The image shows the cover of a spiral-bound notebook. The cover features a photograph of a dirt road winding through a rural landscape with green fields and trees under a cloudy sky. The text is printed in white on the photograph. The text is as follows:

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MESTRADO

CLAUDIA MARIA MOREIRA DA SILVA

“EM BUSCA DA REALIDADE”. A EXPERIÊNCIA DA ETNICIDADE DOS
ELEOTÉRIOS (CATU/RN)

NATAL
2007

CLAUDIA MARIA MOREIRA DA SILVA

“...EM BUSCA DA REALIDADE...”: A EXPERIÊNCIA DA ETNICIDADE DOS
ELEOTÉRIOS (CATU/RN)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para à obtenção do título de Mestre. Área de Concentração: Processos Sociais, Cultura e Identidades.

Orientador: Prof^o. D^o. Carlos Guilherme Octaviano do Valle.

NATAL
2007

Catálogo da Publicação na Fonte. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial Especializada do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Silva, Claudia Maria Moreira da.
“...Em busca da realidade...” : a experiência da etnicidade dos Eleotérios
(Catu/RN) / Claudia Maria da Silva. - RN, 2007.
271 f.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Guilherme Octaviano do Valle.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Área de Concentração: Cultura, Identidade e Representações Sociais.

1. Etnicidade – Dissertação. 2. Indigenismo – Dissertação. 3. Etnogênese
Dissertação. 4. Eleotérios – Catu (RN) – Dissertação. I. Valle, Carlos
Guilherme Octaviano. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III.
Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 39

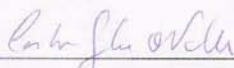
CLAUDIA MARIA MOREIRA DA SILVA

“... EM BUSCA DA REALIDADE...”: A EXPERIÊNCIA DA ETNICIDADE DOS
ELEOTÉRIOS (CATU/RN)

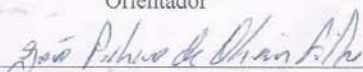
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre. Área de Concentração: Processos Sociais, Cultura e Identidades.

Apresentada em: 24/09/2007

BANCA EXAMINADORA:



Profº Drº Carlos Guilherme Octaviano do Valle – Orientador
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
Orientador



Profº Drº João Pacheco de Oliveira Filho
Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro
Examinador externo



Profº Drº Edmundo Pereira
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
Examinador interno

Profº Drª Julie Cavignac
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
(suplente)

À meu pai
João José da Silva (IN MEMORIAM)

À
Juvenal e Pedro Inácio (IN MEMORIAM)
Ilustres Eleotérios.

Dedico

AGRADECIMENTOS

Na verdade, são inúmeras as pessoas que deveriam estar relacionadas nesta lista. No entanto, deparo-me com um obstáculo concreto: a falta de espaço. Sem querer, porém, minimizar as contribuições de todas, inclusive, daquelas que talvez nem possam imaginar o valor de sua atenção, dicas, gentilezas. Eu tentarei alcançá-las ao exprimir meu reconhecimento. O exercício da criação desta lista remeteu-me a diversos momentos dessa travessia, como, por exemplo, a vivência da pesquisa de campo, as mudanças acompanhadas nas vidas das pessoas. Então, percebi que estava próximo de cumprir mais uma etapa em minha formação profissional e, porque não dizer, da minha vida.

Agradeço ao orientador Carlos Guilherme Octaviano do Valle, por ter aceitado conduzir comigo este estudo. Referencio-o pelas competentes orientações durante todo processo de desenvolvimento deste. Orientações estas que contribuíram intensamente para meu crescimento intelectual e profissional.

Ao coordenador do Curso de Ecologia da UFRN, Aristotelino Araújo, pela atenção dispensada durante a fase de elaboração do anteprojeto de pesquisa.

A CAPES, pelo apoio financeiro que possibilitou a pesquisa e minha dedicação exclusiva ao curso de Mestrado.

Aos professores do Departamento de Antropologia, principalmente, Luiz Assunção, que contribuiu nessa reflexão e em minha formação como um todo.

À professora Julie Cavnac, pelos diálogos que antecederam ao meu interesse pela problemática pesquisada.

Ao professor Edmundo Pereira, pelo apoio e pelas valiosas dicas de leitura, assim como as suas sugestões, sempre inteligentes.

Aos meus colegas de turma do Mestrado (2005), pelas contribuições durante as sessões de aulas, quando podíamos dialogar sobre nossas pesquisas.

Ao secretário do DAN/UFRN, Adriano Aranha Freire pela atenção e cuidados e à secretária do PPGAS/UFRN, Ana Elvira.

Aos funcionários da Biblioteca Setorial do CCHLA/UFRN, pelas orientações e atenções dispensadas, certamente, essenciais ao sucesso da pesquisa bibliográfica e demais etapas do trabalho.

Às funcionárias da biblioteca do Museu Nacional (PPGAS/UFRJ), Maria Helena e Carla, por se mostrarem tão atenciosas e profissionais. Do Museu Nacional, agradeço, ainda, aos professores Adriana Vianna e Luiz Fernando Duarte, pela atenção e contribuições.

Ao professor João Pacheco de Oliveira, pelas incríveis contribuições a este trabalho. Agradeço, também, à atenção dispensada durante minha estadia no Museu Nacional e aos acessos que me foram tão valiosos.

Agradeço ao Diretor do Arquivo Nacional, Sátiro Lopes, pelas contribuições e atenção à pesquisa documental que desenvolvi na instituição, e a todos os funcionários com quem pude trabalhar no arquivo durante a fase da pesquisa histórica documental.

Ao professor Francisco Alves Galvão Neto e o seu pai, João Alves, pelas contribuições sobre a história da região Sul.

Ao padre Armando de Paiva, vigário de Goianinha, pelo acesso ao seu acervo pessoal, que foi de extrema importância.

A Nássaro Nasser, pela atenção e disponibilidade, fico-lhe muito grata.

A Guru, pelo acesso aos documentos da agência ambiental do RN (IDEMA).

A dona Nô e Silvina, que me hospedaram em sua casa durante a pesquisa de campo e pelos detalhes corrigidos neste trabalho.

Às suas filhas, Valda e Viana, que contribuíram com seu apoio, informações, além da amizade.

A Vando, a sua esposa Dora e aos seus filhos, Nascimento, a sua esposa Santana, Deca, Chão, Júnior, Luiz, Adriana, dona Jandira, Marlizabete, as duas Geraldas, Luiz Carlos, Manoel Luca, enfim, tantos outros Eleotérios que compartilharam comigo a elaboração desta dissertação. A Josimar, Dó e Antonio, pelos deslocamentos (moto-táxi) que fazíamos da cidade ao Catu ou vice-versa, em algumas etapas da pesquisa de campo.

A minha família, pela força e carinho que me dispensaram nessa trajetória. A Cacau Arcoverde, Lula Moreira, Luíza, a tia Lourdes, Chico, Thiago e, especialmente, a minha mãe, Neusa Moreira, acolhimento constante nos momentos mais difíceis.

A Cyro Almeida e Stéphanie Campos, amigos de sempre. Marcos Queiroz (Marquinhos) e a Sandro Cordeiro, pelas contribuições inestimáveis. Às amigas, Fabíola, Eduarda, Elizabete Medeiros, Heloísa, Tati, Janaína, Eloi, Jaína, e aos amigos do Setor seis, pessoas com quem pude falar sobre meu trabalho em momentos inusitados.

A Andreas F. Hofmann, pela compreensão e respeito e pelas importantes contribuições técnicas em vários momentos durante a elaboração dessa pesquisa.

Agradeço, ainda, a Helmut e Christhel Hofmann, pela torcida.

Uma voz a guiava por uma estrada de barro em meio ao canavial. Depois de muito andar, intrigada com a realidade encontrada, decidiu ir embora. Mas, antes que se distanciasse, um menino se aproximou com um recado: meu pai disse que você levasse esse negócio daqui, porque ele não sabe mais usar, e entregou-lhe alguns objetos.

(Claudia Maria Moreira da Silva, 2005)

RESUMO

A região sul do Rio Grande do Norte tem sido, historicamente, reconhecida como *locus* de antigos aldeamentos indígenas. Os habitantes das margens do rio Catu, divisa entre os municípios de Canguaretama e Goianinha, os Eleotérios, no limiar do século XXI, passaram a ser vistos e a se auto reconhecer como “remanescentes indígenas” do RN. As suas mobilizações étnicas, ao se tornarem públicas, colocaram no campo intelectual e político uma antiga questão a ser refletida: as asseverações acerca do “desaparecimento” indígena no Estado. Tal item traz em si outras implicações. Acessados por um indigenismo pára-oficial, os Eleotérios passaram a estabelecer relações políticas com os índios Potiguara da Baía da Traição/PB, Movimento Indígena. Diante disso, eles sentiram-se estimulados a produzir e a (re)produzir formas de diferenciação social. Nesse contexto, a pesquisa, aqui exposta, envereda no sentido de elucidar o processo de construção da etnicidade dos Eleotérios, vistos a partir das relações sociais e políticas mantidas com a sociedade mais ampla, situadas numa determinada situação histórica, envolvendo usineiros, posseiros, militantes, pesquisadores, agências ambientais. Os efeitos destas relações sociais e políticas se ampliaram, fazendo com que os Eleotérios aparecessem para sociedade como atores sociais suscetíveis às políticas específicas das populações indígenas.

Palavras-chave: Etnicidade. Indigenismo. Etnogênese.

ABSTRACT

The south region of the Rio Grande do Norte has been historically recognized as a place of old indian villages. Inhabitants of the edges of the Catu River, border between the cities of Canguaretama and Goianinha, the Eleotérios in the threshold of 21st century had passed to be seen and self recognized as "remaining indians" of the RN. Their ethnic mobilizations, when becoming public had placed to the intellectual and political fields an old question to be reflected on: the asseverations concerning the "indian disappearing" in the State. This item brings with it other implications. Accessed by a para-oficial indigenism, the Eleotérios had started to establish political relations with the Potiguara indians of the Baía da Traição/PB and the Indian Movement, feeling stimulated to produce and to reproduce forms of social differentiation. In this context, this research is worried about elucidating the process of construction of the ethnicity among the Eleotérios, perceived from the social relations and politics kept with the amplest society, into a particular historical situation involving sugar cane fields' owners, proprietaries, militants, researchers, ambiental agencies. The effects of these political and social relations had been extended, making Eleotérios appear to the society as susceptible social actors to the specific policies for the aboriginal populations.

Key-words: Ethnicity. Indigenism. Ethnogenesis.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Fotografia 1 – Entrada principal do município de Vila Flor.....	14
Fotografia 2 – Escultura “massacre de Cunhaú”.....	15
Croqui 1 – Comunidade Catu dos Eleotérios.....	17
Quadro 1– Mapa demográfico do RN (1806-1811)	40
Mapa 1 – Aldeias Indígenas no Rio Grande (1598-1630).....	46
Mapa 2 – Aldeamentos e Vilas no Rio Grande.....	51
Fotografia 3 – Cotidiano no Rio Catu.....	80
Croqui 2 – Nesgas de terra no Catu.....	81
Fotografia 4 – Fazendo carvão no arisco.....	82
Croqui 3 – Esboço da ocupação histórica do Catu.....	84
Gráfico 1 – genealogia dos Eleotérios.....	92
Gráfico 2 – genealogia dos Eleotérios.....	96
Gráfico 3 – genealogia dos Eleotérios.....	100
Fotografia 5 – Acesso principal ao centro de Canguaretama (Br 101).....	126
Quadro 2 – Eventos/ temática indígena no RN.....	140
Fotografia 6 – Os Eleotérios e os índios Potiguara (Aldeia Três Rios) Baía da Traição/PB..	189
Fotografia 7 – Audiência Pública.....	201
Fotografia 8 – Público da Audiência Pública.....	202
Fotografia 9 – Jovens do Catu apresentado o toré (Natal/RN).....	225
Fotografia 10 – “O casamento da moça” (Natal/RN).....	226

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- AP – AUDIÊNCIA PÚBLICA
- APA – ÁREA DE PROTEÇÃO AMBIENTAL
- APOINME – ASSOCIAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE, MINAS GERAIS E ESPÍRITO SANTO
- ACMVC – ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA DOS MORADORES DO VALE DO CATU
- CCHLA – CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
- CEPI – CENTRO DE ESTUDOS DOS POVOS INDÍGENAS
- CIENTEC – SEMANA DE CIÊNCIA, TECNOLOGIA E CULTURA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
- CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO
- CODEM – COORDENADORIA DOS DIREITOS HUMANOS E DAS MINORIAS
- COEPPIR – COORDENAÇÃO ESPECIAL DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL
- DLIS – DESENVOLVIMENTO LOCAL INTEGRADO SUSTENTÁVEL
- FUMAC – FUNDO MUNICIPAL DE ASSISTÊNCIA COMUNITÁRIA
- FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
- FJA – FUNDAÇÃO JOSÉ AUGUSTO
- GT- GRUPO DE TRABALHO
- IBAMA – INSTITUTO BRASILEIRO DE MEIO AMBIENTE.
- IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA
- IDEMA – INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE DO RIO GRANDE DO NORTE
- NAC – NÚCLEO DE ARTE E CULTURA
- MCC – MUSEU CÂMARA CASCUDO
- MST – MOVIMENTO RURAL DOS TRABALHADORES SEM TERRA
- MI – MOVIMENTO INDÍGENA
- RN – RIO GRANDE DO NORTE
- SEAMPO – SETOR DE ESTUDOS E ASSESSORIA A MOVIMENTOS POPULARES
- SEBRAE – SERVIÇO BRASILEIRO DE APOIO ÀS MICRO E PEQUENAS EMPRESAS
- SEJUC – SECRETARIA ESTADUAL DE JUSTIÇA E CIDADANIA
- SEPPIR – SECRETARIA ESPECIAL DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL
- SPI – SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS
- UFRN – UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
- UFPB – UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	APONTAMENTOS HISTÓRICOS SOBRE O RIO GRANDE	
2.1	OS INDÍGENAS E AS FONTES HISTÓRICAS	38
2.2	ALDEAMENTOS E MISSÕES NO RIO GRANDE: PROCESSOS HISTÓRICOS E TERRITORIALIZAÇÃO.....	43
2.2.1	O encerramento das missões: as vilas de índios.....	53
2.3	CATU E OS ANTIGOS ENGENHOS DA REGIÃO: O TEMPO DOS CORONÉIS E “DOUTORES”.....	57
2.4	OS CENSOS POPULACIONAIS COMO FONTES ANALÍTICAS	68
3	CATU DOS ELEOTÉRIOS: ORGANIZAÇÃO SOCIAL, POLÍTICA E ETNICIDADE	
3.1	OS ELEOTÉRIOS NO CATU.....	76
3.2	CARTOGRAFIAS DO CATU: UMA VISÃO SÓCIO-CULTURAL.....	83
3.3	NOTAS SOBRE A ORGANIZAÇÃO FAMILIAR, SOCIAL E POLÍTICA DOS ELEOTÉRIOS.....	88
3.4	TERRA, MEIO AMBIENTE E MOBILIZAÇÃO POLÍTICA.....	103
3.5	A POLÍTICA LOCAL, SERVIÇOS PÚBLICOS E ASSOCIATIVISMO.....	116
3.6	A FORMAÇÃO DO CAMPO DE AÇÃO INDIGENISTA NO RIO GRANDE DO NORTE.....	124
3.7	FORMANDO UMA “MILITÂNCIA” INDIGENISTA.....	132
4	A SEMÂNTICA DA ETNICIDADE: UM OLHAR DE “DENTRO” E DE “FORA”	
4.1	O ETNÔNIMO E OS MODOS DE REFERÊNCIA IDENTITÁRIA: “ <i>SOU CATUZEIRO</i> ”	146
4.2	ETNICIDADE E SEMÂNTICA.....	159
4.3	OS USOS ESPECÍFICOS DA SEMÂNTICA DA ETNICIDADE.....	165
4.4	A MISTURA: UMA FORMA DE COMPREENÇÃO ESPECÍFICA.....	173
4.5	OS ELEOTÉRIOS E A ORGANIZAÇÃO DA MEMÓRIA SOCIAL.....	175
5	AS FORMAS DE PRODUÇÃO DA ETNICIDADE	
5.1	A VIAGEM DOS ELEOTÉRIOS À BAÍA DA TRAIÇÃO E O JOGO DO RECONHECIMENTO.....	183
5.2	A EMERGÊNCIA INDÍGENA COMO UMA QUESTÃO PÚBLICA.....	194
5.3	REPERCUSSÕES SOCIAIS E POLÍTICAS DA ATUAÇÃO MILITANTE: AWÁ E A REPRESENTAÇÃO DO ÍNDIO GENÉRICO.....	210
5.4	PARÂMETROS DA MOBILIZAÇÃO ÉTNICA: APROXIMAÇÕES COM O MOVIMENTO INDÍGENA (MI).....	214
5.5	O AGENCIAMENTO MILITANTE E O “TUPI-GUARANI”.....	218
5.6	OS ELEOTÉRIOS E AS REELABORAÇÕES CULTURAIS.....	221
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	227
	REFERÊNCIAS.....	235
	ANEXOS.....	244
	APÊNDICES.....	267

1 INTRODUÇÃO

Pode-se afirmar, sem o propósito de ter um esquema cronológico muito rígido, que os Eleotérios do Catu foram acessados pela militância indigenista e passaram a buscar interações mais sistemáticas com índios e não-índios a fim de apoio político desde o ano de 2002¹. É pertinente deixar explícito, já na apresentação deste trabalho, a expressão a que recorri ao atribuir o seu título. “*Em busca da realidade*” foi uma expressão repetida diversas vezes por Manoel Serafim Soares Filho, conhecido também por *Nascimento* ou *Bifa*, explicando o motivo de sua viagem à Baía da Traição (PB)². Essa interação significava, para aquele ator social, uma possibilidade de resposta aos seus próprios questionamentos em torno da confirmação de sua identidade étnica. Embora meu conhecimento de tal expressão tenha ocorrido nos primeiros contatos com a situação pesquisada durante o ano de 2003, não lhe conferi devida atenção na época. Em 2006, com a pesquisa etnográfica aprofundada, voltei a escutar a mesma expressão de um índio Potiguara em outro contexto. Nesse sentido, chamou a atenção como um termo nodal para compor este esforço investigativo.

Primeiramente, ensejo destacar o aproveitamento do termo no discurso de *Nascimento*. Em 2002, ele e seu primo Vandregercílio Arcanjo da Silva, conhecido no Catu por *Vando*, viajaram à Baía da Traição visando estabelecer contatos com os Potiguara³. Nessa ocasião, os Eleotérios foram apresentados como os “remanescentes indígenas” do Rio Grande do Norte. Essa viagem foi conduzida por um militante da questão indígena, funcionário da Fundação José Augusto (FJA) instituição responsável pela política cultural do Governo do Estado⁴. Em 2006, quando entrevistava uma liderança Potiguara citada nos relatos dos Eleotérios sobre aquela viagem, *Seu Djalma*, obtive contato com a mesma expressão. Ele pronunciava “*tirar a realidade*” para explicar os contextos de interação com as pessoas que se diziam indígenas e buscavam uma ‘aprovação’ de tal identidade, sendo os Potiguara os responsáveis pela sua

¹ Na ocasião da defesa, uma das contribuições que recebi da banca examinadora feita pelo prof. Edmundo Pereira referia-se ao uso da expressão “Eleotérios” sem adicionais explicativos. Sendo assim, por considerar a observação pertinente, indico quando uso essa expressão me remeto, sobretudo, a uma suposta unidade construída pelo pesquisador. Tendo em vista o empenho em desenvolver uma análise situacional. Esclareço o leitor, que no plano interno os núcleos habitacionais dos Eleotérios são organizados de acordo com a lógica familiar, os Simão, os Canário, os Serafim etc. Essas famílias são conhecidas externamente como os “Lotero do Catu”.

² Uso o recurso do itálico e aspas para destacar as expressões dos informantes. Para dar destaque às citações ou noções, utilizo aspas. O uso de aspas simples é como dou destaque a certas expressões e contextos ao longo do trabalho.

³ Vandregercílio Arcanjo da Silva, conhecido por Vando, era presidente da Associação dos Moradores do Catu, Auxiliar de enfermagem no posto local e professor da Escola Municipal João Lino Catu-Canguaretama.

⁴ Não significa dizer que a FJA possuísse alguma atuação política nas comunidades indígenas. Consistia um esforço individual de um funcionário apresentando-se com respaldo no vínculo institucional.

confirmação étnica. Os Potiguara destacam-se de forma expressiva no cenário político do Nordeste indígena, inclusive como membros da coordenação da Articulação de Povos e Organizações Indígena do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME).

Desse modo, minha intenção é, num primeiro plano, entender a **situação histórica** em que se assenta o processo de construção da etnicidade dos Eleotérios. Considerarei as interações entre os Eleotérios e as lideranças indígenas, sobretudo, os Potiguara da Baía da Traição, bem como suas relações com autoridades governamentais. Da mesma forma, pretende-se aprender a condução dessa demanda por lideranças indígenas já consolidadas diante da auto-afirmação de uma identidade indígena. Apesar de viverem próximos à área indígena Potiguara, os Eleotérios nunca se relacionaram com a FUNAI. Todavia, este trabalho não considera, apenas, as relações entre os Eleotérios e os Potiguara. Procurarei compreender como os demais atores sociais (não-índios) se inserem nesse campo de relações, atuando em “modelos ou esquemas de distribuição de poder” (OLIVEIRA, 1988 p. 57). Darei atenção à composição de horizontes discursivos, e focalizarei, ainda, as formas de produção da etnicidade privilegiadas pelos Eleotérios, envolvendo tanto uma dimensão objetiva quanto subjetiva.

As reivindicações étnicas dos Eleotérios aparecem como um problema relativamente novo para os estudos da etnicidade e, ao mesmo tempo, configurando uma forma de mobilização política até então incomum no cenário público do RN. Desde o estabelecimento das instituições públicas específicas de assistência e gestão de povos indígenas, tais como o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e a FUNAI, desconhece-se qualquer registro de sua atuação dessas agências no RN. Ademais, os discursos históricos oficiais (e políticos) destacam o completo “desaparecimento” dos indígenas do RN desde o século XIX. Este trabalho consiste numa abordagem da situação histórica de onde emerge o processo de construção da etnicidade dos Eleotérios. Apresento, sob um foco antropológico, os contextos nos quais atores sociais se posicionavam de forma positiva ou negativa, frente à afirmação de uma identidade étnica específica.

Historicidade

A região Nordeste compreende antigas áreas submetidas à administração colonial portuguesa a partir do século XVI. Por conseguinte, além da expansão territorial, fez-se necessária a administração das populações em toda a região. Os processos de **territorialização** impostos às populações das áreas de colonização mais antiga delinearam inúmeras mudanças, “afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e a

significação de suas manifestações culturais” (OLIVEIRA, 2004 p.22) ⁵. De acordo com as fontes históricas consultadas, diversos aldeamentos missionários estavam localizados na região sul do RN, especificamente na área escolhida para pesquisa. Destacou-se o aldeamento e posterior missão *Igramació* (Vila Flor, Canguaretama e possivelmente, Goianinha) transformado em Vila de índios na segunda metade do século XVIII. De acordo com Lopes (2003), os aldeamentos no Rio Grande, sob controle dos jesuítas, passaram à administração dos carmelitas na primeira metade do século XVIII. Segundo a mesma fonte, tem-se conhecimento da população desses aldeamentos, que estavam povoados por indígenas classificados no tronco Tupi (possivelmente os Potiguara), mas recebiam também diversas etnias do sertão. Vivenciaram dessa forma, processos de territorialização específicos, envolvendo contextos pluriétnicos e culturalmente heterogêneos. Farei uma reflexão mais detalhada sobre a história indígena no Rio Grande do Norte no capítulo primeiro.



Fotografia 1 - Entrada principal do município de Vila Flor

Nas últimas décadas do século XX, determinados aspectos históricos da região foram ressignificados pelo poder público (Prefeituras e Governo), adotados em símbolos e referências da memória e do patrimônio cultural. Em Vila Flor, a Casa de Câmara e Cadeia foi tombada em 1964 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). A

⁵De acordo com Oliveira, a territorialização implica um “processo de reorganização social” que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado” (2004, p.22).

igreja de Nossa Senhora do Desterro, fundada possivelmente por padres Carmelitas do convento da reforma do Carmo do Recife em 1743, é também um “lugar turístico”. Na década de 1980, a FJA reformou o prédio da casa de Câmara e Cadeia que vem sendo cuidada por um casal de moradores do município. De fato, o acesso principal à cidade reproduz a arquitetura colonial e indica a data de sua fundação (XVIII).

Em Canguaretama, um evento histórico foi reapropriado pela memória oficial organizada pela Igreja Católica. É conhecido na literatura como o “Massacre de Cunhaú”, ocorrido no antigo engenho homônimo no século XVII⁶. Há quase uma década vem sendo organizada anualmente a encenação desse evento, representado através das figuras de indígenas, holandeses e portugueses. Promovida pela Igreja Católica na Fazenda Cunhaú, a teatralização do massacre é realizada por um grupo de jovens da cidade (Grupo de Teatro Ana Costa - GTAC). Os atos cenográficos relembram o massacre, reoxigenando a crença nos chamados mártires de Cunhaú, beatificados em cerimônia ocorrida no Vaticano, em março de 2000. Atualmente, existem esculturas de dois beatos em um dos acessos à Canguaretama.



Fotografia 2 – Escultura “O massacre de Cunhaú”

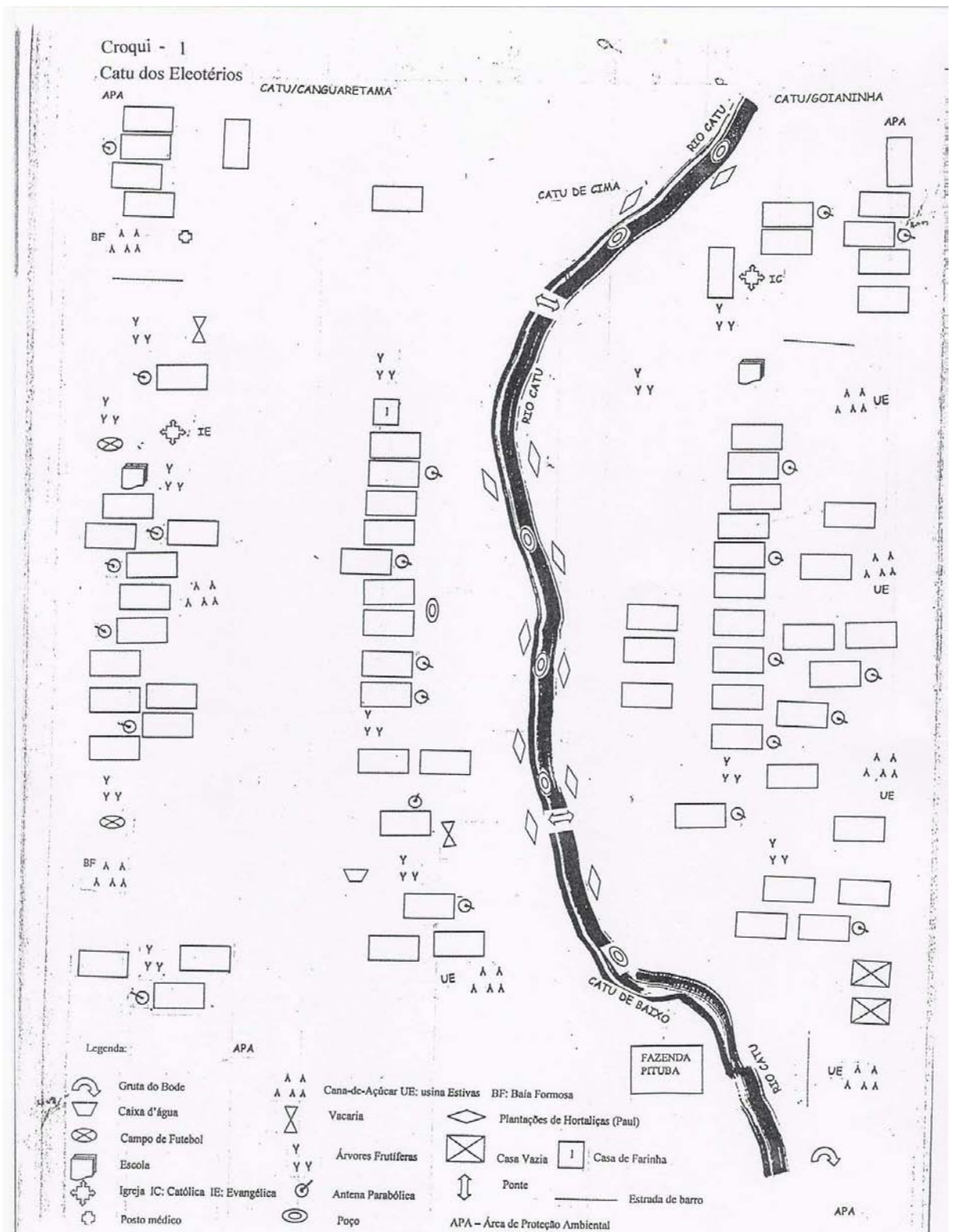
No acesso que liga Cunhaú à Pedro Velho, há uma escultura exibindo uma das imagens identificando o massacre: a figura de um índio ferindo um padre, quando os símbolos

⁶ Cunhaú pode até ser pensado inclusive como um “lugar de memória” (Pierre Nora apud FÉLIX, Loiva Otero. História e memória: a problemática da pesquisa. Passo Fundo: UPF, 2004, p. 49-50).

católicos eram consagrados perante os fiéis⁷. Algumas ruas e casas comerciais de Canguaretama receberam o nome a partir das datas e personagens envolvidos no episódio “sanguinolento” de Cunhaú. Temos, por exemplo, a escola municipal 16 de julho (suposta data do massacre) e a livraria Padre Soveral (nome de um dos mártires).

⁷ As três esculturas localizadas nos acessos ao município de Canguaretama foram financiadas pela Igreja Católica da cidade em virtude da mobilização pela beatificação dos “Mártires de Cunhaú” no final da década de 1990 e na primeira década do ano 2000.

Croqui 1 – Catu dos Eleotérios



O Catu: entre Goianinha e Canguaretama

Os Eleotérios são famílias que vivem na microrregião litorânea sul do RN. A microrregião dista uma média de 79 km de Natal. A denominação de “Catu dos Lotero” foi dada pelos regionais ao lugar onde vivem essas famílias. Dessa forma, ele é distinguido de outras áreas ao sul com a mesma denominação. Em Vila Flor, há o “Catuzinho”, denominado pelos Eleotérios de “Catu dos Rosário”. Quem vive no “Catu dos Lotero” costuma diferenciar e dividir os limites demarcadores de seu território através dos topônimos “Catu de baixo”, “Catu do meio” e o “Catu de cima”. Alguns regionais denominam de “Catu de Armando”⁸. Atualmente, o Catu é definido por alguns como “sítio”, uma classificação elaborada pelo IBGE e (re)apropriada pelos moradores do lugar. Nas relações sociais em contexto extra-local, alguns moradores se referem ao Catu descrito através do termo “comunidade”, mas que no plano local co-existem entendimentos específicos. Também faço uso de uma noção de comunidade e, nesse sentido, devo me explicar.

Ao ser usado diversas vezes ao longo do texto, o termo “comunidade” exige uma conceituação⁹. Doris Rinaldi Meyer (1979) demonstrou os esforços de diversos autores, tais como E. Willems (1947), Cook (1938), Guidi (1961), Nogueira (1955), para definir o termo. Para alguns, comunidade se aproxima mais de limites geográficos, como base territorial e, para outros, está relacionado a um lugar integrado através de uma experiência comum, cujos moradores têm relativa consciência de sua unidade local. De acordo com a autora, pensar comunidade como espaço “só ganha significado quando percebida à luz de um sistema de relações sociais que articula não só elementos internos à comunidade, mas também esses elementos que lhe são externos”. MEYER (1979 p. 16). É por essa perspectiva, que pretendo me fazer entender quando trato o Catu como comunidade.

No vale do Catu, está situada a nascente do rio homônimo unido ao mar no local denominado Sibaúma, que vem sendo referido atualmente como uma área “quilombola”. Ainda no século XIX, o rio Catu foi utilizado pela administração pública local para ser o marco da divisão política dos municípios de Goianinha e Canguaretama¹⁰. O “Catu dos Lotero” encontra-se entre o limite (margens do rio Catu) da municipalidade dos municípios de

⁸ Ver anexo A – Mapa de Canguaretama.

⁹ A partir desse esclarecimento passarei a usar o termo sem aspas.

¹⁰ De acordo com Nestor Lima (1990), em estudo sobre os municípios do Rio Grande do Norte publicou referências sobre o rio Catu “Que nasce nos taboleiros da “Matta do Marfim”, abaixo da nascente do rio pequery e divide o município com o de Goianinha, daí pra baixo. Tem um curso de 4 legoas no município, passa nos lugares: Catu de cima, Gruta do Bode, Maxixi, Marajá, Engenho Catu, ou Triumpho, Catusinho, Engenho Barraca e Entre Rios e faz barra no Atlântico no lugar “Sibaúma” (...)” (LIMA, 1990 p. 82).

Goianinha e Canguaretama, onde se encontra um número de oitenta e duas (82) unidades domésticas, comportando noventa e quatro (94) famílias e um total de trezentos e sessenta e seis habitantes (366). A maioria da população está concentrada no Catu Goianinha, reunindo sessenta e nove (69) unidades domésticas que formam um total de oitenta famílias (80) e trezentos e oitenta e três habitantes (383)¹¹.

Os dois municípios envolvidos na pesquisa são conhecidos por suas extensas plantações de cana-de-açúcar, caracterizando geralmente a microregião sul do RN. Em termos das atividades sócio-econômicas, esse modelo de monocultura, praticado há mais de dois séculos na região, teve início com as atividades dos antigos engenhos, a exemplo do engenho Cunhaú¹², uma antiga propriedade no Rio Grande que pertenceu à família Albuquerque Maranhão desde o período colonial (século XVII)¹³. Atualmente, as propriedades de usineiros se estendem pelo sul do estado através da zona da mata em direção aos estados da Paraíba e Pernambuco. Junto da economia canavieira, essa região potiguar vem sendo mais e mais explorada pelos carcinicultores, sobretudo, desde a década de 1990. Além disso, está inserida em famoso circuito turístico do estado. A praia da Pipa, por exemplo, fica situada aproximadamente a vinte e cinco (25) quilômetros do Catu¹⁴.

Nas áreas onde realizei a pesquisa, se sobressaem as empresas Pedrosa ou Baía Formosa e a Estiva S/A; ambas situadas no setor produtivo de álcool e açúcar, cujas áreas produtivas envolvem diversos municípios na microrregião sul. A usina Estivas explora as áreas mais extensas localizadas no Catu e tomou para si a responsabilidade de monitoramento das Áreas de Proteção Ambiental (APA's) Bonfim-Guaráiras e Piquiri-Una que abrange parte significativa da região sul¹⁵. Foi a primeira empresa usineira que expropriou as terras dos Eleotérios, enquanto a usina Baía Formosa adquiriu áreas através de arrendamentos feitos a médios proprietários de terra do Catu, já na década de 1990.

Uma das vias de acesso ao Catu pode ser feita pela Br -101, sentido sul/RN. Localiza-se pelo município de Goianinha, ao lado direito da rodovia. Segue uma faixa de mata separando as plantações de cana-de-açúcar. Nessa estrada, em local conhecido como a “chave”, encontra-se o “pau da mentira”, sendo mencionado pelos moradores mais antigos do Catu como um espaço de encontro, um ponto de parada nos deslocamentos até as cidades

¹¹ Fonte: SILVA, Claudia Maria Moreira da. levantamento demográfico realizada entre fevereiro e abril de 2006.

¹² Segundo o historiador Galvão Neto (2002), o engenho Cunhaú é identificado nas cartografias dos viajantes do século XVI e XVII.

¹³ Ver MEDEIROS FILHO (1997), CASCUDO (1968), LOPES (2003).

¹⁴ Ver anexo B. Imagem de satélite da região do Catu, Pipa e Sibaúma.

¹⁵ Mostrarei adiante no texto como os fiscais ou os conhecidos “vigias” das Usinas se relacionam com os moradores do Catu que frequentam as faixas de mata ou mesmo os mananciais da região.

próximas. Outra forma de acesso, margeando a rodovia, no limite entre os municípios de Goianinha e Canguaretama, é o lugar conhecido como a Gruta do Bode¹⁶. Nesse local, pode-se observar uma placa do IBAMA (Instituto Brasileiro de Meio Ambiente) informando sobre a Lei Federal 9.605 de 1998, dispondo sobre crimes ambientais. Na placa, assinalou-se a proibição do corte de madeira, a caça e a pesca. Como já me referi no parágrafo anterior, trata-se de uma área que inclui trechos das APA's sob a “gestão” do Instituto de Desenvolvimento e Meio Ambiente no Rio Grande do Norte (IDEMA).

Um dos primeiros acessos conhecidos por mim para chegar às unidades familiares no Catu, foi através da cidade de Canguaretama pelo bairro denominado “Areia Branca”, situado à margem direita da Br-101 sul. Era uma estrada de terra, margeada por muitas casas construídas em pequenos quarteirões nos dois lados da estrada. Todas as casas tinham formas arquitetônicas idênticas. Esse lugar é conhecido pelos regionais como os “Sem-Terra”, ou as “casas do projeto”. Trata-se de casas construídas através de um projeto habitacional realizado pela prefeitura local e por isso os moradores daquele conjunto são chamados de “Sem-Terra”. Seguindo um pouco mais à frente, tem início uma paisagem uniforme definida pelas áreas de plantação de cana-de-açúcar, pertencentes à usina Baía Formosa e à usina Estivas. Essas áreas plantadas se estendem por aproximadamente seis (6) quilômetros, tomando como referência a rodovia (Br 101) em direção ao “Catu dos Eleotério”. O que me faz concordar plenamente quando descreviam que viviam *rodeados de cana*. Contudo, deve-se ressaltar que as unidades residenciais eram distribuídas em posições paralelas, de acordo com a apropriação dos trechos descritos como as *nesgas de terras* usadas para produção agrícola. Não obstante a excessiva uniformidade da paisagem, a caminhada contribuiu para alimentar minha crescente ansiedade em buscar apreender os efeitos daquela configuração sócio-espacial, que modificaram o perfil ecológico, fundiário e humano, com implicações contíguas sobre o Catu.

Nos primeiros meses de 2006, o Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST) constituiu acampamento em Canguaretama, próximo às margens da rodovia. Cerca de cem (100) famílias construíram casas de papelão e palha e passaram a viver naquele espaço¹⁷. Nesse período, estava fazendo um *survey* no Catu e, por ocasião da ocupação do MST naquela área, fui indagada por algumas famílias se fazia parte daquele grupo, principalmente porque uma das questões tocantes era a terra. Fui informada sobre a associação de uma família do

¹⁶ No lado oposto da Br – 101 na altura da Gruta do Bode, segundo relatos, fica localizada uma das entradas dos Sete Buracos, passagens secretas que teriam sido construídas pelos holandeses. Para alguns moradores do Catu, os Sete Buracos consiste num reino encantado, que possui personagens míticos tomados como *guardiões* do local. Exploro mais esse assunto no capítulo dois.

¹⁷ Número impreciso devido à mobilidade das famílias em aderirem ao movimento. Atualmente, pode-se deparar com quase do dobro desse número de famílias acampadas.

Catu ao MST. Em outra ocasião, fui indagada por *Nascimento*, querendo saber minha opinião a respeito dos métodos usados pelo MST para ter acesso à terra. Ele relatou-me ter sido um dos procurados por dirigentes do MST. Contudo, evitou maior contato com aquela associação, pois, em sua apreciação: “*eles são é invasor e eu não posso tomar pra mim essa palavra*”.

No ano de 2003, por meio de um financiamento do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BIRD), foram disponibilizados recursos aos municípios através do Fundo Municipal de Assistência Comunitária (FUMAC). Assim, os vereadores locais passaram a apoiar a criação de associações comunitárias. Era preciso a criação das associações como exigência para o repasse dos recursos ao conselho do FUMAC. A diretoria dessas associações foi escolhida pelas próprias prefeituras, como também ocorreu com os membros do conselho FUMAC. Nesse contexto, foi criada a Associação Comunitária dos Moradores do Vale do Catu-Canguaretama (ACMVC). Na mesma ocasião, criou-se a Associação dos Moradores do Catu-Goianinha. A partir da instituição desse cenário, os moradores do Catu passaram a se relacionar com diferentes atores sociais, tendo algum impacto na organização social e política da comunidade.

As associações tinham como objetivo a mobilização comunitária, com intuito de implantar um sistema de canos para abastecimento coletivo de água retirada de um poço. Foi também responsabilidade da associação organizar as pessoas para participarem na obra e, por fim, permanecerem efetuando o pagamento mensal da energia elétrica consumida pela bomba instalada no poço. Aproximadamente 155 residências no Catu utilizavam dessa água para suprir suas necessidades. O abastecimento de água “tratada” chegou no Catu em 2004¹⁸. No entanto, muitas famílias ainda utilizam a água do rio Catu para satisfazer suas necessidades domésticas.

De acordo com os dados da Secretaria Municipal de Saúde, a população de Canguaretama é estimada em 29.160 pessoas¹⁹. Segundo o IBGE e o IDEMA, a produção-de cana-de-açúcar alcançou 325.000 (t), produzidas em 4.600 (ha) de área colhida (2002). Em termos gerais, se quisermos comparar a produção agrícola, teremos após a cana-de-açúcar, a cultura da mandioca com 4000 (t) e o coco-da-baía, com uma produção de 760 (t) para o mesmo ano. Esses são os principais cultivos de Canguaretama. Não existem dados estaduais publicados referentes à produção de pescado, apesar de a região de Canguaretama abrigar um percentual significativo de fazendas criadoras de camarão. Vieira (1996) definiu a área geomorfologicamente. Afirmou possuir uma luminosidade forte, com um regime térmico

¹⁸ Os dados são provenientes das associações comunitárias de ambos os municípios.

¹⁹ Em relação ao município de Goianinha operamos com os dados do IDEMA, que se referem até o ano de 2002.

relativamente uniforme, com temperaturas elevadas com pequenas variações ao longo do ano. São características relacionadas, sobretudo, com a baixa latitude local e com a influência marítima (1996 p.23). São, portanto, essas condições climáticas que permitem, por exemplo, um ambiente favorável à carcinicultura na região sul do RN.

No ano de 2002, o município de Goianinha possuía 17.661 habitantes, dos quais 5.192 vivem nas áreas consideradas rurais. Dados publicados através do IDEMA²⁰ revelam o município, obtendo uma área produzida de 5.700 (ha), representando 355.000 (t) de cana-de-açúcar. Pode-se suspeitar pelo senso prático, que as áreas de produção da cana-de-açúcar são superiores aos dados divulgados oficialmente. Dentre outros produtos, o coco-da-baía influenciou na economia local. No período, divulgou-se 1.786 toneladas de coco. Além disso, alcançou-se uma produção de mandioca de 1.350 (t). No caso da produção de pescados, o IDEMA divulgou o número total de 176,2 (t), dentre os quais 49,2 (t) eram de caranguejo e 7,2 (t) de camarão (2002). Pode-se perceber nas atividades econômicas dos dois municípios um perfil dividido entre a agricultura, a pesca e a carcinicultura. Os Eleotérios estão inseridos nesse modelo econômico vigente, seja como mão-de-obra voltada às usinas e fazendas situadas na região, seja atuando em menor número como pequenos produtores com venda do excedente no comércio local.

A estagiária e o conhecimento do “campo”

Quando tomei conhecimento da existência de pessoas afirmando-se como “remanescentes indígenas” em Canguaretama, estava cursando a graduação em Serviço Social na UFRN no ano de 2003. Nesse período, a escolha pela questão indígena, enquanto área de interesse teórico-profissional já estava se delineando. Durante o quinto e sexto períodos da graduação, foi oferecido um curso em Pesquisa Social; aproveitei a oportunidade para desenvolver um estudo exploratório com os índios Xukuru do Ororubá, que vivem em Pesqueira, no agreste pernambucano. Essa breve experiência de pesquisa de campo me proporcionou a aproximação com alguns pesquisadores da temática etnológica dos “Índios do Nordeste”, além de conseguir algumas indicações bibliográficas. Foram as primeiras fontes inspiradoras para dar continuidade ao interesse pelo tema²¹. Foi dialogando com a professora Julie Cavignac, do Departamento de Antropologia (UFRN) no período coordenadora da base

²⁰ A instituição reproduz informações publicadas através do IBGE.

