HEVERTON AMARO JERÔNIMO	29/05/1996	M

	GUILHERME AMARO JERÔNIMO	23/11/1994	M
13	ISAIAS AMARO DA SILVA	10/02/1964	M
	ANA CLAUDIA OLIVEIRA DA SILVA	08/02/1974	F
	INGRID AMARO DA SILVA	09/03/2002	F
	BRUNO ROBERTO DE OLIVEIRA SILVA	06/05/1997	M
14	JOANA VIRGINIO DO NASCIMENTO	06/12/1931	F
	MANOEL VIGIRNIO DO NASCIMENTO	23/04/1942	M
15	JOÃO DOS SANTOS NETO	23/06/1974	M
16	JOSÉ AMARO DA SILVA	15/07/1942	M
	MARIA ROSENO DA SILVA	26/02/1946	F
	JOSEN QUELI AMARO DA SILVA	01/09/1982	F
17	JOSÉ BATISTA DOS SANTOS FILHO	10/06/1962	M
	BIANCA DELFINO DOS SANTOS	30/03/1991	F
	PAULO RICARDO DELFINO DOS SANTOS	01/05/2000	M
18	JOSÉ CARLOS LEÔNICO DO NASCIMENTO	20/08/1963	M
	NIEDIJA DA SILVA NASCIMENTO	23/10/1988	F
	MICARLA DA SILVA NASCIMENTO	04/10/1985	F
	MIRELLA AVELINO DO NASCIMENTO	18/06/2009	F
19	JOSIEL AMARO DA SILVA	14/05/1971	M
	RITA DE CÁSSIA	03/04/1975	F
	RICARDO AMARO DA SILVA	10/12/2000	M
	RAFAELA AMARO DA SILVA	23/01/1997	F
	VINÍCIUS AMARO DA SILVA	04/06/1998	M
	RUANA AMARO DA SILVA	14/12/2004	F
	RODOLFO AMARO DA SILVA	03/01/2003	M
	THIAGO AMARO DA SILVA	05/05/1992	M
20	JÚLIA AMARO DA SILVA	27/08/1993	F
	GLEIDSON MIGUEL BARBOSA	12/01/1988	M
21	LUZIA OLINDINA DA SILVA	29/03/1942	F
	JOÃO FELIX DOS SANTOS	30/11/1966	M
	FRANCISCO DIAS DA SILVA	08/09/1970	M
22	MANOEL FELIX DA SILVA	26/07/1970	M
	ALDEANE ALEXANDRINO DA SILVA	13/06/1973	F
23	MANOEL LEÔNICO DO NASCIMENTO	15/10/1968	M
	SANDRA SILVA TELES	03/09/1977	F
	ALEXSANDRO LEÔNICO SILVA	16/04/1996	M
	ELAYNE LEÔNICO SILVA	14/03/1998	F
	CARLOS ANTONIO LEÔNICO DA SILVA	29/05/1994	M
24	MANOEL SEVERINO	20/04/1941	M
	MARIA DAS DORES NASCIMENTO	18/02/1942	F
25	MARIA DAS DORES NASCIMENTO	06/06/1962	F
26	MARIA DAS MERCÊS DIAS (s/documento?)	24/09/1927	F