²¹ Naquele momento histórico, os índios Xukuru chamavam atenção da sociedade mais ampla tanto pelas mobilizações políticas e rituais pela recuperação das áreas invadidas por posseiros, quanto pela violência que passaram a ser vítimas, dadas as reações contrárias dos posseiros ocupantes das suas terras.

de pesquisa CIRS (Cultura, Identidade e representações sociais), que tomei conhecimento dos Eleotérios no Catu.

Nos semestres seguintes do curso de Serviço Social, como exigência curricular, teria de desenvolver um projeto de estágio em alguma instituição social. Delimitei o campo de estágio na Secretaria Municipal de Assistência Social (SEMAS) de Canguaretama. Pensei a instituição como um espaço estratégico para a aproximação com as questões (étnicas) colocadas pelos Eleotérios do Catu. Durante os dois semestres acadêmicos de 2003, o projeto de intervenção foi trabalhado junto à recém-criada Associação de Moradores do Vale do Catu. O projeto desenvolvido era intitulado “*Catu dos Eleotérios: vivências políticas e participação comunitária*”. Uma das atividades do projeto era realizar oficinas temáticas. Percebendo a mobilização por recursos hídricos, priorizei a discussão sobre desenvolvimento e meio ambiente. Os encontros com o grupo ocorriam nos finais de semana e, em diversas ocasiões, recebíamos a visita inesperada do militante “professor” da “Língua Tupi”. Repentinamente, ele iniciava uma aula de língua indígena. Sua chegada criava um clima ambíguo porque, por um lado, podia sugerir a impressão de um suposto vínculo entre nós, por outro lado, criava uma situação de disputa ou competição mútua.

Da experiência de estágio foi elaborado um relatório contendo entrevistas com pessoas idosas moradoras do Catu, mostrando suas impressões a propósito das alterações na paisagem geográfica e social após a chegada da usina e de fazendeiros na região do Catu. Se expressavam descontentamento com a presença de usineiros e fazendeiros, mas também com a atuação do IBAMA e do IDEMA, não me pareceu que estivessem coesos ou decididos a politizar seus problemas como acenavam os diversos agentes oriundos de instituições estaduais em trânsito no Catu. Já nessa época, a Coordenadoria dos Direitos Humanos e das Minorias (CODEM), a FJA, estudantes e, em certas ocasiões, professores da UFRN promoviam e participavam de debates sobre a questão indígena no Estado²². Em 2002, ano no qual a Campanha da Fraternidade (Igreja Católica) focalizou a questão indígena, a Arquidiocese de Natal promoveu, junto ao Museu Câmara Cascudo e da UFRN, debates e atividades, sobretudo em Natal/RN. Esse tipo de reunião e evento repercutiu através da participação desses agentes para além do RN. Notei, principalmente, a participação dos Potiguara da Baía da Traição (PB) e de jovens estudantes ligados a projetos de extensão do GT-Indígena/ Setor de Estudos e Assessoria a Movimentos Populares (SEAMPO) da Universidade Federal da Paraíba. (UFPB).

²² Eventos mapeados no quadro 2 no final do capítulo dois.

Em 2003 a imagem dos Eleotérios para os regionais estava sendo projetada por funcionários de todas essas instituições supracitadas, tanto para o interior das próprias agências como para outras instituições federais e estaduais no RN. Foram publicadas matérias em jornais, realizadas audiências públicas (2002 e 2005), além de outras tentativas de chamar atenção da sociedade para as questões étnicas no Estado. A questão indígena aparecia ainda de forma bastante limitada, sobretudo, através de matérias comedidas publicadas em jornais impressos de Natal. Em 2003, uma reportagem sobre os Eleotérios, no jornal *Tribuna do Norte*²³, enfatizou o “resgate do Tupi Guarani” no Catu, substancializando em larga medida a imagem dos Eleotérios para a sociedade. Num trecho dessa publicação, houve uma ênfase nos Eleotérios como possuidores de “hábitos indígenas” e afirmando que os “moradores são reconhecidos como índios” pela FUNAI. O importante nessa publicação é a sua condução por um tipo de militância indigenista independente. Como um efeito político, o coordenador da CODEM, Fábio Santos, enviou uma correspondência ao procurador Regional dos Direitos do Cidadão, Sérgio Monteiro Medeiros que, ao tomar conhecimento da matéria, enviou cópia da reportagem para o Ministério Público Estadual solicitando esclarecimentos e “averiguação das demandas dessa comunidade”. Não se sabe, porém, o desfecho dessa iniciativa²⁴. Sendo assim, pode-se afirmar que os Eleotérios passaram ao conhecimento relativo por parte de certas instâncias públicas do estado. Meu interesse nos Eleotérios era também conduzido por essa “descoberta” social dos índios no RN.

Em Canguaretama e Goianinha, a impressão que tive de alguns funcionários públicos municipais sobre os Eleotérios foi bem pejorativa. Quando cheguei à Secretaria de Assistência Social de Canguaretama para acertar os termos do estágio curricular, a assistente social da SEMAS falou-me, sendo confirmada por um técnico do Banco do Brasil, que muita gente já tinha tentado trabalhar no Catu, porém, sem êxito; pois “... aquele povo tem parte com índio e é muito difícil qualquer coisa dar certo por ali...”. Em Goianinha, visitei a Secretaria de Educação em busca de apoio ao projeto de estágio e obtive diversos materiais para uso pedagógico. Fiquei sabendo que no Catu tinha existido uma aldeia de índio e ali “...eram todos descendentes de índio...”. Meus contatos com a comunidade passariam a indicar progressivamente a necessidade de problematização dessas impressões.

Em relação à minha primeira aproximação com os Eleotérios, o fato de estar vinculada à prefeitura municipal de Canguaretama, enquanto estagiária de Serviço Social,

²³ Ver anexo D. Matéria intitulada “Comunidade resgata o tupi-guarani” foi publicada em 15/06/ 2003.

²⁴ Ver anexo E – correspondência entre a CODEM e a Procuradoria da República no Rio Grande do Norte (MPF).

transitando em seus veículos e/ou acompanhada pela assistente social do município criou, para alguns moradores do Catu, impressões de um suposto vínculo empregatício ou um vínculo de qualquer outra ordem com os poderes locais (como a prefeitura, os fazendeiros e até mesmo empresários do setor sucroalcooleiro). Isso pareceu interferir nas expectativas da população sobre a minha presença. Fui vista com certa reserva e desconfiança e logo percebi que nos lugares onde passava não se falava a respeito dos poderes públicos locais ou dos agentes políticos, tampouco interesses ou disputas por terra. Realmente passaram alguns meses para tudo ficar mais “à vontade”.

Meus primeiros contatos com os Eleotérios foram agenciados pela Prefeitura de Canguaretama na condição de estagiária na Secretaria Municipal e, nesse sentido, senti necessidade, em algumas ocasiões de desfazer tais laços de mediação, embora com o cuidado de não ser associada aos agentes militantes presentes na comunidade, como era o caso de um funcionário da Fundação José Augusto, e da Secretaria de Justiça e Cidadania (SEJUC) através da Coordenadoria dos Direitos Humanos e das Minorias (CODEM) instância da SEJUC. Tentei esclarecer sobre meu vínculo com a UFRN, sobreposto ao vínculo com a SEMAS. Ao tomar conhecimento de meu crescente interesse pelos Eleotérios, a coordenadora da SEMAS de vez em quando solicitava-me notas sobre a história de Canguaretama, perguntando também se eu já detinha “provas” referentes àqueles índios, para serem mencionados nos projetos sociais propostos pela secretaria ao Governo Federal.

Fiquei sabendo do oferecimento das aulas de Tupi, nos finais de semana no Catu, e decidi acompanhar o professor ministrante desse curso na comunidade, ainda no primeiro semestre de 2003. Foi a primeira tentativa de aproximação junto dos moradores do Catu, sem a presença de agentes da prefeitura de Canguaretama. Haroldo José foi enviado por Aucides Sales, o funcionário da FJA, como seu substituto para dar aulas na comunidade²⁵. Marcamos em um dos caminhos de acesso para o Catu, próximos a Br-101 sul, nas proximidades de uma escola municipal.

Desembarquei do ônibus e logo vi a figura esguia de Haroldo próxima à uma grande árvore, denominada pelos regionais e, também, pelos Eleotérios de “*Tambor*” ou “*Pau do Amor*”. Depois das apresentações, seguimos em direção ao Catu. Andamos por uma estrada de terra. Durante a viagem, Haroldo me falou de sua experiência com a língua Tupi-Guarani. Na sua opinião, não havia condições de a língua ser “resgatada”, tal como desejava o

²⁵ Naquele período, o “projeto” recebia financiamento de um Verador do Partido dos Trabalhadores (PT) Hugo Manso. Haroldo estava substituindo Aucides Sales que afirmou haver iniciado as aulas de Tupi no Catu de forma voluntária.

funcionário da FJA. Enquanto escutava, ia tentando apreender a paisagem e percebi que chegávamos numa área mais extensa de mata. Para meu engano, consistia numa breve faixa de quase 200 metros. Atrás dela havia mais plantação de cana-de-açúcar. Ao chegar na casa da mãe de *Vando*, família que, normalmente mediava a chegada de “pessoas de fora” ao Catu, foi necessário fazer uma parada²⁶. Depois desse primeiro encontro, passei a chegar ao Catu e sentir-me “obrigatoriamente” hóspede dessa casa, cuja família era composta de quatro mulheres. A primeira pergunta recebida de todas elas foi a respeito de meu estado civil. No período, cheguei a criar um “marido” para tranquilizá-las, porque lhes parecia muito estranho, “*uma mulher sozinha andando no meio do mundo conversando com todo tipo de gente*”. Na verdade, tais observações deixavam transparecer suas representações a respeito do modelo de organização do trabalho na sociedade, definido por elas, fortemente pelo viés do gênero. Enfim, eu estaria, na visão delas, fazendo trabalho “de homem”.

Após ficar acomodada na residência de *Dona Nô*, notei nessa casa o funcionamento de um ponto de apoio para todos os visitantes, principalmente os oriundos de categorias “institucionais”. Haroldo logo me apresentou à chefe da família e, em pouco tempo, ela nos serviu pratos de macaxeira com carne bovina cozida. Não tive como esconder minha preferência alimentícia e pensei não ser interessante, para quem pensava em fazer uma longa pesquisa no local, deixar de expressá-la. Falei-lhes que não costumava comer aquele tipo de carne. Agradei a refeição e recusei. Todos da casa se voltaram para minha direção. A senhora sentiu-se claramente ofendida e logo esboçou uma opinião acerca das pessoas que não consumiam carne vermelha. Ficamos alguns minutos em tensão, todos em silêncio. Logo depois, ela chamou sua irmã, Silvina, para arrumar um peixe para fazer, “*porque a moça não comia carne*”. Esse episódio me fez refletir a respeito da minha proposta de estabelecer relações aprofundadas com aquelas pessoas com as quais me propunha pesquisar. Após a refeição, seguimos para a escola onde aconteceria a aula de “Tupi-Guarani”. Observei que grande parte dos participantes era crianças e adolescentes, exceto o presidente e o vice-presidente da Associação dos Moradores do Catu-Canguaretama.

Quanto à primeira família citada, logo percebi uma forte importância de seus membros no cenário político local. Mantinham relações intensas com o agente da FJA e com os poderes locais (Prefeituras, proprietários de terras no Catu, vereadores). Além disso, dois membros dessa família ocupavam cargos na diretoria da Associação Comunitária e faziam parte do quadro de professores nas escolas municipais no Catu. Nos períodos de eleição, agiam como

²⁶ Tratarei esta família ao longo do trabalho como os Arcanjos.

cabos eleitorais de determinados políticos. Assim, havia por parte dessa família uma entrada múltipla nos diversos espaços comunitários por meio de tais relações. Com efeito, essa relação haveria de influenciar na condução da pesquisa e, conseqüentemente, nos dados produzidos a partir daquelas interações.

De fato, essa aproximação causou efeitos em minha relação com as demais pessoas da comunidade. Percebi a cautela das pessoas ao falar do núcleo familiar onde me hospedava. Se por um lado o acesso a essa família contribuiu para algumas questões colocadas na pesquisa, essa proximidade, por outro lado, contribuiu para reforçar a liderança exercida por aquela família intermediando as relações com o meio externo. Tematizar essa experiência contribuiu para meu exercício de refletir certas situações de “campo”. Com o passar dos meses, foram notáveis as situações em que essa família, por concentrar a mediação das relações da comunidade com a política local e “os de fora”, assumiam posturas criticadas pelos demais moradores do Catu. Nesse sentido, foram transformados em alvos de críticas explicitadas por moradores, ainda que esses evitassem os debates públicos. Em 2004, estava concluindo o curso de Serviço Social e havia de escolher um tema para o Trabalho de Conclusão de Curso. Optei por retomar a pesquisa exploratória já iniciada com os jovens indígenas Xukuru do Ororubá. Esse foi o tema da monografia. Nesse período, as idas ao Catu tornaram-se cada vez menos frequentes e, na retomada da pesquisa (2005), foi visível o descontentamento das pessoas, especificamente da família com quem tinha me relacionado no período anterior.

O retorno ao “campo”, a pesquisadora e a (re)construção do objeto

Em 2005, quando passei a cursar o mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UFRN, reaproximei-me da situação dos Eleotérios. Nesse ano, aconteceram diversas atividades em Natal em prol da questão indígena no Rio Grande do Norte. Em abril e maio de 2006, o retorno efetivo ao campo de pesquisa, me causou expectativas variadas. A primeira estava relacionada aos contatos que conseguiria reestabelecer. Durante esse período realizei o survey e me hospedei na casa da família de *Dona Nô*, os Arcanjos, no Catu/Canguaretama. Dada a posição de liderança política dessa família no cenário local, quis entender as possíveis repercussões da relação da referida família em minha pesquisa. Apoei-me em Alba Zaluar para entender essas possíveis repercussões. A autora refletiu sobre alguns efeitos das relações do pesquisador na situação etnográfica, qual seja:

O pesquisador desinformado acerca do resultado de suas ações, pode estar inadvertidamente legitimando lideranças locais, tanto de pessoas quanto de grupos, ao mesmo tempo em que ajuda a instituir o próprio modo de comunicação entre líderes e liderados (ZALUAR, 1986, p. 113).

As considerações feitas por Zaluar (1986) tornaram-se fundamentais para pensar a relação com o campo pesquisado. A dimensão política da pesquisa tratada pela autora inclui ainda a imposição de desafios ao pesquisador. Esses desafios exigem a elaboração de estratégias diversas na relação com o objeto de pesquisa. Foram notáveis as reações de alguns moradores ao meu elo com a família de *Vando*. Em certos momentos, foram traduzidas pela desconfiança para tratar de alguns assuntos envolvendo a liderança daquela família na Associação de Moradores. Entre os integrantes da família onde me hospedei senti restrições. Defendeu Zaluar (1986) que o pesquisador, mesmo se percebendo próximo ou íntimo do grupo, ainda é “de fora” e continua a ser associado a outros mundos²⁷.

João Pacheco de Oliveira (1999) refletiu criticamente sobre as visões da situação etnográfica apresentada por antropólogos sobre suas interações sociais durante a pesquisa. Para ele, é necessária, portanto, numa situação etnográfica realizar “uma etnografia da situação de pesquisa”. Analisou a trajetória e o material etnográfico deixados por Curt Nimuendaju ao pesquisar os Ticuna na década de 1940²⁸. De acordo com Oliveira (1999), seria mais proveitoso considerar o pesquisador como um ator social inserido no conjunto de relações construídas no campo observado, ou seja, apreender essa relação para além de um encontro de subjetividades:

Uma vez iniciado o processo interativo, outras forças – além da motivação cognoscitiva do pesquisador – são colocada em jogo, estabelecendo novas compulsões e direções para o processo. Também as ações consecutivas do pesquisador passam a articular-se em resposta às ações e reações de outros atores sociais, a situação de pesquisa definindo-se de maneira múltipla pelos atores co-presentes, reinserta em outros campos e processos sociais cujos limites e dimensões podem extravasar em muito as definições da situação dadas pelo antropólogo (OLIVEIRA, 1999 p. 67).

²⁷ Quando usei a expressão “outros mundos”, a que o pesquisador pode ser associado, me refiro às relações concretas entre as pessoas, tanto quanto seus locais de sociabilidades e as referências de pertencimento.

²⁸ Os índios Ticuna são habitantes da região fronteira (Brasil, Peru e Colômbia) denominada Alto Solimões.

O autor sugeriu que o pesquisador deve apreender e reconhecer sua prática como parte do próprio contexto em que está atuando²⁹. No espaço familiar que convivi, notei discrição diversas vezes em abordar certos assuntos na minha presença, além de perceber certos gestos e sinais sendo trocados, o que informava dos assuntos que se mantinham interditados ao meu conhecimento. Entendi como uma pessoa “de fora” podia até ser apresentada, em certos contextos, como alguém “*quase da família*”. Publicamente, no Catu, fui apresentada a outros visitantes, tais como estudantes e professores, como uma “*assistente social que bem dizer, mora no Catu*”, ou uma “*pessoa de casa*”. Meu vínculo com a UFRN era sempre destacado nessas ocasiões.

Desenvolvi a pesquisa seguindo dois cronogramas. Um deles estava relacionado com a agenda do Movimento Indígena (MI), permitindo-me desenvolver uma etnografia dos eventos que os Eleotérios participavam. Outro cronograma era menos rígido relacionado às visitas realizadas ao Catu. A relativa distância do local de minha moradia (em torno de 76 km) permitiu-me sair de campo sempre que notava essa necessidade por parte dos pesquisados e algumas vezes por minhas próprias necessidades. Por exemplo, quando observava a clara demonstração de um certo desconforto com minha presença continuada entre as pessoas da casa onde me hospedei. De forma geral, os contatos com os Eleotérios ocorreram desde o primeiro semestre de 2005, embora, não tenha sido possível mensurar minhas visitas ao “campo”. Explicarei agora com mais atenção o desenvolvimento da pesquisa etnográfica.

Iniciei a pesquisa com um levantamento de dados básicos, um *survey*, mesmo com a experiência acumulada quando estagiava na SEMAS. Percebi a necessidade de percorrer e conhecer todo o espaço social do Catu. Nessas incursões, fiz uso de um questionário com objetivo de reunir indicadores sociais acerca de cada uma das famílias moradoras do Catu. Através desse recurso, pude chegar a diversas informações sobre aquela situação social. Elaborei um esquema da ocupação histórica do espaço, iniciada pelos Eleotérios, provavelmente, na segunda metade do século XIX. Apoiei-me numa fonte privilegiada, Manuel Luca, um octogenário com quem mantive conversas demoradas, a partir das quais obtive as condições de compor um esquema genealógico daquelas famílias. Através dos dados gerados nas conversas guiadas pelo questionário, selecionei algumas pessoas para realizar as entrevistas de longa duração.

²⁹ Os contextos em que irei mostrar a presença do antropólogo na situação pesquisada estarão desenvolvidas ao longo dos capítulos. Envolvem, assim, a produção de horizontes discursivos, “bens simbólicos” ativados de forma contextual e que possui dimensão ampla, perpassando os discursos e referências dos diversos atores sociais presentes na situação etnográfica.

Entrevistei e mantive conversas informais com autoridades do poder local: vereadores, secretários da administração municipal, a exemplo das secretarias de agricultura e de educação dos municípios envolvidos na pesquisa. Fiz o mesmo com as famílias que migraram depois de 1950 para o Catu ou com pessoas que me foram indicadas por moradores do Catu como os “especialistas *da memória*” dos Eleotérios³⁰. Seriam o que Le Goff (1984) definiu como os “homens-memória”. Citando Balandier (1974), o autor discutiu como alguns atores sociais são pensados como “a memória da sociedade” e que são, ao mesmo tempo, os depositários da história “objetiva” e da história “ideológica”(…) ³¹. Embora ele tenha se referido em maior proporção às “sociedades sem escrita”, não descartou evidentemente a possibilidade de operarem nas sociedades detentoras da escrita. A família de *Vando* foi apontada como “*as pessoas que sabiam da história do Catu*”. Ele era neto de Júlia Maria da Conceição, a filha do Serafim Eleotério, homem que afirmam ter recebido a doação das terras através de um padre.

Procurei priorizar para as entrevistas, pessoas presentes no campo social e político que dava sentido à emergência étnica dos Eleotérios (moradores da região, lideranças do movimento indígena, funcionários de entidades governamentais, indigenistas etc). Era nesse campo que, muitas vezes, os Eleotérios procuraram efetivar a diferenciação étnica. Entendi a noção de “interação”, a partir de Erving Goffman (1986). Para o autor, “a interação pode ser definida em linhas gerais, como a influência recíproca dos indivíduos sobre as ações uns dos outros, quando em presença física imediata” (1983 p.23 grifos meus). Realizei pesquisa bibliográfica e documental nas bibliotecas municipais de Vila Flor, Canguaretama e Goianinha³².

Conjugando ao método da observação participante, a entrevista estruturada foi a técnica mais utilizada na pesquisa etnográfica. Algumas vezes porém, o “campo” pedia outros procedimentos. Como foi o caso de lugares onde não podia gravar as conversas ou até mesmo, no caso das pessoas que recusavam o registro através de entrevista formal. Nesse caso, me vali da própria memória para remontar certas falas e diálogos envolvendo mais de três pessoas. Um dos espaços onde precisei confiar na memória foi o estabelecimento comercial de *Nascimento*. Era de fato, um local onde as pessoas paravam para conversar sobre vários

³⁰ Essas pessoas apontadas como “especialistas” ou “guardiões” por alguns entrevistados não foram apenas idosos, sobretudo, uma jovem liderança que foi apontado por muitas pessoas com quem conversei como alguém que detinha o conhecimento do passado no Catu.

³¹ LE GOFF, Jacques. “Memória”. In: Enciclopédia Elanndi, vol 1. Memória-História, Lisboa: imprensa nacional. Casa da moeda, 1984, p. 15.

³² Consultei sites na internet e obtive informações acerca do Grupo Tavares de Melo (Usina Estivas S/A); me empenhei ainda através dessa ferramenta para ter acesso a relatórios da província do Rio Grande e da Paraíba nos séculos XVIII e XIX.

temas. Na presença do pesquisador, as conversas giravam em torno de anedotas e façanhas dos antigos Eleotérios. No Catu, havia outros pontos de comércio, mas *lá em Bifa* a rotatividade era maior. No estabelecimento, vendiam-se alimentos, lanches, pequenos objetos para uso doméstico e, de forma recorrente, as doses de cachaça. Sempre que estive lá notei que pouquíssimas mulheres paravam no local. Em 2006, a loja foi expandida, instalando-se um freezer e uma máquina de moer cana-de-açúcar para fazer caldo. Esse espaço de encontro foi crucial na pesquisa, sobretudo, porque *Nascimento* estava envolvido na mobilização étnica.

Realizei pesquisa etnográfica da participação dos Eleotérios em eventos de mobilização indígena, tais como a VI Assembléia da APOINME, que aconteceu na Baía da Traição/PB (2005) e o I Encontro Estadual Para Promoção e Igualdade Racial, realizado em Natal/RN (2005). Posteriormente, nesse mesmo ano, um representante dos Eleotérios foi para Brasília participar do encontro nacional da SEPPIR. Em junho de 2005, ainda ocorreu a Audiência Pública “Comunidade Índigenas do Rio Grande do Norte: afirmação de suas identidades” nos recintos da Assembléia Legislativa Estadual. O evento teve a participação dos três povos que vêm se apresentando e sendo apresentados como “índigenas”: os Eleotérios do Catu, os Mendonça do Amarelão e os Caboclos do Assu. Farei uma análise mais detalhada desse evento no capítulo dois. Em 2006, os Eleotérios participaram da eleição de representantes para a Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) do Governo Federal, coordenada pela APOINME e realizada em Olinda/PE. Desses contextos de interação entre os Eleotérios e o Movimento Indígena e com os indigenistas, procurei apreender os efeitos sociais deflagrados no processo de construção da etnicidade dos Eleotérios.

Em meados de setembro de 2006, tive a oportunidade de permanecer por quatro meses realizando pesquisa bibliográfica e documental no PPGAS/Museu Nacional e em instituições arquivísticas do Rio de Janeiro (Arquivo Nacional, Biblioteca Nacional, etc). Essa estadia foi possível através do intercâmbio firmado entre o PPGAS/UFRN e o PPGAS/Museu Nacional (PROCAD/CAPES). Tive acesso a diversos trabalhos e publicações presentes na biblioteca do PPGAS/Museu Nacional sobre questões e temas étnicos, desenvolvidas, sobretudo, no nordeste brasileiro.

Ne verdade, embora a pesquisa documental me ajudasse a entender a situação estudada em termos históricos mais gerais do fechamento dos aldeamentos ou sua transformação em vilas indígenas, ela não figurou como uma preocupação indispensável. Primeiro, havia o problema do acesso a informações históricas mais precisas ou densas sobre

os próprios aldeamentos e vilas de índios da região que pesquisava, a exemplo de Vila Flor. Dei preferência à história oral como metodologia de pesquisa. Sendo assim, dei maior atenção aos pontos de vista dos Eleotérios e, em menor escala, aos fatos comprováveis pela historiografia. Concordei com a antropóloga Ana Flávia Santos, ao refletir sobre a situação histórica dos Caxixó e a postura do pesquisador diante do uso das fontes documentais. Preferiu valorizar os relatos orais propondo mais do que uma “inversão metodológica”. Valorizou, assim ainda mais a reflexividade dos sujeitos diante dos fatos históricos, qual seja:

O campo de investigação, cujo sentido reside mais em suas articulações internas que no registro exato de fatos “comprováveis” pela historiografia, é a percepção de uma experiência histórica coletiva, ainda que não apreensível em sua totalidade, recortes que resgatam um passado pensado como comum, elaborado e reelaborado a partir de uma situação presente. É apenas em relação ao conjunto de significados expressos nos relatos orais, portanto, que fatos e personagens históricos ganham sentido e relevância para a análise (SANTOS, 2003 p.24).

Nesse sentido, apesar de haver manuseado fontes documentais dei maior atenção às fontes orais. Os fatos históricos mencionados ao longo do texto foram, principalmente, os destacados pelos Eleotérios, dada a importância em sua trajetória social.

Nos últimos anos, têm ocorrido um crescente interesse nos estudos sobre os índios no Rio Grande do Norte. Sobre os Eleotérios, especificamente, encontrei dois trabalhos feitos por alunos ligados à base de pesquisa CIRS – Cultura, Identidade e Representações Sociais – da UFRN, na época coordenada pela professora Julie Cavignac. Esses estudos marcaram-se pelo interesse de entender os indígenas no contexto contemporâneo. Um dos materiais que tive acesso foi produzido por um discente da Pós-graduação em Ciências Sociais e o outro foi elaborado por uma aluna do curso de Especialização em Antropologia Social da UFRN. Um dos trabalhos, intitulado “Catu dos Eleotérios: Emergência indígena no RN”, de Fernandes (2003), lidou com narrativas orais associando-as com a identidade indígena dos Eleotérios. Os temas das narrativas foram dentre outros: “Comadre Florzinha”, “O Vulto do Rio”, “A encruzilhada para ganhar no jogo do bicho”, “A fria alma do sogro”, “O filho prometido a mãe d’água”, “Canibalismo do menino fruto do incesto” e “Pai do Mangue”. A análise realizada foi fundamentada em um trabalho de Walter Benjamin em que se refletiu a respeito da categoria “narrador”. Assim, o que se põe em destaque dessa análise foi o fato do uso das narrativas orais de forma naturalizada.

O outro material produzido sobre os Eleotérios foi elaborado por Guerra (2005), uma monografia do curso de Especialização em Antropologia da UFRN em 2004. No trabalho, percebe-se de início, uma disposição para se abordar a situação referente as duas populações (os Eleotérios do Catu e os Mendonça do Amarelão, município de João Câmara) numa análise sobre as questões étnicas pautados na perspectiva proposta por Fredrik Barth (1969). Não obstante, a análise segue pelo mesmo caminho da anteriormente comentada. Apesar disso, a autora demonstra uma preocupação com os processos sociais ao afirmar: “recentemente, percebe-se uma nova forma de comportamento desses indivíduos, os quais vêm demonstrando, de forma crescente, que estão dispostos a reivindicar oficialmente, o reconhecimento de uma identificação indígena”. (Guerra, 2005). A semelhança com o trabalho de Fernandes (2003) está na relevância dada as narrativas orais de seres “encantados” como uma “prova” da identidade indígena. Elas são tratadas como autêntica memória indígena. Foram destacadas também no ensaio as narrativas referentes a “Avós pegas a dente-de-cachorro nas matas”, que comentarei no capítulo terceiro deste trabalho, quando irei abordar a “semântica da etnicidade”.

Assim, a temática indígena foi recolocada no debate e tornou-se objeto de interesse para alguns pesquisadores das Ciências Sociais e da Antropologia na UFRN. Ademais, pude constatar, em arquivos pessoais de militantes da questão indígena no Estado, matérias jornalísticas publicadas localmente desde o ano de 1999. Seu principal argumento apontava a falta de interesse dos pesquisadores pelas temáticas étnicas e, ao mesmo tempo, sugerindo a existência de indígenas no Rio Grande do Norte.

O contexto ora apresentado pode ser caracterizado como um contexto de disputas sociais que, ao envolver categorizações, permite ser apreendido como uma “luta das classificações”. Concorda-se aqui com o que formulou Pierre Bourdieu (2005) sobre as lutas pela definição da identidade “regional” ou “étnica”, qual seja, como uma forma particular de luta das classificações: “são lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar e conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e desfazer os grupos”. Para pensar a situação social dos Eleotérios, preferi considerar o amplo contexto em que ocorreu as interações destes com diversos atores sociais. A literatura com a qual o trabalho dialoga mais sistematicamente são as análises processualistas. Estarei me apoiando na literatura sobre etnicidade, dentre outros: Barth ([1969] 2000); Oliveira (1988; 1999; 2002; 2004); Ahmed (1982), Almeida (2002), Andrade (2002), Arruti (2004); Barreto Filho (1992); Valle (1993; 2005), e Santos (2003).

Apresentando a dissertação

No primeiro capítulo darei atenção a alguns estudos realizados sobre o período colonial no Rio Grande do Norte. Tentarei elucidar, com respaldo em fontes históricas, os processos de territorialização ocorridos no estado (século XVIII). Chamarei atenção para determinadas idéias explicativas dos processos de formação nacional e a compreensão do “desaparecimento” do indígena no Estado, explicado através da “dissolução étnica” decorrente da “miscigenação” com outras populações. Ainda neste capítulo, irei fazer referência aos censos populacionais do IBGE. Mostrarei como essas fontes vieram chamar atenção de pesquisadores e militantes, ao apresentarem dados estatísticos sobre a Declaração Indígena no RN (Cor/Raça 1990 e 2000). Discutirei ainda as relações históricas mantidas entre os moradores do Catu e proprietários de engenhos da região; o que permitirá elucidar as formas sociais, políticas e econômicas em que foram inseridos mais amplamente.

Em 2005, o Museu Câmara Cascudo oficializou a criação do “Grupo Paraupaba de Estudos e Pesquisas das Questões Étnicas no Rio Grande do Norte”. Diversas atividades têm sido realizadas em prol dos ditos “remanescentes” a fim de chamar atenção da sociedade potiguar de modo mais geral. Dessa forma, a análise desse cenário e da confluência de interesses e posições antagônicas sobre a questão indígena no estado serão exploradas no segundo capítulo, em que tratarei de descrever a intervenção dos diversos atores, índios, não-índios e das agências, retratando o processo de formação de um “campo de ação indigenista”. Proponho-me ainda, a analisar de que forma tais interações produzem e são (re)produzidas no processo de construção da etnicidade dos Eleotérios mobilizados em torno da objetivação de uma identidade étnica. Apresentarei também, no segundo capítulo, notas sobre a organização familiar, social e políticas dos Eleotérios. Farei uma discussão relacionada à terra e ao meio ambiente, quando irei me referir às apropriações dos espaços produtivos no Catu. Discutirei sobre os interesses dos diversos atores sociais implicados naquela situação, envolvendo os Eleotérios, os militantes da questão indígena, os pesquisadores, as usinas, os órgãos ambientais (IDEMA, IBAMA) e os posseiros. Dessas relações, darei destaque ao discursos dos Eleotérios mobilizados etnicamente, procurando entender suas próprias demandas frente às ações priorizadas pelo campo de ação indigenista.

No terceiro capítulo, elucidarei as formas de referências identitárias afirmadas pelos Eleotérios e discutirei também o que seria o campo semântico da etnicidade. Analisarei os conteúdos semânticos operados pelos Eleotérios com objetivo de atestar ou descartar uma identidade étnica mais específica. Embora, as categorias do discurso não sejam o principal

acionador da etnicidade (de fato, não poderiam mesmo ser de modo exclusivo) ajudam a compreender a associação de uma série de fatores tanto políticos como culturais e simbólicos. Assim, darei atenção aos usos específicos dos conteúdos étnicos operados pelos Eleotérios, bem como por outros agentes sociais. Nesse tópico serão apresentados ainda, temas relacionados a organização da memória social.

No quarto capítulo, apresentarei uma etnografia do contexto de “passagem” da situação dos Eleotérios para uma questão pública mais ampla, (uma questão indígena) significando o aparecimento de demandas étnicas, tanto para a sociedade potiguar quanto para a agência indigenista federal, a FUNAI. Também, neste capítulo, tratarei de analisar outros possíveis investimentos étnico-culturais agenciados pelos Eleotérios nesse processo específico de construção da etnicidade.

2 APONTAMENTOS HISTÓRICOS SOBRE O RIO GRANDE

Neste capítulo, apresentarei informações históricas sobre a região onde a pesquisa foi desenvolvida. A intenção é mostrar, além da formatação de uma história oficial, a composição de um “campo discursivo” relacionado aos indígenas do Rio Grande do Norte. Esse campo político e intelectual oscilava nas análises construídas entre a perspectiva culturalista, a antropologia física e abordagens de cunho arqueológico³³. No Rio Grande do Norte, a bibliografia sobre os índios encontra-se situada basicamente na literatura historiográfica, a exemplo de Câmara Cascudo, Olavo de Medeiros, Medeiros Filho, Tarcísio Medeiros. Os estudos desenvolvidos mais recentemente, sobretudo, ainda tratam dos indígenas numa discussão de caráter histórico. Um dos pontos consensuais encontrados nesses estudos foi a asseveração de que os índios foram dizimados gradualmente a partir do século XVIII.

A pesquisa bibliográfica sobre os indígenas do Nordeste e, especificamente, do Rio Grande do Norte veio a confirmar o uso em especial dos relatos dos cronistas (XVI e XVII) ou dos naturalistas viajantes, tais como os escritos deixados pelos holandeses como fontes privilegiadas. Alguns desses relatos foram recuperados, traduzidos e continuam a ser muito utilizados por pesquisadores, muitas vezes de forma acrítica. Um exemplo se pode ter nos relatos construídos por Jacob Rabbi [1637] utilizados por Gaspar Barléu (1974) e que até hoje continuam sendo reproduzidos pelos escritores, principalmente devido a relação do primeiro com um conflito conhecido como “Guerra dos Bárbaros”, ocorrido no Rio Grande. Outra referência proveniente do período holandês no Nordeste são os relatos de Elias Herckmans [1639] publicados em 1886. Esses relatos aparecem como as fontes primárias mais consultadas por estudiosos que buscam se aproximar do tema indígena.

Segundo Arruti (1996), uma outra perspectiva comumente encontrada na literatura historiográfica e também folclorista, na primeira metade do século passado, envolvia a procura por “remanescentes” indígenas ou por traços culturais de grupos indígenas “extintos”

³³ Sobre a idéia de “campo discursivo” corroboro com a formulação analítica elaborada por Michel Foucault (2002). Meu objetivo não é prosseguir uma análise propriamente foucaultiana, mas, sobretudo, indicar ao leitor uma referência que considero ao lidar com tal categoria. Apesar de que, considere em minha análise e, dei atenção às formas que se instauraram os discursos sobre os indígenas no RN, (quando considere as fontes textuais que abordam o tema), ou seja, fazendo uso dos termos de Foucault “as suas condições de emergência ou suas condições de produção”. A grosso modo, pode-se afirmar que o “campo discursivo” envolve um campo intelectual e político permeado dialogicamente de enunciados e sugere ainda, inúmeras relações mais amplas, situadas dentro e fora de tais práticas discursivas; “um campo enunciativo cuja configuração compreenderia, também, formas de coexistência”. Para maiores detalhes, ver: A Arqueologia do saber (2002) p. 23-122 passim.

do Nordeste. Essa perspectiva estava pautada, em larga medida, na busca por “curiosidades folclóricas em rápido desaparecimento que poderiam ajudar a entender a composição mais ampla do folclore nordestino e, conseqüentemente, parte da cultura nacional³⁴”.

O interesse em catalogar expressões culturais consideradas quase perdidas pelos chamados folcloristas, poderia, por exemplo, explicar o interesse de Mário de Andrade, ao viajar pelo Nordeste no final dos anos de 1920. No final dessa década, o contemporâneo de Câmara Cascudo esteve em Natal, Cunhaú e Goianinha onde se hospedou no engenho Bom Jardim (um dos limites do Catu ao Norte) e Penha (Andrade, 2002 p.251)³⁵. Nessa viagem, conheceu Chico Antonio, imortalizado em sua obra. Chico Antonio foi cantador de versos (cocos) embalados por um instrumento denominado Ganzá. Ao descrever a cidade de Penha [atualmente Canguaretama], Mário de Andrade observou, “(...) uma rua larga de casinhas pobres, asfaltada de folhas de carnaúba que o pessoal trabalha (...)”. Da visão sobre os trabalhadores dos engenhos, teceu vários comentários. Mário de Andrade deixa entrever que para ele apresentava algo folclórico, qual seja:

Pela porta do engenho escurantada mais pela força da luz de fora, dois homens altos vêm, um na frente, outro atrás, rituais, eretos, no sempre passo miudinho e dançarino dos “brejeiros” (gente do brejo). Carregam a “padiola” com os bagaços da cana já moída. Trazem apenas a calça e o chapéu de palha de carnaúba, chinesíssimos na forma. E que cor bonita a dessa gente!...Envergonha o branco insosso dos brancos...Um pardo doirado, bronze novo, sob o cabelo índio às vezes, liso quase espetado (ANDRADE, 2002 p.241).

A leitura feita pelo modernista aproximava os moradores das cidades e povoados da região trabalhadores dos engenhos, com a imagem (já diluída) do indígena. Sobretudo, a partir dos traços físicos como a cor e a textura do cabelo. Nesse caso, as categorias culturais como a de “homem brejeiro” expressou uma identificação social constituída com um tipo de vida, relacionada ao local de nascimento, de moradia, denominado “brejo”.

³⁴ Cit. Loc. P. 12.

³⁵ O movimento folclorista repercutiu amplamente no Rio Grande do Norte, tendo como figura exponencial Luís da Câmara Cascudo. De acordo com Tarcísio Medeiros “Constituem o fato folclórico as maneiras de pensar, sentir e agir de um povo, preservadas pela tradição popular ou pela imitação e que não sejam diretamente influenciadas pelos círculos eruditos e instituições que se dedicam ou à renovação e conservação do patrimônio científico e artístico humano ou à fixação de uma orientação religiosa e filosófica”. (Medeiros apud Carta do Folclore Brasileiro- I Congresso Brasileiro de Folclore, 1973 p.247).

2.1 OS INDÍGENAS NAS FONTES HISTÓRICAS

Se buscarmos referências sobre os índios do Rio Grande do Norte na literatura histórica autorizada, iremos seguramente nos deparar com um judicioso consenso histórico e político acerca do “desaparecimento” indígena no Estado. Esse ponto de vista, assegurado em parte por uma visão determinista da História, é demonstrado largamente na literatura histórica voltada para a história da colonização, produzida a partir da segunda metade do século XX. O “desaparecimento” indígena foi apreendido como uma constatação histórica definida progressivamente entre os séculos XVII, XVIII e XIX. Tornaram-se recorrentes naquele tipo de produção historiográfica, de cunho *culturalista* as afirmativas minimizadoras tanto da presença indígena como africana na formação sócio-cultural da população do Rio Grande do Norte.

Nessa tendência de refletir sobre o passado, revela-se ainda, uma intenção de produzir versões da história apreendida num processo linear, uma história reveladora de fatos e silenciada, em se tratando dos sujeitos. Uma geração de pesquisadores do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte (IHGRN) concordaram com a versão do “desaparecimento” do indígena no Rio Grande do Norte. Dentre eles, Tavares de Lyra, (1920), Luís da Câmara Cascudo (1955), Olavo de Medeiros (1997), Tarcísio de Medeiros (1973), Vicente Lemos Medeiros (1980) convergem nessa explicação. Boa parte de suas produções atendia, aliás, às solicitações do Governo Federal para organização de uma memória oficial. A tese sustentada de que o “desaparecimento” progressivo iniciando-se com a chamada *Guerra dos Bárbaros* (séculos XVII e início do século XVIII), atingindo seu ápice na continuidade do século XIX, especialmente com a ocupação extensiva dos sertões, o fechamento das missões de índios, as secas e epidemias. Mas, por outro lado, o caráter daqueles “tipos raciais” sobreviveria através dos processos de miscigenação ocorridos com outros grupos sociais (MEDEIROS, 1973). Um exemplo que sustenta destacadamente essa tese pode ser encontrado nas obras de Luis da Câmara Cascudo (1955;1968;1980).

(...) Quem vê os registros paroquiais do século XVIII constata a procissão ininterrupta dos óbitos de caboclos, de índios, quase todos meio plantadores, meio mendigos, desajudados, desajustados e caminhando para o aniquilamento final (CASCUDO, 1955 p.38).

Ou, então, nesse seguinte trecho da mesma obra:

(...) É o período em que ocorre o povoamento do interior, criação das capelas, multiplicação dos currais e desaparecimento do indígena (CASCUDO, 1955 p. 49).

Em outras palavras, tal posicionamento é repetido na asseveração de Tarcísio Medeiros (1973):

O extermínio do gentio ocorreu em virtude daquelas guerras, epidemias de varíola e crises climáticas periódicas, de sorte que, no cruzamento entre as três raças que entram na formação histórica, a raça primitiva passou, desde então, a fornecer o menor contingente, especialmente no final do século XVIII, na região agrícola, onde foram assimilados, em maior número, os negros e mulatos. (CAPISTRANO DE ABREU (1954) *apud* MEDEIROS, 1973 p. 58)

Um elemento destacado por Valle (2005) em estudo antropológico acerca da “comunidade quilombola Acauã” sobre os estudos referentes a índios e negros no RN, podendo ser estendido às interpretações dessa geração de historiadores, consistiu na composição culturalista e racialista evidentes em suas explicações. Fez referência aos esforços de Franz Boas (1858-1942) em refutar os esquemas de hierarquização racial presente nos modelos das teorias evolucionistas. Segundo Valle (2005), no Brasil, foi Gilberto Freyre quem desdobrou a perspectiva do relativismo cultural pensada por Boas: “(...) Sobretudo, que readptou os argumentos boasianos a favor da cultura como categoria analítica substancial para se entender as diferenças humanas³⁶”. Ao que indica, essas idéias foram também compartilhadas por Capistrano de Abreu, em quem se apoiou Tarcísio de Medeiros.

Quando Luis da Câmara Cascudo afirmou que: “em três séculos toda essa gente desapareceu”, colocava-se uma compreensão sobre os processos de mudança social e “miscigenação” vistos numa relação entre pureza/mistura, força/fraqueza seriam elementos de comprovação do que foi chamado pelo autor de “dissolução étnica³⁷”. De acordo com Cascudo, as guerras, as epidemias, as leis coloniais e provinciais, a expulsão das terras foram responsáveis por esse “desaparecimento”. Na verdade, há de se considerar que a produção “científica” sobre a história do Rio Grande do Norte, em meados do século XX, esteve bastante comprometida, com os discursos oficiais. Verifiquei, ao revisar o livro “História do Rio Grande do Norte”, de Luiz da Câmara Cascudo (1955), o uso de um mapa populacional divulgado pelo então governador da Câmara da Capitania, Francisco de Paula Cavalcanti de Albuquerque, entre o período de 1806 e 1811.

³⁶ Ibid. 25-26.

³⁷ Cascudo. op. cit. , p. 40, 42.

Quadro 1 – Mapa populacional do RN (1806-1811)

Branços	Pretos	Pardos (mulatos)	Indígenas
Homens: 8.593 Mulheres: 8.307	Homens: 4.186 Mulheres: 4.006	Homens: 9.550 Mulheres: 9.508	Homens: 2.514 Mulheres: 2.526
Total: 16.900	Total: 8.192	Total: 19.058	Total: 5.040
População total: 49.190			

Fonte: Cascudo (1955 p. 130, 131)³⁸

Não sei se poderia concluir como uma contradição do autor, o fato da divulgação desse mapa no mesmo período em que o próprio afirmava o “desaparecimento” indígena. Seria o “desaparecimento” uma estimativa futura, diante da excessiva atenção aos números e às classificações censitárias? Pode-se observar que o Rio Grande do Norte contava com uma população classificada em quatro categorias raciais, uma delas bipartida (pardos), que possuía duas denominações, (in)definidas, que já denotava uma tentativa de classificação arrogando a idéia de mistura. O próprio Tarcísio Medeiros chegou a notar a supressão da categoria “indígena” nos censos gerais do Brasil (Séc. XIX) e elucidou “é bem provável que tenham sido incluídos no rol dos “pardos” (1973 p. 73).

Para Oliveira (1999), a categoria “pardo”, ao ser instituída nos censos, revelou, sobretudo, uma “apologia à mistura” e ressaltou a “mobilidade, a assimilação e a miscigenação”, como fundamentos necessários para a composição de uma sociedade moderna e democrática. Concordo com o autor quando entendeu, o uso da categoria “pardo”, como um esforço de legitimação do discurso da mestiçagem, “seu objetivo primordial é apontar a existência da mistura – ou seja, de um entrecruzamento entre diferentes categorias [...]” (Ibid. 135). A partir dos números relacionados a essa categoria no Rio Grande do Norte, pensou por exemplo, as diferentes situações em que se aplicou tal categoria. Por exemplo, no censo populacional de 1940, os “pardos” representavam 43% da população total do Estado e, em 1980 passou a ser a categoria dominante com 56,7% da população. O autor sugeriu que essa categoria “residual” pode ser justificada, “em virtude de sua facilidade de registro e por possuir menores conotações estigmatizantes (racistas e segregacionistas)” (Ibid, 133). Sendo assim, a cautela relacionada ao uso da categoria “pardo” ocorreria:

Dada a grande heterogeneidade externa da categoria censitária “pardo”, não é possível explicar tais variações exclusivamente pela análise

³⁸ CASCUDO, Luiz da Câmara. História do Rio Grande do Norte. 1952.

estatística, sendo necessário recorrer a fatos e argumentos de natureza histórica. O que se registra em cada região como “pardo” tem uma origem histórica e uma realidade étnica absolutamente distinta e singular (OLIVEIRA, 1999 p. 134).

Uma das hipóteses levantadas pelo antropólogo é a de que a categoria “pardo”, ao ser aplicada em situações sociais distintas no Brasil exigiria para ser compreendida, uma contextualização histórica e um tratamento específico.

Ainda em Cascudo (1955) obtive referências sobre indígenas sendo armados para o conflito de 1817, a “Revolução Pernambucana”. No Rio Grande do Norte, ela foi liderada por Jerônimo de Albuquerque³⁹, que era no período senhor do engenho de Cunhaú. Após a retomada administrativa da capitania pelo governo português, ele foi torturado e morto na Fortaleza dos Reis Magos, sob acusação de traição ao rei. Há outros indícios da presença indígena, referida à partir dos censos demográficos oficiais. Em um dos relatórios das ordenanças da província, consultados por mim, na Biblioteca Nacional/RJ, encontrei uma carta redigida pelo vigário responsável pelos índios na Vila de Extremoz (região norte do estado), datada de 22 de junho de 1826. Demonstrou-se certa preocupação nos registros que indicavam o aumento na taxa de natalidade dos índios na Vila, cuja população registrada foi de 2.881 pessoas⁴⁰.

Outro caso que vale ser citado, trata-se de uma carta redigida por José Alves de Carvalho, comandante do diretório de índios. Em 11 de abril de 1825. Ele denunciou aos seus superiores os índios da “Cidade dos Veados”, que viviam “entranhados nas matas vivendo de agorar os bens alheios”. Nesse mesmo período, a partir das leituras que realizei nos relatórios da província do RN no Arquivo Nacional, notei o uso recorrente das categorias, “indigente”, “pobres” e “desvalidos⁴¹”. Medeiros (1973) chegou a levantar a possibilidade dos deslizamentos semânticos, tratando das referências aos “índios” da província, e do silenciamento quanto à sua presença, após a segunda metade do século XIX: “De 1860 em diante, o silêncio é completo. Nem mesmo por ocasião da guerra contra o Lopez de 1865-70, quando é sabido que muito caboclo lutou contra os seus irmãos guaranis no Paraguai (ibid p. 73)”. Embora tenha levantado tal possibilidade, o autor continua a corroborar em suas obras com a tese do “desaparecimento”, conforme comentei anteriormente.

³⁹ Um descendente homônimo de Jerônimo de Albuquerque que recebeu sesmarias no Rio Grande no século XVII.

⁴⁰ Devido problemas técnicos que ocorreriam na BN no período em que estive realizando a pesquisa, o relatório não pode ser copiado. Coleção Carvalho C-949-60 Doc. 9.

⁴¹ Após a segunda década do século XIX, de acordo com os relatos, a província viveu grandes secas e epidemias. Nesse contexto, a população foi qualificada de acordo com as situações nas quais eram vitimizadas.

Há vários exemplos de produções textuais mais recentes que se baseiam nas conseqüências da “Guerra dos Bárbaros”. Apesar de colocar várias possibilidades entre o extermínio, as fugas e os descimentos (uma base para miscigenação), há constante afirmação da “inexistência” dos indígenas no Rio Grande do Norte.

Tendo durado da década de 1680 até por volta de 1720, portanto, quarenta anos, ela se alastrou até o atual estado da Bahia no atual estado do Maranhão. Mas seu principal palco de lutas foi a Capitania do Rio Grande, especialmente às margens dos dois principais rios sertanejos dessa capitania – os rios Piranhas-Assu e Apodi-Mossoró. No decorrer da guerra, as tribos do Rio Grande do Norte seriam dizimadas, afugentadas ou submetidas à colonização, ficando o sertão livre para o povoamento pelos brancos portugueses e seus descendentes. Na mortandade, na escravização e no aldeamento forçado dos indígenas sobreviventes, então ocorridos, é que se encontra a explicação para o desaparecimento de povos inteiros – seja do ponto de vista físico ou cultural – e para a inexistência de nações indígenas nessas áreas hoje em dia. (MONTEIRO, 2001 p.9. Grifos meus).

Esta citação ilustra a possibilidade de que, a partir das afirmativas de pesquisadores consagrados, outras versões históricas acerca do “desaparecimento” dos índios no Rio Grande do Norte foram elaboradas. Tomei conhecimento de versões (orais) reproduzidas pelo senso comum. Através de conversas com pessoas do meio acadêmico ou não, pude notar que suas versões convergiam com a versão oficial, ou seja, para o total “extermínio” do indígena no Estado e na região Nordeste de modo geral. Foram inúmeras situações, em que conversando com estudantes sobre a pesquisa desenvolvida por mim escutava: “mas, no Rio Grande do Norte não têm índios, eles foram todos exterminados na Guerra dos Bárbaros⁴²”.

Afirmativas como essas foram tomadas em diversas situações como “dado” etnográfico frente ao qual procurei manter imparcialidade, embora algumas vezes tenha procurado transmitir ao interlocutor minha opinião sobre os fatos. Nesse sentido, pude notar que boa parte das versões mais recorrentes sobre a história do Rio Grande do Norte e, conseqüentemente, parte da história das populações indígenas os mantém associados a um tempo pretérito, apresentados como personagens “dizimados”, tanto nas versões da historiografia oficial, quanto nas versões orais do senso comum.

⁴² Vale ressaltar que, em Puntoni (2002) questiona-se a noção de uma “guerra geral” dos índios “bárbaros” contra o colonizador e seus aliados, já que se desconhece “um plano comum” por parte dos indígenas. De acordo com o autor a expressão é fruto do “olhar europeu” e, não caberia tomá-la, portanto, de forma acrítica (p. 79).

Não obstante, nos últimos cinco anos uma parte da produção historiográfica voltada para processos históricos no Rio Grande do Norte vem revisando e problematizando informações históricas sobre os povos indígenas, especialmente no período colonial. Diante das teses do “desaparecimento”, foram levantados questionamentos, a exemplo de Lopes (2003; 2005), cuja produção historiográfica tem se preocupado em revisar a história indígena. Nesse tipo de construção, os índios passaram de sujeitos vencidos, socialmente silenciados e desinteressantes para reflexão acadêmica, a serem vistos como personagens cruciais para apreensão das transformações sociais, políticas e econômicas ocorridas no RN. De certa forma, essa visão mais ampliada sobre a história do contato, recuperada a partir de uma leitura criteriosa das fontes primárias, parece ser o diferencial diante da análise historiográfica supra referida. Assim, nos trabalhos da autora vêm se produzindo uma outra modalidade discursiva e de representação sobre os indígenas, já que os percebe como sujeitos políticos atuantes socialmente.

Nos últimos cinco anos, frente a essas novas teses, vem se instituindo um paradoxo com a asseveração de pessoas se autodenominando como índios do Rio Grande do Norte. Diante dessa situação histórica, quando atores sociais indígenas posicionam-se e dialogam politicamente no cenário público, outras questões têm se mostrado muito interessantes para este trabalho, qual seja, exatamente, as que procuram entender esse notável paradoxo. De um contexto em que se falava em indígenas apenas em termos ou referências a um passado remoto, passou-se, todavia, a observar demandas étnicas, em pleno século XXI. Nesse sentido, envolve um campo político que congrega um conjunto de atores sociais (índigenas e não-indígenas), chamando atenção para um tipo de mobilização política incomum na esfera pública do Rio Grande do Norte, temática e questões que serão assunto do próximo capítulo.

2.2 ALDEAMENTOS E MISSÕES NO RIO GRANDE: PROCESSOS HISTÓRICOS E TERRITORIALIZAÇÃO

Conforme ressaltai até agora, a historiografia sobre o Rio Grande do Norte vem a lentos passos sendo submetida a revisões e aprofundamentos significativos. Em larga medida, os estudos até então desenvolvidos no âmbito da pesquisa histórica têm se preocupado “com a história da colonização portuguesa da capitania” e, menos com os processos sociais que envolveram as populações. Entretanto, tem havido o interesse, entre alguns autores, de revisar consensos interpretativos da história que pouco contribuíram para entender os processos

sociais que afetaram os diferentes atores no cenário da conquista e da colonização. Os trabalhos de Fátima Lopes (2003 e 2005) centrados nos processos de “territorialização” (aldeamentos e missões) demonstraram a preocupação em abordar de forma mais detalhada possível, os decretos jurídicos e administrativos coloniais que afetaram a vida das populações indígenas. Fornece, portanto, valiosas informações sobre a situação das populações indígenas no Rio Grande do Norte. Deve-se mencionar ainda, o interesse mais amplo de historiadores em catalogar a documentação existente sobre a história indígena no Nordeste, sobretudo, nos séculos XVII, XVIII e XIX (Dantas, Mariz e Porto Alegre, 1994).

Em alguns trabalhos historiográficos encontramos referências que atestam a presença de corsários franceses no litoral sul do Rio Grande do Norte algumas décadas antes dos conquistadores portugueses. Segundo Medeiros (1973), a conquista definitiva da capitania ocorreu, dentre outros motivos, após um período de intensos conflitos ocorridos pela expulsão dos franceses que já exploravam a área, negociando o pau brasil com a contribuição dos índios Potiguara. Tais relações, conforme o autor haveria persistido até a decisão dos portugueses em lutar pelo controle definitivo da costa. O autor localiza pontos no litoral sul, onde os franceses costumavam escoar a mercadoria:

(...) Entre esta ponta e o porto de Búzios está à enseada de Tabatinga, onde também há sugidouro e abrigada para navios em que detrás da ponta costumavam *ancorar naos francezas* e fazer sua carga de pau de tinta... Do rio Camaratibe até a Baía da Traição são duas léguas, a qual estar em 6 grãos e 1/3 onde *ancoram naos francezas e entram dos arrecifes para dentro* (GABRIEL SOARES (1587) *apud* MEDEIROS, 1973, p.24. Grifos do autor).

Os autores que comentamos, voltados para uma historiografia “clássica”, convergem ao referir-se à existência de um mapa elaborado por Jacques de Vaulx de Claye, elaborado em 1579 sobre a capitania do Rio Grande. No mapa, há referências à denominada aldeia *Ramaciot*. Para os que defendem a suposta presença francesa na capitania antecedendo os portugueses, tal como Medeiros, a indicação encontrada no mapa viria a confirmar o conhecimento dos franceses acerca da região sul do Rio Grande do Norte⁴³. De acordo com a historiadora Denise Mattos (2002), foi no final do Século XVI que os colonizadores portugueses puderam efetivamente se fixar na capitania e iniciar sua política administrativa do

⁴³ Existe em Pium uma localidade situada na região sul e, que antecede às praias citadas por Medeiros “Búzios”, “Tabatinga” ruínas de uma construção conhecida como “Casa de Pedra”. De acordo com o autor, seria uma construção francesa no litoral. Local onde os ‘piratas franceses’ guardavam as mercadorias. De acordo com Cavignac (2003), as ‘casas de pedra’ consistem em designações genéricas para todas as construções coloniais cuja elevação é atribuída aos holandeses (p. 49).

território: “Em 11 de junho de 1599, após um acordo de paz entre os índios e os capitães-mores de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, e tendo por intérprete um religioso, os indígenas se comprometeram a cessar a luta”. (op. cit. p.36). Os indígenas amotinados junto aos franceses, derrotados nessa disputa, optaram por uma trégua frente ao poderio português liberando a costa da exploração francesa. Assim, tem início o período histórico marcado amplamente pela violência do conquistador europeu nas relações com os indígenas.

Após a reconquista da capitania, a administração portuguesa implementou políticas de povoamento na capitania em que a distribuição de terras, através do sistema de sesmarias, haveria marcado o início dessa intervenção. Em 1600, uma das primeiras concessões de terras no Rio Grande foi feita para João Rodrigues Colaço, então Capitão da Fortaleza dos Reis Magos. Ela consistia em “800 braças de terras ao longo do rio Potengi”. (Medeiros, 1973 p.38). Dentre as diversas concessões e datas de terras cedidas pela Coroa, na capitania do Rio Grande, de acordo com Monteiro (2002), duas merecem destaque: uma delas foi concedida aos padres Jesuítas (1604), próxima à povoação dos Reis (no período foi o povoado central no Rio Grande) e, segundo a autora, expôs, sobretudo, a participação intensa da Igreja Católica no processo de colonização. A segunda concessão foi feita pelo capitão-mor Jerônimo de Albuquerque aos seus filhos Antônio e Matias de Albuquerque no ano de 1604. Jerônimo recebeu tal patente após ter lutado contra os franceses e indígenas na reconquista da capitania. Após ter contribuído para a conquista do Maranhão em 1614, acrescentou ao seu nome o vocábulo Maranhão passando a ser chamado, Jerônimo de Albuquerque Maranhão. A concessão de data de sesmaria aos seus próprios filhos teria sido feita no início do século XVII na várzea do Cunhaú, região Sul do estado.

(...) Em 1604, no vale do rio Cunhaú, atual município de Canguaretama. Essa sesmaria, cuja extensão foi considerada “exorbitante” pela própria Coroa, mas confirmada em 1628, daria origem ao primeiro engenho da capitania – o Engenho Cunhaú – e seria a base do poder da família Albuquerque Maranhão, poder esse que atravessaria gerações e gerações (...) (MATTOS, 2002 p.39).

O Engenho Cunhaú viria a ser construído somente em 1628 sob administração de Antonio de Albuquerque. Durante as décadas seguintes, obteve destaque na história da capitania por ser o mais se destacou economicamente. Cunhaú passou a concentrar volumosa população, inclusive possivelmente de escravos indígenas, e a prosperar junto às atividades açucareiras⁴⁴. E passou também a dar nome ao povoado formado em seu entorno, Cunhaú,

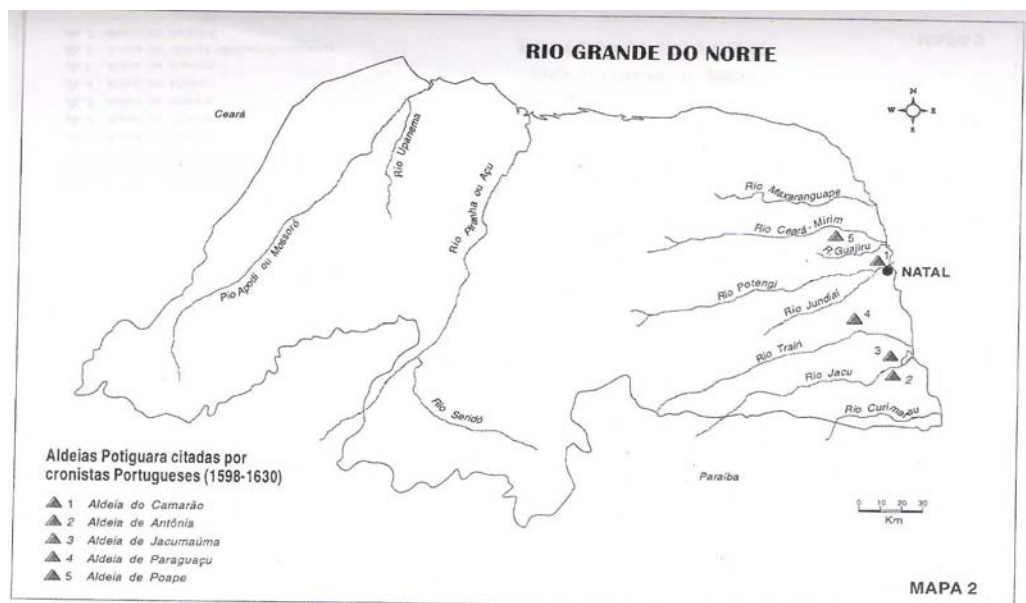
⁴⁴ Monteiro (2002 p. 118) comentou que a escravidão indígena foi abolida pela Coroa Portuguesa em 1755.

tornou-se o centro econômico da capitania, enquanto na povoação de Natal estava concentrado o poder político-administrativo. A historiadora levantou a possibilidade de que anterior à invasão holandesa na capitania, os freis carmelitas já haviam adquirido terras na região sul, a saber:

Os Carmelitas haviam recebido umas terras na “ribeira de Goianinha”, através do testamento de Gregório Pinheiro, que no início da colonização do Rio Grande, entre 1600 e 1613, havia recebido doações de sesmarias nas ribeiras de Sibaúma e Curimataú. Estas terras não foram demarcadas na época do recebimento (LOPES, 2003 p.174).

Outra informação decorrente da mesma fonte seria a de que, em 1676 os Carmelitas estavam em litígio com Mathias de Albuquerque Maranhão, dono do Engenho Cunhaú, na ribeira do Curuimataú/Cunhaú, onde se formou um curral⁴⁵.

Mapa 1- Aldeias Potiguaras citadas por cronistas portugueses (1598-1630)



Fonte: (LOPES, 2003 p. 223)

⁴⁵ Lopes, loc. cit. 174.

Compreendendo o período entre (1598 – 1630) na capitania do Rio Grande, Lopes (2003) sustentou que as aldeias mais citadas por cronistas portugueses foram, sobretudo: Aldeia de Camarão, Aldeia de Antonia, Aldeia de Jacumaúma, Aldeia de Paraguaçu e a Aldeia de Poape. Contudo, se desconhece maiores detalhes sobre essas aldeias na produção historiográfica. Dada a escassez de fontes precisas sobre os aldeamentos e as missões no Rio Grande do Norte, apoio-me basicamente no trabalho de Fátima Lopes para compilar informações referentes aos processos de territorialização ocorridos no estado. Oliveira (2004) definiu a noção de “territorialização” como uma das possibilidades de se entender as incidências políticas e sociais operadas pela agência colonial de contato nas relações sociais com os povos e culturas indígenas, implicando redefinições políticas e socioculturais, quais sejam:

(...) O movimento pelo qual um objeto político-administrativo vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso) (...).

(...) As afinidades culturais ou lingüísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções (OLIVEIRA 2004 p. 23).

Segundo o autor, as populações indígenas habitantes do Nordeste foram envolvidas em dois processos de “territorialização” distintos em suas características. Correndo o risco de simplificar esse modelo explicativo, assinalo o primeiro ocorrido na segunda metade do século XVII e primeira metade do século XVIII estava relacionado aos aldeamentos missionários, nos quais as populações indígenas eram sedentarizadas e catequizadas. As missões são entendidas “como unidades básicas de ocupação territorial e de produção econômica”, se inscrevendo como produto de políticas estatais e compatibilizava elementos “assimilacionistas” e “preservacionistas”⁴⁶. Segundo Oliveira (2004), os fatores constitutivos da política das missões consistiu na “mistura” e a articulação com o mercado. O autor lidou com entendimentos específicos (operacional) da categoria “mistura” para entender os efeitos

⁴⁶ Loc. Cit. 24.

dessas políticas. Dessa forma, incidiu nesse primeiro movimento de territorialização, contextos definidos pela “mistura” priorizando a assimilação compulsória, qual seja:

Se as missões – como produtos de políticas estatais – conjugavam aspectos que podemos chamar de assimilacionistas e preservacionistas, o seu sucedêneo histórico – o “diretório dos índios” pendeu decisivamente para a primeira direção, estimulando os casamentos interétnicos e a fixação de colonos brancos dentro dos limites dos aldeamentos. Essa foi a segunda “mistura” (...) (OLIVEIRA, 2004 p.25).

Conforme Oliveira (2004), a terceira “mistura” pode ser compreendida observando as medidas de regularização fundiária ocorridas no império na metade do século XIX: a Lei de terras de 1850. Nesse mesmo período, ocorria a extinção dos aldeamentos indígenas, cujas terras foram incorporadas a comarcas e vilas em formação ou mesmo arrendadas para algum posseiro interessado. No Rio Grande do Norte, os processos de fechamento dos aldeamentos e a criação das “vilas de índios” ocorreram durante século XVIII, referente ao segundo movimento de territorialização, conforme o autor demarcado no início do século XX, mais precisamente com a atuação da agência indigenista. No caso específico do RN, o segundo movimento de territorialização considerado por Oliveira (2004) (a atuação da agência indigenista oficial - SPI e FUNAI), não cabe ser considerado, devido a não atuação dessas agências no Estado. Esse quadro leva a crer que o RN possuiu uma trajetória histórica similar a outras situações ocorridas no Nordeste brasileiro, marcadas pela relutância do órgão indigenista estatal em atuar junto a essas populações através de políticas específicas.

Para discorrer sobre as missões no Rio Grande considero necessário apresentar alguns antecedentes históricos determinantes dessa política colonial relacionada aos indígenas. Um marco decisivo para a instituição das missões foi a criação do bispado de Pernambuco, em 16 de novembro de 1676. Possuiu como função inicial a de orientar os religiosos no controle a vida espiritual dos colonos e também intermediar os conflitos que viessem ocorrer. Como desdobramento dessa medida, a Carta Régia de 7 de março de 1681 estabeleceu a Junta das Missões de Pernambuco, cujo objetivo foi o de “(...) promover e cuidar de todos os negócios referentes às missões e catequese dos índios; para que fossem elas em aumento, com grande fruto da civilização dos nossos índios e propagação da fé católica” (Lopes, 2003 p.165). A Junta das Missões passou a assumir a jurisdição civil, eclesiástica e criminal sobre as questões relacionadas às missões dos índios na capitania de Pernambuco e suas anexas (Alagoas, Itamaracá, Paraíba, Rio Grande e Ceará).

Ainda nesse período histórico em que se legislou sobre as missões, as capitânias vivenciaram diversos conflitos em decorrência da reação dos colonos à Lei de 1680, vista pela autora supra-referida como uma “nova lei de liberdade dos índios”. Dentre outras determinações, afirmava que “todos os índios deveriam ser encaminhados às missões”. Assim, decorrente das posições antagônicas dos colonos e para normatizar as ações missionárias, foi criado o “Regimento das Missões”. Nesse regimento, os padres da Companhia de Jesus ficariam responsáveis pelo controle espiritual, político e temporal dos aldeamentos, sendo permitido aos colonos usufruir da mão de obra indígena mediante pagamento. Determinava não só a composição das aldeias, o número de pessoas, e a servidão dos indígenas aldeados à defesa do estado. Estabelecia também a guerra justa aos índios do sertão “quando necessária”. Com efeito, as leis relacionadas com a liberdade ou com a escravidão dos indígenas eram constantemente revisadas. Para Lopes (Ibid), tais revisões expressaram a confluência de interesses dos setores produtivos na colônia brasileira. Essa intersecção estava praticamente representada pelos senhores de engenho, dado o perfil da colônia, mono-produtora de açúcar.

De acordo com a autora supracitada, a implantação de missões no Rio Grande só veio ocorrer na segunda metade do século XVII, duas décadas e meia após a expulsão dos holandeses. Ela levantou uma hipótese sobre esse período, quando teria ocorrido um “vácuo missionário” e, diante disso, religiosos seculares assumiram a assistência religiosa nos aldeamentos indígenas. Em 1679, os missionários Jesuítas que já tinham percorrido as aldeias Potiguara no período das missões volantes retornaram ao Rio Grande para implementar missões nos lugares das antigas aldeias indígenas:

Desta vez, eles fixaram-se, instalando suas missões em duas aldeias de remanescentes Potiguara: Guajirú e Guaraíras. Mais tarde, em consequência da Guerra dos Bárbaros, implantariam nova Missão, resultante do aldeamento de tapuias Paiacu, na Ribeira do Apodi, que seria transferida em parte para o lugar da antiga aldeia de Igramació (LOPES, 2003 p. 167).

Os Frades Capuchinhos só passariam a atuar na capitania no século XVIII, após a fundação das missões na Aldeia de Mipibu e na de Apodi. Nesse mesmo período, assinalou a presença dos “Frades Carmelitas Reformados, que se instalaram na Aldeia Igramació.” (Lopes, 2003 p. 167). As localizações das missões deveriam se dar em áreas interessantes à colonização. Conforme a autora, no Rio Grande, devido às principais atividades produtivas

estarem voltadas para atividades agrárias e menos para o setor da pecuária, pode-se explicar a existência de uma única missão no sertão, qual seja:

(...) no sertão era necessário que se fizesse um “despovoamento” de índios para que se pudesse efetivar um “povoamento” colonial. Não é à-toa que na Capitania do Rio Grande, das cinco missões estabelecidas a longo prazo, apenas a de Apodi fosse localizada no sertão, e mesmo assim por curtas temporadas. Sofrendo com transferências e com grandes lapsos da presença de missionários. As outras quatro – Guajiru, Guaraíras, Igramació e Mipibu, localizavam-se em área litorânea, caracterizada pela ocupação agrária. Mesmo os aldeamentos de pouca duração, também privilegiaram esta região (LOPES, 2003 p. 169).

A política dos aldeamentos facilitava o trabalho da administração colonial nas áreas de interesse social e econômico e convergia com os interesses da Igreja Católica, parceira desse empreendimento. Dada à diversidade das etnias aldeadas na região Sul, como pude notar em fontes históricas, além do fluxo de pessoas nos limites entre as capitanias da Paraíba e Rio Grande, afirmaram-se presenças das etnias do sertão, habitando também o litoral. Os índios eram descidos para as missões, através das “guerras justas” e outros eventos que os obrigavam a ocupar pontos mais próximo do litoral.

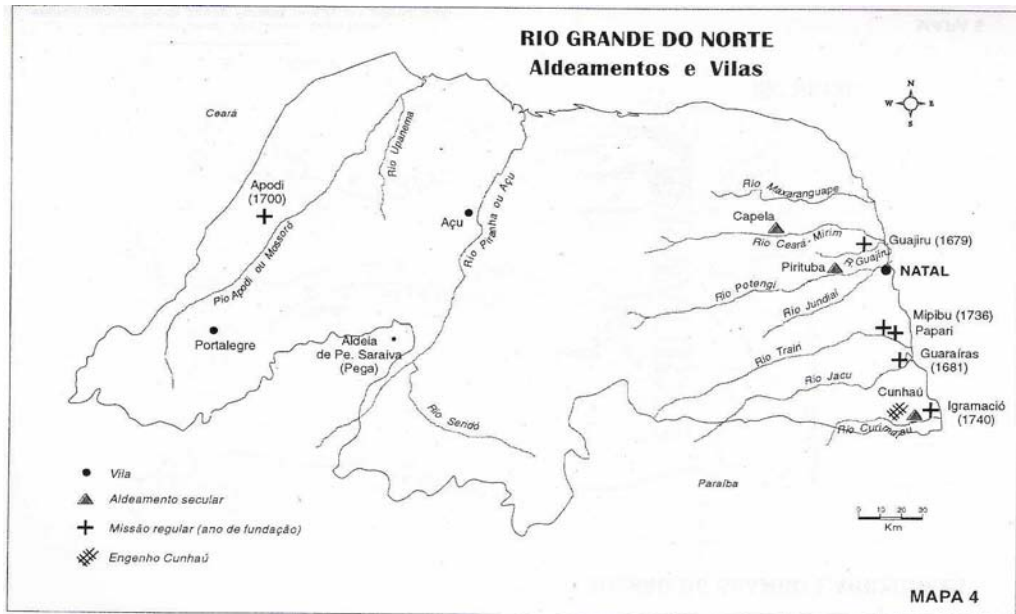
Os índios Potiguara que já habitavam o litoral foram aldeados em suas próprias aldeias, Guajiru, Guaraíras, Mipibu e Igramació, com os tapuias do sertão, foi posto em prática o padrão de redução jesuítico, transferindo-se os índios do sertão/habitat tradicional para os aldeamentos do litoral agrário, onde seriam muito mais cobiçados e aproveitados. (...) das aldeias Mipibu e Igramació também surgiram, no século XVIII, aldeamentos onde a presença missionária era fixa (LOPES, 2003 p.159 –170).

Ao comentar sobre as explicações dos estudiosos a respeito do “desaparecimento” dos indígenas no RN, Lopes (2005) observou que uma das explicações que sustenta essa tese é, sobretudo, a idéia de que durante o século XVIII o processo de povoamento colonial do Rio Grande do Norte foi “efetivo”, tal como afirmou Cascudo, e, por conseqüência, a miscigenação viria afetar definitivamente a vida daquelas populações. A autora estimou que em meados do século XVIII, mais precisamente “em 1759, havia cerca de um milhar de índios em cada uma das cinco missões estudadas⁴⁷”: as missões de Apodi, Igramació, Mipibu, Guaraíras e Guajiru. Afirmou ainda que essas missões, sem exceção, foram formadas pela

⁴⁷ Lopes, op. cit, p. 22.

redução de tapuias, além dos aldeamentos, provavelmente, povoados pelas etnias Canindé, Janduí, Panacu-Açu, Corema, Caboré, e Paiacu descidos do sertão.

Mapa 2 – Aldeamentos e Vilas no Rio Grande do Norte



Fonte: (LOPES, 2003 p. 225)

Como já mencionei, de acordo com um mapa de 1579 feito por Jacques de Vaulx de Claye, assinalou-se a aldeia *Ramaciot*. Posteriormente, em 1643 no mapa elaborado por George Marcgrave indicou uma aldeia “despovoada” no mesmo local que viria a ser tratado de Igramació (LOPES, 2003). Tais informações indicariam, portanto, processos de refundamentos da aldeia Igramació naquela região. Com exceção da missão de Apodi, as demais missões foram todas originadas de aldeias indígenas.

Autores como Câmara Cascudo defendem que o aldeamento Igramació era originalmente povoado pelos índios do tronco tupi⁴⁸. Contudo, de acordo com Lopes (2003), o povoamento da Aldeia Igramació “também acabou recebendo o seu quinhão de índios Tarairiú, sobreviventes da “Confederação dos Cariris” (LOPES, 2003 p.174). Em 1704, ocorreu a transferência de parte dos índios Paiacu aldeados na Missão de Apodi para a nova “Missão N^a S^a da Encarnação de Igramació”. Essa prática, como um modelo jesuítico de padrão dos aldeamentos, foi observada nas cinco principais missões instituídas no Rio Grande

⁴⁸ CASCUDO, Luís da Câmara. Nomes da terra. Geografia, História e Toponímia do Rio Grande do Norte. Natal: Fundação José Augusto, 1968. p. 267.

a partir do final do século XVII. Ainda em Lopes (2003), encontra-se referência ao Frei Carmelita Caetano do Rosário, que se estabeleceu como assistente na “Missão dos Índios da Freguesia de Goianinha” em 1730. Com a demarcação das terras carmelitas pelo rei, a missão se instalou definitivamente. Teríamos ainda situações ímpares na instituição de aldeamentos. Por exemplo, comentada por Medeiros (1973), os Canindé permaneceram um período migrando, ocasionalmente, pelo litoral Sul e, como representavam “problemas à ordem colonial” por esse motivo: “(...) Em 1701, o rei ordenou que os Canindé fossem “aldeados no lugar que eles escolhessem; cumprindo esta ordem, estabeleceram aldeamento nas margens da Lagoa de São João, na ribeira do rio Cunhaú (...)”⁴⁹.

Ainda na região sul do estado estava localizada a missão de Guaraíras, sobre a qual se dispõe de poucas informações. De acordo com Lopes a missão foi instalada no local da antiga aldeia Guaraíras haveria sido formada por casais desligados das aldeias Potiguara da região do rio Jacu, como a aldeia Jacumaúma. (NESTOR LIMA (1929) *apud* LOPES, 2003 p.172). Localizado na região Sul, o aldeamento Mipibu foi citado no relato do Holandês Verdonck sob a grafia “Moppobu”, classificado como uma das aldeias mais populosas na região. Em 1646, voltou a ser citada na relação do padre Manoel de Moraes, como aldeia “Mopebi”. De acordo com Lopes (2003), a Junta das Missões ordenou que a aldeia Mipibu fosse incorporada, em 1681, à missão Guaraíras, administrada por missionários jesuítas. Não obstante, fez referências a diversos movimentos migratórios como parte da resistência indígena às políticas coloniais na capitania.

Mesmo que a ordem tenha sido efetivada em algum momento posterior, a aldeia Mipibu não desapareceu, pois, em 1688 alguns índios de Mipibu, Cunhaú e Guaraíras estavam sendo reconduzidos a elas porque tinham fugido para a aldeia da Preguiça, na Paraíba, com medo da guerra que se iniciava no Rio Grande.(...), mas, é somente em 1736 que a aldeia Mipibu torna-se missão com a presença fixa de missionários capuchinhos e uma nova demarcação de terras (LOPES, 2003 p.173. Grifos meus).

Através da consulta em fontes primárias, obtive informações que, no século XIX, Mipibu passou a ter uma importância fundamental na administração daquela região. Ali se encontrava a comarca que regia as vilas de Goianinha, Arez, Canguaretama e outras povoações menores⁵⁰. Mipibu também foi ao lado de Penha e Ceará-Mirim, as primeiras

⁴⁹ Ibid., p. 177. Embora tal informação seja vista com ressalvas, haja visto, o fato de que se fazia comum ao período nomear os grupos indígenas a partir de seus “principais”. Em MEDEIROS FILHO (1997), os Canindé aparecem como pertencentes à nação dos janduís, por sua vez classificados entre os Trarairiú.

⁵⁰ Relatório de província 16 de fevereiro de 1862.

localidades que receberam concessões para construção de engenhos. Pertenciam ao “1º districto de engenhos centraes” de acordo com relatório do engenheiro fiscal Francisco do Rego Barros, apresentado em 1887 ao Ministério dos Negócios da Agricultura, Comercio e Obras Públicas⁵¹.

2.2.1 O encerramento das missões: as vilas de índios

Até meados do século XVIII, mais precisamente em 7 de junho de 1755, os aldeamentos indígenas estiveram submetidos à administração missionária. A partir de modificações ocorridas nas legislações portuguesas, os religiosos ficariam encarregados apenas dos “assuntos espirituais” e os aldeamentos passariam à administração laica⁵². Nesse mesmo período, foram colocadas em regularidade outras leis, como o Diretório dos Índios de 1758 que, além de decidir o final da atividade missionária entre os índios, trazia determinações para a transformação das missões de índios em Vilas. As terras das missões seriam a princípio divididas: uma parte para o sustento da igreja e do pároco e a outra parte repartida entre os índios ali residentes (DANTAS etc e alli, 1992 p.444). No Rio Grande do Norte, o fechamento dos aldeamentos missionários acompanhou as tais determinações legais ocorridas em todo território de domínio português. De acordo com Lopes (2005), as cartas régias que determinavam a transformação das missões em Vilas também determinou a instalação da administração civil: “Com os Diretores e as Câmaras de Vereadores, e a religiosa com os Vigários e Coadjuutores”. As providências para a instalação das novas Vilas começaram com o início do ano de 1759 (LOPES, 2005 p.102).

As primeiras vilas a serem instaladas no Rio Grande foram as que possuíam administração eclesiástica subordinada à Diocese de Olinda (PE). Seriam portanto, as Missões Jesuíticas de Guajiru e Guaraíras: “A ordem era para fazer a criação de Vilas ou lugares apenas nos sete aldeamentos que eram administrados até aquele momento pelos jesuítas⁵³”. Deve-se ressaltar que, ocasionalmente, as populações dessas missões, sobretudo, apareciam nos relatos da província acusadas de motins ou como “hordas ameaçadoras”. A criação das vilas dava-se através de atos legais e simbólicos. No Nordeste, para criação de novas Vilas, “a ação do Ouvidor Geral Bernardo Coelho da Gama e Casco seguiu os procedimentos legais e

⁵¹ Ver anexo F. Relatório 1º districto de engenhos centraes.

⁵² Os Jesuítas foram expulsos de todos os domínios de Portugal através da Lei de 3 de setembro de 1759.

⁵³ Ibid., p. 114

ritualizados instituídos com a função de criar efetivamente novos espaços coloniais⁵⁴”. Assim, foi fundada a Vila de Estremoz do Norte, em 03/05/1760 que era a antiga aldeia de Guajiru e de orago de N.^a Sr.^a dos Prazeres. Ao sul do estado, a Vila Nova de Arez, antiga missão Guaraíras foi criada em 15 de junho de 1760, o santo padroeiro foi São João Batista. Na mesma fonte, encontra-se a informação de que o Dr. Juiz de Fora Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco foi designado para dar nova forma às Vilas (1761), quais sejam:

As 23 aldeias que deveriam ser elevadas à Vila sob a responsabilidade do Juiz de Fora eram: em Pernambuco – Aldeia de N.^a Sr.^a da Escada, do Limoeiro, do Aracati, do Ciry; na Paraíba – Aldeia de Jacoca, de Utinga, da Baía da Traição, da Preguiça, de Boa Vista, de Taipu (Kariris), de Campina Grande, do Brejo, dos Panatis, dos Coremas, dos Pegas, dos Icó Pequenos (Icozinhos); no Ceará – Aldeia dos Tremembés, da Palma, da Telha, Miranda (Kariri Novos). E na capitania do Rio Grande – Aldeia do Apodi, de Mipibu e de Igramació (LOPES, 2005 p.134).

De acordo com o Diretório dos Índios cada vila deveria possuir no mínimo 150 casais para que fosse instituída, mas também deveriam ser agregados os “índios silvestres que residem nos matos”⁵⁵. A partir da leitura das correspondências trocadas entre o Governador e os Comandantes dos Distritos das Ordenanças, Lopes notou a existência de uma preocupação relacionada aos indígenas que estariam sujeitos àquela medida, abarcando tanto a transferência dos índios aldeados quanto dos “dispersos” e ainda os mantidos como escravos nas fazendas:

Isto não ocorreu com as antigas Missões Jesuíticas que tinham maior porte, com uma população que garantia o número mínimo de casais necessários. Porém, os aldeamentos que seriam elevados à Vilas nesta leva, ao contrário, eram de pequeno porte com reduzido número de casais, e deveriam receber tanto populações de outros aldeamentos e aldeias, como grupos dispersos pelos matos e mesmo os que estavam “retidos” nas casas e fazendas dos colonos (LOPES, 2005 p.136).

As explicações dadas pelo Governador Lobo da Silva para proceder a união de várias aldeias em uma só Vila, centravam-se na posição de reduzir as despesas reais e na preocupação de alcançar as populações mais distantes das novas sedes. Através do

⁵⁴ Op. Cit., p. 130

⁵⁵ Lopes, loc.cit.

agenciamento em prol da mistura de populações dispersas e “diferentes”, pareceu mais fácil exercitar o controle ⁵⁶.

Em 23 de março de 1762, o juiz de Fora Castelo Branco esteve na missão Igramació, “a última das que deveria ser elevada à vila da capitania do Rio Grande”⁵⁷. Segundo a mesma fonte, Igramació foi missão carmelita desde 1730 e, foi de onde se originou Vila-Flor, tornada vila em 10 de outubro de 1762⁵⁸. A transformação do aldeamento Igramació em vila, de acordo com a documentação histórica consultada, teria ocasionado das disputas políticas supostamente fundamentadas em relações interpessoal. Uma das hipóteses levantadas por historiadores, a exemplo de Nestor Lima (1990), sobre tais disputas, seria a transferência da sede administrativa de Vila Flor para a povoação de “Uruá” (posteriormente denominada Canguaretama). Conforme o autor, os personagens envolvidos na trama teriam sido o capitão e senhor de engenho, Sebastião Policarpo de Oliveira (engenho Juncal) e o Padre José de Mattos Silva, vigário de Vila Flor. O vigário teria recebido apoio político do Capitão Anacleto José de Mattos, seu irmão e, do tabelião Galdino Álvares Pragana⁵⁹.

De acordo com a mesma fonte, a transferência da sede de Vila Flor para o povoado “Saco do Uruá” teria ocorrido por volta de 1859 pela pressão do Padre José de Mattos que, no período, ocupava o cargo de deputado da província. Conforme a fonte supracitada, o povoado não passava de “um pobre arrayal”:

Uruá foi arrayal, aonde os índios se empregavam no fabrico de vasos de barro (igaçaba), cuias, que ornavam, bordando-as bem como cestinhas de palha. (pacarázes) e cordas de embira (mussuramos) (FERREIRA NOBRE (1877) *apud* LIMA, 1990 p.70).

“Saco do Uruá” foi elevado à categoria de Vila e tornada sede da administração da província. Nessa ‘polêmica’ composição, recebeu duas denominações: “Penha” passou ser a denominação usada pela administração eclesial e “Canguaretama” foi utilizada na esfera política administrativa. Os moradores do Catu se referem, em grande maioria, à cidade de Canguaretama através da denominação “Penha”, toponímia usada comumente pelos demais moradores dos distritos na municipalidade de Canguaretama, da qual Vila Flor foi

⁵⁶ Lopes, loc. cit.

⁵⁷ Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco, era também nesse período ouvidor de Olinda, capitania de Pernambuco e, encarregado dos índios na capitania do Rio Grande.

⁵⁸ Ibid: 158; MEDEIROS FILHO (1997 p.154).

⁵⁹ Cf. Lima, 1990 p. 71

desmembrada no ano de 1963⁶⁰. Pela contigüidade dos lugares citados, estimo que a povoação de “Uruá” estivesse seguramente inserida nos limites do aldeamento Igramació. Olavo de Medeiros Filho (1988) fez referência a um mapa produzido por “Jorge Marcgrave” a um rio denominado “Çibauna”, seguindo-se ao rio Curimataú, em direção ao norte. De acordo com ele, Morisot referiu-se ao rio “Çibauna”, meia légua após o Curimataú⁶¹. O rio Catu ao ter sua foz em Sibaúma, pode ter recebido em período histórico anterior o topônimo de “rio Çibauna”. Provavelmente, estaria delimitando um dos limites do referido aldeamento.

Alguns autores afirmam que o município de Goianinha localizava-se dentro dos limites da antiga Aldeia de São João Batista das Guaraíras. São incertas as fontes, mas existem afirmativas que a aldeia também era conhecida como Aldeia de Antonia (GRILLO, 1998), (LOPES, 2003). Ao ser desmembrada de Arez, a vila de Goianinha foi assim denominada até receber o estatuto de município no ano de 1832. Em 18 de novembro de 1833, um documento enviado pela comarca municipal de Vila Flor ao Rei informava das injustiças praticadas pelo presidente da província do Rio Grande, João Antônio de Nascimento. O relatório denunciou a remoção da “lide” da Vila de Arez para a povoação e Matriz de Goianinha e reclamou da divisão de terras de Vila Flor, entre Arez e Goianinha⁶². Na primeira metade do século XX, mais precisamente, em 1928, Goianinha passou a ser considerada cidade. O responsável pela apresentação do projeto, convertido na Lei nº 712 de 9 de novembro de 1928, que elevaria o município à categoria de cidade, era membro do poder legislativo, Antonio Bento de Araújo Lima, cuja família controlava o engenho Bom Jardim. “Goyana” foi uma das primeiras freguesias existentes no Rio Grande, ao lado de Cunhaú, Mopebu (Papari) e Potengi (Natal).