27	MARIA DAS NEVES VIDAL DO NASCIMENTO	05/08/1932	F
28	MARIA JOSÉ DIAS	24/09/1927	F
29	ORLANDINEZ PESSOA JERÔNIMO	23/09/1974	M
	OTANAEL MARTINS VITURINO	16/10/1970	M
	PRISCILA JERONIMO DO NASCIMENTO	17/06/1991	F
	KARINA JERONIMO DO NASCIMENTO	30/06/1995	F
	THAYNÁ GERONIMO DO NASCIMENTO	25/04/1999	F
	VALDOMIRO JERONIMO NETO DO NASCIMENTO	27/09/2001	M
30	OTAVIO JERONIMO	29/12/1972	M
	TELMA MARIA DO NASCIMENTO JERONIMO	04/07/1966	F
	LARYSSA MARIA GERONIMO NASCIMENTO	08/02/1996	F
	LAYS ROSARIO JERONIMO DO NASCIMENTO	22/09/2001	F
31	PAULO FELIX	10/06/1977	M
32	PAULO SERGIO NASCIMENTO DOS SANTOS	27/05/1970	M
	GERLAINE DO NASCIMENTO	23/04/1980	F
	LUCAS NASCIMENTO DOS SANTOS	10/03/2003	M
	LORENA NASCIMENTO DOS SANTOS	30/05/2007	F
	CLARA ELIS DO NASCIMENTO	03/12/1998	F
33	RAIMUNDO FELIX NUNES	07/05/1959	M
	MARIA DA PENHA AMARO DA SILVA	18/07/1960	F
34	RAIMUNDA MARIA DA CONCEIÇÃO	25/05/1950	F
falecido	JOAQUIM GOMES DA SILVA	25/08/1922	M
35	RAIMUNDO ROSENO DA SILVA	02/01/1949	M
	JACIRA INÁCIO DA SILVA	15/01/1939	F
36	RANIELY ARAÚJO DOS SANTOS	13/10/1988	M
	ANA CLAUDIA DA SILVA	13/10/1989	F
37	RISALVA DO NASCIMENTO	30/09/1981	F
	THAIS DO NASCIMENTO DIAS	10/12/1999	F
	TAYNNE DO NASCIMENTO DIAS	05/04/2003	F
	SERGIO MANOEL DO NASCIMENTO DIAS	19/06/2001	M
38	ROMILDO DIAS MOREIRA	16/01/1975	M
	FRANCINETE DIAS MOREIRA	19/12/1978	F
	DEISIANE DIAS MOREIRA	06/10/1994	F
	JUSSIANA DIAS MORERA	13/06/1996	F
	PAULO SÉRGIO DIAS MOREIRA	06/07/1998	M
	RONILDO DIAS MOREIRA	01/10/2001	M
39	SEVERINO DO RAMO GOMES DOS SANTOS	28/01/1961	M
	SELMA DE ARAUJO	20/05/1970	F
	EDILSON GOMES DE ARAUJO	08/08/1994	M
	DIANA GOMES DE ARAUJO	07/10/1995	F
40	TEMÍSTOCLIS INÁCIO DA SILVA	03/03/1946	M

	MARIA JOANA DA CONCEIÇÃO	10/05/1930	F
41	VALTER CLAUDINO DA SILVA	26/01/1965	M
	VERA LUCIA VICENTE DE ALBUQUERQUE	12/06/1974	F
	FABIULA CLAUDINO DE ALBUQUERQUE	02/09/1999	F
	FABIELE CLAUDINO DE ALBUQUERQUE	24/03/2003	F
	FABRICIO CLAUDINO DE ALBUQUERQUE	09/11/1995	M
42	ZELIO DO NASCIMENTO	13/08/1960	M
	WILLAMY DO NASCIMENTO	08/07/1986	M
	WDEIFERSON DO NASCIMENTO	28/09/1988	M
43	FRANCISCO DIAS DA SILVA	08/09/1970	M

CARTA ELABORADA PELA ADVOGADO SOBRE O CASO JUDICIAL

Dirigida a:

AO EXCELENTÍSSIMO SENHOR PROCURADOR REGIONAL DOS DIREITOS DO CIDADÃO DO MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL NO RIO GRANDE DO NORTE.

URGENTE

AILTON DE ARAÚJO, brasileiro, convivente em união estável, pescador, RG nº 1161964, SSP/RN, inscrito no CPF/MF sob o nº 737.645.904-91, ANTÔNIO DO NASCIMENTO FILHO, brasileiro, solteiro, pescador, RG n. 1748919, SSP/RN, CACILDA MARIA PESSOA JERÔNIMO, brasileira, viúva, aposentada, RG n. 001566141, SSP/RN, inscrita no CPF/MF sob o número 596.863.674-20, JOÃO DOS SANTOS NETO, brasileiro, casado, pescador, RG n. 001720076, SSP/RN, inscrito no CPF/MF sob o número 027.216.644-84, MANOEL LEÔNCIO DO NASCIMENTO, brasileiro, casado, Voluntário do projeto TAMAR, e OSMAR JERÔNIMO, brasileiro, solteiro, educador, RG 2211710, SSP/RN, todos Indígenas POTIGUARAS, residentes e domiciliados na Praia de Sagi, Município de Baía Formosa, vêm à presença de Vossa Excelência, por intermédio de seus advogados e procuradores ao fim assinados (procuração em anexo – doc. 01) apresentar REPRESENTAÇÃO em face da FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI, pessoa jurídica de direito público, com sede em Brasília no SEPS Quadra 702/902 Projeção A, Ed. Lex 70.390-025 - Brasília/DF - Telefone: (61) 3313-3500, pelos fatos e fundamentos jurídicos que passam a expor para ao fim requerer:

I – DOS FATOS

01. Os requerentes são Indígenas Potiguaras e ocupam tradicionalmente o Território da Comunidade de Sagi (e seu entorno), última praia do litoral sul do Estado do Rio Grande do Norte, no Município de Baía Formosa;

02. Os Estados do Rio Grande do Norte e Piauí foram os últimos a reconhecerem oficialmente a presença de Povos Indígenas em seus territórios. Natal sediou de 11 a 14 de dezembro de 2009, a I Assembleia Indígena do Rio Grande do Norte, cujo tema foi Reconstruindo a Cidadania Indígena. Para a realização do evento a FUNAI contou com o apoio fundamental do Grupo Paraupaba da Questão Indígena no RN, que acompanha as Comunidades do RN desde 2005 (relatório de atividades do Grupo Paraupaba – anexo 02). A assembleia aconteceu no Hotel Belo Mare e contou com a presença de várias lideranças das Comunidades Potiguaras do Rio Grande do Norte e Paraíba, além de representantes de diversas entidades ligadas a causa indigenista (Relatório FUNAI e relatório Grupo Paraupaba – anexos 03 e 04);

03. Os problemas apresentados pelas Comunidades Indígenas durante a Assembleia Indígena foram semelhantes, em especial a necessidade urgente de Demarcação Territorial das Terras Indígenas no Rio Grande do Norte. Os representantes da Comunidade de Sagi relataram a perseguição pela qual vinham passando, praticada pelo Sr. Waldemir Bezerra de Figueiredo, presidente do Conselho Regional dos Corretores de Imóveis do Rio Grande do Norte;

04. Em março de 2007, representantes do empresário se reuniram com aproximadamente 50 (cinquenta) pessoas da Comunidade de Sagi para informar que havia adquirido o imóvel denominado Fazenda Sagi, com uma área de 75 (setenta e cinco) hectares. Segundo os representantes, o Sr. Waldemir sabia que a área era ocupada e por tal razão gostaria de propor um acordo, consistente na assinatura de Contrato de Comodato onde os agricultores continuariam na área e quando o empresário solicitasse o terreno às pessoas seriam indenizadas de acordo com as benfeitorias. Vale ressaltar que na área da Fazenda Sagi encontra-se o cemitério da Comunidade, local onde constam sepultamentos datados de 1908. Os ocupantes negaram a proposta de “acordo”, ao que foram informados de que sairiam pela força da justiça. Ato contínuo o empresário contratou um vigia que passou a exercer a função de informante de todos os passos dados pelos requerentes e demais ocupantes, além de ajudar na identificação dos ocupantes para fins de ajuizamento de ação;

05. Com o resultado da reunião, o empresário que também é Presidente do Conselho Regional dos Corretores de Imóveis do Rio Grande do Norte, promoveu a instauração de Inquérito Policial na Delegacia de Polícia de Baía Formosa (processo n. 0001772-71.2007.8.20.0114, Comarca de Canguaretama) alegando ser vítima de crime ambiental decorrente de queimadas na Fazenda Sagi, de 75 hectares, que alega ser proprietário desde 2005. Além disso, ajuizou ação de reintegração de posse (0001002-78.2007.8.20.0114, Comarca de Canguaretama) em desfavor das pessoas que conseguiu identificar. Após audiência de justificação realizada pela, na época Juíza Substituta, o Juiz Titular concedeu liminar consistente na reintegração de posse do autor. A decisão interlocutória foi cassada liminarmente e depois no mérito, por meio do Agravo de Instrumento interposto pelos requerentes;

06. Em 11/02/2010, por ocasião de audiência de conciliação da reintegração de posse, os requerentes arguiram matéria de ordem pública por meio da petição de EXCEÇÃO DE INCOMPETENCIA (petição inicial de Exceção de Incompetência – anexo 05), alegando que as terras em disputas se tratavam de terras tradicionalmente ocupadas por indígenas, nos termos do art. 231 e parágrafos da Constituição Federal de 1988. A Juíza Dra. Daniela Cosmos, que assumiu a comarca em 24/03/2011, determinou que a FUNAI fosse oficiada, o que restou concretizado nos seguintes termos:

A Excelentíssima Senhora

Dr^a. MARIA AUXILIADORA CRUZ DE SÁ LEÃO

M. D. Diretora de Proteção Territorial

FUNAI - FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

SEPS - Quadra 702/902 - Projeção A - Ed. Lex

Brasília-DF CEP 70390-025

Ao cumprimentá-lo cordialmente, sirvo-me do presente para que informe a este Juízo, no prazo de 20 (vinte) dias, sobre se efetivamente as terras em disputa (abaixo descritas) tratam-se de terras indígenas, tendo em vista a instrução dos Autos da Ação de Reintegração / Manutenção de Posse nº 0001772-71.2007.8.20.0114 tendo como Requerente WALDEMIR BEZERRA DE ARAÚJO contra Cacilda Maria Pessoa e outros.

Fazenda SAGI, situada no município de Baía Formosa/RN

Solicito, ainda, que informe a este Juízo, no prazo citado, quais as terras declaradas indígenas no município de Baía Formosa/RN, para fins de instrução processual. Atenciosamente,

Daniela do Nascimento Cosmo

Juíza de Direito

07. Em resposta ao ofício do Juízo da Comarca de Canguaretama/RN, a Diretora de Proteção Territorial da FUNAI, MARIA AUXILIADORA CRUZ DE SÁ LEÃO, por meio do ofício nº 453/DPT (em anexo), de 28/06/2011, assim se manifestou:

Trata-se de solicitação de informações do Poder Judiciário do Rio Grande do Norte, encaminhada por e-mail à FUNAI em 08.06.2011, sobre se a área em disputa (Fazenda Sagi) na ação supraidentificada incide sobre terra indígena. Solicita-se ainda a lista de terras declaradas no Município de Baía Formosa, para fins de instrução processual, referentes à reintegração em comento. Em resposta à solicitação urgente informamos o que segue:

Até o momento não existem terras indígenas declaradas no Município de Baía Formosa no estado do Rio Grande do Norte. Contudo, tal fato não afasta a hipótese de existirem terras ocupadas por povos indígenas e que merecem proteção seja como terra tradicional (art. 231 da Constituição Federal) ou como terras reservas (lei 6001/73) (...).

(...) informamos que as reivindicações formalizadas são cadastradas no Sistema de Terras Indígenas da FUNAI e que, até o momento, não reivindicação no Município no momento cadastrado. Não obstante, temos notícias de indígenas que levaram a conhecimento de servidores da Coordenação Regional da FUNAI em Fortaleza sobre retomadas indígenas de seus territórios e sobre ameaças por parte de especuladores imobiliários, sem, contudo proceder à formalização da reivindicação (...).

08. As informações acima transcritas foram suficientes para a Juíza da Comarca de Canguaretama proferir decisão julgando IMPROCEDENTE a Exceção de Incompetência e condenando os requerentes ao pagamento das custas processuais. Ocorre, porém, Excelência que, conforme relatado e demonstrado acima, a FUNAI não só tem conhecimento da existência

de Indígenas Potiguaras em Sagi, como também do seu respectivo pleito para demarcação territorial. Basta analisarmos os seguintes fatos:

a) A FUNAI realizou no período de 11 a 14/12/2009, no Hotel Belo Mare em Natal/RN, a I Assembleia Indígena do RN, da qual participaram os seguintes delegados indígenas da Comunidade Sagi/Travada:

01. Osmar Jerônimo;
02. Manoel Leôncio do Nascimento;
03. Antônio Nascimento Filho
04. Gilvan dos Santos
05. Cacilda Maria Pessoa Jerônimo
06. Temistóclis Inacio da Silva
07. José Carlos Leôncio do Nascimento.
08. Uilton do Nascimento

b) Consequência da realização da primeira assembleia foram os relatórios oficiais do evento. Tanto a FUNAI quanto o GRUPO PARAUPABA produziram seus respectivos relatórios (anexos 03 e 04), que constam a urgência no pleito para demarcação territorial;

c) Por ocasião da I Assembleia Indígena do RN foram eleitos dois representantes no Rio Grande do Norte para assumirem a Coordenação da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – APOINME. Os eleitos foram: Tayse Michelle Campos da Silva (titular), Potiguara dos Mendonças do Amarelão, situada no Município de João Câmara; e Osmar Jerônimo (suplente), Potiguara de Sagi/Trabanda. Em 22/11/2010, a coordenadora da APOINME no RN, Tayse Campos, enviou fax (requerimento e comprovante de fax – anexo 07) para o Gabinete do Presidente da FUNAI e para a Diretora de Proteção Territorial da FUNAI, MARIA AUXILIADORA CRUZ DE SÁ LEÃO, a mesma que respondeu o ofício ao Juízo de Canguaretama, nos seguintes termos:

Senhora Diretora,

Nós, Povos Indígenas do Rio Grande do Norte vimos por meio desta solicitar a inclusão das Terras Indígenas Catu – Canguaretama, Catu – Goianinha, Sagi – Baía Formosa, Cablocos – Açu, Banguê – Açu e Amarelão – João Câmara do Rio Grande do Norte no Sistema de Terras da Diretoria de Proteção Territorial da FUNAI.

Em vários momentos de discussão deixamos clara nossas demandas e nossa necessidade de dar início, com urgência, ao processo de reconhecimento e regularização de nossas terras.

Pelos motivos acima citados, deixamos clara a nossa necessidade em sermos incluídos no Sistema de Terras da DPT.

Ficamos à disposição para as informações e providências que se fizerem necessárias.

Desde já gratos pela atenção, subscrevemo-nos,

Atenciosamente,

Tayse Michelle Campos da Silva

Coordenadora da APOINME no RN (grifamos).

d) No ano de 2009, o Administrador Executivo Regional da FUNAI na Paraíba, o servidor Petrônio Machado Cavalcanti Filho, esteve na Comunidade de Sagi reunido com suas lideranças. Vale ressaltar, Excelência, que foi o mencionado servidor que articulou o contado dos servidores da FUNAI-DF com este procurador, conforme pode ser aferido pelos diversos e-mails anexados (e-mails entre Luciano R Falcão e os servidores da FUNAI-DF – anexo 08);

09. Todo o apoio para organização das Comunidades Indígenas do RN e inserção nas Políticas Públicas estava sendo viabilizado pela Administração Executiva da FUNAI na Paraíba, até a publicação do Decreto Presidencial n. 7.056/09, de 28/12/2009, que reestruturou o Órgão Indigenista Oficial. Com a reestruturação as Administrações Executivas foram extintas e criadas as Coordenações Regionais e as Coordenações Técnicas Locais. A Coordenação Técnica Local (CTL), da FUNAI no RN foi criada em maio de 2011, oportunidade em que fora nomeado o servidor MARTINHO ANDRADE para o Cargo de Coordenador. A CTL/RN da FUNAI está funcionando provisoriamente numa sala cedida pelo IBAMA. Já a Coordenação Regional em Fortaleza tem como Coordenador o Servidor Paulo Fernando Barbosa da Silva, funciona na Rua Abílio Martins 805, Bairro Parquelândia - Fortaleza/CE CEP 60.455-470, telefones (85) 3223-6585, 3223-3788/4734 e

Fax (85) 3223-5493;

10. O processo de reestruturação do Órgão Indigenista Oficial foi controvertido, tendo gerado inclusive um movimento de ocupação da sede da FUNAI em Brasília-DF, em janeiro de 2010, ocasião em que participaram Indígenas da Paraíba do Rio Grande do Norte. Com a reestruturação da FUNAI, as Comunidades Indígenas do RN e da Paraíba ficaram praticamente desassistidas. No caso do Rio Grande do Norte a situação foi um pouco pior porque a FUNAI veio se estabelecer em 2011 pela primeira vez no Estado após muitos anos de luta. Finalmente caiu o mito de que no Rio Grande do Norte e no Piauí não existem mais índios;

11. Não bastasse o histórico de violação de direitos praticados contra os Povos Indígenas desde a invasão europeia há 511 anos, o Órgão Indigenista Oficial que deveria tutelar os direitos e interesses dos Povos Indígenas impõe como condição para iniciar o procedimento de demarcação territorial o preenchimento de um roteiro de qualificação de reivindicações. Pior do que isso é não reconhecer a presença indígena na Comunidade Potiguara de Sagi após ter patrocinado a realização da I Assembleia Indígena do RN, que teve como delegados 08 (oito) representantes de Sagi;

12. A audiência de instrução e julgamento para a ação de reintegração de posse foi designada para o dia 28/09/2009, às 8h e 30min. Além disso, o roteiro de qualificação de demandas para o início do Procedimento Administrativo de Demarcação de Terra Indígena já foi remetido para a FUNAI com a respectiva carta da comunidade (roteiro de qualificação de demanda e carta da comunidade: anexo 09).