Em setembro de 2006, quando tive a oportunidade de visitar arquivos públicos no Rio de Janeiro, pude aprofundar meu conhecimento sobre o contexto histórico da área investigada no século XIX⁶³. Desse período histórico, constatei poucas informações sobre os indígenas após a transformação de seus aldeamentos em vilas de índios. Ao consultar os relatórios dos presidentes da província do Rio Grande, bem como os relatórios elaborados pelos presidentes das comarcas elaborados até a segunda metade do século XIX, foi possível constatar pouquíssimas referências à população “ex-aldeada”. Falava-se em “pobres”, “desvalidos” e

⁶⁰ Note o leitor que conforme informação reproduzida na introdução deste trabalho, a Casa de Câmara e Cadeia, em Vila Flor, foi tombada em 1964 pelo IPHAN.

⁶¹ De acordo com Medeiros Filho, “Jorge Marcgrave” foi autor de diversas cartografias dentre as quais consta o Rio Grande publicados na obra de “Casparis Barleus”, existe ainda a obra “História Natural do Brasil” onde publicou-se os relatórios elaborados por “Jacob Rabbi”. (ibid, p.7-8).

⁶² Relatório de província 18/11/1833.

⁶³ Nessa ocasião, visitei o Arquivo Nacional, Museu do Índio e a Biblioteca Nacional.

“indigentes”, categorias culturais que estiveram, relacionadas às alterações históricas e políticas ocorridas na sociedade colonial. Durante o século XIX, as referências sobre o Rio Grande do Norte publicavam que a província foi marcada por secas intermitentes e epidemias muitas vezes iniciadas ao litoral sul potiguar, dada a existência de um porto na região e dali espalhava-se para outras áreas da província. Uma das leituras possíveis desses relatórios, consiste em considerar o contexto em que foram produzidos, ou seja, em período anterior às leis de liberação da mão de obra escrava. Isso fundamenta a hipótese, de que os indígenas, se pensados como população “livre” naquele contexto, estivessem entre os atores sociais designados pelas autoridades como “indigentes”, “pobres” suscetíveis às políticas sociais emergenciais.

2.3 CATU E OS ANTIGOS ENGENHOS DA REGIÃO: O TEMPO DOS CORONÉIS E “DOUTORES”

A região sul do Rio Grande do Norte aparece na literatura histórica como uma das áreas em que primeiro foi concentrada a produção de açúcar. Nessa região, a cultura da cana-de-açúcar remonta ao período em que funcionou o antigo Engenho Cunhaú, pertencente à família Albuquerque Maranhão desde a primeira metade do século. XVII. Outra fonte através da qual pude obter informações sobre o litoral sul do Rio Grande do Norte foi a obra do inglês Henry Koster, publicada em 1978. Radicado em Pernambuco, Koster realizou diversas viagens pelo Nordeste brasileiro na primeira metade do século XIX. Deixou um interessante legado de teor etnográfico sobre suas viagens que contribuiu largamente para pesquisas mais atuais em diversos campos do conhecimento. Ao viajar pelo Rio Grande em 1810, hospedou-se no engenho Cunhaú na casa do capitão-mor André de Albuquerque Maranhão, senhor das Ordenanças de Vila Flor e Arês⁶⁴. Narrou que a atividade do Engenho Cunhaú era dividida entre a criação de gado e o cultivo de algodão, que já apresentava queda significativa na produção. O açúcar já explorado antes, parecia figurar nesse período como um projeto ainda vindouro. Koster (1978) referiu-se ao extremo do RN, a região fronteira com o estado da Paraíba, como uma área “problemática”, inclusive por ser supostamente ser habitada por “fugitivos”:

A capitania do Rio Grande começa algumas léguas ao Sul do Cunhaú num local chamado “os Marcos”. É um vale profundo, habitado por negros

⁶⁴ André de Albuquerque Maranhão participou como líder da chamada Revolução de 1817 no Rio Grande do Norte, foi preso e morto na fortaleza dos Reis magos.

fugitivos e criminosos. As trilhas que levam ao vale são intrincadas e um homem que fixar aí sua moradia dificilmente será desalojado (KOSTER, 1978 p.84 Grifos meus).

Podem-se entrever, no relato, referências a cenários históricos encontrados na capitania naquele período e estimar o reconhecimento de uma população que mantinha formas próprias de organização social frente à manutenção do sistema escravocrata. As fugas, migrações e deslocamentos individuais, podem ser entendidos como reações da população frente à determinada situação histórica.

De acordo com Cascudo (1952), a produção de açúcar na capitania foi sensivelmente ampliada, após a segunda metade do século XVIII, com a modificação da estrutura dos engenhos, que passariam a ser construídos de ferro em detrimento das engenhocas de madeira.

O domínio absoluto da pecuária vem até 1845-47. Em 1845 os vales começaram a ser trabalhados mais intensamente. Contávamos 43 engenhos, sendo 32 de ferro e 93 engenhocas para rapadura. Em 1847 exporta-se por Natal 11.304 arrobas de açúcar. Em 1849-50 iam a 17.166. Dez anos depois, em 1860, 278.438, funcionando 173 engenhos de ferro e apenas 12 de madeira. O reinado pertencia aos vales do sul, Capió para cima, S. José do Mipibu com 33 engenhos, Papari com 27, Goianinha com 18 e Canguaretama com 12 (CASCUDO, 1955 p. 379-380).

Essas modificações tecnológicas e estruturais evidenciam desdobramentos e transformações históricas mais amplas. Observe que na medida em que a crise do sistema escravocrata vai se ampliando, os engenhos vão substituindo as formas simplificadas de produção para adaptar-se ao novo cenário sócio-produtivo. Da parte do governo, foi estabelecida a Lei nº 501, de 7 de junho de 1861, reduzindo os juros dos produtos exportados fabricados nos engenhos mecanizados, procurando incentivar, a circulação da produção. Através do relatório do engenheiro fiscal Francisco de Rego Barros ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, em 1887, se tem conhecimento das companhias inglesas que investiam nesse período, em engenhos situados na região Nordeste bem como e, igualmente, no estado do Rio Grande do Norte: a “Central Sugar Factories of Brasil limited” e a “The North Brazilian Sugar Factories”. Os engenhos do estado negociavam concessões e investimentos com a segunda companhia. O relatório informava sobre essa companhia atuando junto aos engenhos de São José de Mipibu, Penha e Ceará-Mirim⁶⁵.

Atualmente, os Eleotérios fornecem, através de relatos orais, uma visão da ocupação histórica do Catu transmitida pelos *mais velhos*. Os relatos indicaram que provavelmente essa

⁶⁵ Ver anexo F. Relatório 1º Distrito de Engenhos Centraes 24/01/1887.

ocupação ocorreu a partir dos meados do século XIX. Contudo, não é possível precisar datas. As relações com os donos de engenho, comerciantes, e demais categorias sociais apareceram em diversos depoimentos. Por esse motivo, não se pode afirmar que estiveram, em algum momento, isolados dos regionais. Por meio três entrevistas e conversas informais mantida com Tarcísia⁶⁶, uma idosa de quase 90 anos, tomei conhecimento das relações entre os moradores antigos do Catu e os donos de determinados engenhos situados em Goianinha. Os engenhos que aparecem nos relatos são conhecidos como o Bosque (ou casa grande do bosque) e o engenho Bom Jardim. O primeiro engenho foi, aliás, bastante enfatizado pela interlocutora.

De acordo com Tarcísia, *a casa grande do Bosque*, era comandada por um padre conhecido nos meios populares como o *padre judeu*. Vigário de Goianinha e político importante, além de criador de gado, João Jerônimo da Cunha era detentor de muitas terras na região. Era também conhecido pelos maus tratos aos escravos. A interlocutora possuía reminiscências [transmitidas pela família] sobre o período em que os escravos *do Bosque* foram libertados naquela região e do temperamento impetuoso do padre após a aplicação das leis de liberdade para os escravos:

Tarcísia: (...) Sabe o que ele mandou fazer? [existia] Um cercado de lavoura no meio do mundo, aqui nesse meio de mundo, [e o padre] mandou soltar o gado dentro, de raiva.

P: Pra destruir a lavoura do povo?

T: Sim, pra destruir e acabar com tudo. Aí o sobrinho disse: titio, pelos castigos de Deus, não faça isso não. Ele disse: cale-se. Você não é homem, eu sou um homem, nunca mostrei as batatas da perna a homem nenhum. O padre João Alimpio dizia: É titio, as minhas já vive torrada de tanto o povo vê.

P: Aqui pelo Catu tinha muito escravo também?

T: Não. Era tudo dele, tudo da fazenda, [gente] do meio do mundo. Esse sobrinho dele foi quem casou meu pai. Era muito amigo de meu avô, o finado Antonio Félix Dias. (...). Ele morreu, [João Jerônimo], muitos dizem que ele morreu de raiva, quando foi a libertação dos escravos. Ele mandava enforcar os escravos (...), por nada no mundo. Ele dizia: “Quero ele enforcado”. Ainda hoje tem a casa grande do Bosque (...). (TARCÍSIA. Catu, 2006).

Foi por meio de conversa com o atual vigário de Goianinha, Padre Armando, que pude obter maiores informações sobre o padre João Jerônimo. Padre Armando me forneceu uma explicação sobre a quantidade de registros históricos na Igreja. Segundo ele, o vigário dirigente que lhe antecedeu na paróquia teria queimado todos os livros de tombo existentes. O

⁶⁶ O nome da informante é fictício, de acordo com solicitações da mesma. Ela afirmou não ser da família “Eleotério”, embora sua genealogia atestasse o contrário.

motivo afirmou desconhecer⁶⁷. A mesma informação me ocorreu quando cheguei no 1º cartório em Goianinha. A tabeliã, Jaqueline, informou-me que o antigo juiz do fórum da cidade havia queimado diversos livros de registro. Todavia, não saberia explicar o motivo. Porém, o acervo do cartório (sobretudo, os livros de casamento e de óbitos) sobre o século XIX ainda é bastante rico e significativo, embora sua consulta envolva uma série de obstáculos, tendo em vista a relação com o acervo estabelecida pela tabeliã, que assim se refere aos documentos “os meus livros”. Contudo, no arquivo pessoal do pároco de Goianinha, pude compilar dados sobre o Padre João Jerônimo da Cunha em duas publicações elaboradas por religiosos (Remussi, 1999 e Bezerra, 1985). Tais informações davam ao Padre João Jerônimo o mérito de abolicionista da região, um dado incompatível tanto com o relato da moradora do Catu, quanto com as demais informações retiradas de fontes produzidas por escritores não-religiosos.

A fonte consultada por mim, uma espécie de obra biográfica dos padres da região, afirmava que João Jerônimo da Cunha nasceu em 1813 na vila de Papary, atual município de Nísia Floresta. Tornando-se padre, João Jerônimo da Cunha decidiu dedicar-se à política da província e aos negócios do engenho onde produzia açúcar após 1842. Por este motivo, veio a tornar-se um dos homens mais ricos da província. Criava gado e tinha muitos cavalos em sua propriedade, além de ter estabelecido sua fortuna com o comércio de açúcar. Sua vida política foi intensa. Foi deputado e administrou Goianinha por duas vezes (1853-1856; 1861-1864). Era também militante do partido conservador no Segundo Império (BEZERRA, 1985 p.72). Faleceu em 1902, deixando seus bens para administração de um sobrinho que morava com ele no engenho, o também padre citado por dona Tarcísia, João Alípio da Cunha, nascido em 1835. O conhecido padre Alípio, ao contrario do tio, era lembrado pelo bom senso e tranqüilidade. Tendo estudado em seminário no Maranhão, onde foi ordenado padre em 1862, padre Alípio foi também deputado em dois mandatos (1868-1869 e 1884-1885)⁶⁸. Sobre a intensa movimentação da região em virtude do comércio de açúcar, sabe-se:

(...) Do porto de canguaretama, antiga Penha, o açúcar era transportado para barças de sua propriedade, em cujas velas, havia o nome da firma comercial remetente $\frac{3}{4}$ Cunha & Irmão, com destino a Pernambuco, núcleo regional. (...) A importância da venda do açúcar, durante dois ou três anos, era acumulada em mãos dos adquirentes, e que os remetentes só procuravam os “mil réis”, após aviso do representante da firma receptora do comércio de Recife (...). Na vila de Goianinha, o poderio econômico, realmente, centralizava-se nas mãos

⁶⁷ Há mais de quatro décadas, Padre Armando é dirigente da Paróquia de Goianinha e é também o vigário que celebra as missas na Igreja Católica do Catu/Goianinha.

⁶⁸ Bezerra. Loc. cit.

dos proprietários dos engenhos Bosque e Ilha Grande, respectivamente dos irmãos Padre João Jerônimo da Cunha e Antônio Galdino de Araújo Cunha (GRILLO, 1998 p.120).

De acordo com a informação de Tarcísia, havia uma relação entre o proprietário do engenho do Bosque e os moradores do Catu. Fez referência a Antonio Eleotério Soares, como um dos contemporâneos do padre João Jerônimo. Relatou-me que teria havido entre eles uma relação permeada de disputas por animais, como bois e cavalos, além das proibições que Antonio Eleotério impunha ao acesso de suas terras no Catu⁶⁹. O engenho Bosque foi herdado de um irmão do padre João Jerônimo, Antonio Galdino da Cunha, que possuía patente de coronel da Guarda Nacional e também teve inserção na vida política, tendo administrado Goianinha de 1833 a 1836. Foi deputado de 1878 a 1879, além de ter sido ainda proprietário do engenho Ilha Grande. (Grilo, 1998 p.137).

Sobre o padre João Jerônimo, foram construídas diversas narrativas e relatos orais. Enquanto entrevistava Tarcísia, ela falava sem problemas das ações do chamado “padre judeu”, um adjetivo que denotava, segundo ela, a má índole da pessoa: *era judeu porque judiava de tudo*. Contudo, tal expressão também circulava entre os regionais, como irei mostrar no capítulo dois, quanto ao uso da mesma expressão ao se referirem a Jacó Rabbi, que supostamente teria comandado o “massacre de Cunhaú”. Enquanto relatava sobre o padre, Tarcísia fazia o sinal da cruz e pedia proteção à *Vige Maria*. Mostrava-me os braços completamente arrepiados, além de apresentar performativamente a voz do padre.

Tarcísia: (...) Aí não sei o que deu nele e ele morreu. Após um ano, aqui no caminho de Espírito Santo tem um pé, daquele... espera minha filha, ... Um pé [árvore] de Jenipapo bem grande. E quem ia pra Espírito Santo, tinha que passar embaixo dele. Pegou a aparecer uma roda de fogo. Ave Maria ! Eu me arpeio, aquela roda de fogo e aquele cristão rodando dentro pegando fogo dizendo: tire essas inquirideiras da cintura dele, tire as inquirideiras da cintura dele.

P: E o que eram as inquirideiras Dona Tarcísia? ...

T: Era o cordão de São Francisco. Era ele dentro da roda de fogo (...) e muita gente conta, esses, os mais velhos que muita gente deixou de passar naquele caminho, passava por longe e, só via aquela roda de fogo.

P: E quem estava dentro era o Padre João Jerônimo?

T: Era o Padre João Jerônimo. O padre velho, o que tem esse negócio assombrando todo mundo ... e ele, tira...tira.. aquelas vozes...olha eu me arpeio todinha, tira as inquirideiras (...). E tinha um senhor, um rapaz que era vaqueiro aqui na Vila Flor, era Pedro Marcolino, o nome desse rapaz, viu? (...) era vaqueiro de uma fazenda em Vila Flor, pode assentar, agora pode mandar

⁶⁹ De acordo com Tarcísia Antonio Eleotério usava uma enxada para marcar os animais que *mandava buscar* tornando-os de sua posse. O procedimento de imprimir a ferro quente uma marca nos animais indicava propriedade.

até pro fim do mundo porque eu conto, meu avô , minha vó, tudinho (...) morava no Espírito Santo, quando foi um dia ele veio aqui, era muito amigo do meu Avô , de Antonio Félix Dias, ali hoje em dia onde é o grupo (a escola municipal do lado Catu/Goianinha) era do meu avô. Já de tardinha ele chegou, ia pra Espírito Santo, pra casa do pai dele. Meu Avô disse: “Pedro tu num vai uma hora dessas pra Espírito Santo não, que no caminho” ... Ele disse: “por que Antonio? “... “Porque naquele pé de Jenipapo grande que a gente passa debaixo tá aparecendo uma roda de fogo, rodando, rodando, rodando e um cara dentro da roda de fogo pedindo pra tirar as inquirideiras da cintura e o povo ta dizendo que é o padre João Jerônimo.” O que mandava queimar os cristão. Aí Pedro disse: “aqui não tem homem que tenha coragem de mandar ele pra aquele canto não?” (...)

Meu filho, eu mesmo nunca mais fui em Espírito Santo, mas é verdade isso, Pedro disse: mas agora eu vou! Eu hei de saber o que é! Aí Joaquina minha vó disse: “Pedro, meu filho não vá não, dorme e tu vai de manhã!” Ele disse, “eu vou é agora eu quero saber se isso é verdade!” Depois que Pedro foi nessa noite, nunca mais apareceu nada por lá (TARCÍSIA. Catu, 2006).

Entre os moradores do Catu somente obtive relatos referentes ao padre João Jerônimo nas entrevistas com a *dona Tarcísia*. Ela também foi uma das poucas pessoas que falou sem problemas do antepassado comum Antônio Eleotério Soares. A exceção foi *seu “Manoel Luca”*, em quem me apóie para esboçar um esquema genealógico dos Eleotérios. Após inúmeras provocações de minha parte a procura de saber sobre três gerações acima dele, foi que ele mencionou Antonio Eleotério Soares como seu bisavô.

Na primeira metade do século XX, o Engenho do Bosque passou para o domínio da família Barbalho. Após casamento de Basílio Brasileiro Barbalho com uma das sobrinhas do padre, Anna Cândida de Carvalho, adquiriu por meio de compra o Engenho do Bosque. Foram os netos desse casal, Breno e Briso Barbalho, que adquiriram as terras dos Eleotérios por intermédio de João Joaquim, de quem falarei nos próximos itens. A família Barbalho possui ainda grande influência política na cidade de Goianinha. Já ocuparam o cargo de prefeito por diversas vezes, (1963-1969), (1982-1988) e estiveram em disputa política com os Araújo Lima que também já ocuparam cargos administrativos públicos.

O Engenho Bom Jardim [hoje chamado de fazenda] possui uma história que também se confunde com a chegada dos Eleotérios no Catu. No final do século XVIII, o engenho pertencia à família Pegado Cortez, proprietários de terras no município de Arez/RN. Nesse período, foi chamado de “Passagem Funda” (BARROS, 1994). A família Araújo Lima, atual proprietária do engenho, recebeu a propriedade como uma espécie de dote em virtude do casamento entre Maria Camila e Antonio Bento Araújo Lima. Ela era filha do então proprietário do engenho, o Sr. Manoel Pegado Cortez. Em virtude dessa união repassou 3.000 hectares de terras para a administração do genro.

Após o recebimento da propriedade, Antonio Bento Araújo Lima, migrante da Paraíba para o Rio Grande do Norte em 1859, denominou suas terras de “Engenho Bom Jardim”. Mais conhecido como coronel Araújo Lima, ele descende de uma família de políticos e bem sucedidos senhores de engenhos. Sua fazenda possuía mais de dez mil hectares de terra. Além de fabricar açúcar e aguardente, servia de criatório de mais de cinco mil cabeças de gado (REMUSSE, 1999:25)⁷⁰. A extensão de sua propriedade chegava até Cunhaú. Além disso, foi influente na política liderando o partido Liberal.

O coronel da antiga Guarda Nacional foi agricultor, criador e político. Durante 10 anos o Cel. Antonio Bento (1879-1889) chefiou o Partido Liberal, no município de Goianinha. Proclamada a república, foi ainda eleito Deputado ao Primeiro Congresso Constituinte e Presidente da Intendência Municipal de Goianinha. Faleceu em seu engenho em 1911 (BARROS, 2004 p.127).

Criada em 1831, a Guarda Nacional era submetida ao Ministério da Justiça e a partir de sua instituição, foram declarados extintos os corpos de milícias e de ordenanças relacionadas ao ministro da guerra. O “posto de coronel” era concedido às pessoas tidas como chefes políticos, e, notoriamente, quem ficava com tal patente eram as pessoas mais ricas da região.

Eram de ordinários, os mais opulentos fazendeiros ou os comerciantes e industriais mais abastados, os que exerciam em cada município, o comando-em-chefe da Guarda Nacional, ao mesmo tempo que a direção política, quase ditatorial, senão patriarcal, que lhes confiava o governo provincial (NUNES LEAL, 1986 p. 21).

Em termos políticos, pode-se entender que as relações construídas entre o senhor de engenho e os moradores da região se definiam em termos do “coronelismo”. Remetia a níveis de relações, enfatizando o “compromisso, a troca de proveitos entre o poder público, progressivamente fortalecido, e a decadente influência social dos chefes locais, notadamente dos senhores de terras” (LEAL, 1986, p. 20). Dentre outras benesses vinculadas a quem estivesse no posto de “Coronel” (cuja patente também poderia ser comprada), eles não podiam ser submetidos a processo criminal ou permanecer em cárceres comuns. De acordo com o historiador supracitado, “tal estado de coisas passou da monarquia para a república” e a figura do “coronel” associado, “àquele que paga as despesas”, se fez sustentar largamente na história política dos municípios do Nordeste brasileiro. Na mesma fonte, têm-se conhecimento de que, ao lado do poder dos Coronéis, figuravam outros líderes como os

⁷⁰ Elvino Remussi é um religioso do Rio Grande do Sul que esteve no estado para escrever a bibliografia de Acácia, irmã Dorotéia, neta da Coronel Araújo Lima, falecida em 1996.

“padres” cuja influência moral contribuía para aumentar sua autoridade política ou então o doutor, “homem inteligente”, influenciando pelo prestígio da palavra ou por seus serviços prestados à população; além dos comerciantes e demais pessoas que ocupantes de papéis sociais influentes naquela organização social.

O Coronel Antonio Bento, nas últimas décadas do século XIX e início do século XX, arrendou as terras do Engenho Cunhaú, “iniciando uma nova linhagem no comando do Cunhaú” anteriormente ocupada pela família Albuquerque Maranhão, detentora de grandes propriedades na região sul. No final do século XIX, um fato envolvendo disputa por terras foi relatado nos relatórios da comarca de Goiaininha. Em meados do ano de 1877, de acordo com relatório da Assembléia Provincial do Rio Grande do Norte, um dos descendentes da família “Albuquerque Maranhão”, João de Albuquerque Maranhão Cunhaú, conhecido por João Cunhaú, senhor do Engenho Estrela organizou uma ação de despejo contra os moradores de “Bahia Formosa⁷¹”. As terras correspondiam ao interesse do posseiro, que deu início a um confronto com intenção de fazer reconhecer sua posse do lugar e exigir o pagamento de foros pelos moradores. O conflito resultou no assassinato dos moradores resistentes àquela deliberação. Tal conflito, mencionado nos relatórios da sessão de legislatura constituiu um dos marcantes atos de violência praticados na região sul em torno de disputas por terra. João Cunhaú foi julgado e absolvido pela comarca de Natal. No início do século XX, a família Araújo Lima reativou a produção do Engenho Cunhaú.

Na década de 1920, Monoel Ottoni, tendo encontrado já em ruínas a capela, o engenho e a casa grande, construiu uma nova casa para a moenda da cana-de-açúcar. Iniciou uma nova produção de açúcar mascavo que se sustentaria até a década de 1970, época em que o engenho produziu pela última vez (ANTONIO OLIVEIRA L, 2003 p. 63-64).

É possível que a migração da família Araújo Lima para o Rio Grande do Norte tenha ocorrido em um mesmo período em que se pode estimar a chegada dos Eleotérios no Catu. De acordo com Tarcísia, foi através de um deslocamento individual de Rio Tinto, localidade na Paraíba, que o antepassado Antônio Eleotério chegou ao Catu. Tal informação reforça a hipótese de que podia haver certas relações políticas entre o Eleotério e os proprietários do Bom Jardim, ao contrário do proprietário do Engenho Bosque, quando administrado pelo padre João Jerônimo. Essas relações sociais podem ter ocorrido ao nível da “capanagem” e o coronel oferecia proteção ao “capanga”. De acordo com a obra de Nunes Leal (1986), a

⁷¹ Ver anexo G - relatório da 2ª sessão da 21ª legislatura da Assembléia Provincial do Rio Grande do Norte.

“capanagem” é um fator importante para manutenção do “coronelismo”, Segundo afirmou o historiador:

O papel da capanagem e do cangaço nas lutas políticas locais tem sido muito relevante, embora diminua com o desenvolvimento da polícia, que não raro faz as suas vezes. (...) Com efeito, a agricultura fixava, em certos pontos do ecúmeno nordestino, camadas da população ao solo, evitando ou cobrindo mais a capanagem resultante do nomadismo primitivo do regime pastoril dos três primeiros séculos. Mas, no Nordeste das caatingas, das zonas caracterizadamente pastoris, continuam os clãs organizados em torno dos potentados locais (MENESES (1937) *apud* NUNES LEAL, 1986 p: 21-22).

Como hipótese, é possível explicar as relações de proteção entre o coronel Araújo Lima e o antepassado comum Eleotério através da “capanagem”. Assim é possível entender a manutenção das terras do Catu pelo mesmo. Nas últimas décadas do séc. XIX mudanças no âmbito político e econômico ocorreram no Brasil. No Rio Grande do Norte, havia o crescente movimento liberal defendendo também a liberação da mão-de-obra escrava, movimento qual o coronel Araújo Lima se afiliava, defendendo as idéias republicanas. O Padre João Jerônimo se posicionava ao movimento monarquista e era defensor do regime escravocrata. Essa rivalidade política entre as famílias “Cunha” e “Barbalho” e os “Araújo Lima” permaneceu até as atuais gerações, conforme pude notar.

De acordo com Remussi (1999) o coronel Araújo Lima liderou em Goianinha o partido liberal (1879-1889). Foi citado como um abolicionista ao lado de sua esposa, Camila, que “também adquiria escravos doentes das fazendas para libertá-los” (REMUSSE, 1999 p.45). Em conversa informal com seu descendente, atualmente, secretário de agricultura de Goianinha, Manoel Ottoni, conhecido por *Manoel Babá*, este enfatizou o “bom” tratamento dado aos escravos por sua bisavó, Camila. Contudo, na segunda metade do século XIX. Houve também revoltas de escravos na fazenda Bom Jardim: “Em 1870, segundo referência de Nestor dos Santos Lima, os escravos da fazenda Bom Jardim, Leandro Estevão e Eduvirges, chefiados pelo negro Bonifácio, planejaram um movimento por sua libertação”.(NESTOR LIMA (1990) *apud* GRILO, 1998 p.120). De acordo com essa autora, o movimento teve duração curta e foi logo combatido pelas forças militares da época.

Nessa mesma conversa com *Manoel Babá*, tomei conhecimento que “os Eleotérios sempre tomaram conta das matas do Bom Jardim”. Foi assim que ele definiu a relação com os Eleotérios. Chegou a comentar que alguns deles lhe visitavam na fazenda para pedir “aconselhamentos”. Relatou como exemplo, a ocasião em que *Nascimento* pensava em fixar o quiosque ao lado da igreja católica no Catu/Goianinha: “ele veio até aqui e me trouxe um

monte de laranjas e me perguntou se ia dar bronca com a usina, se ele aumentasse um pouquinho a barraca. Eu lhe disse que não ia dar nada não, que ele podia botar”. Esse caso parece expressar o reconhecimento dos Eleotérios da mediação realizada pela família “Araújo Lima” para estender suas relações e interesses sociais.

No final do século XIX e até o início do século XX, a região sul do Rio Grande do Norte, como parte do Nordeste, esteve inserida em um determinado tipo de produção econômica com base no extrativismo vegetal. Foi comum a coleta do látex das árvores conhecidas por “mangabeira”, cujo líquido era transformado em borracha e, naquele período, significou um produto de grande importância para o comércio da exportação e, nesse contexto histórico, esse produto alcançou importância significativa no comércio internacional:

A mangabeira segrega o látex, isto é, um leite como diz o povo, com bastantes propriedades elásticas, que se presta à fabricação de borracha natural. Quando faltou a borracha de *Havea* nas colônias britânicas do Oriente, a mangabeira foi convocada para dar seu tributo ao nosso esforço de guerra. Ainda hoje, andando pelos tabuleiros do Pequeri, do Catu, do Guaju, da água Boa, de Ponta Negra, de Touros, as árvores adultas nos exibem incisões, cicatrizes por onde derramaram seu leite (GALVÃO, 1989 p. 148).

A partir dos relatos orais, constatei que o extrativismo no Catu foi uma das formas através das quais os Eleotérios se inseriram nas relações sociais mais amplas e de importância nacional. Os moradores do Catu me relataram sobre as atividades produtivas praticadas na primeira metade do século XX. Nesse período, ainda produziam boa parte dos alimentos consumidos, tal como o caso do azeite de “bati”, o qual passava por um processo intenso de transformação antes de ser consumido.

Nós íamos pro tabuleiro apanhar os pés de bati; era tudo arrudiado de cacho, aqueles cachos desse tamanho. Quando a gente não queria trazer no cacho, nós puxávamos assim e desmanchava os cachos, mas vinha o carocinho com uma cabecinha. Quando chegávamos em casa debulhava, tirava aquelas cabecinha dos carocinho, quando terminava de debulhar (...), aí botava no fogo pra cozinhar. Quando cozinha, aí ia pilar [pra transformar] na farinha, botava no pilão até ficar aquela goma, uma massa, quer dizer. Aí botava num balaio, um cesto, né? Um balaio forrado com um pano qualquer. Levava para o rio e lavava pra tirar aquela nata. Quando chegava em casa botava no fogo pra derreter e ficar aquele caldo. Tirava aquela bucha no pano e espremia assim e limpava e botava no fogo pra apurar, pra tirar a água, (...) era cozinhado no fogo de lenha. Quando estava quase pronto, ele “chiava”. Quando não “chiava” mais, estava pronto o azeite. Aí botava numas garrafas e botava no canto da parede assim. Às vezes, levava pra vender na cidade e, às vezes vendia em casa mesmo. Usávamos também para comida, a gente comia [o azeite] com forofa de farinha. Nós trabalhamos muito aqui (...). De lá pra cá,

acabou tudo. As canas acabaram com os matos, onde tinha o bati e as mangaba, não é? (MANOEL LOURENÇO. Catu, 2006).

Além do “bati”, que era negociado circunstancialmente, uma outra atividade produtiva de comercialização “fora” da comunidade estava relacionada, em grande parte, com a produção da borracha feita a partir do leite da mangabeira, como já comentei anteriormente. Sr. Manoel também relatou parte de sua experiência nessa ocupação:

Nós íamos [pra mata] no domingo de noite e passava a semana. Levava a bóia, feijão, farinha, peixe, carne. Aí quando chegava lá nós fazia o fogo, né? Botava a panela no fogo e ia fazer o trabalho, cortar as mangabeiras e de vez em quando vinha uma pessoa olhar. Quando a água estava secando, aquela água primeira, botava outra água. Quando estava cozinhado, nós parávamos o fogo e ia só trabalhar (...). Levava os funis que eram feitos de lata de alumínio e trazia o leite. Fazia a borracha em casa (...). No preparo, a gente botava ou pedra ume ou sal. Aí botava o leite num litro ou litro e meio naquela latinha, naquela banda de lata. Aí botava o sal ou pedra ume aí balançava assim um pouco e pronto! Já estava a borracha feita. De repente coalhava. Aí nós botávamos no sol pra enxugar (...). Pra lá onde a gente tirava o leite da mangaba, só tem cana agora (...) (MANOEL LOURENÇO. Catu, 2006).

As famílias produtoras da borracha do leite da mangaba costumavam passar até uma semana na mata retirando sua matéria-prima, o leite das mangabeiras. A entrega da borracha era feita duas vezes ao mês. Existia um “atravessador” que comprava o produto dos coletores. *Seu Manoel Luca* me afirmou desconhecer a utilização da borracha. De acordo com Hélio Galvão (1989), a relação entre os “atravessadores” e as populações dedicadas à coleta do látex da mangaba envolvia também o fornecimento das ferramentas de trabalho. Esses agentes eram integrantes das famílias proprietárias de engenho na região:

Um dos grandes compradores de borracha em Pedro Velho era Manoel Gadelha (...). Ele fornecia dinheiro e pedra-ume, e de quinze em quinze dias os colhedores vinham entregar a produção da quinzena (...). (...) A borracha se apresentava em “mantas” estendidas na sombra e depois prensadas, para completar o processo de desidratação. Parece que além da pedra-ume levava também pequena dose de sal (GALVÃO, 1989 p. 148).

Segundo a mesma fonte, pode-se reconhecer a exportação do látex da mangaba proveniente da região sul do Rio Grande do Norte. De acordo com o autor supra mencionado, em 1905, foram exportados através do porto de Natal, 5.347 quilos da dita “borracha de mangabeira”. Destes, 120 quilos eram provenientes de Canguaretama. Dentre as atividades produtivas com excedentes para comercialização, os Eleotérios também chegaram a produzir

arroz, mas foi por um curto período. *Seu Manoel* enfatizou as implicações advindas da instalação das usinas no local: “*enquanto tinha mata*”, “*a usina acabou com tudo*”. Essas frases também supõem um entendimento sobre as alterações nas formas de trabalho, decorrentes das transformações ocorridas na paisagem geográfica e social no Catu. De acordo com esse interlocutor, o cultivo de arroz foi interrompido quando não tinha mais área (mata) para utilizar, *porque antes o trabalho era na mata*. Embora não se trate de uso coletivo das terras, ele se referiu à “mata” para referir-se também aos trechos anteriormente agricultáveis.

As atividades produtivas praticadas pelas famílias moradores do Catu, nas matas, incluíam outros produtos. Outra atividade laboral antes ocorrida, principalmente durante a metade do século XX, foi a extração de madeira. Quando a energia da cidade de Canguaretama era proveniente de um gerador abastecido com carvão, eram os moradores do Catu, de acordo com os relatos, os fornecedores de lenha e carvão para o proprietário do gerador de energia⁷². O fornecimento de madeira foi uma atividade concomitante com à exaustão do comércio do leite das mangabeiras. Foi aprofundada após o período em que a “borracha” da mangaba passou a não ser mais procurada por atravessadores⁷³. Estas alterações nas formas produtivas aparecem como um desdobramento das alterações sóciopolíticas ocorridas no final do século XIX. São elementos indicativos de que as populações “mais afastadas” dos centros das cidades, tais como os Eleotérios, mantinham relações na esfera de produção e de abastecimento coletivo enquanto fornecedores, junto de atravessadores e outros atores sociais que controlavam a terra e os recursos materiais⁷⁴.

Dessa forma, as relações políticas definidas através do “coronelismo” incidindo na relação com a terra e também na inserção produtiva e econômica determinadas por “atravessadores”, integrantes dessas famílias proprietárias, demonstram a dependência e subordinação das populações rurais, inclusive dos Eleotérios, em relação a estes potentados locais.

⁷² De acordo com Francisco Alves, historiador da região, o motor pertencia a Guilherme Gouveia que o vendeu à Romualdo em 1930. A partir desse período passou a funcionar com óleo diesel sendo desativado em 1965.

⁷³ A propósito da inserção do comércio do leite da mangaba na economia do Rio Grande do Norte consultar CASCUDO, Luiz da Câmara. História do Rio Grande do Norte. 1952 p. 387.

⁷⁴ Cf. CUNHA. Manuela Carneiro da. Política indigenista o século XIX. In: História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

2.4 OS CENSOS POPULACIONAIS COMO FONTES ANALÍTICAS

A tendência de minimizar a presença de grupos étnicos nas pesquisas históricas, inclusive em algumas mais recentes, contribuiu para que se constituísse uma lacuna na construção do conhecimento sobre essas populações no Estado. Como por exemplo, a historiadora Denise Mattos Monteiro defendeu que “na segunda metade do século XIX, com a apropriação das últimas terras indígenas pelos brancos, os indígenas desapareceram do Rio Grande do Norte” (MONTEIRO, 2002 p. 184). De acordo com essa historiadora, a primeira metade do século XIX consistiu num período histórico em que foram criados pelo governo imperial leis administrativas relacionadas à legalização de propriedades privadas através de órgãos criados para tal finalidade⁷⁵: “Na província do Rio Grande do Norte, a Repartição de Terras Públicas, criada em 1858, foi extinta apenas dois anos depois, alegando-se a falta de agrimensores habilitados”. Tal informação é perfeitamente compatível com a experiência que vivenciei nos arquivos públicos do Rio de Janeiro, nos quais não pude constatar qualquer referência a essa pasta no que diz respeito à então província do Rio Grande do Norte.

Ao buscar um outro nível de explicação para o “desaparecimento indígena” a autora apoiou-se nos censos populacionais para afirmar que os índios no Rio Grande do Norte “ainda tiveram sua identidade reconhecida no censo de 1844, quando contaram 6.795 pessoas”. Deve-se acrescentar que alguns estudiosos apoiavam-se também na falta de demarcação oficial de territórios indígenas administrado pelo Estado como indicativo da ‘inexistência’ de povos atualmente no RN. A ausência da categoria “índio” nos censos populacionais oficiais também foi apreendida por grande parte dos estudiosos como o prova do “desaparecimento” de grupos indígenas no Estado. Ainda que Oliveira (1999) chame atenção para aspecto crucial das pesquisas demográficas, a importância de ficar atento a esses procedimentos (as categorias classificatórias) dar-se-ia para ele, em virtude destes operadores técnico-científicos permitirem entender a forma que as ideologias étnicas e raciais são usadas no contexto brasileiro.

Em outro contexto, foram também as estatísticas e censos populacionais que chamaram atenção de alguns pesquisadores sobre a suposta existência de índios no Rio Grande do Norte. A Base de Pesquisa Cultura, Identidade e Representação Social (CIRS) do Departamento de Antropologia da UFRN iniciou pesquisas com a temática indígena no ano de 2001. O projeto de extensão intitulado “Tapera” possuía como um dos objetivos, desenvolver

⁷⁵ O governo passaria a regular as terras públicas nacionais ou terras devolutas. Instituiu-se a demarcação das terras de domínio privado revalidando, dessa forma, as sesmarias e tornando legítimas as antigas posses.

um estudo exploratório a partir de um “mapeamento das comunidades onde o indígena e o negro são referenciados como ancestrais”.

No registro por ‘cor’ ou ‘raça’, realizado pelo IBGE, o Estado do Rio Grande do Norte, apresentou no censo, em 1991, um número de 394 pessoas, declaradas indígenas. Desse número, 157 eram residentes em Natal. Em 2000, o resultado do censo apresentou um número de 3.168 pessoas se auto identificando como indígenas. Delas, 1.273 também residiam na capital. É interessante observar que na área onde realizei a pesquisa, de acordo com a referência anteriormente citada, o censo realizado em 1991 registrou em Canguaretama 12 pessoas declaradas indígenas e no ano de 2000 um número de 8 declarações foram registradas. No município de Goianinha, nenhuma declaração foi registrada em 1991, enquanto em 2000 apareceram 14 pessoas declaradas como indígenas. Em Vila Flor, a sede administrativa do antigo aldeamento de Igramació não existiu registro nos referidos censos do IBGE. Sabe-se que essas quantificações devem ser vistas com ressalva, já que sozinhas não expressariam as situações diversas que aparentemente representam.

Os censos produzidos pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) suscitou, por exemplo, uma pesquisa realizada através da base CIRS desenvolvida por meio do projeto “Índios e Negros no Rio Grande do Norte” (2002-2004). Julie Cavignac (2003) se dedicou a entender o que chamou de “ausências às referências às identidades diferenciais” no caso das populações do Rio Grande do Norte. De acordo com a autora, são populações mencionadas em “referências discretas”. Ao tentar explicar o paradoxo das (re)afirmações da tese do “desaparecimento” do indígena e do negro no estado, Cavignac se apoiou nos resultados do censo de 1940, no RN, no qual os pardos representavam 43% da população e, em 1980 56,7% pessoas. Ao fazer referência aos resultados do censo do ano 2000, quando apareceram mais de 3.000 mil pessoas habitantes das maiores cidades do estado auto-declaradas indígenas, concluiu Cavignac: “O extraordinário despertar indígena que encontramos em terras potiguares, parece ser o resultado de um processo individual de tomada de consciência⁷⁶”. Embora a antropóloga já tivesse conhecimento de algumas situações étnicas no Estado, os Mendonça do Amarelão e os Eleotérios do Catu, a autora preferiu citá-las em notas de rodapé e, então sugerir “uma forma de latência étnica”. O que destacamos desse esforço investigativo, é o fato de haver contribuído para o reaparecimento e a recuperação da discussão sobre a temática indígena nas pesquisas, nos meios acadêmicos da

⁷⁶ Cavignac, op. cit., p.10.

UFRN. Ao contrário busquei entender na referida pesquisa os processos sociais em torno da “emergência étnica” dos Eleotérios.

Os números do censo realizado pelo IBGE e publicado no ano 2000 viria ainda a refletir nas produções textuais elaboradas pela militância indigenista no Rio Grande do Norte. Os números do censo viriam a ser usados nos debates, muitas vezes tenso, entre a militância indigenista no estado e o movimento negro. Os primeiros afirmavam que, desde os censos realizados no final do século XIX, a utilização da categoria “pardo” foi estabelecida em substituição à categoria “índio”. Afirmavam que, através dessa utilização, haveria certa manipulação do movimento negro “preocupado em reificar os dados censitários” em detrimento da população indígena no país. As lideranças do movimento negro, por sua vez, justificavam a autodeclaração de pardo como categoria equivalente a negro. Há disputas pelos “pardos” por parte dos dois tipos de militância. Como mostrei anteriormente, respaldada em Oliveira (1999) , a categoria “pardo” esteve relacionada, sobretudo, com a ideologia nacionalista em consolidação no período imperial e na República Velha, cuja preocupação seria a de “inventar” o povo brasileiro. Além de ter sido uma categoria construída especificamente em diferentes situações sociais. Dessa forma, criou-se a figura e representação do mestiço, como a imagem ideal do brasileiro. Em resumo, tais posições antecedem historicamente as posições políticas de qualquer movimento social. Todavia, essas “lutas de classificações” (BOURDIEU, 2005) deixam entrever atualmente, que a apropriação de tais números é operacionalizada pelos movimentos sociais. Nesse caso, o movimento negro tem usado essas cifras de maneira favorável em suas “lutas” políticas.

Sobre as fontes histográficas apresentadas ao longo deste capítulo, defendendo o “desaparecimento” indígena no estado, nota-se a utilização de argumentos similar, quando se remete à ‘presença negra’. Em estudo produzido sobre a ‘comunidade quilombola’ de Acauã, Valle (2006) também ressaltou a contribuição de vários autores, sobretudo, Luis da Câmara Cascudo (1931, 1955,1971), no sentido de se entender os efeitos da produção do campo intelectual para a discussão das temáticas e problemas étnico-raciais, principalmente no Rio Grande do Norte. Deve-se ressaltar que a posição teórica de Cascudo relacionada à realidade social local refletia posições teóricas (e políticas) bastante difundidas no Brasil. Um dos efeitos de seus argumentos foi a idéia de que “a presença negra não é determinante no estado”, e tal posição tem sido, muitas vezes, reproduzida de modo acrítico⁷⁷. O fato é que a

⁷⁷ Valle, op cit., p.32.

obra de Câmara Cascudo tem sido, ainda hoje, uma referência obrigatória para se entender a formação sócio-cultural do Rio Grande do Norte.

Para Valle (Ibid), Cascudo entendeu o problema da formação cultural brasileira apoiando-se de um lado, na idéia da mestiçagem, das “três fontes étnicas” e de outro, na idéia de raça. Pois considerou a mestiçagem como um aspecto objetivo definido historicamente por meio das relações entre “brancos”, “negros” e “índios⁷⁸”. Essa idéia foi basicamente o que fundamentou sua explicação de que os negros não tiveram presença significativa no Rio Grande do Norte: “Sua presença não existe e nem continua por meio de qualquer organização familiar ou socialmente coletiva que não a dos moços e velhos sertanejos”. (CASCUDO, 1931 *apud* VALLE 2006 p. 35) Enfim, para Valle, boa parte dos esforços e leituras feitas por Cascudo sobre a questão negra e também indígena envolveu o tema da miscigenação, entendida como “inevitável” e sempre apoiada por critérios de antropologia física. Nesse sentido, dada à forma de entender a miscigenação como um processo civilizatório de forma progressiva, Cascudo encontrou a explicação para reduzir tanto a presença negra quanto a indígena no estado. Ao ressaltar a presença branca – portuguesa para a formação social do Rio Grande do Norte, Valle observou que Câmara Cascudo desenvolvia uma perspectiva ideologicamente comprometida, sobretudo, quando ele destacou “o desaparecimento inexorável da presença indígena e negra⁷⁹”

No que se refere à população indígena no Rio Grande do Norte, nota-se, a partir do contato com a pesquisa documental, que existem diversas referências fragmentadas que, para serem apresentadas nesta pesquisa, careciam de maior fôlego investigativo e analítico. Os documentos redigidos na primeira metade do século XIX e já referenciados nos itens anteriores, se confrontados com as informações que nos foram oferecidas através dos trabalhos de diversos historiadores, mais recentes (por exemplo, Lopes, (2003) e (2005)), podem refutar em larga medida, as generalizações sobre o decréscimo da população indígena, tão repetidas em estudos posteriores sobre essas populações. Tais obras estavam relacionadas com a construção de uma memória oficial. Por isso mesmo, não se pode deixar de destacar tal fato, uma vez que, dentre várias reflexões possíveis, o consenso do “desaparecimento” generalizado não contribuiu de forma positiva para o entendimento da trajetória sócio-histórica dos mais diversos grupos familiares e étnicos. Não é, de fato, a preocupação com a tese do “desaparecimento” que desejo exprimir neste trabalho. Mas, ao contrário, partindo dos

⁷⁸ Valle, op cit., p.33-34.

⁷⁹ Valle, op cit., p.35-38.

relatos dos Eleotérios, como os fatos históricos estão sendo (re)interpretados no processo de construção da etnicidade, a partir do contexto presente e das relações com diversos atores sociais.

3 CATU DOS ELEOTÉRIOS: ORGANIZAÇÃO SOCIAL, POLÍTICA E ETNICIDADE

Até agora, abordei criticamente a produção textual de autores como Cascudo (1968; 1955), Medeiros Filho (1997), Medeiros (1973), Lima (1990), Monteiro (2001; 2002), quais sejam, as visões construídas na historiografia sobre os indígenas no Rio Grande do Norte. As leituras históricas reafirmaram o completo “desaparecimento” indígena no estado e criaram um campo de impossibilidades históricas que desafiam o presente. Nos primeiros anos do século XXI, a auto-afirmação pública da identidade indígena de pessoas de comunidades rurais no estado tem nos colocado diante de uma realidade empírica, de um lado, exigindo construções analíticas mais complexas que operem (des)construindo a perspectiva do determinismo histórico e, de outro lado, dialogando com chaves interpretativas que dêem conta da realidade social, na qual essas populações se mostram e procuraram participar da sociedade mais ampla. A partir da escolha teórico-metodológica para desenvolver este trabalho, impôs-se a necessidade de revisar tais produções, evitando tanto as visões deterministas sobre os processos históricos como as visões essencialistas diante das identidades sociais.

Como mostrei, os Eleotérios se inseriram numa situação histórica a partir das diversas modalidades de interação com a população da região. Nesse sentido, cabe reafirmar que nunca foram um grupo isolado. As relações sociais mantidas com a população regional estiveram, em larga medida, pautadas na assimetria. Em um certo plano, apareceram como favores e trocas gerados a partir da mediação de lideranças políticas, tais como os coronéis e doutores. Em outro plano, essas relações foram assentadas em bases clientelistas da política local, como mostrarei no decorrer do texto.

Em diversos momentos e situações de 1999, os discursos sobre indígenas (re) apareceram nos debates públicos. No plano local, estiveram associados a um contexto no qual a Igreja Católica, através da iniciativa da paróquia de Canguaretama, deu início ao processo junto ao Vaticano para a beatificação dos “Mártires de Cunháú”. Esse fato repercutiu de modo amplo socialmente, pois trouxe à tona as diversas referências existentes sobre os indígenas,

sobretudo, na história colonial. Em 1999, havia uma parca militância da questão indígena no estado, atuando através da participação em debates e exposições fotográficas.

Dentre os ativistas cuja atuação chamo de “indigenismo pára-oficial”, havia pessoas ligadas ao Museu Câmara Cascudo/UFRN, (MCC); Fundação José Augusto (FJA), representantes da Igreja Católica e o coordenador da CODEM/SEJUC. No que se refere à militância pró-indígena do Rio Grande do Norte, as ações faziam parte de iniciativas individuais, pelo menos naquele contexto. Suas instituições de origem não estavam representadas oficialmente nos debates. Mais adiante, mostrarei como se deu o deslocamento dessas iniciativas individuais para o âmbito institucional. As ações dos funcionários destas instituições repercutiram de alguma forma nas mesmas. O caso do Museu Câmara Cascudo (MCC) é emblemático. A FJA resguardou-se mais em relação à absorção das iniciativas de seu funcionário. Apenas em 2006, promoveu inclusive um debate sobre questões étnicas, porém, publicamente, ao contrário do MCC, não divulgou estar envolvida naquele campo de ação indigenista em formação.

Além desses fatos e eventos, teríamos ainda um cenário mais amplo com as comemorações do descobrimento do Brasil [2000], repercutindo, de alguma forma, em diversos cenários locais. No Rio Grande do Norte, tal período suscitou vários debates localizados entre militantes, cuja preocupação central era questionar [de maneira peculiar a cada um deles] a hipótese do “desaparecimento” indígena no Rio Grande do Norte. Contudo, esses primeiros debates ocorreram sem a presença dos chamados “remanescentes indígenas”⁸⁰, do estado. Em 2002, o tema da Campanha da Fraternidade da Igreja Católica, denominado “Por uma terra sem males”, referiu-se à questão indígena no Brasil. O Rio Grande do Norte foi inserido nesse contexto através de uma parceria entre a Arquidiocese de Natal, coordenada pelo Pe. Robério Camilo, e diversas instituições sociais, entre elas, a Universidade Federal (UFRN)⁸¹. Na vivacidade dos eventos, a Arquidiocese de Natal financiou diversas atividades. Dentre outras, foram promovidos debates, exposições fotográficas e visitas *in loco* às áreas onde supostamente viveriam os ditos “remanescentes indígenas”. Os militantes da questão indígena no estado coordenavam a maior parte das atividades nessas ocasiões. Nos debates

⁸⁰ A expressão “remanescentes indígenas” ou “remanescentes” é um termo que uso grafado com aspas para indicar que, trata-se de uma expressão utilizada amplamente pela militância indigenista no estado para referir-se as comunidades indígenas. No decorrer do texto, mostro como o termo passou a ser incorporados nos discursos dos próprios indígenas.

⁸¹ Embora, duas professoras da UFRN (Fátima Martins Lopes e Julie Cavignac) estivessem quase sempre presentes nessas atividades públicas, não as classifico como militantes da questão indígena. Elas se colocavam numa postura mais resguardada que as demais pessoas participantes dos debates e evitavam se posicionar acerca da suposta presença indígena no RN.

públicos, a presença dos representantes da etnia Potiguara da Baía da Traição na Paraíba era “adequadamente” solicitada.

Nessa conjuntura ocorreu anos depois (2005), a afirmação pública de pessoas de algumas comunidades, se autodefinindo e sendo definidas como indígenas no Rio Grande do Norte. As demandas socialmente apresentadas pelas comunidades não foram criadas, simplesmente, por esse campo de ação⁸². Pareciam ter sido (re)configuradas diante do estabelecimento das relações entre os indígenas, agentes individuais, índios e as agências político-administrativas, numa determinada situação histórica. Um dos efeitos ocorridos a partir da confluência desse quadro interativo foi aproximar tais demandas das agências oficiais que tratam das demandas indígenas (FUNAI, FUNASA) no país.

Neste capítulo, apresentarei dados “etnográficos” sobre a organização social e política dos Eleotérios, além de algumas notas sobre seu cotidiano. Tratarei ainda, de oferecer informações importantes para a análise da rede de interações constituída a partir de ações e interesses de militantes e/ou pesquisadores em torno da questão indígena no estado. Meu objetivo aqui é entender de que forma os Eleotérios se inseriram nesse quadro interativo, que envolveu não apenas militantes e agências (MCC, SEMAS, SEJUC/CODEM), mas políticos, professores universitários, estudantes e outros atores e segmentos da sociedade mais ampla. Deve-se também entender as reelaborações advindas dessa influência mútua, por exemplo o fluxo de categorias culturais, dentre outras, “remanescentes” e “reconhecimento”. Considerarei também os encontros ocorridos entre os Eleotérios e as lideranças Potiguara da Baía da Traição na Paraíba. Para mapear esse quadro interativo, me apoiei na noção operacional de “campo de ação indigenista” (OLIVEIRA, 1999). Essa noção implica considerar o conjunto de atores e agências presentes na situação de “emergência étnica”, os fluxos e refluxos gerados a partir dessas interações⁸³.

Nessa perspectiva, convém questionar quais eram as condições e por que os Eleotérios chamaram atenção dessas agências e de seus agentes. A seguir, irei descrever a intervenção dos diversos atores, índios, não-índios e das agências, retratando o processo de formação de um campo da ação indigenista no Rio Grande do Norte. Nesse sentido, para desenvolver a discussão em pauta procurei considerar boa parte dos atores envolvidos no processo de emergência étnica dos Eleotérios. Ao mesmo tempo, busquei mapear as agências e os agentes

⁸² Quando me referi a “demandas socialmente apresentadas” quero chamar atenção de que nos espaços públicos as comunidades colocavam seus problemas cotidianos, por exemplo, falta de água, de terras, de acesso as matas, no caso dos Eleotérios, etc.

⁸³ Oliveira (1999), referiu-se em maior proporção a agências de contato, como a FUNAI, no entanto, dada a não atuação desta no estado, faço uso da noção para me referir aos demais atores presentes em tal situação.

envolvidos nesse processo. Refleti, a partir dessas relações, acerca dos elementos (re)apropriados pelos Eleotérios no processo de construção da etnicidade.

3.1 OS ELEOTÉRIOS NO CATU

Normalmente, ainda com o dia bem escuro começa a azáfama cotidiana no Catu. O canto dos pássaros parece dar o sinal esperado pelas pessoas para começar o trabalho. Há um número grande de criações de aves domésticas na maior parte das casas. Essas aves cantam incansavelmente por toda noite, parecendo estar marcando as horas como os relógios programáveis. Antes das cinco horas da manhã, os ônibus com trabalhadores das usinas Estivas e Baía Formosa começam a circular na estrada principal do Catu. Levam os trabalhadores às áreas distantes para iniciar o corte da cana ou para limpar a terra para novos plantios. Outros agricultores se dirigem às áreas de paul, próximas ao rio e as nascentes, exibindo solo molhado, tido como ideal para cultivar determinados legumes e hortaliças.

Algumas pessoas costumam se dirigir às matas. Vão coletar lenha para “fazer o cumê”, pois nem sempre é possível adquirir um botijão de gás para cozinhar. Nas segundas e terças-feiras e, às vezes, na quarta-feira, esse movimento matutino era intensificado porque era dia da coleta de mangaba⁸⁴. Era um número reduzido de pessoas, praticantes dessa atividade de subsistência econômica. Entre janeiro e agosto, esse número era acrescido em decorrência do final da safra das usinas. Grande parte da mão de obra retornava às matas com objetivo de prover o sustento familiar. Nos finais de semana, o movimento também era intenso em virtude das feiras de Canguaretama, Goianinha e Pedro Velho, cidades onde os conhecidos “catuzeiros” comercializavam seus produtos. Aos sábados, eu costumava “visitar” os moradores do Catu. Eram sempre dias movimentados. Havia muitos carros de lotação ou alugados circulando, pessoas indo e vindo da feira de Canguaretama, onde muitos compravam e vendiam produtos. Recordo-me que quando realizei meu estágio (em 2003) na SEMAS (Canguaretama), encontrava com alguns associados da ACMVC durante os finais de semanas, que eram também dias de intenso trabalho e/ou consumo por grande parte dos moradores do Catu. Para alguns havia o trabalho na feira aos sábados e domingos. Também nos finais de semana (aos domingos) normalmente ocorriam partidas de futebol entre os moradores do

⁸⁴ O dia da terça-feira é ideal para a coleta, porque, segundo os coletores, por ser início da semana permite que a fruta amadureça até chegar o final de semana, quando é comercializada nas feiras do entorno.

Catu e das localidades vizinhas. Os campeonatos organizados por pessoas ativas no setor, com apoio das prefeituras das cidades da região sul, e também através de iniciativas individuais, ocorriam durante quase o ano inteiro. Nos finais de semana, o teor alcoólico facilitava para mim as informações etnográficas.

Os Eleotérios vivem nas proximidades do rio Catu, nos distritos de Goianinha e Canguaretama. Contabilizei 152 residências onde vivem 174 unidades familiares. Elas se definiam através da ocupação de agricultores e, por esse motivo estavam associadas ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais nos respectivos municípios. De acordo com dados oriundos do survey realizado, estima-se no Catu uma população de 749 pessoas, embora os dados das secretarias municipais de saúde de Goianinha e Canguaretama estimassem uma população de 598 pessoas⁸⁵. De modo geral, as habitações eram de propriedade dos próprios moradores e/ou cedidas a familiares. Constatou-se apenas um caso de locação de imóvel. Tratava-se de um índio Kanela proveniente da Zona Norte da cidade do Natal para residir no Catu através do contato com Aucides Sales, um militante atuante no Catu desde o ano de 2002.

O interior das casas era decorado com imagens e quadros de santos da Igreja Católica. No Catu-Canguaretama, existia uma Igreja Evangélica da Assembléia de Deus criada em meados da década de 1990, congregava um número pequeno de fiéis⁸⁶. Era liderada, inclusive, por uma das lideranças dos Eleotérios, inicialmente instruído pelo agente da FJA para organizar o Toré com as crianças na escola. Luiz era um dos poucos jovens se afirmando publicamente sua identidade indígena. O prédio da Igreja Católica estava localizado no Catu-Goianinha e foi erguido em 1976. As missas ocorriam quinzenal ou mensalmente com exceção dos dias festivos religiosos. O santo padroeiro do Catu é São João. No período de junho de cada ano, o prefeito de Goianinha enviava recursos para realização da festa do Santo padroeiro.

Vizinho à igreja, estava localizada a barraca de *Nascimento*, tio de Luiz, um dos participantes da mobilização étnica. Ele era bastante categórico quando afirmava ser índio. Na parede de sua barraca, havia um cartaz pintado com um aviso convidando às pessoas interessadas em discutir os problemas comunitários. Perguntei-lhe uma vez de que se tratava,

⁸⁵ De acordo com um levantamento demográfico realizado entre abril e maio de 2007 através da Coordenadoria Especial de Promoção de Políticas da Igualdade Racial (COEPPIR), estimou-se no Catu uma população de 840 pessoas. (423) Catu/Goianinha e (417) Catu/Canguaretama.

⁸⁶ Durante a pesquisa, pude mapear cerca de nove pessoas que se diziam evangélicos. Porém, um agente de saúde do Catu relatou-me que, nas ocasiões em que o Prefeito de Canguaretama participava dos cultos, a igreja ficava intransitável dado o número de pessoas que compareciam naquele espaço.

respondeu-me se tratar de uma tentativa de solucionar um problema que a igreja passava, a falta de verbas, implicando em problemas de manutenção e limpeza do prédio. De acordo com *Nascimento*, seu interesse era agregar interessados para contribuir com uma pequena quantia em dinheiro para pagar as despesas de manutenção daquele espaço religioso.

Dentre os moradores do Catu/Goianinha, 57,1% pessoas eram beneficiadas por algum programa de assistência social do governo federal e das prefeituras locais. No Catu/Canguaretama, o percentual de pessoas assistidas por algum programa social foi o de 42,9%. No decorrer da pesquisa, foi instituído outro benefício pelo governo federal, a bolsa família, modalidade estabelecida para concentrar todos os programas de renda mínima, totalizando um valor de noventa e cinco reais por mês (R\$: 95,00). Salvo raras exceções, essa era a única renda de caráter continuado obtida pelas famílias no Catu. Há também o Programa de Saúde da Família (PSF), oferecido pela prefeitura de Canguaretama, que atendia basicamente crianças em risco de desnutrição, embora apenas o clínico geral atuasse. Os moradores do Catu/Goianinha não dispunham de serviços locais de assistência médica e alternavam-se com os moradores de Canguaretama na utilização do serviço. A escassez de serviços de saúde já gerou alguma tensão entre os moradores do Catu. Certas vezes, pessoas eram impedidas de usar o posto médico, porque habitavam outro município (Goianinha), mas, outras vezes, ficavam a depender das alianças políticas feitas entre os municípios, que permitiam o compartilhamento do serviço de saúde. Estas alianças e o aumento da oferta de serviços de assistência social ocorriam, sobretudo, em períodos eleitorais.

Pode-se identificar menos de doze famílias de migrantes vivendo no Catu. Ocorrido após a década de 1960, esse fluxo migratório trouxe famílias provenientes, em grande parte, de cidades da Paraíba localizadas nas proximidades da fronteira com o Rio Grande do Norte. Os motivos mais recorrentes que explicavam as migrações era o fato de terem adquirido terras no Catu para trabalhar ou mesmo um emprego nas fazendas vizinhas. Alguns migrantes trouxeram a família constituída, enquanto outros realizaram casamentos com pessoas que já moravam no Catu e constituíram, assim, novas famílias. Disseram-me que, antes das migrações para o Catu, os casamentos ocorriam frequentemente entre as pessoas que lá viviam. No entanto, não há elementos para afirmar práticas endogâmicas entre os Eleotérios, já que notei nas gerações mais velhas diversas uniões entre homens e mulheres do Catu com pessoas das cidades e outras regiões do estado. Os casamentos (alianças matrimoniais) explicariam, para alguns, o aumento da população, pois até os anos de 1950-60, segundo os interlocutores: *morava pouca gente por aqui e era aquele pouquinho de casa, uma aqui e outra lá (...)*.

Através do survey, tomei conhecimento dos familiares do famoso cantador de côco do Rio Grande do Norte, Chico Antônio, registrado na obra de Mário de Andrade⁸⁷. Segundo alguns relatos, Chico Antônio participou de diversas festas na comunidade. Após o casamento de uma de suas filhas com um homem do Catu, ele passou a frequentar com maior regularidade o local, onde até hoje vivem seus netos e bisnetos. Uma de suas filhas, Santana, vive no bairro chamado Novo Horizonte II, na cidade de Goianinha. Chico Antônio trabalhava “alugado” para o engenho Bom Jardim e foi o local onde Mário de Andrade o conheceu. Como mostrei no capítulo primeiro, este engenho possui uma importância singular relacionado a trajetória histórica, social e política dos Eleotérios no Catu.

No Catu, as modalidades de trabalho variavam. Havia poucas posições de trabalho assalariado nas fazendas situadas no local, além de alguns empregos no posto de saúde, três vagas de agente de saúde e nas duas escolas existentes. Nesse sentido, o trabalho na agricultura concentrava a maior parte da mão de obra, seja como empregados ou autônomos. Constatei poucos casos de trabalho nas fazendas de camarão instaladas nos municípios envolvidos na pesquisa. A maioria dos homens trabalhava no corte de cana-de-açúcar para as usinas Estivas e Baía Formosa, ocorrendo nos meses de agosto a dezembro. Dessas duas usinas, a Estivas agrega a maior parte da mão-de-obra masculina do Catu. A fazenda Pituba, situada na Gruta do Bode, recrutava também mão de obra na comunidade para trabalhar nas plantações de frutas, cana-de-açúcar ou na produção de calcário. Muitos rapazes seguiam as mesmas atividades dos pais e passavam a trabalhar nesses espaços produtivos, afastando-se, assim, das escolas. Percebi, portanto, um número alto de evasão escolar entre os homens jovens.

Anualmente, grupos de jovens e alguns adultos viajam para o estado de Goiás. Eles seguem em busca de trabalho nas empresas do setor sucroalcooleiro daquela região. Conversando com um jovem do Catu sobre tais viagens, obtive informações de que existiam duas modalidades de viagens: as que designam de *ir vendido*, quando a empresa pagava a passagem do futuro trabalhador, e as idas *livres*, quando o próprio trabalhador efetuava o pagamento de seu deslocamento, significando que, ao chegar ao local, ele poderia escolher um contrato mais rentável⁸⁸. Para os que buscam trabalho no corte de cana através dessas viagens, a diferença estava relacionada ao pagamento dos serviços. Segundo me foi

⁸⁷ ANDRADE, Mário de. Ensaio sobre a música brasileira. Brasília: Martins editora, Instituto Nacional do Livro-MEC, 1972. p. 109, 113, 119.

⁸⁸ Conversei com famílias de jovens que viajaram para buscar trabalho em 2007 e me foi informado que o valor da passagem é de R\$: (350,00). Apesar de não confirmado pelos informantes a empresa que realiza tal percurso, o que reforça a hipótese de transportes clandestinos atuando no setor.

informado, a usina Estivas pagava o corte através da unidade métrica denominada “braça” (dois metros). Por cada braça cortada, o trabalhador recebia entre R\$: 0,10 e R\$: 0,40 centavos, a depender do tipo da cana-de-açúcar. Na região centro-oeste do país, o trabalhador recebia R\$: 0,40 centavos por cada metro cortado. Embora o contrato de trabalho nas referidas usinas no Rio Grande do Norte esteja de acordo com as leis trabalhistas brasileiras, me deparei com pessoas afirmando não ganhar um salário mínimo completo ao final do mês. Dependendo do preço da “braça”, constituía, dessa maneira, um esforço sobre humano atingir tal valor, dado o pagamento ocorrer de acordo com a produtividade individual.

Para a produção e consumo familiar no Catu, as mulheres contribuía largamente nas atividades produtivas e atuavam também na comercialização dos produtos nas feiras locais. As unidades produtivas estavam situadas ao longo do Rio Catu. Eram várias faixas de plantação de hortaliças e legumes cultivados em pequenas unidades de produção familiar nas chamadas áreas de *paul*, o principal espaço produtivo⁸⁹. Segundo agricultores, essas áreas eram cultivadas na maior parte do ano: “antes só se trabalhava no paul com horta nos meses de outubro a dezembro, quando não estava alagado”. Algumas famílias executavam atividades de coleta de frutas silvestres para comercialização, principalmente a mangaba⁹⁰. Essa atividade era de escala residual. Grupos de pessoas saíam das casas para praticar a coleta da fruta, ocorrendo em áreas para além do espaço reconhecido como o Catu.



Fotografia 3 - Cotidiano no Rio Catu

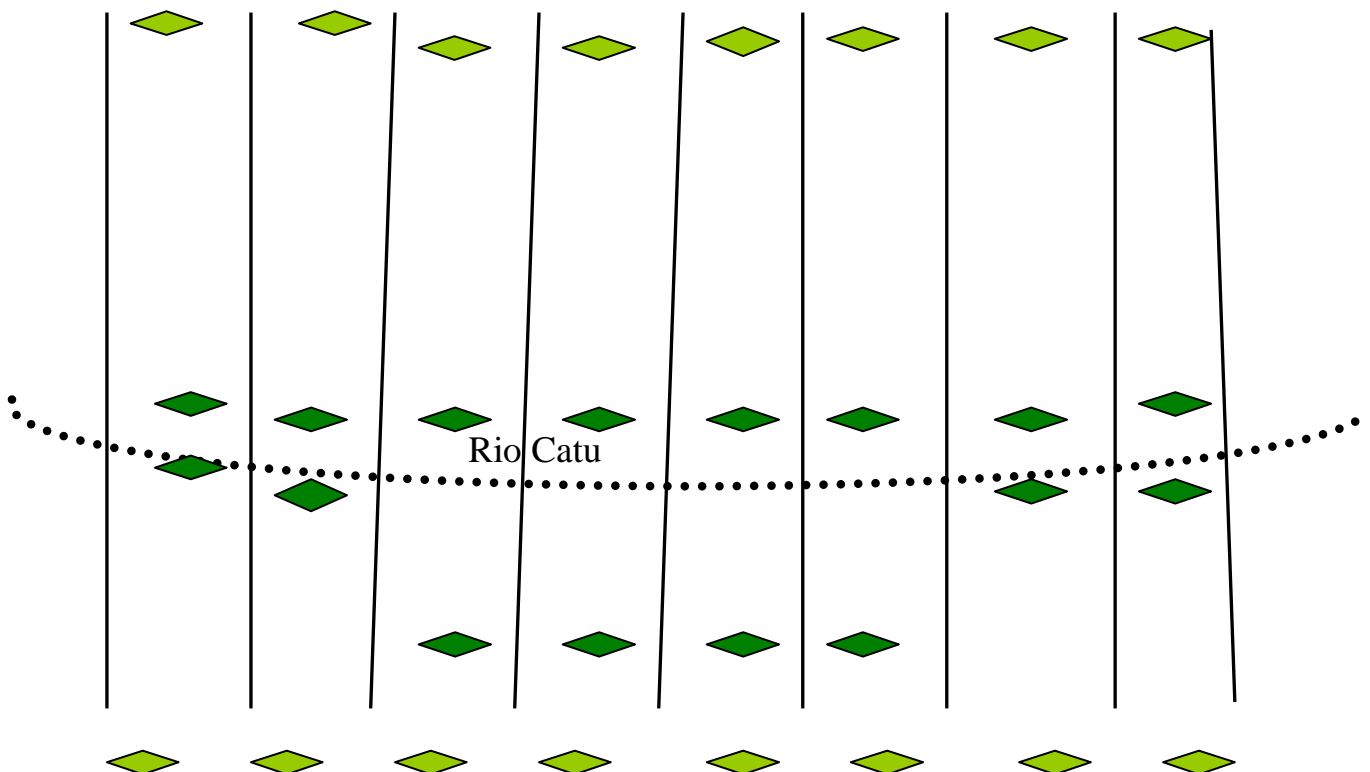
⁸⁹ Segundo os verbetes da língua portuguesa, paul consiste num pântano.


⁹⁰ O fruto da mangabeira. Bras. Bot. Arvoreta apocinácea.

As áreas de plantio no paul não podem ser consideradas como espaços de produção coletivos. Primeiro, porque desde a primeira venda de terras no final da década de 1950, as divisões das propriedades obedeciam a um sistema de divisão horizontal, “as nescas de terra”, que geralmente, possuíam com linha demarcatória o paul nas margens do rio. Dessa forma, cada família demarcou seu espaço produtivo, existiam divisões com cerca de arame farpado e demarcações com cercas de uma planta denominada pelas pessoas de “imburana”. Para atravessar do Catu/ Canguaretama para o Catu/Goianinha foram feitas pequenas pontes de troncos de coqueiro em determinados locais do rio. Estes pontos serviam para uso coletivo. Observei ainda que, cada família mantém o controle de um trecho do rio, onde lavam roupas, louças e etc.

CROQUI 2 - ÁREAS AGRICULTÁVEIS NO CATU

(AS NESGAS DE TERRA)



 Plantações no arisco (feijão, batata, macaxeira, milho etc).



Plantações no paul (hortaliças: alface, coentro, etc).

Em 2003, antes de ser instalada a caixa de água para uso coletivo, o consumo de água para suprir toda e qualquer necessidade era proveniente do rio Catu. Para cada aglomeração de casas de uma mesma família, existiam trechos ao longo do rio onde enterravam um pote de barro numa profundidade de mais ou menos um metro. Através deste sistema acreditavam purificar a água para consumo. Uma moradora do Catu relatou-me: *“a água passa no pote várias vezes, mas a que ficou dentro estava boa pra beber”*. E assim, deparei-me com um sistema de uso difuso na comunidade para purificação da água para fins domésticos. Além desse tipo de técnica, a água consumida não recebia nenhum outro tipo de tratamento sanitário. Além da agricultura praticada nas margens do rio, algumas famílias fabricavam o carvão vegetal para consumo doméstico.



Fotografia 4 – Fazendo carvão no arisco

Numa das vezes que estive fazendo pesquisa de campo, fui também à feira de Canguaretama num dia de sábado pela manhã. Na cidade, a feira era organizada no espaço do centro, junto à catedral e da principal praça. Essa parte do centro da cidade permanecia ocupada pelas barracas dos feirantes nesse dia. Os comerciantes se dividiam em pequenos

espaços sem qualquer estrutura sanitária. Estava acompanhada de uma senhora do Catu, Silvina, que, ao fazer suas compras, me permitiu observar as relações informais, ainda mantidas, em diversas pequenas cidades. Por exemplo, as relações de compra e venda pautadas na confiança interpessoal e nas relações de vizinhança. Como já me referi, na feira encontrei com muitas pessoas do Catu negociando seus legumes e hortaliças, atividades praticadas há mais de três décadas.

Em outra etapa da observação, acompanhei uma família até “Piquiri dos Coelho”, no município de Pedro Velho. Através das conversas mantidas, fiquei sabendo que no período do final de janeiro até a nova safra da cana-de-açúcar aumentava o número de pessoas nas matas. A partir de agosto, quando as usinas demitiam um grande contingente, provocava o aumento do número de pessoas que volta às atividades extratoras e, por esse motivo, os tabuleiros ficam mais disputados. Existiam os coletores solitários e os que se associam em grupo, estes por sinal, já adquiriram um veículo bastante usado para lhes transportar junto com a coleta. Mais recentemente, as áreas tradicionais de mangabeira estavam sendo ocupadas pelas usinas instaladas no local. Elas são conhecidas como “Jacaracica”, próximo a Espírito Santo, “Baixa da Mangabeira”, “Fava Seca” e “Piquiri dos Coelho⁹¹”. A atividade da coleta da mangada foi mais intensa nos anos anteriores, como já discuti no primeiro capítulo. Acompanhei alguns coletores de mangaba até um “tabuleiro” conhecido como “Baixa da Mangabeira”, um dos trechos incluídos na APA Piquiri-Una que envolve trechos do município de Canguaretama, utilizado pelos moradores do Catu. Sobre essa questão discorro no capítulo quatro, quando irei me referi às atuações das agências de meio ambiente e a possível relação com as mobilizações dos Eleotérios.

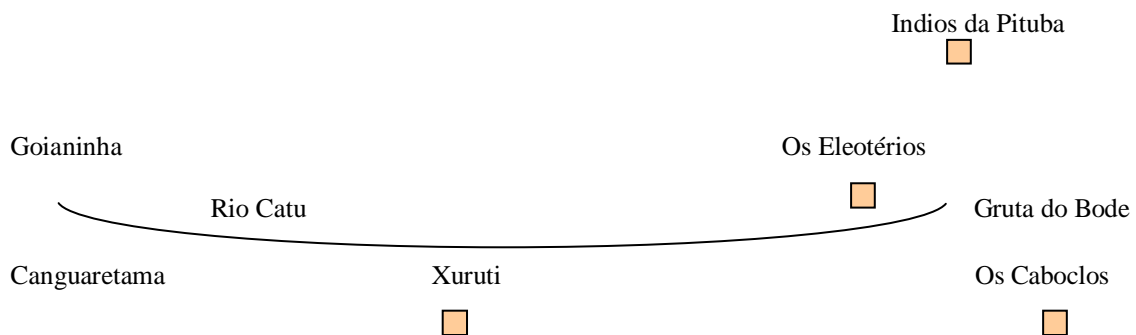
3.2 CARTOGRAFIAS DO CATU: UMA VISÃO SÓCIO-CULTURAL

Nesse item irei desenvolver algumas considerações sobre as divisões espaciais do Catu, a partir da visão dos Eleotérios. Considerarei de início a Gruta do Bode, pois de acordo com os moradores do Catu, a Gruta do Bode fazia parte das terras apropriadas pela fazenda Pituba desde meados dos anos de 1970. Entretanto, não é apenas um ponto geográfico, tal como é comumente tratado. Para os moradores do Catu constituiu um espaço social com o qual possuem relações simbólicas, mas também materiais. Esse foi, inclusive, o trecho onde

⁹¹ Ver anexo A (áreas coloridas do mapa).

se iniciou a ocupação do lugar pelos antigos Eleotérios. Pedro Inácio Eleotério já dizia: “A *Gruta do Bode tem muita novela*”. Para entender essa referência, adotei a definição de “espaço” elaborada por Michael de Certeau (1998), qual seja: “um lugar praticado” e “de certo modo animado pelo conjunto de movimentos que aí se desdobram”. Tal categoria, pensada em oposição à idéia de “lugar”, foi tomada por mim para pensar a Gruta do Bode, relacionando, em menor proporção, com a definição de delimitação geográfica⁹².

CROQUI 3 – ESBOÇO DA OCUPAÇÃO HISTÓRICA DO CATU



Conheci Pedro Inácio logo que comecei a transitar no Catu. Naquele período, já octogenário, em nossas conversas referia-se aos acontecimentos cotidianos ocorridos naquele espaço social. Nasceu na Gruta do Bode e permaneceu morando ali até o seu falecimento em 2005. De acordo com Pedro Inácio, os mais velhos falavam sobre índios moradores da *Pituba*:

Eu já ouvi falar dos índios desse lado aqui, mas não alcancei esses índios aqui no Catu. Agora pelas pedras que eu arranquei ali, têm muita pedra quebrada e foram eles (...) Aqui era uma ilha, era uma ilha encantada, é. (...) Tem umas frecheiras das pedras quebradas, que era certo mesmo, eles quebravam as pedras. Quando iam embora, o que não podiam ir pegar, deixavam. Eles saíam arrancando... Mas menino! Foram os índios quem sentou as pedras. Eles iam tomar conta disso aqui (...) (PEDRO INÁCIO/Catu, 2003).

Atualmente, há poucas casas no local. Além da usina Estivas ter se apropriado de algumas terras, seu ex-funcionário, João Wilmar, mais conhecido como *Doutor João*, dono da

⁹² Para Certeau, a categoria “lugar” estaria relacionada “a ordem segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência, uma configuração de posições, implicando a indicação de estabilidade”. Embora, o autor tenha considerado a existência de movimentos que podem transformar “lugares” em “espaços” e vice-versa. (Certeau, apud Pompa, 2002 p.199).

fazenda Pituba, também se apropriou de alguns trechos de terras no Catu. Durante a realização da pesquisa, não foi possível obter qualquer conversa com o mesmo, também presidente da associação dos canavieiros no estado. Em sua propriedade no Catu, ele produz calcário, plantações de frutas e cana-de-açúcar em sistema de arrendamento com a usina Estivas.

Pedro Inácio relatou que mesmo em sua presença, *Doutor João* costumava aumentar a cerca divisória das propriedades. Justificava-se assim: “*Compadre eu estou fechando essa varedinha [caminho] aqui, mas vou abrir outra ali*”. Mas, isso não foi o que aconteceu. Certa vez, quando caminhava para o Catu em um final de tarde, por coincidência alguns empregados da fazenda Pituba, moradores do Catu, estavam saindo do trabalho e caminhavam na direção das suas casas. Falavam dos problemas constantes como atrasos de salário e também dos problemas de saúde apresentados em decorrência do manuseio do calcário. O dono da Pituba tinha fixado uma placa indicando, com uma seta, a direção do Catu. Essa informação divergia, em larga medida, da compreensão dos Eleotérios, que afirmam: “*a Pituba é dentro do Catu, tudo aquilo é Catu*”. Contudo, as doze famílias (Eleotérios) residentes na fazenda asseguraram ser moradores da Fazenda Pituba e não do Catu. Ao que indica, passaram a reconhecer aquele trecho como área da Pituba, propriedade do *Doutor João*.

Próximo à divisa dos municípios de Canguaretama e Goianinha, do lado oposto à Gruta do Bode e cruzando a Br-101, estaria localizada uma das entradas/saídas de canais subterrâneos, conhecidos pela denominação de *Sete Buracos*. São túneis que os regionais, mas também os Eleotérios, afirmam terem sido construídos pelos holandeses. De acordo com Luiz Antonio Oliveira (2003 p. 93), os moradores de Vila Flor afirmam existir um acesso aos Sete Buracos a partir da Casa de Câmara e Cadeia⁹³. O antropólogo afirmou o seguinte com respaldo em relatos orais:

Os Sete Buracos se ramificariam ainda por seis outros locais distintos. Um dos túneis sairia na Mata da Estrela, no município vizinho de Baía Formosa, pertencente à municipalidade de Canguaretama até janeiro de 1959. Nesse espaço a construção subterrânea teria grandes dimensões, semelhantes àquelas da Gruta do Bode. O terceiro subterrâneo desembocaria na ilha do Flamengo, próximo à lagoa de Guaráiras, no município de Arês, ou em Nísia Floresta, às margens da Lapa de Papari, por sua vez ligada às margens da Lagoa de Papari, (...). Um quarto túnel se comunicaria com o Sítio Outeiro, ainda no município de Canguaretama, pertencente às terras do antigo Cunháú colonial(...). Uma quinta saída dos Sete Buracos, alcançaria o Forte dos Reis Magos, em Natal,

⁹³ O edifício foi tombado em 1964 pelo Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

distante mais de 80 quilômetros dali! Uma outra se estenderia até Barra de Cunhaú (...), Por último, em uma das sete saídas dos Sete Buracos se alcançaria Cunhaú, nas proximidades da capela e do antigo engenho, o que prova para os moradores da região, a vontade dos holandeses de querer levar as riquezas do local (OLIVEIRA, L. A 2003 p. 94-95).

Ainda de acordo com a mesma fonte, o local é lembrado pelos moradores como lugar onde apareciam “visagens”. Para alguns moradores de Canguaretama, A Gruta do Bode serviria de depósito para armazenar artefatos bélicos. Existem ainda outras versões que lá dentro estaria guardado um “bode de ouro”, daí o nome de Gruta do Bode. *Nascimento*, morador do Catu, relatou-me uma experiência vivenciada na *Bueira* da Gruta do Bode próximo aos “Sete Buracos”. Contou-me possuir um relativo conhecimento, mas ainda há muito para esclarecer.

N: (...)Aí disseram que aquilo ali é um negócio do tempo dos holandeses, um negócio que botaram lá mal-assombrado, disseram que pra lá tem ouro, tem mina e lá uma porta nos sete buraco, aterraram agora a boca, parece que aterraram. Mas, vinha muita gente não sabe? Turista, olhar aquilo e disseram que lá no buraco que eles entravam, aquele buraco é meio, como é que se diz “sacrificoso” pra chegar lá. Mas se diz que, lá na frente tem um salão, por debaixo do chão como um subterrâneo, tem uma porta velha de ferro, nem maçarico nunca tiveram condições pra abrir aquela porta pra saber o que é que tinha depois. Ainda está lá do mesmo jeito. É um negócio histórico, sei lá, é um negócio esquisito não sabe? eu não tenho como contar nada daquilo não, porque foi muito antigo não é? Agora que isso aí foi o que aconteceu comigo, essa festa que a gente teve conhecimento lá me falou que vem dos sete buracos mesmo. Quem já entrou disse, vai por dentro do chão, vai, vai, vai quando chega lá na frete tem um salão, nesse salão tem uma porta de ferro, na porta de ferro, tem mais dois ferrolhos grande, ninguém nunca abriu, ainda hoje eu não sei...

P: Mas, era uma prisão?

N: Não, não era uma prisão não. É um negócio de história do passado, como é que dá o nome, histórico não é? (*foi os holandeses que fizeram quando eles estavam aqui*) Dizem que foi coisa dos holandeses aí. E até aqui ninguém tomou conhecimento do que é que tem, depois daquela porta. Nunca tiveram condições de abrir aquela porta, nem com maçarico, nem com um machado, nem na talhadeira não é? Eu acho que da porta pra lá tá fechado, ninguém sabe daquela porta pra frente o que é que poderia ser não. Isso é até um negocio muito importante (eu não, que não tenho coragem) mas, repórter que tem muita coragem, aquilo se existisse uma reportagem para tomar conhecimento daquilo não era? Tá arriscado uma cobra engolir ele não era? Um negócio lá pra dentro, pra tomar conhecimento, filmar aquilo tudo era bonito demais não era não? Eu não sei não, mas daqui do Catu mesmo teve gente que entrou, daqui mesmo do catu teve gente que entrou pra tomar conhecimento, um negócio esquisito. Mas muita gente ... Eles chegaram lá na porta parece que não passaram não. Morava uma gia dentro desse salão, quando chegava lá, uma gia num sabe? Todo mundo sabe o que é uma gia não é? E era uma gia dessas graúdas. Uma gia grande, uma gia adulta, grande, era uma gia grande,

eu já vi gia até com um quilo e duzentas gramas, porque eu vendia gia não sabe?

P: Mas ela atacava as pessoas?

N: Não, ela morava lá. Por certo era herdeira de tudo, tomando de conta lá e, olhando as besteiras de cada um, querendo quebrar sem saber e sem poder. Não sei se essa gia habita lá ainda não, mas o povo falava isso, todo mundo que entrava disse que tinha essa gia pra lá, se agente conseguisse juntar um bocado de gente e fazer um mutirão, agente ia tomar conhecimento desse salão heim? (NASCIMENTO. Catu, 2005).

Os moradores do Catu concordam com os regionais sobre a autoria da construção e os acontecimentos inexplicáveis na região. Nas proximidades da Gruta do Bode, os Sete Buracos é o lugar com referências mais recorrentes nos relatos sobre assombrações. Na literatura histórica, há concordância que houve o funcionamento de minas⁹⁴ nos Sete Buracos. No entanto, apesar do caráter difuso dos relatos orais, pequenas diferenças também foram possíveis detectar. Para algumas pessoas do Catu, os Sete Buracos é também um lugar mítico, a partir do qual, se instituiu uma relação simbólica. Uma senhora idosa do Catu falou-me sobre um guardião dos Sete buracos: *ali era um reino encantado. Quem tomava conta era dona gia* (Dionila, 2005). Outras pessoas de gerações mais novas complementaram: *“pra entrar lá, era necessário pedir permissão ao guardião”*. Já a definição de Pedro Inácio Eleotério, toda a região do Catu: *“era uma ilha encantada”*.

Na Gruta do Bode, tem início o Catu de baixo. Como falei antes, esse foi provavelmente o lugar primeiro habitado pelos Eleotérios. De acordo com *Vando*, um dos limites geográficos definindo o “Catu dos Eleotérios” era também estabelecido a partir da Gruta do Bode:

As terras eram da BR-101 ali da gruta do Bode até a divisa com Espírito Santo, por sinal Manuel Tibúcio filho de Manoel Lotero é tão provado que ele tinha tanta terra que ainda hoje depois de vender tudo, a terra dele ainda dá mais de 100 ha. Lá da parte de cima, ai foi vendendo, vendeu aos Basílios, vendeu a Zé Medeiro, lá onde é de Doutor João [Fazenda Pituba], vendeu aqui a Hugo Lima do cunhaú, a Usina Estivas que era de Dr. Odilon Ribeiro coutinho, extremo era daí da br 101 até Espírito Santo, mata Acaú lá em Piquiri. Tem família que hoje em dia, depois da morte dos mais velhos se tivesse mais pessoas, quando fosse partir, o terreno não dava um chão de casa pra cada um. Foi desaparecendo, entao... eles tinham posses, tinham muitas terras (VANDO. Catu, 2003).

⁹⁴ De acordo com Oliveira L. A (2003), Alfredo de Carvalho faz referências a estas minas na obra Minas de ouro e prata no Rio Grande do Norte. Revista do Instituto histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, vol. III1905, p. 65-147. MEDEIROS FILHO, Olavo de. Aconteceu na capitania do Rio Grande. Natal. Depto. Estadual de imprensa, coleção cultura n° 2, 1997.

Após diversos casamentos, provocando as divisões da *terra de herança* e com o aumento na taxa de natalidade, os Eleotérios passaram a ocupar outros setores para moradia e trabalho. As residências estavam organizadas em linhas horizontais. A forma de ocupação da terra se dava por meio das *heranças*. Sobre esta categoria explicarei no capítulo quatro. Havia, assim, a repartição das terras entre os filhos que fossem constituindo novas famílias. Até hoje no Catu, são poucos os filhos recém-casados que residem distante de sua família nuclear. Geralmente, as habitações indicam tais concentrações familiares, organizadas através do parentesco. Contudo, não existem regras rígidas de parentesco, tais como a residência próxima de mãe ou pai. No caso de não haver terras para repartir, ocorrido freqüentemente, os pais costumam abrigar os novos casais em sua própria unidade doméstica. Na ocasião do survey, deparei-me com casos onde viviam duas e até três famílias habitando a mesma casa.