II – DOS REQUERIMENTOS

13. Diante de todo o exposto e considerando a missão constitucional do Ministério Público, vêm os requerentes pleitear o que se segue:

a) A intervenção desta Procuradoria dos Direitos do Cidadão do Ministério Público Federal no Rio Grande do Norte na defesa dos direitos territoriais da Comunidade Potiguara de Sagi/Trabanda, com fundamento no art. 231 da CF de 1988;

b) Que o ilustre representante do MPF se reúna com a Comunidade de Sagi/Trabanda na própria comunidade para fins de promover a inspeção da área em litígio, bem como, ouvir os argumentos dos Potiguaras;

c) Que a FUNAI seja RECOMENDADA a instaurar o PROCEDIMENTO ADMINISTRATIVO DE DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA SAGI TRABANDA.

Termos em que,

Pede deferimento.

Natal/RN, 10 de agosto de 2011.

Luciano Ribeiro Falcão

OAB-RN 6115



Foto: Louise Branco – Ponte sob o Rio Cavaçu – Sagi- RN



Foto: Louise Branco, Seu Agricio de Araújo Falecido marido de Dona Rosa.



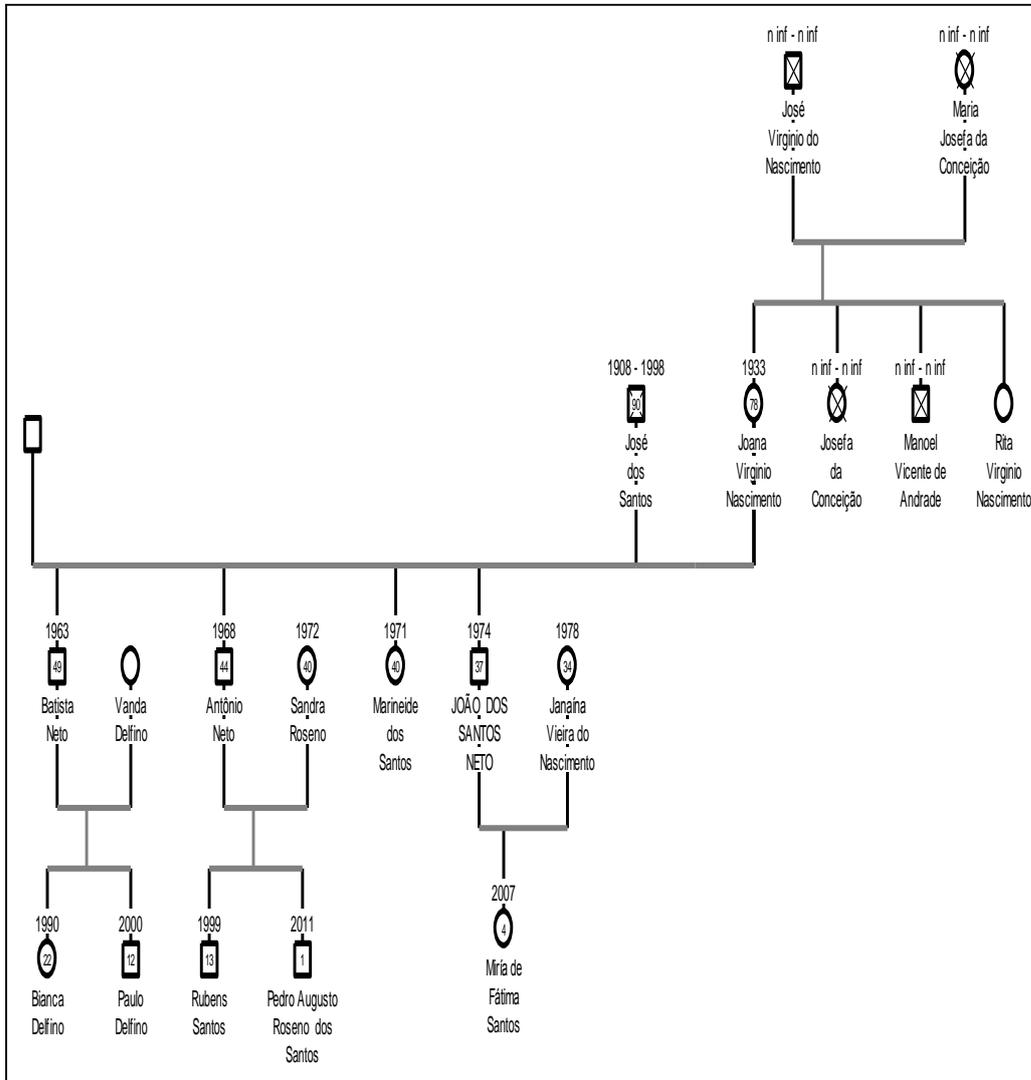
Foto: Louise Branco, Plantação de Macaxeira de Seu Manoel Podarco.