Atualmente, no Catu do meio é onde reside grande parte das famílias no Catu. Embora, como já afirmei na introdução, essa distinção espacial é mais usada pelas pessoas adultas. A geração mais jovem prefere usar a categoria “sítio”, da mesma forma as famílias migrantes para o Catu. O Catu de cima consiste num trecho próximo a nascente do Rio Catu⁹⁵. Nos dias atuais, este local foi transformado em plantações de cana-de-açúcar e APA. Em 2004, tive oportunidade de participar de uma caminhada com alguns moradores do Catu. Tínhamos o propósito em chegar até a nascente do Rio Catu, contudo dada à distância já percorrida, sem alcançar objetivo, retornamos ao ponto da saída. Um morador do Catu/Goianinha (*Seu Louro*) no percurso da volta, fazia questão de mostrar os locais das residências, abandonadas e até mesmo demolidas, segundo ele, por ordem da usina Estivas, já que a localização daquelas casas estaria situada nas áreas de interesse da empresa para expandir a plantação.

3.3 NOTAS SOBRE A ORGANIZAÇÃO SOCIAL E FAMILIAR DOS ELEOTÉRIOS

Raymond Firth (1974) ao voltar-se para o estudo dos processos sociais, delineou o conceito de “organização social”. Seria um conjunto de idéias, articuladas com interesse em ressaltar o peso das escolhas, decisões e ajustamentos pessoais, como elementos importantes, no entendimento e na definição do comportamento humano: “Logo, anexado

⁹⁵ Ver croqui da comunidade na introdução.

ao conceito de estrutura social, é preciso haver outro conceito, que pode ser chamado de organização social ou não, mas que diga respeito a essas atividades processuais” (FIRTH, 1974 p. 14). O autor procurou se posicionar teoricamente evitando “um determinismo social rígido” (ibid, 13). Foi como ele denominou os estudos que consideravam o comportamento humano como a ser basicamente definido pelas considerações estruturais. Chamou atenção, portanto, para a importância de perceber e considerar nas análises sociais os demais elementos dos quais resultam os comportamentos.

Considerando tal definição de Raymond Firth (1974), a vida social possuiria uma estrutura e uma organização social. Quanto ao último aspecto, salientou que os elementos fundamentais para “a existência social numa comunidade” seriam: composição social, controle social, meios sociais e padrões sociais (Ibid. p, 58). Nesse item, não me dedicarei a analisar cada um desses componentes. Contudo, estarei sendo guiada por eles ao elucidar determinados aspectos da existência social dos Eleotérios no Catu. Para esse autor, a composição social “é essencialmente a ordenação das pessoas que compõem a comunidade”. Firth defendia também que: “Toda vida em comunidade envolve métodos de agrupamentos e graduação das pessoas para a realização efetiva dos vários tipos de atividade exigidos pela existência comum (FIRTH, 1974 p. 58)⁹⁶”.

Dessa forma, a composição social seria para o autor, um dos componentes essenciais da idéia de “comunidade humana”. Assim, coloco a seguinte questão: de que maneira estas unidades familiares percebiam-se enquanto a unidade social “Os Eleotérios” ou (Os Lotero)? Antes mesmo de manter contato com a situação étnica dos Eleotérios, fui informada pelos pesquisadores da UFRN a respeito das várias famílias que constituíam a unidade social “os Eleotérios”. Após manter contato com o “campo”, Nascimento tentou explicar-me sua compreensão sobre esse aspecto. Afirmou-me que haveria três famílias implicadas na trajetória dos Eleotérios no Catu:

Essa história dos Eleotério é uma família. Aqui tem a família dos Lotero que dá o nome Catu dos Lotero. Os Serafim; Os Canário ... Porque esses aí foram se juntando, ninguém sabe de onde vinha um ou outro. Sei que foram se juntando, agora a história dos Canário é grande, dos Serafim é grande demais. Agora esse Catu dos Lotero parece que foram os primeiros habitantes que, dá

⁹⁶ Ressaltando que Firth (1974) considerou nessa acepção, que “uma definição de comunidade enfatiza os interesses ou objetivos comuns. Pode-se até admitir que até certo ponto eles estão sempre presentes. Mas são mais uma questão de inferência do que de observação, e seria melhor omiti-los numa exposição preliminar. Além disso, os interesses dos diferentes membros da comunidade podem ser comuns apenas num nível muito superficial, abaixo do qual podem divergir ou ser fundamentalmente opostos” (ibid. 58).

o nome, não é?. Mas que, esses Lotero faz parte da gente, nós somos do Serafim pela uma parte, mas tem a descendência paterna e materna, não é? (NASCIMENTO. Catu, 2005).

De fato, deparei-me com integrantes de famílias identificados internamente através das terminologias: os *Canário*; os *Tibúcio*; os *Punaré*; os *Serafim*. Pude encontrar o sobrenome Eleotério apenas em gerações mais velhas, mas deparei-me com uma profusão do sobrenome “Soares”, parte última do nome do antepassado comum, Antonio Eleotério Soares. Através dos casamentos ocorridos, esse sobrenome também era adquirido por pessoas “de fora”. Uma das formas de diferenciação social entre essas famílias se realizava, sobretudo, na aquisição de bens materiais. Observei que a ocupação das pessoas podia ser um meio de obtenção de status social, por exemplo os professores da comunidade, os agentes de saúde, os donos de comércio e os que lograram manter alguma “*nesga de terra*”. Através da aquisição de bens materiais, tais como celulares, computadores, aparelhos de TV, DVD, motocicleta, carro, distinguiam-se as pessoas que “*viviam bem*”. Algumas vezes, esta distinção relacionava-se à manutenção das “*nesgas de terras*”, remetendo ao problema da repartição das “heranças”. Dedicar-me-ei a este tema no capítulo quatro.

Essas convergências e diferenças internas me despertaram o interesse de entender essa composição social e como poderia situá-la naquele contexto mais recente de mobilização étnica. Ao observador inexperiente, pode-se até considerá-las famílias distintas. Porém, somente após um maior aprofundamento na pesquisa detalhada ampliaram-se as possibilidades de entendimento daquela situação. Passei um bom tempo a considerar essa questão e os dados genealógicos. Sem dúvida, o período mais prolongado em campo permitiu obter informações mais detalhadas para elaborar um esquema genealógico dessas famílias. Como já afirmei na introdução, contei com um interlocutor, *Manuel Luca*, que muito contribuiu para esse esforço. A partir das informações geradas por ele, pude reconstituir as relações de parentesco e, de fato, entender a importância atual de se fazer referência às famílias Eleotérios, cujos descendentes diziam ter “*chegado primeiro no Catu*” e que tiveram o nome associado ao topônimo do local. Uma dificuldade em constituir o esquema genealógico deveu-se à repetição de nomes nas gerações mais antigas. Pareceu-me uma prática bastante comum repetir nomes entre os descendentes.

Para alcançar o significado dessas posições não apenas em relação às idéias de família, mas, principalmente, como estas famílias se situavam no processo de mobilização étnica e de auto reconhecimento, irei lidar com as definições especializadas de parentesco. Contudo,

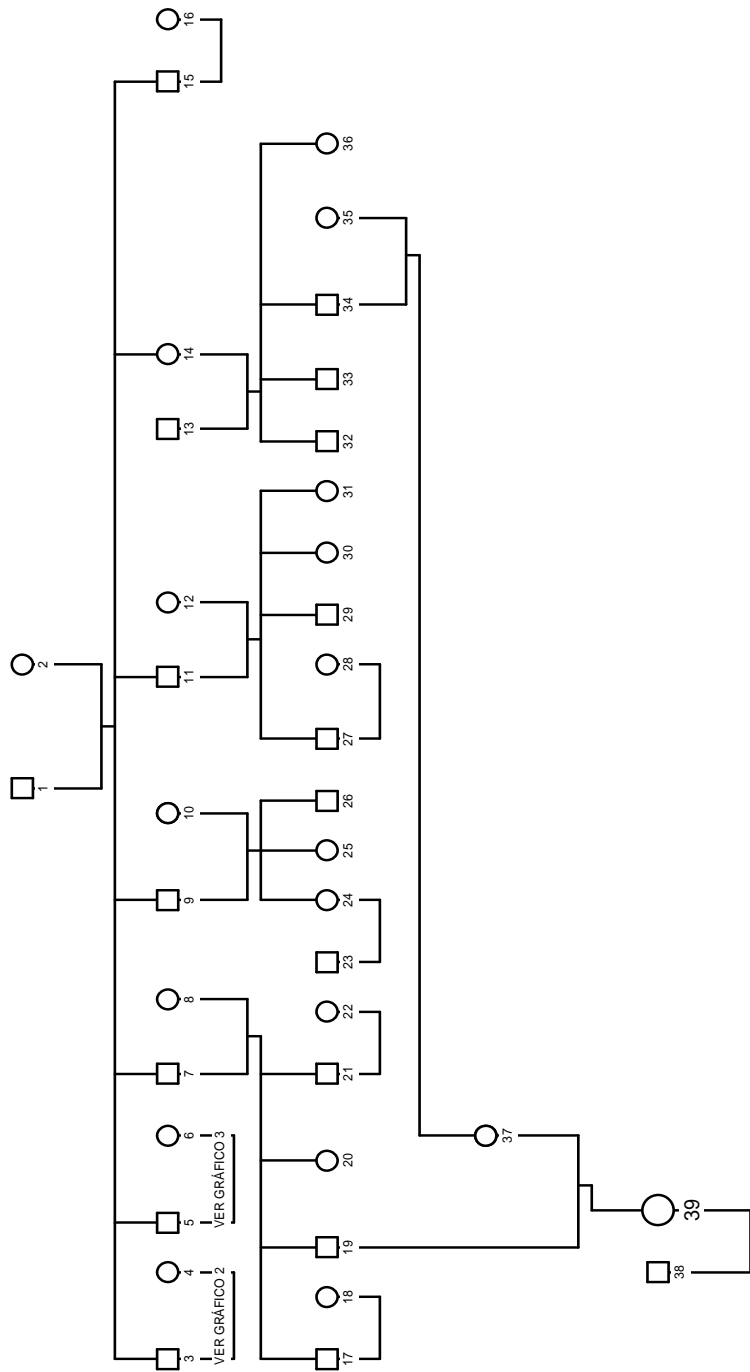
refiro-me em maior proporção às famílias “Eleotério”, ampliando para as demais de acordo com a importância que tomavam na mobilização política. Apoio-me em Valle (2006) a partir de sua apreensão da ordem do parentesco, na comunidade quilombola de Acauã:

Os vínculos sociais definidos pela consangüinidade, se aceita ou suposta, se real ou fictícia. Portanto, os princípios de descendência implicam um ou mais antepassados comuns e a forma particular de diferenciação entre parentes e não parentes. Para complementar a filiação, sabe-se que os casamentos (alianças matrimoniais, seguindo a terminologia mais especializada) permitem institucionalizar relações e uniões, entre pessoas e grupos, cujo sentido duradouro e prático permite a reprodução social de uma unidade familiar e doméstica, além de possibilitar a operação das regras e usos do parentesco. Nesse sentido, as formas de legitimação da aliança entre grupos sociais, definindo as práticas e os limites de acesso aos parceiros sexuais, organiza o conjunto de possibilidade do casamento (VALLE, 2006, p.77).

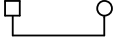
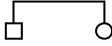
Como pude constatar, *os Canário, os Tibúcio, os Punaré e os Serafim* não afirmavam da mesma forma a descendência de um antepassado comum, Antonio Eleotério Soares ou seu filho Serafim Eleotério Soares. Todavia, o esquema genealógico⁹⁷ demonstrou suas descendências comuns:

⁹⁷ Outra consideração feita pela banca examinadora dizia respeito a concepção de família adotada neste trabalho. Aproximou-me com as idéias de THOMAS & ZNANIECKI (1974) sobre a família camponesa e as suas observações sobre a produção de esquemas genealógicos. Os autores desconstruíram idéias restritas de pensar a categoria família. Indicam, portanto, que são relações baseadas em vínculos sociais e simbólicos (parentes de lei e consangüíneos “até um determinado limite variável”). Nesse sentido, corroboro que a família não pode ser representada por um gráfico genealógico, dado sua característica de ser um grupo eminentemente social, vivo, portanto, sua representação em gráfico deve ser vista com ressalvas. Cf. THOMAS, William I. & ZNANIECKI, Florian. *The polish peasant in Europe and America*. New York: octagon Books, 1974, p. 87-107.

Gráfico I – Antonio Eleotério Soares



Legenda

□ Homem	○ Mulher
* Nascimento	+ falecido
 Casamento	 Irmãos

Lista do gráfico I
Antepassado comum dos Eleotérios

- | | |
|---|-----------------------------------|
| 01- Antonio Eleotério Soares (+) | 19- Berto Lotério (+) |
| 02- Tereza (+) | 20- Benedita (+) |
| | 21- João Venceslau (Paraíba) |
| | 22- Josefa |
| 03- Manoel Inácio Eleotério (+) | 23- João Inácio de Lima (de fora) |
| (Manoel Punaré) | 24- Maria Marcolino |
| 04- Zulima (de fora) (+) | 25- Ana (+) |
| 05- Serafim Antonio Soares (+) | 26- José (+) |
| (Serafim) | 27- Pedro Aprígio |
| 06- Joana Maria da Conceição (+) | 28- Maria (Goianinha) |
| 07- José Eleotério (+) | 29- Francisco |
| 08- ? | 30- Josefa |
| 09- Marcolino (+) | 31- Emília |
| 10- Maria Jovina (Georgina) (+) | 32- Braz Cardoso |
| 11- João Eleotério (+) | 33- João Cardoso |
| 12- Mandu (+) | 34- Antonio Cardoso |
| 13- João Cardoso (Migrante | 35- Maria Bruno da Conceição |
| Paraíba) (+) | 36- Joana |
| 14- Tereza (Branquinha) (+) | |
| 15- Francisco Eleotério Soares (+) | 37- Isabel Maria da Conceição |
| 16- Rita (de fora) (+) | (Isabel Cardoso) |
| | |
| 17- Manoel Eleotério (+) (Canário) | 38- Francisco José da Silva |
| 18- Vitalina (+) | 39- Maria Maga |

As redes de parentesco também estavam sendo (re)definidas no contexto da mobilização étnica e remetiam às relações internas entre as famílias, envolvendo as formas de controle e distribuição da terra, mas também os interesses e elaborações sobre o passado familiar. Em relação à família conhecida pelos *Canário*, perguntei a alguns entrevistados de onde vinha o termo, fui informada que era uma família distinta, “*mas que também era dos Lotero*”. A partir da elaboração das genealogias pude constatar que o antepassado Pedro Eleotério Soares (Pedro Canário) possuía como bisavô através da descendência paterna, Antonio Eleotério Soares. Dessa forma, talvez se possa explicar a idéia de *família distinta* a partir das uniões com pessoas de fora. O apelido *Canário* seria decorrente de algum acidente histórico. Durante o survey, procurei os integrantes dessa família, que ainda são identificados por esse apelido. Contudo, evitou-se falar sobre o passado familiar.

Os *Canários* ainda mantêm uma significativa propriedade e plantam cana-de-açúcar em um trecho para negociar com a usina Estivas. Quando realizei entrevista com José Pedro Eleotério, mais conhecido como *Zé Canário*, afirmou-me que tinha um lucro irrisório nesta negociação. De acordo com ele, a usina descontava da renda final, todas as despesas referentes com o produto fornecido, desde os testes de qualidade até o transporte do Catu à indústria. A família *Canário* é uma das poucas que se diferencia socialmente dos outros moradores do Catu, sobretudo, através da manutenção de terras. Rinaldi (1979) notou a importância da dimensão da terra para instituir elementos de diferenciação social. No caso de seu estudo, desenvolvido numa comunidade situada na Zona da mata de Pernambuco, os agricultores definiam-se como “fortes e fracos” de acordo com a posição ocupada na dimensão produtiva e no controle dos recursos. Ainda que *os Canários* possam se destacar, se levarmos em conta a observação da autora haveria, todavia, outros modos de diferenciação social vinculados, não exatamente, à posse *das terras de heranças*. Tratava-se do alcance das relações com as demais estruturas econômicas atuantes na região. O irmão de Sr. Antonio, por exemplo, conhecido por *Antônio Canário*, possuía um dos ônibus locais, realizando o transporte dos jovens para as escolas na cidade de Canguaretama em convênio com a prefeitura municipal. Além disso, um dos mais bem sucedidos estabelecimentos comerciais no Catu era também de um dos filhos dos *Canários*. *Zé Canário* participava das reuniões da ACMVC/Canguaretama municipalidade de sua residência, apesar de não se posicionar claramente em relação à mobilização étnica. Presenciei uma dessas reuniões, quando ele afirmou, que a demanda principal para o Catu, consistia em trazer equipamentos de irrigação

para as plantações. Embora, esta não era compartilhada por todos, pois pouquíssimas pessoas lograram garantir terras fora do paul para plantar.

Os *Punaré*, segundo informou Pedro Inácio Eleotério, “*são dos Eleotério mesmo*”. Seu irmão, Manoel Inácio Eleotério, ficou conhecido como *Manoel Punaré*. Ao certo, havia alguma qualidade em que se apoiava esse apelido. Após obter informações sobre a família de Pedro Inácio, pude notar que tal referência não é vinculada a todos os seus irmãos. Apenas alguns receberam tal designação. Por exemplo, os filhos de *Manuel Punaré* passariam a ser chamados pelo primeiro nome associado à expressão *Punaré*. Na memória social dos Eleotérios, *Manuel Punaré* foi famoso por organizar as festas no Catu. Relataram que tocava rabeça [instrumento de cordas] e, outras vezes, fazia festa acompanhada pelos tambores chamados de *pau furado*: “*Não existiu mais festa que prestasse no Catu depois que Manoel Punaré morreu*”. Os descendentes desta família tiveram suas terras invadidas pela usina Estivas e, outra parte invadida pela fazenda Pituba. As unidades familiares que incluíam os chamados *Punaré*, habitavam tradicionalmente a Gruta do Bode. Na pesquisa documental que realizei no Arquivo Nacional encontrei uma referência feita a “Joaquim Punaré”, morador da Gruta do Bode, em um relatório elaborado em 1882, por Marco Tullio dos Reis Lima, secretário da Polícia da comarca de Goianinha. O relatório fazia referência a um suposto delito praticado pelo mesmo, que se evadiu do lugar⁹⁸.

⁹⁸ Ver anexo C. Relatório de Polícia do Rio Grande do Norte (1882).

Gráfico II – Famílias Canário e Pumaré

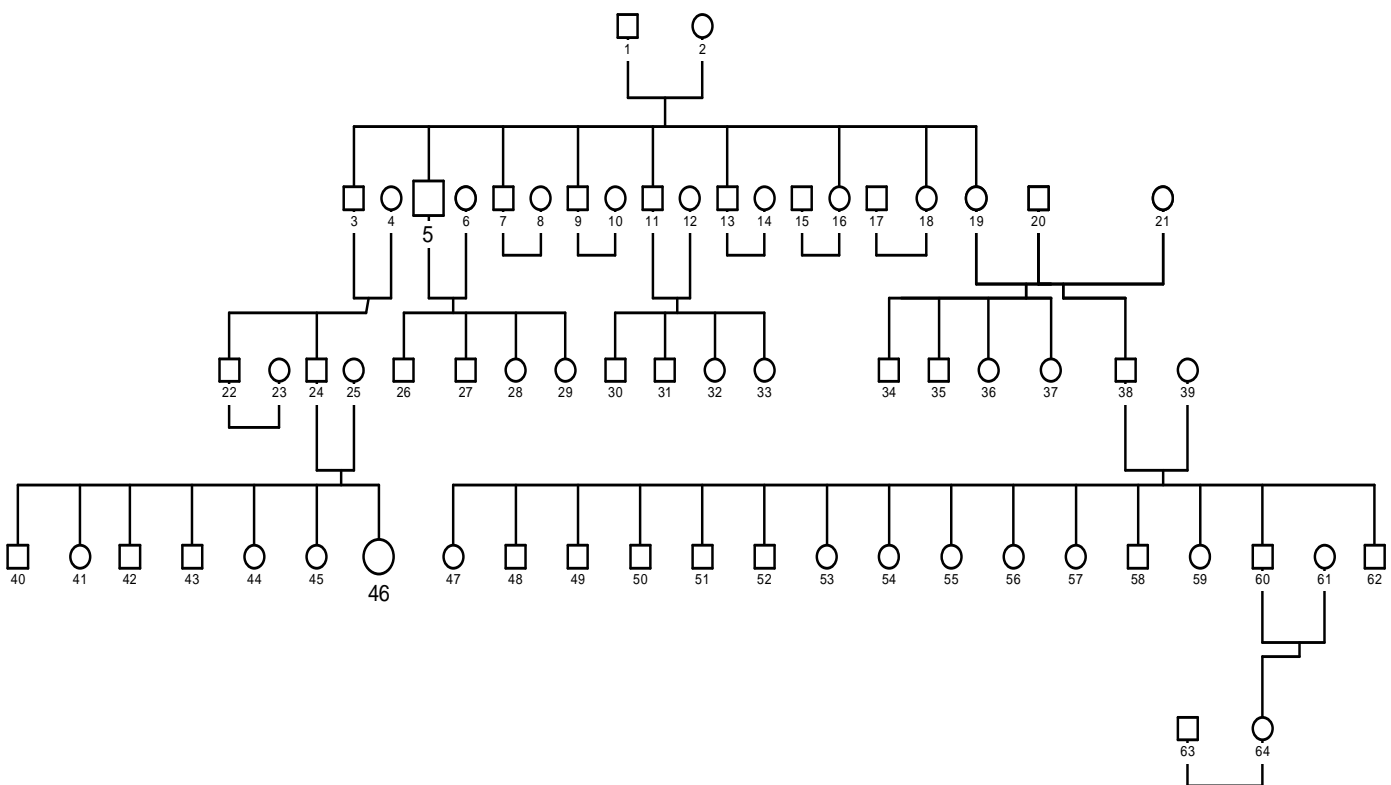


Gráfico II – famílias: Canário e Punaré

01- Manoel Inácio Eleotério (Manoel Punaré)	26- Francisco	60- José Pedro Eleotério Soares (Zé canário)
02- Zulima (de fora)	27- José	61- Cicera Benta Soares
03- João Inácio Eleotério (João Pequeno) (+)	28- Maria	62- António Canário
04- Joana Maria da Conceição (+)	29- Maria	63- Estevão José Soares
05- Pedro Inácio Eleotério (+)	30- Manoel	64- Maria José Soares
06- Margarida (+)	31- Cícero	
07- Antonio Inácio (+)	32- Maria	
08- Geralda Maria da Conceição	33- Rita	
09- José Inácio Eleotério	34- José	
10- Maria Tibúrcio	35- Ezequiel	
11- Manoel Inácio Eleotério (Manoel Punaré) (+)	36- Maria	
12- Ana Punaré	37- Josefa	
13- Agenor Inácio	38- Pedro Eleotério Soares (Pedro Canário)	
14- ?	39- Ernestina Antonia Soares	
15- João Trajano	40- José Pequeno da Silva	
16- Joaquina Zulima da Conceição	41- Maria José da Silva (+)	
17- Severino	42- José Pequeno da Silva	
18- Maria Zulima da Conceição	43- Arlindo Pequeno da Silva (+)	
19- Vitalina	44- Marlene Pequeno da Silva (+)	
20- Manoel Eleotério Soares (+)	45- Luzinete Pequeno da Silva (+)	
21- ?	46- Marlizabeth Pequeno da Silva	
22- Manoel Pequeno da Silva (+) ver gráfico III nº 21	47- Luzia	
23- Maria Júlia da Conceição (+) Ver gráfico III nº 22	48- Pedro Francisco (RJ)	
24- José Pequeno da Silva (Pai de Marli) (+)	49- Sebastião	
25- Júlia Maria Isabel (+)	50- Valdemar	
	51- Luis (RJ)	
	52- Santino (RJ)	
	53- Glória (RJ)	
	54- Lourdes (RJ)	
	55- Zuleide (RJ)	
	56- Marlene (Goianinha)	
	57- Lúcia (Cabedelo/PB)	
	58- Raimundo (RJ)	
	59- Nova (RJ)	

Sobre os *Tibúcio*, contaram-me uma versão que relacionava o sobrenome a um caso de conflito ocorrido entre os familiares Eleotérios. Como resultado, um deles teria evitado usar o sobrenome Eleotério e o retirou dos nomes dos descendentes. No entanto, comparando com as informações obtidas desse próprio núcleo familiar, observei em alguns casos, que se manteve o sobrenome Soares. Um dos antepassados desse núcleo familiar, *Manoel Tibucio*, possuía na década de 1960 uma propriedade dedicada à produção agrícola, como frutas e demais gêneros alimentícios, além de alguma produção pecuária. *Nascimento*, afirmou ter trabalhado nessa fazenda dos Tibúrcio: “*ele possuía cinco trabalhadores “alugado”, pra cada um era um preço, porque aqui no Catu ninguém conhecia essa palavra salário*”. A categoria “alugado” definia esta relação de trabalho. Consistia em atender ao chamado do dono da fazenda, quando este precisasse dos serviços. Não havia, portanto, um regime de trabalho fixo, tampouco remuneração previamente estabelecida. Atualmente, os Tiburcio possuem relações menos estreitas com as demais famílias do Catu.

Os conhecidos *Tibúrcio* mantêm-se na direção da escola municipal do Catu/Goianinha desde sua fundação, em 1973. Dois integrantes dessa família eram professores na escola no Catu/Goianinha e outro trabalhava na inspeção escolar. Manoel Wellington Soares, conhecido por *Leto*, além de professor, era o presidente da Associação dos Moradores do Catu/Goianinha. Também desempenhava a função de agente de saúde da prefeitura da Goianinha. Desde que iniciei a pesquisa, não pude constatar a participação dessa família nas mobilizações étnicas. Atualmente, habitam os últimos trechos de casas no Catu/Goianinha após a Igreja Católica, onde seria identificado como o *Catu de Cima*.

Os *Serafim* consistiam num caso à parte. Não possuem lotes de terras como as demais famílias já referidas. Habitam de favor, em terras de parentes (irmã materna), no caso de *Chão*, ou mesmo lugares “cedidos”. De acordo com o mesmo, a explicação para o fato de alguns familiares possuírem terras em detrimento de outros, ocorreu devido à forma da repartição das *heranças*. Da família *Serafim*, destacaria Luiz, seu pai *Chão*; e o tio *Nascimento*⁹⁹. Como o leitor pode observar, eles vêm sendo citados de forma constante neste texto. Acompanhei *seu Chão* até uma área de coleta de mangaba, nessa ocasião contou-me: “*a divisão das terras foi mal feita e os pais que tinham muitos filhos ficaram com pouca terra*.”

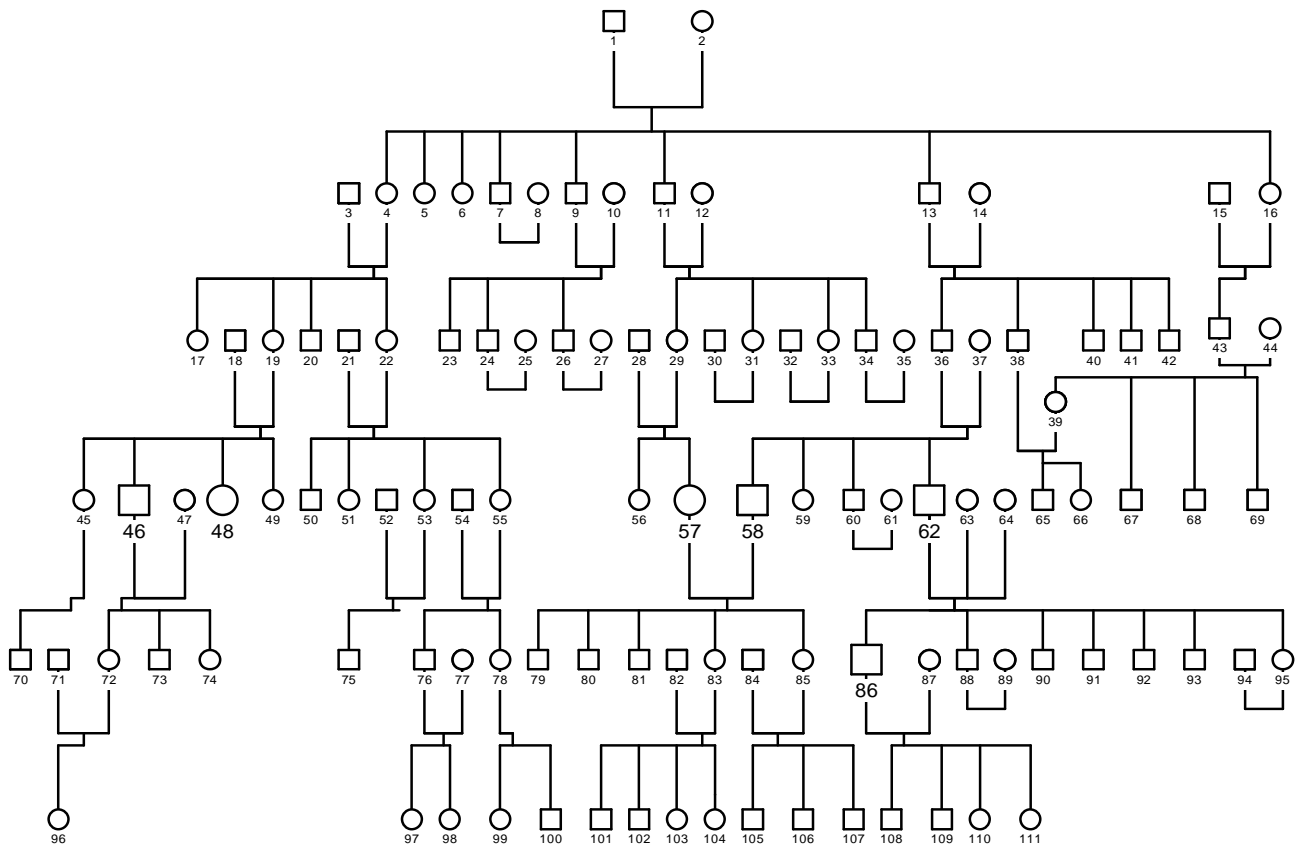
⁹⁹ No caso de Luiz mora na sede da Igreja Evangélica “Assembléia de Deus” no Catu/Canguaretama. Seu pai, *Chão*, reside nas terras de uma irmã de filiação materna com quem mantêm relações um tanto delicadas. *Nascimento*, como me referi no primeiro capítulo, logrou uma pequena posse ao lado da Igreja Católica no Catu/Goianinha. Nesse espaço comercializa alguns alimentos, mantém uma vaca e planta alguns legumes. A esposa dele, *Santana* foi beneficiada com uma herança por parte materna. Recentemente construiu uma casa através de empréstimo do Banco do Brasil e planta hortaliças que vende na feira de Goianinha.

Depois venderam a terra a troco de batatas e eu me sinto prejudicado". As terras dessa família foram parte dos primeiros lotes negociados com a família Barbalho, repassadas para a usina Estivas. São os que afirmam, em maior proporção que demais moradores, sua descendência do antepassado comum, Serafim Antonio Soares, citado no relato da doação das terras do Catu para os Eleotérios¹⁰⁰. No esquema genealógico, destaco as pessoas descendentes de "Serafim" que estão implicadas no processo de mobilização étnica. *Santana*, esposa de *Nascimento*, foi também aqui considerada devido à forma que se articulava ao projeto comum de mobilização política, que será desenvolvido no capítulo três.

Outra família participante das mobilizações étnicas e, mais ainda, que dizia representar os Eleotérios em contextos públicos eram os *Arcanjo*. Não foram citados no início desse item, porque não foram referidas pelos informantes a partir dessa terminologia. *Vando* é neto de Júlia Maria da Conceição que, por sua vez, é neta do antepassado comum Serafim A. Soares. O sobrenome Arcanjo é oriundo da união de sua mãe com um homem da região. Não foi incomum ficar sabendo de uniões indesejadas entre mulheres do Catu e homens considerados "de fora". Em conversa informal com integrantes da família, soube que a terra consistiu um parâmetro considerado nessa união. Esse casamento não foi tranquilamente aceito pelos avós maternos de *Vando*. Ele seria uma das lideranças intermediadoras dos interesses comunitários junto aos órgãos públicos municipais, estaduais e até federais. Além disso, assim reconhecido por estes órgãos, por exemplo, em 2005, quando representou os índios do Rio Grande do Norte em Brasília (SEPPIR) e na ocasião da Audiência Pública ocorrida na Assembléia Legislativa Estadual em Natal. Por outro lado, *Vando* também poderia ser visto, nesse contexto de mobilização política, como mediador das relações entre a comunidade e a política local (política partidária, posseiros de terras no Catu, etc.). Isso acabaria por revelar elementos para entender a diferenciação econômica interna, que também estava associada aos padrões de escolaridade e de participação política, evidenciando contrastes internos na comunidade.

¹⁰⁰ Quando montava o esquema genealógico Manuel Luca também citou o Serafim A. Soares como sendo o antepassado comum dos Eleotérios.

Gráfico III – famílias descendentes de Serafim Antonio Soares



**Lista do Gráfico III – Famílias
descendentes de Serafim Antonio Soares**

- 01- Serafim Antonio Soares
(+29/07/1949)
- 02- Joana Maria da Conceição
(+22/07/1950)
- 03- Antonio Lourenço da Silva (+)
- 04- Júlia Maria da Conceição (+)
- 05- Maria (+)
- 06- Maria (+)
- 07- Miguel Serafim (+)
- 08- ?
- 09- Francisco Canindé Soares (+)
- 10- Elvira Benedita da Conceição (+)
- 11- Francisco dos Anjos Soares (+)
- 12- Maria Anunciada (de fora) (+)
- 13- José Serafim Soares (+)
- 14- Maria Rita da Conceição (+)
- 15- Manoel Arcanjo (+)
- 16- Ângela (+)
- 17- Silvina Lourenço da Silva
- 18- João Arcanjo da Silva (+)
- 19- Eleonor Lourenço (Nô)
- 20- Manoel Luca
- 21- Manoel Pequeno da Silva (+)
- 22- Maria Júlia da Conceição (+)
- 23- José (+)
- 24- Abílio
- 25- Maria Valdevina Soares
- 26- João
- 27- Consuelo Conceição de Sena
- 28- Francisco Batista (Goianinha)
- 29- Maria Helena (mãe de Santana de nascimento)
- 30- Antonio Piquiri
- 31- Josefa
- 32- Manoel
- 33- Cícera
- 34- João Francisco Soares (+)
- 35- Maria Cardoso (Paraíba) (+)
- 36- Fernando Serafim Soares (Manoel)
(+)
- 37- Isaura Argentina (+)
- 38- Juvenal (+)
- 39- Beatriz
- 40- José (Zé vaqueiro) (+)
- 41- Henrique (+)
- 42- Severino (+)
- 43- Severino Arcanjo (+)
- 44- Maria Zulima (+)
- 45- Vanda
- 46- Vandregercílio Arcanjo da Silva
(Vando)
- 47- Dora
- 48- Valda
- 49- Viana
- 50- João Batista da Silva
- 51- Irene
- 52- Rato (de fora)
- 53- Joana
- 54- Joaquim Baraúna (Migrou da Paraíba)
- 55- Severina
- 56- Severina
- 57- Ana Maria (Santana de Nascimento)
- 58- Manoel Serafim (Nascimento)
- 59- Santana
- 60- Manoel Germano
- 61- ?
- 62- Manoel Ladislau (Chão)
- 63- Maria de Fátima Soares
- 64- Maria de Santana
- 65- Severino
- 66- Maria
- 67- Antonio
- 68- João
- 69- Manoel
- 70- Emanuel
- 71- Marcos
- 72- Vanglésia
- 73- Vandrejefersón
- 74- Vangerlâne
- 75- Jonatan
- 76- Josimar
- 77- Fabiola
- 78- Josilene
- 79- Manoel Serafim Soares Neto
- 80- Feliciano Serafim Soares
- 81- Cleiton Serafim Soares
- 82- Deca
- 83- Maria da Soledade Serafim Soares

84- Cláudio
85- Marilene Serafim Soares
86- Luiz
87- Josilda
88- Junior
89- Maria
90- Cadu
91- Walter
92- Graciliano
93- César
94- José
95- Cristina

96- Maria Eduarda
97- Tainá
98- Tainara
99- Vitória
100- João Paulo
101- Dimas
102- José Maria
103- Magno
104- Déca
105- João Antônio
106- Maria da Conceição
107- Roque
108- Larivan
109- Ladišlau
110- Ladjane
111- Ladine

De forma análoga ao que notou Valle (2006) sobre a operacionalização das formas de organização familiar em Acauã, concordo com a afirmação do antropólogo quando notou: “a família é o que possibilita um modo de produção de identidade e diferenciação” (Ibid p. 87). Ressaltou que isso ocorre não apenas entre as unidades familiares específicas da comunidade, quando produz arranjos entre as relações de consangüinidade, parentesco e alianças. De acordo com Valle, “estas idéias e representações de família costumam ser engendradas a fim de estabelecer idealmente fronteiras do próprio grupo diante dos outros”¹⁰¹. Assim, isso ocorreu portanto, entre as famílias “Eleotérios” quando eram vistas pelas pessoas “de fora”. Mas tal concepção não se aplicaria exclusivamente à esta situação. Entre as famílias do Catu, há formas de perceber essas relações sociais, distinguindo ainda as pessoas migrantes para o Catu, não incorporadas ao grupo através das alianças matrimoniais, o que irei explorar no próximo capítulo.

É notório que a mobilização étnica esteja sendo ativada mais por parte dos *Serafim* que reivindicam, sobretudo, acesso às matas e falavam com maior facilidade da questão fundiária. As outras famílias acima descritas quando foram por mim entrevistadas, referiram-se ao acesso às políticas públicas, tais como os financiamentos para melhorar a produção agrícola, e, os serviços de comunicação, sem necessariamente, vincular essas demandas a alguma condição de população específica. Através desses dados, talvez se torne possível entender a atual correlação de forças internas na comunidade e as formas de posicionamento frente à presença dos militantes e a própria situação de mobilização étnica. O que posso concluir desse quadro é que tais designações denominadas pelos informantes de *apelidos* [epítetos] possuíam uma importância fundamental nas distinções internas e no plano extra-local, pois serviria para designar “os Lotero” como unidade social. Essas distinções também são importantes para se verificar o nível econômico heterogêneo local e formas distintas de acesso a terra.

3. 4 – TERRA, MEIO AMBIENTE E MOBILIZAÇÃO POLÍTICA

Os Eleotérios afirmavam que as terras do Catu tinham sido doadas por um padre chamado *Aquino de Góis*. Essa narrativa encontrava-se bastante difundida entre os moradores do Catu, porém com algumas variações. Silvina era uma das tias de *Vando* e foi uma das

¹⁰¹ Id. p.88.

minhas principais interlocutoras durante todo o período da pesquisa. Em sua versão sobre a posse das terras informou que, quando seu antepassado, Serafim Antonio Soares, recebeu as terras doadas pelo “*padre Aquino*” já havia, de fato, pessoas morando no Catu.

(...) Aqui era uma mata tão feroz. Mamãe disse que morava um *Xuruti* aqui nessa mata. Aí, diz que esse *Xuruti* se escondia aqui mode uma Guerra do Paraguai, não sei como é...aqui toda vida foi mata (...). (...)Eu tinha uma tia que se chamava, Branquinha, não sabe? Ela morreu com 95 anos. Então, foi isso. Ela disse que quem primeiro chegou por aqui foi o avô dela, pai do pai dela. Aí disse que um tal de um *padre Aquino*. Agora, não sei, ela nunca disse a mim de onde saiu esse *Aquino*. Era um padre, agora eu não sei se ele era tapuio, se era índio, não sei se ele era caboclo, não sei... Aí [ele] disse: Serafim tome conta dessa terra pra você morar. Aí você more e crie gado. Eu sei que era pouca gente que morava aqui. Mamãe disse que, quando o pai dela morreu, ela tinha 10 anos. Mas, ela disse que a parte de lá, que eles moravam em Goianinha, deu pro pai dela. O avô dela morreu. Aí o pai dela ficou e casou-se com a minha vó e tiveram filhos que ficaram rapaz se casaram e fizeram mais casa. Aí, ficou tudo uma família só. Desse lado do posto [de saúde] pra cá, o padre deu a cada um uma nesguinha de terra(...) Hoje em dia pertence a família de *Venâncio* (SILVINA. Catu, 2003)¹⁰².

Pode-se complementar com a versão de *Vando*:

(...) Essas terras foram doadas por um padre, chamado padre Aquino que em 1900 deixou essas terras na mão de três irmãos, Francisco Lotero, Serafim Lotero e Manoel Lotero. Esses três irmãos casaram e daí foi gerando a família dos Lotero (...) (VANDO. Catu, 2003).

Era partindo da narrativa da posse das terras do Catu, através da “doação” feita pelo padre, que os Eleotérios defendiam atualmente o direito ao controle da terra, das “*matas*”. Entre as formas de manter tal controle, segundo o depoimento de Silvina, pode-se pensar nas regras de distribuição de terra entre as famílias, determinadas através da “*herança*”. Percebe-se ainda que seu bisavô, Serafim Antonio Soares, recebeu as terras do padre com limites já definidos, o que nos leva a supor a (re)apropriação das famílias Eleotérios de um modelo de controle e repasse de terras. A categoria espacial usada pelos Eleotérios, através da qual explicavam aquela forma de organização espacial, era o de “*nesga de terra*”, por meio das heranças que teriam repartido o Catu.

¹⁰² De acordo com Maria Simonetti Gadelha Grillo (1998), entre junho de 1876 e abril de 1877 foi realizado um recrutamento militar em Goianinha para atuar nos combates em Canudos. A cidade naquele período era administrada por Antônio Passos. De acordo com a autora, homens e mulheres reagiram àquela convocação. Invadiram a igreja, onde acontecia o alistamento e rasgaram os livros insatisfeitos com a medida.

Para entender a forma que os Eleotérios empreendiam o controle e a sucessão no direito às terras, procurei comparar com outras situações sociais que envolviam categorias espaciais, por meio das quais os atores sociais se percebiam como sujeitos de direito. Valle (1993) destacou a pesquisa realizada por Soares (1981) em que foi analisado um caso de “doação” de terras. Por exemplo, no caso do “povo de Bom Jesus”, o fator étnico foi enfatizado quando se referiam à “Terra de pretos”. Nesse caso, a transmissão de terras foi recebida dos antepassados, que, por sua vez, haviam recebido do antigo “senhor”, tido como um homem “bom”. Quero destacar a leitura por (Valle, *Ibid*), partindo da idéia de que a “doação” se acomodava à lógica da dádiva:

Essa lógica, inscrita na narrativa, se manifesta ao nível do estabelecimento de alianças, marcadas por prestações mútuas, pretensamente voluntárias, mas exigindo o cumprimento de certas regras: doação, recebimento e restituição. Mauss entendia que as dádivas, as trocas, os contratos – vistos como fatos sociais totais – possuíam o caráter dúplice da prestação, pois ela é tida como oferecida, voluntária e, ao mesmo tempo, trata-se de uma obrigação, exigindo o seu retorno. Além disso, as prestações não possibilitam somente a circulação de bens materiais, pois eles sobressaem enquanto “veículos e instrumentos de realidade de outra ordem, potência, poder, posição e emoção” (Levi-Strauss, [1976] p.94). São os elementos simbólicos que primam nas trocas, fazendo convergir várias dimensões, sejam éticas, psicológicas, sagradas e também as étnicas (VALLE, 1993 p. 198 Grifos do autor).

Como já demonstrei no relato da “doação”, feito tanto por Silvina *como* por Vando, no caso específico do Catu, a “doação” não estava imediatamente associada à qualquer obrigação no campo material. De fato, pareceu sobressair o aspecto simbólico. Nenhum dos interlocutores se referiu a qualquer tipo de “foro” pago pelos moradores do Catu. Esta situação chama também atenção para a dimensão heterogênea presente na memória social dos Eleotérios. Como me referi no capítulo primeiro, no período em que os engenhos do “Bosque” e “Bom Jardim” estiveram bastante expressivos no cenário econômico local (séc. XIX), uma interlocutora me relatou outra narrativa indicando que no Catu já vivia “Antonio Eleotério Soares”, antepassado comum dos Eleotérios. O que me levou a buscar entender o acesso dos Eleotérios à terra partindo da idéia de “reciprocidade”. Reforçou ainda mais a hipótese levantada no primeiro capítulo sobre as relações de “compadrio” e reciprocidade, provavelmente mantidas entre Antonio Eleotério Soares e o coronel Antonio Bento, senhor do engenho Bom Jardim. Assim, caberia considerar as diferentes elaborações locais sobre o passado.