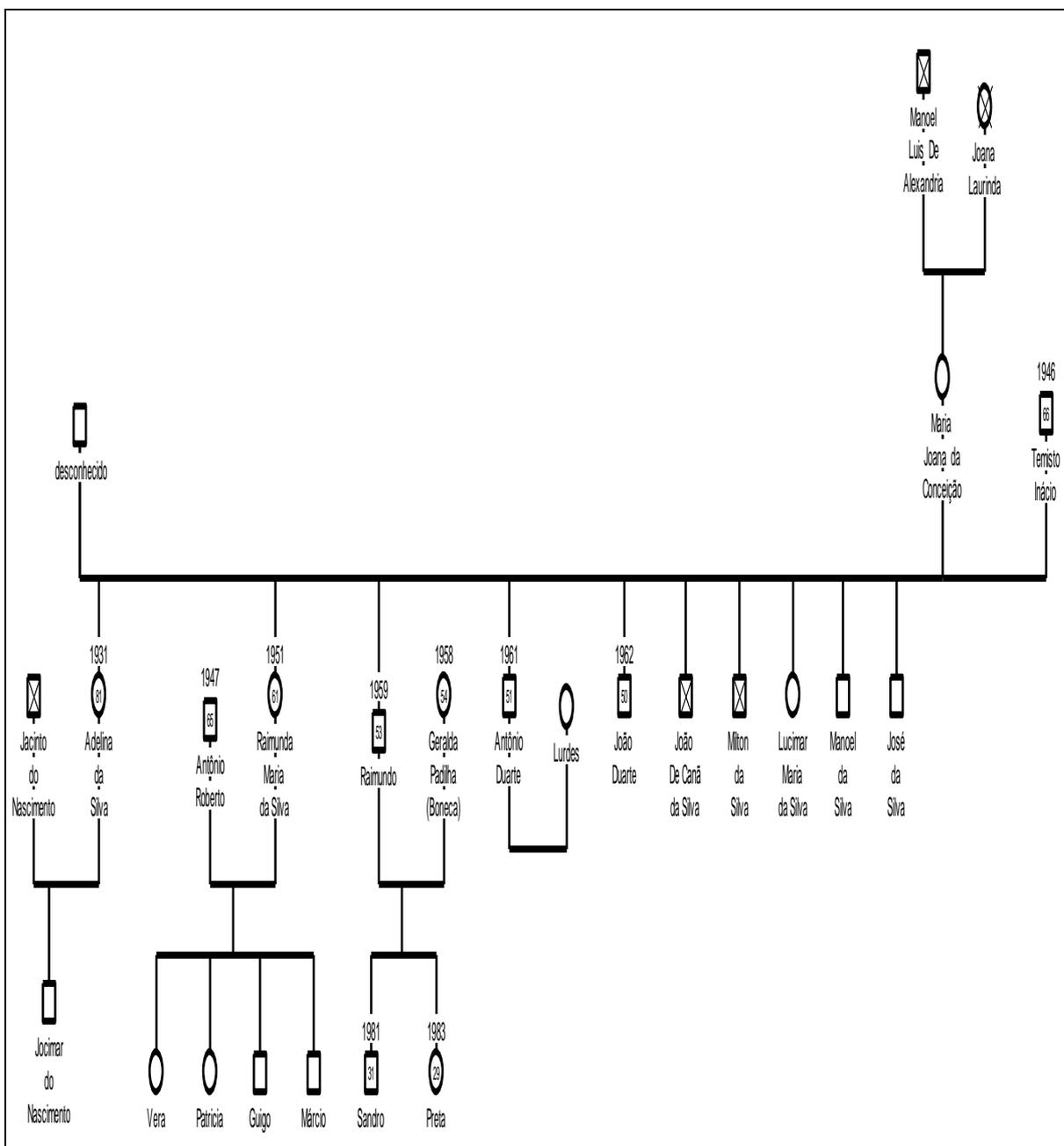
Foto: Louise Branco. - Toré Realizado dia 31.08.2011, solidariedade dos índios da Baía da Traição aos índios do Sagi.