Rinaldi (1980) realizou um estudo sobre mudança social e diferenciação interna, junto de populações implicadas em meio à lógica dos engenhos de açúcar e as fazendas de gado no interior do nordeste. A autora mencionou que o problema da contestação das terras por parte dos agricultores, evocava “a existência do Patrimônio de Santo Antônio que demarcava dentro do engenho uma área autônoma”. (Ibid. 13). De sua pesquisa, quero ressaltar a percepção da autora sobre a importância das regras de herança conformando uma lógica que incluía “não somente as regras de transmissão da terra entre gerações, mas também a transmissão dentro de uma mesma geração” (Ibid. p.92). Chamou atenção para a categoria “herança”, tal como estava sendo operada por aqueles atores sociais, ou seja, denotando um conjunto de regras de transmissão de terras, nem sempre ajustadas às normas legais. Estavam, portanto, para além da compreensão jurídica do termo¹⁰³.

Como procurei mostrar, uma das modalidades de controle da terra no Catu era exercida através das unidades familiares organizadas em torno de seu uso para agricultura. O uso privado de terras em trechos do “*arisco*” e do “*paul*” estava organizado através de faixas verticais, ou as “*nesga de terra*”, ao longo do rio Catu¹⁰⁴. Essas faixas, traçadas a partir da área frontal das casas, normalmente alcançavam até a beira do rio. Algumas estavam divididas com cerca de “Imburana” e outras com cerca de arame farpado. Assim, demonstravam o uso privativo da terra exercido por cada família. No *arisco*, plantavam durante o ano inteiro, “roçados” de mandioca, roça, feijão, milho e também batata-doce. No *paul*, plantavam basicamente hortaliças (alface, coentro), outras famílias plantavam berinjelas, pimentão e batata-doce. Nem todas as famílias que possuíam plantações de hortaliças ou de outra cultura necessariamente negociavam seus produtos nas feiras livres. Tanto havia a venda dos produtos para feirantes, quanto havia a compra de outros produtos por pessoas do Catu para comercializar nas feiras-livres. E, principalmente, nem todas as famílias do Catu lograram manter alguma *nesga de terra* no *paul* ou no *arisco*, como já afirmei. Associada à essa dinâmica interna, é necessário considerar as interferências das agências de meio ambiente no estado (IDEMA, IBAMA), das usinas de açúcar e álcool (Baía Formosa, Estivas) e dos posseiros. Ao entender como se deram essas relações, foi crucial apreender os efeitos e as disputas que acabariam por se evidenciar na mobilização política dos Eleotérios.

¹⁰³ A “herança” de acordo com o Código Civil Brasileiro, restringe-se à transferência de propriedade de pais para filhos, estes sendo, tanto homens, quanto mulheres, igualmente herdeiros, o que determina, portanto, o parcelamento da propriedade em partes iguais, tantos forem esses herdeiros. (Cf. p. 93).

¹⁰⁴ Ver mapa das “nesgas de terras” neste capítulo.

O fato das terras, às margens do rio Catu, serem utilizadas em termos de “uso doméstico familiar”, não excluía a possibilidade de trocas, o que tornava essa modalidade de apropriação menos rígida. Por exemplo, no primeiro semestre de 2005, as secretarias de agricultura (Goianinha e Canguaretama) distribuíram sementes de grãos para o cultivo no *arisco*. Em alguns casos, as sementes foram transformadas em elementos de troca, quando eram dadas a outros agricultores e viria indicar uma relativa permissão para o acesso aos alimentos durante a colheita. Isso acontecia também com sementes provenientes de outras fontes e não apenas das secretarias de agricultura, muitas vezes classificadas como “*sementes fracas*”.

De acordo com Almeida (2006), certas modalidades de apropriação dos recursos como as categorias: “terras de preto, de santo, terras da santa, de índio, de caboclo, terras soltas ou abertas, terra de herdeiros”, têm sido incorporada recentemente nas discussões oficiais sobre a estrutura agrária no Brasil. Segundo o antropólogo, estas modalidades de uso comum da terra consistiam contrapontos às disposições jurídicas vigentes. De acordo com o autor, nas regiões de colonização antiga esses sistemas apresentam certos aspectos comuns e decorrem de efeitos dos próprios antagonismos e tensões peculiares ao desenvolvimento do sistema de produção capitalista. Por outro lado, aparecerem como modalidades de apropriação e uso da terra que se desdobraram à margem do sistema econômico dominante, que também podem ser expressas nas regiões de ocupação recente. De acordo com a posição analítica do autor, tais sistemas realçavam situações na qual o controle dos recursos básicos não seria exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos, ou por um de seus membros (ALMEIDA, 2006 p.101) ainda que ocorresse uma individualização do uso, mesmo que a terra não seja, de fato, daquela família. Existiriam normas específicas estabelecidas pelos próprios grupos familiares permeando e definindo essas relações com os recursos naturais.

Como já demonstrei, as modalidades de uso da terra no Catu não podiam ser entendidas propriamente como “sistemas de uso comum”. As áreas agricultáveis como o *paul* e o *arisco* eram áreas privadas com posse determinada através da “herança” ou até mesmo de negociações, principalmente no caso das famílias migrantes para o Catu. Conforme observei nos debates públicos onde as lideranças dos Eleotérios participavam, havia referências feitas à “mata” de forma recorrente. Conforme pude identificar, desde as primeiras aparições “públicas” dos Eleotérios, os discursos proferidos por lideranças comunitárias ressaltavam a relação mantida com as áreas de mata, sobretudo, através de referências aos chamados

“tabuleiros¹⁰⁵”. Mas também em contexto privados, nas reuniões da ACMVC/Canguaretama e com os moradores do Catu/Goianinha pude presenciar diversas pessoas se posicionando de forma bastante insatisfeita com a atuação das agências ambientais na região, associada à atuação dos funcionários das usinas. Considerando essas referências às “matas”, pude me aproximar da idéia de Almeida do que configuraria um “sistema de uso comum”. Ao considerar que as áreas de mata do entorno ao Catu eram percebidas pelos Eleotérios como “área livre”, “terras soltas”. De acordo com os relatos registrados, por volta da década de 1950 intensificou-se a migração (principalmente da Paraíba) de famílias que se tornaram proprietárias no Catu. Segundo o relato de *Nascimento*, a forma de repartição de terra no Catu ocorria através da *herança*, desobrigava a regulação das terras em cartórios. Para ele, seria um dos motivos para que a terra fosse vista como “*terra sem documento*” e “*desvalorizada*”. Ele ressaltou o fato dos Eleotérios, ao contrário de outras famílias moradoras do Catu, não possuíam terras registradas em cartório:

A família de *Seu Louro* está com mais de 50 anos que está aqui. Eles vieram da Paraíba e chegaram aqui por volta de 1955. Foram comprando esse negocinho. Isso foi vendido muito barato por meu pai. Era uma herança de meu avô que deixaram para meus pais. Aí eles acharam os terrenos muito pouco, ilegais, sem documento, porque ninguém tem o formato de partir. Hoje existem esses donos têm as terras legalizadas na mão deles. Vamos dizer: um dono de trinta, cinquenta anos e tem gente até com menos tempo no Catu que é legalizado. Vamos supor assim: aonde têm os moradores de 200 anos e até mais que não possui essa legalização (*NASCIMENTO*. Catu, 2005).

Através desse depoimento, pode-se notar como as terras dos Eleotérios no Catu estavam organizadas numa lógica específica de transmissão de gerações e entre gerações. As terras que foram doadas não possuíam perfil jurídico definido, tampouco os Eleotérios lograram obter registros cartoriais. Referindo-se às terras do Catu, *Vando* relatou-me que sua prima, *Dona Geralda*, tentou retirar o “*documento da terra*” no cartório de Canguaretama e recebeu a seguinte resposta do escriturário: “*Ali no Catu ninguém tem documento. Ali é terra de índio*”. Esta categoria não apareceu nos depoimentos por mim registrados, embora numa conversa informal que mantive com *Dona Dionila*, ela tenha afirmado que o Catu “*era terra de índio*”.

¹⁰⁵ Os Tabuleiros são trechos de vegetação aberta, atualmente inseridos em Área de Proteção Ambiental, onde normalmente se encontra as árvores de Mangabeiras.

Sobre as negociações das terras para empresários do setor canavieiro da região sul, foram diversos os relatos indicando a contribuição decisiva do sindicalista, João Joaquim de Lima para a venda dos lotes de terras. Em meados de 1970, de acordo com as informações, ele havia reunido os mais velhos para conversar sobre os “benefícios futuros” que chegariam com a venda das terras para plantação de Cana-de-açúcar. Como já reforcei, essa informação era partilhada por diversas pessoas mais jovens que afirmaram que seus familiares e vizinhos não puderam evitar o negócio: “*Os donos eram nossos pais e eles podiam fazer o que quisessem com as terras*”. Sobre a relação que João Joaquim mantinha com a política local já discorri no capítulo primeiro. De acordo com uma matéria publicada de jornal que tive acesso através do Secretário de Agricultura de Goianinha, Manoel Ottoni Araújo Lima, *Manoel Babá*, João Joaquim era considerado uma liderança na comunidade. Na matéria jornalística, ele foi apresentado como “o pivô” das benfeitorias que ocorria no Catu, qual seja:

Em Catu dos Helioteros, conhecemos o Sr. João Joaquim de Lima, que com sua extraordinária liderança e força de vontade, levou toda a comunidade a se unir, e juntos somando esforços, abriu na mata virgem uma estrada de 30 Km, em apenas dois meses e meio, usando como instrumento apenas enxadas e facões¹⁰⁶.

Assim, diante das mudanças efetivadas no Catu envolvendo a atuação de João Joaquim, a venda das terras foi o fato mais significativamente citado pelos Eleotérios durante a pesquisa. Ao falar sobre a venda das terras, *Vando*, por exemplo, referiu-se a um “prêmio” que João Joaquim havia recebido por ter fechado o negócio com as terras: “*Ele chegou no Catu com um carro novinho. Era uma rural e ninguém tinha um carro daquele por aqui*”. Essa informação foi também confirmada pelo secretário de agricultura de Goianinha, *Manoel Babá*. Referindo-se ao mesmo período, Maria da Conceição, conhecida por *mocinha*, relatou que, quando as terras de sua família foram negociadas, ela foi obrigada a assinar o termo de venda, porque, entre todos de sua unidade doméstica, ela era a única alfabetizada. (na época possuía 12 anos).

Segundo informações de *Vando*, foi a partir da década de 1970 que as empresas canavieiras, principalmente, a usina Estivas, passaram a plantar cana-de-açúcar no Catu. As terras foram arrendadas pela família Barbalho. Uma moradora do Catu/Goianinha relatou a experiência de sua família na venda das terras:

¹⁰⁶ Ver anexo H. Não foi possível identificar o jornal que publicou a matéria, tampouco precisar a data da publicação. Contudo, se pode estimar que foi o ano de 1972.

Quando fui pra Natal, não tinha essas canas. Esse terreno aqui era do meu avô, pai de minha mãe, era quatro herdeiros, três mulheres e um homem. Quando minha avó morreu, aí ficou. Meu avô partiu pra cada um deles, partiram. Depois, aí morava um senhor que era ali da banda do “sindicati”. Ele foi e falou com um senhor por nome de Breno e Biso, não sei se são irmãos. João Joaquim, ele já morreu, fez a cabeça dele [do avô dela] e aí venderam as terras. No tempo que foi vendido eu não estava nem aqui. Eu estava na Baía. Foi em 1976. Aí, chegou uma carta que minha mãe dizendo que ia vender porque podia acontecer que alguém tomasse, e não sei o quê. E muitas coisas, não é? Eu não tinha o que fazer. Não era meu. Eu sei que ela fez esse negócio. Vendeu. Minha mãe, João Apolinário. Ele não é daqui não, é de Guarabira/PB. Aí esse João Joaquim também vendeu. Meu tio neném, compadre Geraldo, Zé Caetano. João Joaquim também não era daqui não, ele foi o que...Pra vender. Aí venderam com a esperança de começar a trabalhar, e como de fato todo mundo trabalhou. Trabalhando... arrancando toco [tronco de árvores] e fazendo. Eu sei que depois falaram que tinha arrendado à usina. Biso tinha arrendado a usina. Depois disso aí a usina tomou de conta de tudo. Esse terreno era até lá pra banda de uma Pituba... Era terra, menina. Terra que fazia gosto. Nesse tempo, esse terreno parece que foi vendido por 9 conto! Era uma coisinha...Foi em 75 (...) Isso tudo era mata, era mato, mato mesmo (ANA MARIA SOARES. Catu, 2006).

No relato, pode-se entrever a categoria trabalho aparecendo como motivo principal a definir a posição das famílias pela venda das terras para os Barbalhos. Como expliquei era uma família tradicional na região, dona de antigos engenhos e influente politicamente. De acordo com os relatos, esta família vendeu as terras negociadas no Catu para a usina Estivas, que passou a negociar outras áreas diretamente com os Eleotérios. Quanto à “entrada” das usinas no Catu, existiam diversos relatos explicando a presença hegemônica da Estivas. Por sinal, as pessoas que forneceram depoimentos sobre esse tema adotaram a posição de não ser identificados, sobretudo quando o tema era a apropriação contínua das terras pela usina Estivas: *“Teve um tempo que eles mandaram a gente medir para passar cerca, como ninguém mediu, eles botaram cana em tudo”*. De acordo com Manoel Ottoni, todo o território que compreende o Catu seria propriedade da usina Estivas: *“tudo foi negociado por João Joaquim, não sei se eles sabem disso”*. Busquei confirmar tal informação e as pessoas com quem conversei afirmaram desconhecer que a usina estivas possuísse todo o “Catu”.

Outro caso mencionado de apropriação de terras foi o do antigo funcionário da Estivas e proprietário da fazenda Pituba, João Wilmar. A fazenda Pituba foi instalada em meados de 1980, quando João Wilmar adquiriu lotes de terras de José Medeiros, que havia negociado antes com Manoel Eleotério. Ele passou uma cerca de arame farpado num trecho que, ocasionalmente, as pessoas usavam como espaço religioso. O trecho conhecido anteriormente por *“cemitério dos Anjos”* era o local onde os Eleotérios acendiam velas e realizavam suas

“*promessas*”. Era chamado assim por ter sido um lugar onde, predominantemente, sepultavam as crianças falecidas. Segundo *Vando*, o fazendeiro justificou o cercamento porque as velas acessas poderiam vir a provocar algum acidente com sua plantação: “*João Wilmar decidiu proteger as canas-de-açúcar e mandou botar uma cerca, assim ninguém podia mais passar por aquele lugar, nem visitar o cemitério para acender velas*”.

Além das medidas de apropriação de terras praticadas pela usina Estivas e pelo dono da fazenda Pituba no Catu, houve relatos de pessoas que ressaltaram problemas com o pagamento dos lotes vendido pelas famílias aos Barbalhos (Biso e Breno), donos do “engenho do Bosque¹⁰⁷”. Vários relatos de moradores do Catu revelaram que as terras foram vendidas por um preço muito baixo, dada a presença do mediador cuidando da venda. “*Porque quem repassava o dinheiro era João Joaquim. Tinha gente aqui que nem conhecia dinheiro e ele dava o que queria. Pagava do jeito que queria e ninguém sabia de nada*”. A Usina Baía Formosa, também conhecida por usina Pedrosa, começou a explorar as terras do Catu na década de 1990. Foi através de arrendamentos que iniciou as plantações de cana-de-açúcar. Um desses posseiros residente no Catu, sr. Benedito Florêncio, relatou que em 1976 trabalhava para a Fazenda Fava Seca, próximo ao Catu. Após dois anos, ele comprou terras no Catu de Antonio Félix Soares: “*primeiro foi 16 braças (8 ha) e depois fui comprando mais*”. Durante o survey, conheci uma área no Catu/Canguaretama onde viviam seis famílias Eleotérios. Todas afirmaram morar nas terras de Benedito¹⁰⁸. Contudo, não existiam indícios de pagamento de alguma obrigação. Alguns homens dessas famílias trabalhavam para Benedito no cultivo de trechos no paul e eram remunerados através do pagamento de diárias. Esta remuneração era básica para todos os trabalhadores (alugado, diarista) que se incluem nessa categoria. Consistia numa carga horária de oito a nove horas de trabalho sendo remunerada em R\$: 12,00 (doze reais).

Até aqui, me referi sobre as modalidades de uso e controle das terras do Catu pelos Eleotérios. Procurei entender analiticamente as implicações decorrentes desses sistemas de uso com relação a atual situação histórica dessas famílias. Na década de 1990, a extensiva exploração de áreas da região sul do RN pelos canavieiros viria a chamar atenção para o

¹⁰⁷ Sobre a família Barbalho discorri no capítulo primeiro quando procurei demonstrar as relações históricas dos Eleotérios com os engenhos do entorno. A família Barbalho adquiriu o engenho do Bosque no final da primeira metade do século XX. E conforme afirmei antes, se colocavam como adversários políticos da família Araújo Lima da Fazenda Bom Jardim.

¹⁰⁸ Procurei confirmar com outras famílias sobre a propriedade de Benedito e as relações sociais deste com as aquelas famílias. Afirmaram-me que ele não possuía moradores em suas terras e que desconheciam o motivo através do quais as pessoas foram levadas a se afirmar como moradores de Benedito. Suponho que as relações específicas de trabalho mantidas com aquele proprietário poderia ser o principal motivo da afirmação fundada, portanto, em relações de patronagem.

desmatamento. Provocou a atuação das agências de meio ambiente na região e teve implicações diretas nos moradores do Catu. Passo a discorrer agora sobre a atuação do IBAMA e do IDEMA especificamente nas áreas que envolvem os moradores do Catu, só assim teremos mais elementos para entender como os diferentes interesses desses atores sociais (agências ambientais, canavieiros, Eleotérios) estavam acomodados aos processos de mobilização dos Eleotérios. Com efeito, essas relações viriam a evidenciar como o problema do controle da terra veio a definir a passagem dos Eleotérios para um quadro de mobilizações políticas em que se ressaltava o fator étnico.

A década de 1990 ficou marcada como o período em que as questões ambientais no Brasil passaram a tomar cada vez mais espaço na agenda pública. Em 1992, o país foi sede da II Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e o Desenvolvimento, (CNUMAD/92), também conhecida como a ECO-92 ocorrida no Rio de Janeiro. Para Oliveira (2006 p.144), esse foi o momento em que “progresivamente el gobierno brasileño vino a intregarse a los foros internacionales que actúan com la compatibilización entre protección ambiental y desarrollo¹⁰⁹”. Com efeito, em 1998, foi sancionada a Lei 9.605, “dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências” (MEDAUAR, 2002 p. 363). Após dois anos, o governo brasileiro sancionou a Lei 9.985, de 18 de julho de 2000, instituindo o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) e estabeleceu “critérios e normas para a criação, implantação e gestão das unidades de conservação¹¹⁰”.

No Rio Grande do Norte, as medidas relacionadas ao meio ambiente pareciam até mesmo se antecipar ao cenário estabelecido pela CNUMAD/92. Em 1990, o então governador Geraldo José de Melo instituiu o decreto Nº 10.683, de 06 de Junho de 1990, através do qual criou a APA Piquiri-Una, correspondendo à uma área de 12.019,66 ha. A APA abrangia trechos dos municípios de Pedro Velho, Canguaretama e Espírito Santo¹¹¹. No Artigo 2º do mesmo decreto, estabeleceu-se o prazo de 180 dias para a conclusão de estudo ambiental para subsidiar o zoneamento de usos e ocupação da APA ora instituída. Isso não ocorreu de fato. É curioso o fato da antecipação do decreto estabelecendo a APA no estado, quando, somente no

¹⁰⁹ De acordo com a mesma fonte, a partir desses acontecimentos as áreas indígenas passaram a ser consideradas como importantes unidades de conservação, medidas compatíveis a uma macro política planetária relativa ao meio ambiente.

¹¹⁰ De acordo como Art. 2º da Lei 9.985 de 2000, para os fins previstos na Lei as unidades de conservação consistiam em: “espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituído pelo Poder Público, com objetivos de conservação e limites definidos, sob regime especial de administração, ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção”.

¹¹¹ Ver anexo I. Mapa da APA Piquiri-Una.

ano 2000 a legislação ambiental viria definir as APA's como uma das categorias do grupo das unidades de uso sustentável. Principalmente, deve-se levar em conta que o governador do estado naquele período era também empresário do setor canavieiro, cuja família mantém extensos canaviais na região norte do Estado, ainda em vigor nos dias atuais.

Através dos funcionários do Núcleo de Unidades de Conservação (NUC) no IDEMA (responsável pela política ambiental no estado), obtive a informação de que atualmente a equipe havia iniciado uma avaliação na APA Piquiri-Una. Uma das medidas a serem tomadas consistia na ampliação da área que abrange a APA, que atualmente incide apenas na nascente do Rio Catu¹¹². No final da década de 1990, através do decreto Nº 14.369, de 22 de março de 1999 foi estabelecida a APA denominada Bonfim-Guaraíras com 442 km². A área inclui trechos dos municípios de Goianinha, Nísia Floresta, Tibau do Sul, Arez, Senador Georgino Avelino e São José de Mipibu com origem no Rio Pium, município de Parnamirim¹¹³. A definição desta APA incluiu áreas habitadas por diversas populações, tal como a comunidade do Catu. Quando tive acesso ao diagnóstico da APA, inicialmente, negado pela coordenadora da área no IDEMA, observei que dentre as comunidades citadas como inseridas na APA a população residente no Catu não constava no relatório.

A definição das áreas de APA na região sul tomou-se mais enfática com a influência da usina Estivas S/A, cujas plantações se estendem do município de Arez até Canguaretama. Diante das medidas relacionadas à proteção ambiental, no ano de 2004, a Estivas logrou uma autorização para construir um açude nos limites da APA Bonfim-Guaraíras. O jornal Tribuna do Norte denunciou o desmatamento que, segundo a reportagem, foi detectado por técnicos do IBAMA, oriundos de Brasília¹¹⁴. Foi ressaltado que a área constituía em “exemplares de mata atlântica”. No dia posterior da publicação da reportagem, a usina Estivas divulgou uma nota, indicando a posse das licenças ambientais emitidas pelo IDEMA. A interferência da usina Estivas tem mais efeito sobre a população do Catu do que mesmo as ações dos órgãos ambientais, já que estes não possuem plano de manejo definido para estas áreas. Os funcionários da usina atuam também como “guardas-ambientais”. Contudo, tal procedimento por parte da usina não contrariava a legislação, pois de acordo com a alínea 3^a do artigo 15 da Lei 9.985/2000, “nas áreas sob propriedade privada, cabe ao proprietário estabelecer as condições para pesquisa e visitação pelo público, observadas as exigências e restrições

¹¹² Ver anexo J. Proposta de ampliação da APA Piquiri-Una.

¹¹³ Ver anexo L. Mapa da APA Bonfim-Guaraíras.

¹¹⁴ Ver anexo M. Matéria intitulada: “Usina Estivas desmata 2,5 hectares de mata Atlântica”. Publicada em 29 de setembro de 2004.

legais”. Sendo assim, a problemática recairia, de fato, na omissão do órgão ambiental responsável pela gestão da área.

O impedimento extra-oficial de acesso dos moradores do Catu às matas, promovido pelos funcionários das usinas, trouxe razoável tensão para a região. Como já afirmamos, parte significativa dos moradores da comunidade depende desses recursos, inclusive como fontes de sobrevivência. Denominei de impedimento “extra-oficial” porque, de acordo com informações da coordenadora da APA Bonfim-Guarairás no IDEMA não existem ações oficiais de gestão e monitoramento daquela área¹¹⁵:

Ela foi criada em 1999, como você viu e hoje nós estamos em 2006, entretanto, até o momento não foi iniciado assim de forma efetiva um trabalho de gestão ambiental. Nós estamos trabalhando agora. O que é que foi feito até o momento durante esse período? Foi feito todos os trabalhos que auxiliam a elaboração do plano de manejo. Foi feito o plano de manejo também. Então que trabalhos são esses? Ou seja, foi feito um diagnóstico sócio-econômico da área, foi feito todo o levantamento físico, enfim, antrópico e ambiental da área, foi feito o plano de manejo, que é o plano de gestão por uma consultoria. Esse plano ele foi entregue o ano passado, mas como todo plano de manejo, vai sofrendo mudanças, então no momento ele está sendo revisto, até por solicitação do Ministério do Turismo, ele foi enviado pra lá e eles fizeram algumas considerações e nós estamos fazendo a revisão. (...) Porque o plano de manejo foi feito com o dinheiro do PRODETUR, que é um programa de melhoria do produto turístico daí porque a vinculação no Ministério do turismo, então quando foi feito o plano de gestão por uma consultoria, nós tivemos que prestar conta desse plano, então encaminhamos o produto para o Ministério do Turismo analisar. (MARIA CÉLIA, coordenadora da APA. Natal, 2006).

Nesse sentido, antes mesmo de possuir plano de gestão, a área parecia já estar destinada à exploração turística, antes até dos estudos estarem de fato concluídos. A usina Estivas S/A assumiu, portanto, o papel de administração da área. Contratou seguranças que, armados, faziam a patrulha da área e agiam com igual poder de polícia, apreendendo armas ou recolhendo caça e pescado dos que se aventuravam nas matas. Através de conversas informais com moradores do Catu, soube que nenhum morador se interessava em ocupar o cargo de vigia da usina. Todos preferiam “limpar cana”. Os vigias eram, portanto, todos “de fora”¹¹⁶.

¹¹⁵ Visitei o site do IDEMA em 18.04.2006 a página referente ao monitoramento das APA's informava “em construção”. <http://www.rn.gov.br/secretarias/idema>.

¹¹⁶ Usei a expressão “de fora” com aspas para designar pessoas que não estão incluídas nas relações de parentesco dos Eleotérios, no entanto, mantém algumas relações com os moradores do Catu. No caso de alguns seguranças da usina, notei que mesmo quando passam a morar no Catu são, muitas vezes, estigmatizados nas relações cotidianas comunitárias.

Segundo os informantes, alguns trechos usados pelos moradores para coletar madeira, frutas silvestres, entre outros gêneros, eram usados como áreas comuns pelos moradores locais.

Nas poucas áreas de mata que restaram, os Eleotérios logram usufruir os recursos naturais. De acordo com os relatos, o *tabuleiro* é um lugar de trabalho onde se “apanha” mangaba ou demais frutas comuns à região. Trata-se de uma área de vegetação baixa com árvores medianas, onde normalmente trabalham apanhando as frutas. As áreas de *tabuleiros* estão submetidas de maneira mais intensa ao controle dos *vigias* das usinas. Quando acompanhei algumas pessoas em uma atividade de coleta, perguntava: “onde vocês pegam mangaba além daqui?” Sr. Manoel Ladislau Soares, (57 anos) também conhecido por *Chão*, pai de Luiz, me corrigia diversas vezes. Até que me dei conta da não utilização do verbo “pegar” para referir-se àquela atividade. De acordo com os verbetes da língua portuguesa, apanhar e pegar são termos sinônimos, mas, para os Eleotérios, a segunda expressão denotava a obtenção de algo que não lhes pertencia, o que não era o caso das árvores frutíferas das matas. Dessa forma, passei a usar o termo “apanhar” conforme era entendido pelos coletores, posição essa que também informava da compreensão específica dos moradores do Catu sobre os tabuleiros, que se tratavam de áreas livres, soltas.

Na interação entre os *vigias* e os moradores do Catu podia ocorrer confronto, mas também alianças entre as partes, como se pode apreender no diálogo estabelecido com seu *Chão*. Relatou que sempre viveu “das matas”, caçando e pescando além de coletar mangaba e outros gêneros. *Chão* relatou que ao encontrar um segurança, durante seu trabalho na mata coletando frutas foi abordado e informado que era proibido o que ele estava fazendo.

P: Aqui no Catu tinha muita fruta antes? E as matas hoje como estão?

M: As matas? Ainda vivo de mata, porque minha vida hoje em dia é o que? As vezes apanho mangaba, as vezes, vou pras matas apanho um maxixe¹¹⁷ pra vender (...) minha vida é essa só viver dentro dos matos. A lenha as vezes eu também pego, mas é mais difícil, foi num foi, eles estão em cima, mesmo assim eu digo: rapaz a gente tem que apanhar mesmo porque não vamos comer cru, um botijão de gás a gente não pode comprar aí a gente tem que pegar mesmo, eles reclamam, mas...

P: Mas eles quem?

M: Os vigia da usina.

P: Eles já tentaram fazer alguma coisa quando viram o senhor com a lenha ou com as frutas? Não até aqui, mas já nos encontramos. A lei mesmo exige que a gente não leve, mas a gente traz, agora a fruta, a mangaba eles diz que não pode apanhar, mas a gente apanha. Se fosse pelo gosto deles, a pessoa não apanhava mangaba nas terras deles de jeito nenhum. A gente ficava parado mesmo. Estes maxixes que eu apanho por aí, é na terra da usina, essa semana aí o cara disse: rapaz você está apanhando maxixe por aqui, mas os

¹¹⁷ Fruto do maxixeiro, Cucurbitácea de frutos comestíveis.

empregados não querem não, se você vê o carro por aí você se esconde. Eu disse: não estou roubando, eu estou arrumando a alimentação pra comer aí eu vou me esconder, pra que? (MANOEL LADISLAU (*Chão*). Catu, 2006).

A apreensão desse informante, como de muitos outros, reconhecia a propriedade da usina Estivas, mas questionava o suposto controle da usina nas áreas tidas como livres. Também é possível notar o conhecimento da existência de uma lei que proibia agressões ao meio-ambiente e podia até punir com prisões. Esta lei estava representada e reconhecida no poder de interdição mantido pela usina através da presença de seus vigias. Na última parte da fala, a recriação que o informante fez do diálogo com o empregado da usina é interessante, porque faz perceber pontos de vista (re)elaborados na interação com o pesquisador. O medo das sanções coexistia com as situações de vulnerabilidade social que se encontravam e, por esse motivo, existiam tentativas de contorná-las, inclusive através de uma “política da boa vizinhança” com os vigias que monitoravam o local. As posições das usinas e dos órgãos ambientais frente às questões do meio ambiente na região sul passariam a evidenciar as tensões que permeavam as relações mantidas com os moradores do Catu.

As lideranças políticas no Catu, tanto em contextos privados quanto os públicos, enfatizavam, principalmente, a conjuntura conformada pela atuação das usinas e das agências ambientais no Catu, que tinha efeitos contíguos em suas vidas. A elucidação desse quadro permitiu compreender como os Eleotérios refletiam e organizavam suas demandas frente aos agenciamentos que lhes conduzia para uma ação política determinada, principalmente, pelo fator étnico. Para a militância indigenista potiguar, a problemática do “reconhecimento” era ressaltada em maior proporção.

3. 5 POLÍTICA LOCAL, SERVIÇOS PÚBLICOS E ASSOCIATIVISMO

Nesse item, pretendo mostrar como os serviços públicos foram introduzidos no Catu, balizados pelas práticas políticas locais e, de outro lado, pelas estratégias e reações das famílias que buscaram garantir o acesso a tais serviços. As escolas do Catu não possuem ensino médio. Essa situação faz com que as prefeituras mantenham um esquema de transporte escolar para levar os estudantes até as cidades mais próximas. As escolas de ensino básico localizadas na comunidade eram tidas como um espaço educacional aglutinador de crianças e pré-adolescentes. O espaço da escola municipal João Lino da Silva também era utilizado para muitas atividades realizadas na comunidade desde reuniões de pais, festinhas comemorativas

em datas oficiais e reuniões com pessoas “de fora”, por exemplo os representantes do governo do estado, da prefeitura local e outras autoridades. Enquanto realizava o estágio na SEMAS (2003), era também nesse espaço da escola onde me encontrava com as pessoas aos sábados ou domingos. Em outros momentos, as escolas funcionavam como espaços políticos e das reuniões da ACMVC Catu-Canguaretama. Nas reuniões, o tema mais debatido era a questão da água. Após 2004, conforme coloquei anteriormente, quando a água passou a chegar através das encanações em algumas residências no Catu, as reclamações de acesso ao serviço, passaram a ocupar quase exclusivamente, a pauta das reuniões da associação.

Já na escola situada no Catu/Goianinha ocorriam menos eventos relacionados com gestores do âmbito federal, estadual e local. A escola foi construída em 1972, ocasião da administração de um prefeito da família Araújo Lima em Goianinha. Segundo a diretora, ocupante do cargo desde sua fundação: *a escola aqui só começou a funcionar em abril de 1973, em virtude da falta de assentos para todos os alunos*. Através de conversa informal mantida com Manoel Ottoni, prefeito de Goianinha no período da construção da escola, fiquei sabendo que a demanda pela instituição de ensino e por uma estrada que ligou Catu à sede do Município de Goianinha, foi realizada por João Joaquim (líder sindical na região) e sua esposa, acompanhados de quatro pessoas do Catu, que o acompanhavam em diversas ocasiões e “possivelmente faziam a segurança dele”¹¹⁸. Nesse dia, conforme me relatou, ficou acordado o interesse em fazer as obras públicas no Catu em troca de favores políticos.

De acordo com o relato do ex-prefeito, por volta dos anos 1970, uma liderança, João Joaquim de Lima, chegou do Rio de Janeiro na cidade de Goianinha e adquiriu terras no Catu, onde também passou a residir¹¹⁹. Contou-me que, certa vez, ao chegar ao Catu deparou-se com “João Joaquim fazendo eleitores à luz de vela”, afirmou possuir muitos eleitores no Catu naquele período. João Joaquim ensinava as pessoas a assinar o nome próprio e prestava serviços diversos, por exemplo, a aplicação de remédios injetáveis nos moradores. Com essas “qualidades”, logrou estabelecer uma ampla liderança no Catu. As benesses mediadas por João Joaquim deixaram-no numa posição assimétrica, desigual frente aos Eleotérios, que passaram a depender de sua intermediação política. Segundo relatos de moradores do Catu, foi João Joaquim quem convenceu as famílias, em meados da década de 1970, a negociar suas

¹¹⁸ Manoel Ottoni é bisneto do cel. Antonio Bento do engenho Bosque que me referi no capítulo anterior. Atualmente, mantém no mesmo local, a Fazenda Bom Jardim onde cultiva cana-de-açúcar em sistema de arrendamento com a usina Estivas.

¹¹⁹ De acordo com Manoel Ottoni, conhecido por Manoel Babá, João Joaquim faleceu de tuberculose na década de 1980.

terras com a família Barbalho, que haviam adquirido o engenho do Bosque, ao qual me referi no item anterior.

Através de conversas informais, realizadas no âmbito familiar onde fiquei hospedada, pude conhecer mais sobre as formas, que os Eleotérios se relacionavam na vida política local. Certa vez, após as costumeiras conversas ocorridas após o almoço, *Dona Nô* falou-me de um tipo de mobilização de sua família que havia resultado no transporte escolar em benefício de alguns estudantes do Catu. Ao iniciar a década de 1980, seus filhos eram os únicos que estudavam, no turno noturno, na Penha (Canguaretama). Relatou-me que, nesse período, vendia hortaliças pela manhã na mesma cidade. A noite caminhava até Canguaretama para levar os filhos à escola. Assim, todo o percurso de ida e volta dependia das longas caminhadas. De acordo com *dona Nô*, estava se aproximando uma eleição na cidade. Um político chamado *Arnaldo* disputava a eleição para o cargo de vereador. Em certa ocasião, ele esteve no Catu para falar aos moradores. Até hoje, se conserva a foto do político na parede sala de estar. Foi quando ela, *dona Nô*, se aproximou e relatou da falta de transporte relacionando à situação de sua família. O político respondeu-lhe que, “sendo eleito”, os filhos dela passariam a ter transporte. Segundo ela, passou a se empenhar de tal forma na campanha política que logrou obter no Catu um número de votos significativos para elegê-lo como vereador. Empossado, o vereador, passou a pagar um veículo para transportar os filhos dela à escola na cidade. Depois, passou a transportar outros estudantes. No Catu, menos de 1% dos moradores possui formação universitária. Dentre eles, dois são os filhos de *dona Nô*, *Vando e Valda*, que estudaram pedagogia.

A partir da década de 1990, as prefeituras dos dois municípios passaram a financiar o transporte escolar para os estudantes do Catu. Em todos os dias úteis, ocorria o deslocamento de estudantes e outros moradores para as cidades de Goianinha e Canguaretama. Pela manhã, o veículo transportava as pessoas até a cidade de Canguaretama e, à noite, outro carro fazia o deslocamento para Goianinha. Cada um dos transportes é de responsabilidade das respectivas prefeituras. A maior parte dos passageiros é, geralmente, composta de jovens estudantes do ensino fundamental (fora de faixa escolar) e do ensino médio nessas cidades. No veículo cujo percurso segue do Catu para Canguaretama, não há restrições para alunos residentes no Catu-Goianinha utilizarem o serviço. Assim, acontece com os alunos residindo em Canguaretama que estudam no turno noturno. Pela manhã, um dos pontos de parada, onde se concentram estudantes e pessoas que pegam ‘carona’ até a cidade, estava localizado defronte à casa de *Dona Nô*. Realizei uma viagem com os estudantes até Canguaretama e notei que o ônibus

tinha se tornado um dos “espaços”, onde se tinha conhecimento, ‘de primeira mão’, dos últimos acontecimentos ocorridos no dia anterior no Catu.

A atuação das duas municipalidades no Catu era vista de forma positiva, principalmente nos casos de benefícios sociais. Numa conversa que mantive com um jovem do Catu/Goaninha, ele chegou a afirmar que “*essas divisões são boas, sobra mais coisas pra gente*”. Referia-se aos projetos sociais, empréstimos e, às pequenas vantagens oferecidas pelas respectivas prefeituras. A divisão política era vista, porém, de forma negativa pelos moradores do Catu, quando estava relacionada com alguma interdição aos serviços de assistência, tanto quanto outros de interesse dos moradores.

As formas de acesso aos serviços públicos, que os Eleotérios logravam garantir no Catu, independente do município, vinha sendo definida através de uma situação histórica marcada por disputas e estratégias com atores sociais historicamente presentes e determinantes das políticas locais. As gerações descendentes dos antigos donos de engenho, ou seja, as famílias tradicionais locais, também se caracterizavam por práticas arbitrárias que, ainda hoje, definiam os modos de acesso às políticas públicas através de relações políticas mantidas no âmbito do ‘clientelismo’.

Este processo, por outro lado, tem causado efeito na organização política das famílias moradoras do Catu e reflete, por sua vez, na própria mediação interna, acentuando a constituição de lideranças políticas locais, tal como é o caso da família Arcanjo. Estas lideranças desenvolviam um tipo de atuação associada às forças políticas e econômicas que se sobressaiam na região. Ressaltaram assim, por seu turno, os interesses políticos externos. Assim, havia a combinação de diferentes estratégias por partes das famílias para ter acesso aos serviços públicos.

Em 2003, foram disponibilizados recursos por meio de um financiamento do BIRD aos municípios do Rio Grande do Norte através do Fundo Municipal de Assistência Comunitária (FUMAC). Destinava-se à implantação de serviços públicos nas comunidades. Foi necessária a criação de associações comunitárias para atender a exigência do repasse dos recursos para o conselho do FUMAC. Acompanhei o processo de formação da associação comunitária do Catu no município de Canguaretama. Foi o período de escolha de uma “problemática” para desenvolver durante o estágio do curso de serviço social. Naquele município, foram os vereadores locais que se responsabilizaram para a oficialização das associações comunitárias. Faltando poucas horas para encerrar o prazo estabelecido para oficialização das associações, um vereador de Canguaretama (Clóvis) chegou no Catu à procura de *Vando* e sua família para que pudessem indicar pessoas dispostas a se tornarem

associados. Os documentos das pessoas citadas foram recolhidos pelo vereador e levados para um cartório na cidade. Da mesma forma se encaminhou o processo no Catu/Goianinha. Naquele município, a família dos Tiburcio, dirigente da escola desde sua fundação, foi acionada para ‘escolher’ os associados e recolher suas respectivas documentações. Dessa forma, ocorreu a composição do quadro de associados e dirigentes da associação.

A diretoria dessas associações foi escolhida pelas próprias prefeituras, como também ocorreu em relação aos membros do conselho FUMAC. Nesse contexto, foi criada a Associação dos Moradores do Vale do Catu-Canguaretama (ACMVC). Na mesma ocasião, criou-se a Associação dos Moradores do Catu-Goianinha. Foi a partir da instituição desse cenário político que os moradores do Catu passaram a participar daquele tipo de organização sócio-política envolvendo diferentes atores sociais. No período em que ocorreram tais mobilizações, havia um quadro político, visivelmente, se destacando entre os demais moradores do Catu. À exceção de *Nascimento* e de Luiz, as demais pessoas (*Vando e Valda*) moravam no Catu/Canguaretama e estavam na direção da associação do Catu/Canguaretama. Entretanto, todos eles se afirmavam através da memória genealógica de ter o antepassado comum, Serafim Eleotério Soares, que recebeu as terras do Catu por doação de um padre.. Nesse quadro político, *Vando* aparecia atrelado às forças políticas locais da prefeitura de Canguaretama e com alguns setores do Estado do RN, além de ser o principal mediador das alianças feitas com fazendeiros proprietários no Catu. Além de atuar no movimento étnico, *Nascimento* criou um grupo de apoio à Igreja Católica. Possuía um estabelecimento comercial ao lado da igreja, lhe garantindo acesso aos demais moradores do Catu. Luiz aparentemente não possuía vínculos com os quadros políticos tradicionais da cidade. Sua posição de evangélico era sempre citada por Aucides Sales e *Vando* como algo negativo para a comunidade. Contudo, é necessário ressaltar que os evangélicos detêm certo destaque nas mediações com as prefeituras de Canguaretama e Goianinha. Como provável motivo, há o prefeito da cidade pertencer à mesma igreja evangélica, a Assembléia de Deus, cuja sede foi instalada no Catu na década de 1990. *Valda*, irmã de *Vando*, como tesoureira da ACMVC/Canguaretama era quem liderava as reuniões com os moradores. É conhecida por “*falar tudo que pensa a qualquer pessoa*”. Além de ser presidente e organizar um dos times de futebol do Catu, o “Independente”, *Valda* também assumia publicamente ser “*descendente*” de índio.

Naquele contexto, o papel atribuído às associações foi o de mobilização comunitária para implantação de um poço para abastecimento coletivo de água e um sistema de canos. Foi

também responsabilidade da associação organizar as pessoas para participarem na obra, e, por fim, permanecerem efetuando o pagamento mensal da energia elétrica, consumida pela bomba instalada no poço. Desde 2003, durante a pesquisa, não tive conhecimento de qualquer outra demanda levantada pelos membros da associação aos seus representantes. Aquele espaço político restringiu-se à discussão sobre a água, mais especificamente aos freqüentes problemas com o abastecimento.

A partir de 2005, as empresas do setor da carcinicultura buscaram aproximação com as associações da região. Através destas, encaminhavam pescados retirados dos viveiros onde cultivam camarão, os enviando como doação para os moradores das comunidades. (praticavam a responsabilidade social) Fiquei sabendo através de *Valda*, tesoureira da ACMVC/Canguaretama, que a doação só podia ser recebida se as comunidades possuísse uma associação de moradores. As doações chegavam à residência dos dirigentes que se responsabilizam pelo pagamento do combustível usado no transporte e pela distribuição das “benesses”. De acordo com *Valda*, houve a necessidade de cobrar uma taxa de dois reais (R\$ 2,00) para cada pessoa interessada no benefício. A taxa seria utilizada para ressarcir o combustível do carro transportador do pescado. Há algumas exceções na cobrança da taxa, tal como no caso de famílias bastante empobrecidas. A criação das associações vem sendo colocada por *Vando*, presidente da ACMVC/Canguaretama, como um importante passo na organização política da comunidade. De acordo com ele, como as associações do Catu eram as únicas na região cuja prestação de contas estava regularizada isso fazia que o Catu ficasse bem visto aos olhos das instituições públicas.