Genealogias

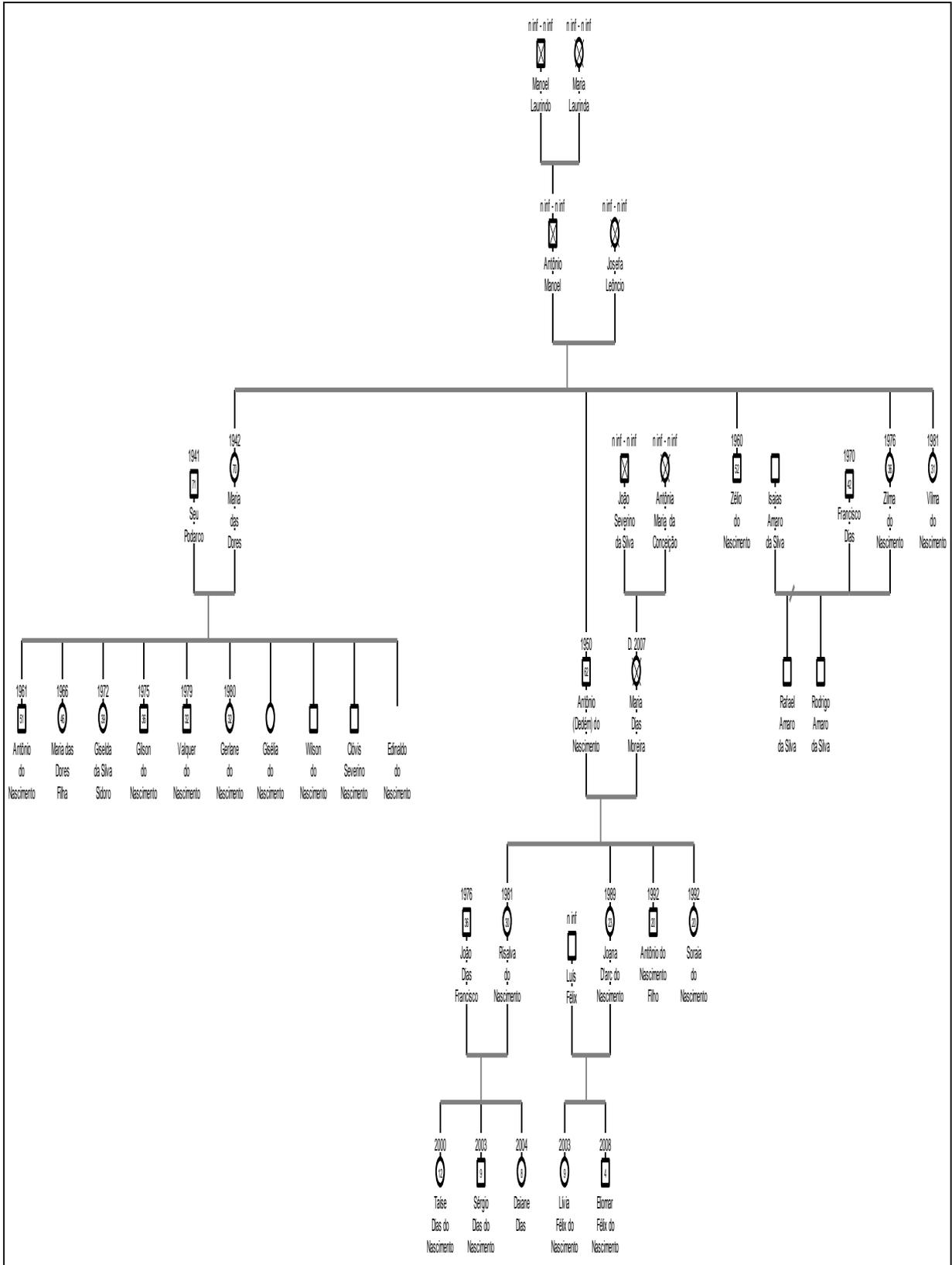
Genealogia Dona Joana Virgínio do Nascimento



Genealogia Dona Maria Joana (Canã)



Genealogia Seu dedem



Genealogia Seu Podarco