Em relação à aproximação dos agentes com as associações, vale salientar que eu mesma, durante o estágio de 2003, fiz uso daquele espaço político e, na mesma ocasião, o militante da questão indígena, funcionário da FJA, utilizava-se do espaço para ensinar a língua indígena¹²⁰. Nos anos posteriores, acompanhei algumas equipes do projeto Comunidade Solidária, criado ainda no governo FHC. Fizeram visitas ao Catu, revelando a existência de contatos entre o funcionário da FJA, *Vando* e alguns funcionários do governo do estado. Porém, as visitas e as expectativas criadas por estes agentes do governo, não vieram a tornar-se mais concretas.

¹²⁰ Embora meu projeto de “intervenção” não se ocupasse com o que viria a ser tornado numa mobilização étnica. O funcionário da FJA já fazia trabalho na perspectiva segundo ele do “reconhecimento”, daqueles “remanescentes indígenas”.

A ACMVC/Canguaretama se mostrava mais próxima e associada às instituições públicas estaduais e municipais do que a do Catu/Goianinha. Deve-se considerar o fato do seu presidente, *Vando*, (e também sua família, os Arcanjo) antes da criação das associações já estava liderando e mantendo relações políticas com autoridades locais. Os contatos mantidos entre a família Arcanjo e a militância indigenista viria ainda a definir a relação da associação com a mobilização étnica, já que *Vando* era acessado por vários agentes não apenas militantes, mas pesquisadores e demais pessoas interessadas em aproximar dos Eleotérios em virtude da questão indígena. Até na Conferência Nacional de Igualdade Racial em Brasília (2005), *Vando* foi um dos representantes dos indígenas do Rio Grande do Norte.

Em 2005, *Vando* relatou-me: “*Drº Gilberto deu mais uma nesga de terra para fazer a sede da Associação*”. Nesse período, o Catu já vinha sendo destaque nos noticiários locais e regionais, sendo referenciado como uma “comunidade indígena”, inclusive nessa ocasião essa repercussão cresceu, principalmente nos meios políticos regionais, após a ida de *Vando* para participar em Brasília do Encontro Nacional da Secretaria Especial de Políticas da Promoção e Igualdade Racial (SEPPPIR), cuja repercussão alcançou a mídia escrita, digital e televisiva, inclusive sendo reproduzida pela TV Senado. De acordo com *Vando*, após sua volta da conferência em Brasília, houve certa repercussão na cidade:

(...) Um político importante de Canguaretama, disse que me viu na televisão e disse que, agora sim, nós do Catu estava no caminho certo. Ele disse que sempre soube que a gente era comunidade indígena, mas nunca quis dizer pra não ofender, talvez à gente não fosse gostar (...) (VANDO. Catu, 2006).

Em conversa informal a respeito dessa viagem até em Brasília, o que foi destacado por *Vando* foram às relações que estabeleceu com outras lideranças indígenas durante sua permanência na conferência da SEPPPIR. Embora tenha admitido sua participação na conferência, ela não repercutiu, de fato, entre os demais moradores do Catu. Os conteúdos avaliativos foram repassados apenas entre seu núcleo familiar. De alguma forma, isso mexeu com os demais moradores no sentido de estender críticas aquele núcleo familiar. Quando fazia o survey, notei por diversas vezes o descontentamento relacionado com aquela liderança, segundo alguns comentários: “*não diziam nada do que está acontecendo pra a gente*”. No primeiro semestre de 2006, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) iniciou atividades de mobilização para promover a ocupação de terras na região sul do Rio Grande do Norte. O acampamento ficou situado às margens da Br-101, logo após o limite entre os municípios de Goianinha e Canguaretama. Nesse contexto, Sizenando, um proprietário de

terras no Catu, sentiu-se ameaçado pela presença do MST na região e procurou apoio político com uma das lideranças, que relatou-me: “*ele me pediu que não deixasse os “Sem-Terra” invadir as terras dele no Catu*”¹²¹.

De outro lado, a ACMVC/Goianinha se mantinha um tanto afastada da mobilização étnica. Acredito que este posicionamento decorreu tanto em virtude da liderança exercida por *Leto*, presidente da associação, quanto seu posicionamento frente não apenas a situação de mobilização étnica presente, mas também relacionado ao modo com que sua família historicamente se posicionava em relação aos demais Eleotérios. Por exemplo, pode-se recordar do episódio que me referi com um dos antepassados Tibúrcio, que havia suprimido o sobrenome Eleotério em seus descendentes. No presente contexto, as lideranças da CMVC/Goianinha evitavam assuntos de enfoque étnico ou indígena, tampouco mantinham relações políticas com qualquer militante indigenista. Acredito que essa posição era definida não apenas individualmente pelo presidente da Associação do Catu/ Goianinha, mas pela posição política de sua família. Assim, repercutia na forma que a Associação se posicionava em relação à mobilização étnica.

Em maio de 2007, a Coordenadoria Especial de Políticas da Promoção da Igualdade Racial (COEPPIR), coordenada no estado por Elizabete Lima realizou no Catu uma reunião com moradores dos dois municípios. A reunião aconteceu na Escola Municipal Alfredo Lima, localizada no Catu (Goianinha). Tinha como finalidade apresentar a secretaria, (COEPPIR), órgão anexo da SEJUC¹²² à comunidade. Elizabete Lima falou às famílias presentes sobre a participação de representantes do Catu na I Conferência Estadual de Igualdade Racial, ocorrida em maio de 2005 em Natal e em Junho do mesmo ano em Brasília/DF. A coordenadora ressaltou aos presentes da intenção do governo estadual de realizar um ‘diagnóstico’ na comunidade e, a partir daí, reunir elementos para construir o Plano Estadual da Igualdade Racial. Na reunião, o presidente da ACMVC/Goianinha, *Leto*, esteve presente e apresentou uma demanda à COEPPIR, relacionada aos serviços de saúde. Contudo, mesmo diante dessa iniciativa não me parecia que essa liderança tenha se voltado, até aquele momento, para a mobilização étnica.

¹²¹ Ver no croqui do Catu a localização da propriedade de *Sizenando*, em um dos acessos ao povoado denominado Piquiri. Do lado Catu/Canguaretana constitui a segunda vacaria identificada no croqui.

¹²² A publicação no Diário oficial constituiu a COEPPIR e nomeou a coordenadora em 09.03.2007. A missão da secretaria é a de “consolidar a política nacional de promoção da igualdade racial.

3.6 A FORMAÇÃO DO CAMPO DE AÇÃO INDIGENISTA NO RIO GRANDE DO NORTE

Se pudermos estabelecer um contexto político no qual se alicerçou os processos de emergência étnica deve-se pensar, sem dúvida, no cenário amplo de mobilização política da sociedade brasileira em 1988, com a promulgação de uma nova carta constitucional. O contexto de redemocratização e a revisão constitucional foram passos que possibilitaram a afirmação de diversos atores sociais no cenário público. Foi também um dos pilares à revisão política e moral acerca das visões a respeito das questões étnicas no Brasil, especialmente para os diversos povos indígenas do Nordeste, que naquele contexto, protagonizaram mobilizações étnicas a favor da defesa de seus direitos específicos.

Apesar da significativa movimentação étnico-política no país e, em particular, na região Nordeste, não se pode afirmar que esse movimento teve expressões significativas imediatas no Rio Grande do Norte. A partir das entrevistas e conversas informais mantidas com diversos militantes da questão indígena no estado, notei as suas compreensões acerca desse cenário mais amplo, que era percebido como um estimulante ao surgimento de um campo discursivo e político sobre as questões étnicas no estado. Esse processo histórico acentuou-se após as comemorações dos 500 anos do Brasil em 2000. Este ano foi marcado tanto por comemorações promovidas pelos órgãos governamentais federais, quanto por manifestações dos indígenas frente à política indigenista vigente e, ainda mais, pela reação violenta da polícia coibindo o Movimento Indígena e outros movimentos sociais na ocasião da “celebração da missa dos 500 anos”, realizada em Porto Seguro (BA). Nesse contexto, diversas entidades voltadas para questões sociais voltaram sua atenção para os temas ligados à questão indígena no país.

A partir de 1999, notei que, de fato, o debate envolvendo questões étnicas, reapareceu em alguns ambientes da sociedade mais ampla no RN. Foi neste período que, mesmo de forma tosca para alguns, os indígenas passaram a ser referidos. Na maior parte das vezes de forma negativa, lembrados como personagens centrais nas histórias de ‘massacres’ (Cunhaú e Uruaçu) envolvendo religiosos e índios convertidos ao cristianismo ocorridos no século XVII na capitania do Rio Grande. Esse contexto foi delineado com o processo de beatificação dos chamados “Mártires de Cunhaú”. Logo, surgiu a questão: o que chamou atenção desse grupo de pessoas com interesses diversos para se voltarem a um tema negligenciado nos meios acadêmicos? Os indígenas são considerados “desaparecidos” na historiografia oficial do RN. Quais são os argumentos em que se apóiam esses agentes? Afinal, os Eleotérios, aos

olhos do observador comum, não expressam qualquer descontinuidade cultural, também não se recordam de terem falado outra língua, além do português.

Em 1999, o processo de beatificação dos “mártires” tornou-se amplamente visível à sociedade potiguar. O Rio Grande do Norte e Canguaretama (o domicílio dos beatos) se preparavam para receber a beatificação dos “santos da terra”. A beatificação envolvia um estatuto religioso especial conferido à algumas pessoas que foram mortas durante um conflito ocorrido na primeira metade do século o século XVII, envolvendo portugueses, holandeses e índios. O “Morticínio de Cunhaú”, como foi denominado o conflito, aconteceu na igreja de Nossa Senhora das Candeias, no antigo engenho Cunhaú. Câmara Cascudo (1955) assinalou a presença holandesa no Rio Grande desde a primeira metade do século XVII, mais precisamente a partir de 1625. Período em que acentuou-se suas expedições na costa Potiguar. O autor narrou com riqueza em detalhes o processo de conquista, inclusive indicou o ano de 1631 como o período em que os indígenas do Rio Grande buscaram aliança com os holandeses¹²³. As alianças realizadas com os indígenas conforme entendeu o autor, seriam parte fundamental da política de conquista holandesa, consumada em 12/12/1663 com a tomada do Forte de Santos Reis, doravante denominado “*Kastel Keulen*”. No Rio Grande os indígenas passaram a ser liderados por Antônio Paraupaba, indicado pelos holandeses, que havia retornado da Holanda:

Os indígenas tiveram uma organização administrativa geral. Divididos em Câmaras, com os respectivos chefes. Houve uma assembléia, primeira e única que se fez no Brasil, na aldeia Itapecirica (Paraíba, Mamanguape), março-abril de 1645. Essa assembléia escolheu Antônio Paraupaba para chefiar todas as aldeias no Rio Grande do Norte (Cascudo, 1955 p. 67).

Além de Cascudo (1955), Medeiros Filho (1998) também sublinhou os confrontos constantes ocorridos, durante e desde o domínio Holandês na capitania do Rio Grande. Além dos enfrentamentos passados com os colonos portugueses católicos. Deve-se ressaltar, que essa mesma literatura deixa entrever as divergências ocorridas entre os próprios holandeses. As narrativas históricas, com base nos relatos dos cronistas, informam que em 15 de julho de 1645, Jacó Rabbi, encarregado do governo holandês, chegou à povoação de Cunhaú acompanhado de seu exército de indígenas. Convocou uma reunião com a população do local para o dia seguinte após a missa. Durante a celebração realizada pelo padre André Soveral, também sesmeiro em Cunhaú, ocorreu o “massacre” dos que estavam presentes na igreja. As

¹²³ Cf. Cascudo (1955 p. 61).

fontes destacam a crueldade com que foi ferido o padre; além disso, “o motivo de sua morte é caracterizado como sendo ódio à fé pela selvageria o agressor¹²⁴”. (OLIVEIRA, L. A 2003). Outro “massacre” havia acontecido no mesmo período histórico em um local denominado Uruaçu, sobre o qual há sérias controvérsias entre os pesquisadores.



Fotografia 5 – Acesso principal ao centro de Canguaretama (Br 101)

Em 5 de março do ano 2002, a cerimônia de beatificação, ocorrida no Vaticano, foi retransmitida através de um telão instalado em frente da Igreja Católica na praça central de Canguaretama. Nesse período, o vigário local, Padre Gilvan Miguel Pereira, encomendou uma escultura para retratar uma passagem do massacre¹²⁵. Embora esse processo de beatificação esteja sendo tratado por mim como parte do cenário em que aflorou o debate sobre os indígenas no cenário potiguar, não há dúvida de que ele esteve muito mais relacionado aos interesses católico-políticos, concentrados naquela região. De acordo com o antropólogo que pesquisou a construção de uma memória sobre o “massacre” entre os regionais, as

¹²⁴ As fontes da historiografia local que reinterpreta as narrativas dos cronistas divergem em uma série de questões. Sobre a nacionalidade e religião do Jacó Rabbi, sobre a data do ocorrido, sobre o número de pessoas envolvidos no evento, sobre a possibilidade de práticas antropofágicas feitas pelos indígenas com as vítimas e ainda sobre o número de sobreviventes. Sobre o assunto ver CASCUDO, Luis da Câmara. História do Rio Grande do Norte. Rio de Janeiro: MEC, 1995. MEDEIROS FILHO, Olavo de. Os Holandeses na capitania do Rio Grande. Natal: IHGRN, 1998; MELLO, José Antonio Gonçalves de. Tempo dos Flamengos. Recife: FUNDAJ, Massangana, INL, 1987.

¹²⁵ Em 2007, as estátuas dos dois Beatos na entrada de Canguaretama e do índio ferindo o padre no acesso a Cunhaú foram demolidas. Ocorreu devido as obras de duplicação da Br-101 sul.

comemorações e celebrações do evento pós-beatificação indicaram a elaboração “de uma narrativa histórica do lugar que consagrou um modelo historiográfico colonial”:

A memória do lugar enaltece a lembrança da coragem e testemunho religioso dos colonos de ascendência lusitana, a perseguição e o proselitismo dos conquistadores batavos calvinistas, o arдил de um judeu alemão herege e a ação mercenária de índios canibais. Tal pano de fundo tem matizado as leituras históricas do passado local e as suas representações performadas no tempo e no espaço das celebrações oficiais da cidade. Desse modo, o tempo pretérito é revivido e testemunhado em suas passagens mais dramáticas, com a encenação da morte de cerca de 70 pessoas, homens, mulheres e crianças, antigos moradores do lugar. Esta história é então promovida como o enredo das solenidades oficiais da cidade (OLIVEIRA, L.A 2003 p.46).

O processo de beatificação dos mártires mobilizou grande parte dos católicos da região. Por volta de meados da década de 1990, foi criado na cidade de Canguaretama, por incentivo da paróquia local, o Grupo de Teatro Ana Costa (GRUTAC). Esse grupo, formado por jovens ligados à Igreja Católica, passou a representar teatralmente a peça “Morticínio”, escrita em 1995 para ser apresentada no II Congresso Eucarístico de Canguaretama. A encenação enfatizou a crueldade dos índios “selvagens e canibais” ao lado de Jacó Rabbi, segundo o antropólogo as versões locais informavam que esse agente do governo Holandês era “apelidado de judeu porque judiava com as pessoas e com os animais”. Ainda na mesma fonte afirmou-se: “a trama instituída com as celebrações e campanha de beatificação dos mártires, é traduzida a estratégia de construção de santos locais” (Ibid p. 46). Através de conversas informais mantidas com um morador de Canguaretama sobre o “massacre” e a participação dos índios, notei que eles ora eram vistos como “inocentes”, enganados pelos holandeses, mas outras vezes apreendidos como “bichos”, “índio canibal” ou por fim, apreendidos como “um tipo de gente que não existe mais por aqui”. Eram partes constitutivas da semântica da etnicidade no plano local.

Em 2002, por outro lado, a Igreja Católica no Brasil procurou construir um debate em torno das questões étnicas indígenas a partir da campanha da fraternidade. O tema daquele ano foi denominado “Por uma terra sem Males”. No Rio Grande do Norte, através de uma parceria entre a Arquidiocese de Natal e determinadas instituições, entre outras a Universidade Federal (UFRN). Foram promovidas diversas atividades relacionadas à temática indígena no Nordeste. Nessa ocasião, a Arquidiocese de Natal, coordenada pelo Pe. Robério Camilo financiou diversas atividades que envolveram, dentre outros, o povo Potiguara da Baía da Traição (Paraíba). No mês de abril daquele ano, um grupo de pessoas militantes da

questão indígena no Estado passou a estabelecer contato com os Eleotérios do Catu e a promover ações mobilizatórias para o seu “reconhecimento” como “remanescentes indígenas”.

Nesse mesmo ano, Francisco Alves, professor de história em Canguaretama, cursava uma especialização em história na UFRN. Acredito que os contatos deste professor com outras pessoas em Natal deflagraram a aproximação entre os Eleotérios e a militância indigenista potiguar. Relatou-me que conheceu o “povo do Catu” desde criança porque seu pai [João Alves] era dono de um Box no mercado público da cidade, onde os Eleotérios freqüentavam para comprar mantimentos: “Dia de sábado, eles sempre traziam coisas pra vender: feixes de lenha, carvão, e com o dinheiro comprava suas coisas”. Afirmou já ter feito pesquisa sobre as aldeias da região com alguns de seus alunos e não ter dúvidas de que os Eleotérios “têm parte com índio”. Ao que indica, foi Francisco Alves quem levou o conhecimento da existência dos Eleotérios denominados por ele de “remanescentes indígena” ao funcionário da FJA. Levanto essa hipótese respaldada na informação dada por *Vando*, visto que Francisco Alves foi o responsável para mediar a transmissão do convite para os Eleotérios irem à Baía da Traição em 2002. No dia 19 de abril, dois representantes do Catu decidiram ir “*em busca da realidade*”, procurando os índios Potiguara da Baía da Traição com o objetivo de construir laços simbólicos e políticos. Esta atividade esteve relacionada com a atuação da Igreja Católica em virtude da Campanha da Fraternidade. Nesse sentido, pode-se afirmar, que foi no ano de 2002 que se iniciaram interações mais sistemáticas entre os Eleotérios, índios e não-índios a fim de ter apoio político no processo de mobilização étnica.

É conveniente destacar, que no Rio Grande do Norte a intervenção das agências normalmente voltadas para o “indigenismo” não se apresentou como nas demais situações e nos diversos casos de “emergência étnica” processados no Nordeste brasileiro. Desconhece-se qualquer informação sobre atuação da FUNAI e de agências como, por exemplo, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), além de outras instituições, que têm, de alguma forma, se preocupado com as questões étnicas indígenas no Brasil. Essas instituições citadas tiveram, no caso do Rio Grande do Norte, uma presença frágil e, pode-se afirmar, nenhuma delas adentrou no caso aqui tratado. Ainda que parte do grupo militante da questão no RN lhe tenha procurado, não obtiveram, por parte dessas agências, a inserção desejada no caso.

De forma análoga ao ocorrido entre os Tumbalalá (BA), os Eleotérios foram “achados” pelo militante indigenista Aucides Sales. A diferença entre essas situações foi que, no caso Tumbalalá, se tratou de um antropólogo ligado a ANAÍ. Ele orientava sobre os procedimentos jurídicos mais adequados nas reivindicações feitas à FUNAI. Andrade (2002)

aludiu à entrada dos Tuxá no cenário indígena como, o que de fato, foi definindo um “movimento político de natureza étnica Tumbalalá”, além do que incidiu na realização de viagens pelos índios à delegacia regional da FUNAI em Paulo Afonso, “visando o reconhecimento oficial” (ibid p.125-126). Conforme o autor, a entrada do CIMI naquela situação viria a se ampliar e efetivar os efeitos políticos daquele campo de ação indigenista. Quero ressaltar, porém, uma das conclusões do autor, quando notou que a situação étnica Tumbalalá parecia configurar um caso diferenciado de “emergência étnica” no Nordeste indígena, o que veio a confirmar uma das hipóteses levantadas em seu projeto de pesquisa, qual seja:

(...) Pois estava caracterizado por “uma mobilização restrita e condensada em figuras de liderança”, devido, primordialmente à falta de disputas agrárias que costumam funcionar como o grande – mas nunca o único elemento de mobilização interna nos grupos indígenas do Nordeste (ANDRADE, 2002 p. 125-127).

Embora na situação étnica dos Eleotérios tenha ocorrido essa condensação na figura de lideranças, não posso (de todo) afirmar a falta de disputas agrárias, pois, desde que me aproximei dos Eleotérios, notei conflito relacionado à presença das usinas e às posturas das agências de meio ambiente estatais que regulavam o uso das matas e das áreas de “tabuleiro”. Há de convir que essa “insatisfação” só viesse a tornar-se pública a partir das mediações dos agentes militantes. Mas tratava-se de uma situação delicada, pois as usinas apareciam como uma das maiores empregadoras na região sul e, assim, também acontecia com relação aos moradores do Catu. A atuação dos agentes individuais no Catu, viria ampliar as relações políticas dos Eleotérios, a partir, sobretudo, da figura de uma das lideranças local.

No caso da Igreja Católica, como agência presente em diversas situações de “emergência étnica” no Nordeste indígena, deve-se ressaltar que a Arquidiocese de Natal relacionava-se, sobretudo, com os Potiguara da Baía da Traição, viabilizando programas “assistenciais”. De acordo com, Jussara Galhardo, funcionária do MCC, a Arquidiocese ofereceu apoio logístico e financeiro às atividades realizadas. De acordo com depoimento da militante, esse apoio ocorreu envolvendo “viagens, debates na própria Arquidiocese, um debate na UFRN e a realização de exposições fotográficas”. A Arquidiocese foi procurar a UFRN para intermediar os debates ocorridos e, até mesmo, organizá-los. De acordo com diversas informações, mostrou-se ainda, nesse processo, uma relação tênue com o Movimento

Indígena, que ainda hoje, não se sabe ao certo se resolveu absorver, de fato, essa demanda ou não, discussão que explorarei no capítulo quatro.

Uma dessas atividades ocorreu na Biblioteca Central Zila Mamede (BCZM) em 2002¹²⁶. Foi quando tomei conhecimento do funcionário da FJA. Acontecia o evento “Presença Indígena no Rio Grande do Norte”, o debate faria parte das atividades relacionadas com à Campanha da Fraternidade. Aucides Sales era um dos palestrantes convidados. Iniciou sua fala se auto-afirmando caboclo e descendente de Jerônimo de Albuquerque, conhecido como fundador da cidade do Natal. Nessa ocasião, reiterou a informação sobre a existência de índios em diversas localidades do RN. Citou a localidade de Canguaretama “onde moravam uns índios no distrito chamado Catu”. Como bem pude notar, Aucides era notoriamente reconhecido como alguém ligado às questões indígenas e, obtendo tal reconhecimento, sentia-se autorizado a classificar e a falar em nome desses grupos indígenas que afirma conhecer. Essas pessoas que ele afirmava ser “remanescentes indígenas” eram também classificadas como “caboclos”.

Na verdade, os índios Potiguara já eram acessados pelo Museu Câmara Cascudo desde a década de 1980. A partir de conversas mantidas com Jussara Galhardo, militante da questão indígena e funcionária do MCC, tomei conhecimento de um período anterior dessas ações. Uma professora ligada ao MCC voltava-se para temas étnicos desde o período mencionado. A prof^a Ivanilda Costa era cientista social formada na UFRN e mestre em Antropologia pela UFPE. Nesse período, se tornou professora lotada no Museu Câmara Cascudo, exercendo docência no Departamento de Ciências Sociais da UFRN. Em entrevista com a professora, ela relatou que chegou a realizar pesquisa de caráter não institucional entre os Potiguara com a colaboração de alguns alunos da graduação nas Ciências Sociais da UFRN. Atualmente, ela coordena um dos setores do Núcleo de Arte e Cultura (NAC) na mesma universidade. Seu interesse sobre os Potiguara consistia em entender os problemas sócio-econômicos em que se encontravam os índios da Baía da Traição

Mais ou menos em 1985, eu fui convidada pra participar de um projeto da UFRN e da Universidade de João Pessoa [UFPB]. Então nós começamos a visitar a comunidade na Baía da Traição, onde estão os remanescentes Potiguara. Assim, com maior frequência, assim escutando todos os problemas e ficamos esperando que a Universidade de João Pessoa realmente tratasse de oficializar esse trabalho e foi ficando muito demorado e nós não sabíamos por quê. Aí falei com o prof. Jerônimo que era o Diretor do museu. Era e é. Pra conversar, porque a gente ficou esperando o resultado de oficializar. Nesse tempo, nós conversávamos muito com eles lá e procuramos ver assim, a

¹²⁶ Ver quadro de eventos no final do capítulo.

economia, religião, (...) ver os traços culturais que ainda permaneciam, como é o caso do Toré. Enfim, ver toda a organização social dos Potiguara. Mas, foi quando eu descobri, cheguei lá estava assim um aborrecimento, uma confusão, porque o índio é uma pessoa por natureza, muito sensível, e ele sente de longe qualquer coisa que não vai bem... E através dele fomos pra uma reunião com a prof. de lá, Socorro Vilela, e o Cacique Djalma. Estava falando que a professora indicada para fazer vários trabalhos do projeto não estaria mais da aldeia. Eu procurei saber o motivo; eu, a outra professora. Ele disse que ela [Eliane Potiguara] estava usando eles. Assim, ela não queria dar nada em troca. Na verdade era um projeto individual dela pra fazer doutorado no Canadá, inclusive nós não sabíamos...Aí veja a dificuldade nossa pra provar pra eles que não tínhamos nada a ver com isso. Mas ele disse: olhe professora, a senhora ainda entra aqui. Eu convidava muito eles pra se apresentar em Natal no Museu Câmara Cascudo (IVANILDA COSTA. Natal, 2006; grifos meus).

O relato, entre outras coisas, faz perceber, de um lado, os problemas decorrentes da atuação e dos interesses dos atores sociais em intersecção e, por lado outro, mostra as relações entre os agentes e os indígenas. Por parte dos indígenas, havia intenção de se posicionar preservando certa autonomia diante dessas relações. A Prof^a Ivanilda afirmou ter se interessado pelas questões indígenas devido à sua própria formação em Antropologia. Quando se tornou professora, ligada ao MCC, passou a fazer parte da equipe do professor Raimundinho, passando a ter interesse por temáticas indígenas e realizou, então, trabalho de campo entre os índios Potiguara. De início, ligada à uma professora da UFPB, a bióloga Socorro Vilela e, posteriormente, dados os motivos supra-referidos, continuou os contatos com os índios a partir das disciplinas que exercia docência na UFRN. Afirmou não possuir de fato uma pesquisa formalizada dessa experiência. Foi, inclusive, a partir de suas relações com os Potiguara que a funcionária Jussara Galhardo do MCC, passou também a atuar na aldeia São Francisco na Baía da Traição na década de 1990. No período, o cacique das aldeias era Djalma Potiguara. Durante a entrevista, escutei diversas vezes a professora referir-se aos Potiguara como “remanescentes indígenas”. Justificou a classificação explicando que eram “descendentes de índios marcados pela miscigenação e aculturação”. Não apenas através do depoimento, mas pela performance da entrevistada, a impressão que tive foi que, de alguma forma, a professora, como os demais agentes que posteriormente agenciaram os contatos entre os Eleotérios e os Potiguara, (re)atualizavam alguns processos históricos vivenciados pelos Potiguara como experiências comuns aos ditos “remanescentes” do Rio Grande do Norte.

Em 2006, um episódio, ocorrido quando estive em Baía Formosa¹²⁷, me fez, de fato, considerar a possibilidade de uma idéia difusa sobre a possível continuidade histórica entre os Potiguara e os índios do Rio Grande do Norte. Ainda que minha presença no lugar não se

¹²⁷ Lugar citado por alguns Potiguara da Baía da Traição como um antigo núcleo de ocupação daquela etnia.

tenha devido explicitamente pela situação de pesquisa, acabei obtendo um dado significativo para refletir. Fui abordada por alguns agentes de passeios turísticos na região. Ao narrarem seu roteiro de viagem, ouvi-lhes falar muito ‘empolgados’ sobre uma visita à ‘reserva indígena Potiguara’, como parte do passeio, cujo ponto de saída era Baía Formosa/RN. Me pareceu que apreendiam os Potiguara da qual seja, a relação construída pelos atores sociais pareceria apreender os Potiguara da Baía da Traição como parte da história indígena do Rio Grande do Norte e vice-versa. O que veio confirmar certa apropriação, feita pelos regionais em determinados contextos, de uma história pensada a partir de elementos políticos e culturais comuns, definidos historicamente. Não obstante, é preciso considerar a proximidade geográfica dessas áreas e a busca pelo “exótico” por parte desses agentes em suas atividades turísticas.

3.7 FORMANDO UMA “MILITÂNCIA” INDIGENISTA

A existência do Museu Câmara Cascudo (MCC) relaciona-se com a criação do Instituto de Antropologia da UFRN, estabelecido em 1960 através da lei 2.694. De acordo com a resolução, o Museu foi criado para manter o acervo do Instituto de Antropologia. Luis da Câmara Cascudo foi o primeiro diretor do Instituto de Antropologia, instalado em 19/12/1961. Foi organizado em três departamentos: o departamento de Antropologia Física; o departamento de etnografia geral, também dirigido por Cascudo, mas que possuía uma sessão de folclore, chefiada pelo professor Veríssimo de Melo; e finalmente, o departamento de Genética. Em 1963, o Instituto de Antropologia esteve envolvido com o Programa Nacional de Pesquisa Arqueológica (PRONAP). Nesse período, de acordo com o antropólogo aposentado da UFRN Nássaro Nasser, o Instituto voltou-se para realizar um levantamento das inscrições rupestres no estado. Nesse mesmo período, foram feitos os primeiros levantamentos em Vila Flor. Em 04/10/1973, através da resolução nº 81/73 expedida pelo Conselho Universitário (CONSUNI), foi criado o Museu Câmara Cascudo.

O departamento de etnografia, subsidiado pelas reflexões culturalistas dos estudos do folclore, foi o que mais se destacou entre os demais. Se não pela significativa produção intelectual de Cascudo, que foi vinculado ao movimento modernista, ao menos pela tradição em voltar-se para registrar a “cultura” dos Potiguares, suas muitas expressões, consideradas “típicas” vistas como ameaçadas ou em “vias de extinção”.

O Instituto de Antropologia possuiu destaque no cenário das experiências acadêmicas no Nordeste. Por meio do Departamento de Estudos Sociais da UFRN, instalou-se o curso de especialização em Antropologia Social (1978), como uma etapa antecedente à criação do Curso de Mestrado. Durante o curso de especialização aconteceu um Curso de Extensão denominado “índios do Brasil”, estava vinculado à disciplina Etnologia do Brasil. Outra atividade produzida no período da especialização foi uma “semana do índio”, que trouxe exposições do Museu do Índio (RJ) e palestras coordenadas pelo etnógrafo Ney Land. Temáticas indígenas não estiveram à parte das idéias que consolidaram o Curso de mestrado:

O perfil curricular do mestrado foi montado procurando oferecer uma referência teórica aos alunos e ênfase nos estudos das sociedades urbanas e camponesas, sem exclusão de áreas tais como sociedades indígenas (NASSER; NASSER, 2006 p. 141).

O Curso de Mestrado foi criado em 1979. Embora, tenha tido uma experiência relativamente curta, marcou a trajetória histórica da Antropologia no nordeste. Uma das alunas do curso, Raimunda Maria da Silva, desenvolveu pesquisa durante o curso de mestrado na UFRN sobre os índios Ticuna do Alto Solimões e foi orientada por Tom Miller. No período que vai dos anos de 1980 a 1990 a discussão antropológica sobre “índios” ficou reservada aos casos e situações distantes do contexto nordeste, exceto pelo trabalho desenvolvido pelos antropólogos Nássaro e Elizabeth Nasser em meados da década de 1970 sobre os índios Tuxá de Rodelas (BA). Contudo, havia uma discussão sobre o índio fora da academia realizada através do movimento artístico “O cabra” que tratarei mais adiante. Porém, não se poderia caracterizar muito concretamente a existência de um campo indigenista no RN.

No período de efervescência pró-beatificação, em Canguaretama, alguns eventos tiveram maior visibilidade, dentre eles a produção do vídeo “Cunhaú e Uruçu: uma história de massacres” elaborado por uma funcionária do MCC. Segundo Jussara Galhardo, o vídeo tinha o objetivo de “questionar as versões históricas autorizadas que alimentavam uma visão negativa a respeito da participação do indígena naquele evento”. Jussara Galhardo era funcionária da equipe administrativa do Museu Câmara Cascudo desde o final da década de 1990, período em que buscou se aproximar das temáticas indígenas¹²⁸. Conheceu os Potiguara através do intermédio da Professora Ivanilda Costa. Vale salientar que a professora Ivanilda teve um papel crucial no momento antecedente a formação do campo indigenista no RN. Em

¹²⁸ Jussara Galhardo possui graduação em Administração de empresas e atualmente mestre em Antropologia Cultural pela UFPE (2007).

1998, Jussara fundou o Centro de Estudos dos Povos Indígenas (CEPI) através do qual foi produzido o vídeo. O CEPI teve curta duração devido, principalmente, à falta de recursos humanos. Nesse período, o centro montava exposições de fotografias, tais como por exemplo, a exposição: “Pindorama Ta-Angá: imagens do Brasil indígena” realizada durante a SBPC ocorrida em Natal no ano de 1998. Nesse evento, os índios Potiguara da Baía da Traição participaram expondo seus artesanatos.

Desde esse período, Jussara Galhardo vem representando “oficialmente” o MCC/UFRN nos debates sobre a questão indígena, ocorridos, sobretudo, a partir do contexto da beatificação. Embora a participação de um funcionário do quadro do Museu, nesses debates, não possa significar, a priori, que a instituição tenha passado a se preocupar com aquela temática e, que possuía um cronograma de trabalho voltado para tal assunto¹²⁹. Ao realizar uma consulta ao acervo pessoal da pesquisadora e funcionária do MCC constatei que, desde o final do ano de 1999, concomitante aos debates gerados coma beatificação dos “Mártires de Cunhaú” desenvolvia iniciativas individuais. Contudo, anos depois, em 2005, o MCC afirmou publicamente como parte de seu objetivo institucional a preocupação com a questão indígena no Rio Grande do Norte.

Em setembro de 1999, segundo Jussara Galhardo, ela já havia participado de um evento, ocorrido na Fundação Cultural Capitania das Artes no centro da cidade do Natal, denominado “Cunhaú e Uruaçu: uma história de massacres”. Não foi possível definir a coordenação institucional do evento, que apareceu como uma promoção da Capitania das Artes e da Biblioteca Municipal Esmeraldo Siqueira. Além disso, o evento recebeu apoio de diversos departamentos da UFRN. Entretanto não houve participação de professores nem de antropólogos. Foi organizada a mesa redonda “Uma história de massacres do RN” que trazia entre os debatedores, além de pesquisadores autodidatas e simpatizantes da questão indígena, um representante da Arquidiocese de Natal, Monsenhor Francisco de Assis. Nessa ocasião, houve o lançamento de um vídeo que deu nome ao evento.

Em 2003, tomei conhecimento através de uma das lideranças do Catu, *Vando*, que existia um “pesquisador” fazendo estudos na área sobre os “remanescentes indígenas”. Tratava-se de um funcionário da FJA, Aucides Sales, que, se apresentava aos moradores do Catu como estudioso da história indígena no Estado. Pelo que entendi, era apenas uma iniciativa pessoal, mas tomada como um agenciamento da instituição por parte de *Vando*: “A

¹²⁹ Nesse período, de acordo com o material que tive acesso retirado do acervo pessoal da funcionária do MCC e pesquisadora, se falava mais nos índios da Amazônia, do que índios do Nordeste. A partir do ano 2000, no calor dos debates fomentados em virtude dos “500 anos do descobrimento” se pode observar que os debates se voltaram para a possibilidade de debater temas étnicos no próprio estado.

fundação estava interessada nos “remanescentes” para reconhecer nosso sangue indígena”. Após conversa com um dos diretores da FJA pude esclarecer que o trabalho desenvolvido pelo funcionário não possuía caráter oficial. De acordo com o interlocutor, a instituição sabia da existência desse trabalho individual do interesse do funcionário por “coisas de índio”. O funcionário da FJA afirmou em entrevista ter conhecido o Catu dos Eleotérios em 1973, quando desenvolvia o trabalho de topógrafo na região de Goianinha e Canguaretama. Contudo, não pude reunir elementos que comprovassem tal relação. Da parte dos Eleotérios, obtive informações que esse agente passou a ser conhecido depois da viagem dos Eleotérios à Baía da Traição/PB em 2002. Explorarei esse tema no capítulo quatro.

No final da década de 1970, Aucides Sales foi um dos participantes de um movimento artístico bastante marcante no estado do Rio Grande do Norte. De acordo com Venâncio Pinheiro o “Cabra” foi um movimento “aglutinador” de poetas, músicos, artistas plásticos, desenhistas e escritores. Dentre as referências citadas por Venâncio, o fato da “inexistência” dos índios no estado também se colocava como um problema para o movimento. De acordo com Venâncio, o movimento “Cabra” chegou a influenciar outros grupos na Paraíba, Bahia e Rio de Janeiro. Uma de suas primeiras publicações tratou de uma versão da história do RN. Publicaram também uma revista, chamada Maturi:

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

De acordo com Venâncio, Aucides Sales foi desenhista da revista “Cabra” e também um de seus idealizadores, sendo situado no movimento como parte da “linha mística” pois, segundo afirmou Venâncio, o movimento possuía outras duas linhas: “a do oba-oba e a política”. Nesse período, o interesse por indígenas não era supostamente central, mas, durante a década de 1980, Aucides Sales voltou-se para estudar língua Guarani, chegando inclusive, a viajar ao Paraguai com essa intenção. Nessa mesma década, voltou a trabalhar na FJA, pois, segundo ele, na década de 1970 passou por uma curta experiência de trabalho na instituição¹³⁰. De acordo com Venâncio, quase todos os membros do “Cabra” se interessavam

¹³⁰ Aucides Sales informou ser graduado em Artes Plásticas pela UFRN, técnico em construção de estradas na antiga Escola Técnica do Rio Grande do Norte (ETFERN) e especialista em Artes Plásticas pela UFPE.

por idiomas (línguas) e costumes indígenas, porém se sobressaíram Aucides e Emanuel Amaral, estudiosos autodidatas da língua Guarani e Tupi.

A relação desses dois atores sociais Jussara Galhardo e Aucides Sales com a UFRN, particularmente o Departamento de Antropologia teria se iniciado no final do ano 2000. De acordo com Jussara Galhardo, ela se dirigiu a UFRN junto de Aucides Sales: “Procuramos a professora Julie [Cavignac] para sugerir e perguntar como podíamos estudar a questão étnica indígena no Rio Grande do Norte”. A partir desses contatos, foi elaborado um projeto de extensão sob a coordenação da professora Julie Cavignac, intitulado: “Imagens da colonização: contos maravilhosos, narrativas e memória do Rio Grande do Norte”. Possuía como objetivo, mapear lugares denominados “portadores da memória indígena” (1999-2001)¹³¹. Posso estimar, a partir desse período, a formação de um campo de ação indigenista que passou a envolver também políticos, como é o caso do deputado estadual Fernando Mineiro e do ex-vereador Hugo Manso, ambos filiados ao PT, além de pessoas ligadas à CODEM/SEJUC através do coordenador Fábio Santos. A ampliação do campo de ação indigenista e as mobilizações étnicas dos Eleotérios passariam a lhes proporcionar um novo espaço no cenário político local.

Houve ainda, no processo de formação do campo de ação indigenista no Rio Grande do Norte certo agenciamento de duas instituições públicas, o Museu Câmara Cascudo (MCC) e a Fundação José Augusto (FJA). Essas agências tiveram posições de contatos e exercícios diferenciados em relação às comunidades indígenas. Ao que tudo indica, os funcionários envolvidos nesse campo de ação indigenista tiveram experiências individuais com a questão indígena, antes mesmo que as respectivas instituições se voltassem para tal questão. Essas formas externas de atuação no processo de construção da etnicidade dos Eleotérios são apreendidas, neste capítulo, como elementos fundamentais para entender a tessitura do campo indigenista em relação ao processo de “emergência étnica” dos Eleotérios.

Atualmente Jerônimo Rafael Medeiros é o Diretor do MCC. Em 1987, assumiu, através de uma eleição, a direção da instituição por dois mandatos até 1991. Em 1998, foi vice-diretor e após a saída do então Diretor, passou a ocupar o cargo até 2007. O diretor do Museu Câmara Cascudo era constantemente informado por Jussara Galhardo sobre as “emergências étnicas” indígenas e colocou-se, institucionalmente, como o principal mediador(a) da questão indígena no estado. Mais precisamente, a partir de uma reunião com

¹³¹ No período entre [2002-2004], quando conheci a base de pesquisa CIRS, era desenvolvido o projeto de extensão “Índios e Negros no Rio Grande do Norte”.

o, então, presidente da FUNAI, o MCC procurou atuar mais diretamente no campo jurídico sobre essa questão frente às esferas do poder político federal, estadual e municipal.

No mês de fevereiro de 2005, o então presidente do FUNAI, o antropólogo Mércio Pereira Gomes, esteve no Museu Câmara Cascudo a convite de seu Diretor. Professor Jerônimo Medeiros e a assistente administrativa Jussara Galhardo fizeram o convite para Mércio Gomes comparecer ao MCC a fim de participar de um momento, denominado por eles, de “histórico” para o RN. Segundo ambos, a reunião tratou-se de um compromisso oficial. O jornal Diário de Natal publicou, inclusive, matéria sobre a vinda do presidente da FUNAI ao Rio Grande do Norte para tratar do suposto processo de “reconhecimento” que, estaria acontecendo aos moradores do Catu que, “se consideram remanescentes da tribo Potiguara¹³²”.

Após 2005, passaram a acontecer, de forma mais regular, na sede do Museu, reuniões entre alguns dos funcionários daquela instituição e convidados variados, dentre outros, professores e alunos vinculados ao DAN/UFRN; Julie Cavignac, Carlos Guilherme do Valle; eu mesma como mestrande e um aluno de graduação em Ciências Sociais; a Coordenadoria dos Direitos Humanos e das Minorias (CODEM/SEJUC), no período, coordenada pelo conhecido Pe. Fábio Santos; Eudes Torres, assessor do mandato do Deputado Estadual do PT Fernando Mineiro; Pe. Robério Camilo, coordenador da Arquidiocese de Natal e demais pessoas presentes nesse campo de ação indigenista, que agenciavam e exerciam militância em torno dessa problemática. Desses encontros, a funcionária do MCC sugeriu a criação de um grupo de pesquisa, embora fosse visível que a militância era a ação que mais se sobressaía. Foi denominado e criado o – Grupo de Estudos da Questão Indígena no RN – Paraupaba em março de 2005.

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

¹³² Ver anexo N. Matéria intitulada “Tribo Potiguar I e Tribo Potiguar II” publicada em 27 de janeiro de 2005.

Por seu lado, A Fundação José Augusto oficialmente não possuía em suas metas ações voltadas às comunidades ‘indígenas’. Aucides Sales, funcionário da FJA, afirmou desenvolver um trabalho que não se inseria nos objetivos da Fundação, mas que, no entanto, recebia certo apoio institucional para realizá-lo. A FJA foi criada pelo Governo Estadual através do Decreto Lei nº. 2.885, de 8 de Abril de 1963 com sede em Natal\RN. Inicialmente, possuiu como objetivos dividir com a Secretaria de Educação Estadual, responsabilidades sob instituições educacionais da época. Após a publicação do Decreto nº. 7.789, de 10.12.1979, voltou-se para área Cultural, pesquisando e catalogando o que se entendia como “folclore do povo Northeriograndense”. (FJA, 2003, p.39-40).

Em suas mediações com os chamados “remanescentes”, o funcionário da FJA incentivava o aprendizado de língua indígena o “Tupi-Guarani” que, segundo ele, poderia vir a definir “a maneira de pensar” dos Eleotérios e atuar na definição da sua identidade. Tomei conhecimento que, em 2003, havia o patrocínio de um político do PT, Hugo Manso, na primeira experiência das aulas de “Tupi-Guarani”, uma experiência com duração de apenas dois meses. No início de 2005, a Secretaria Municipal de Educação de Canguaretama recebeu visitas de militantes, que lhe apresentaram o projeto “Nhe – em – Catu: noções da língua tupi em sala de aula” inserindo, na carga horária da Escola Municipal João Lino ao nível da educação infantil. As aulas de “Tupi-Guarani” estavam sob coordenação de Aucides Sales. Esse assunto será aprofundado no capítulo quatro, quando tratarei dos investimentos simbólicos dos Eleotérios no processo de construção da etnicidade.

O Grupo “Paraupaba”/MCC foi, de certa forma, responsável por diversos eventos relacionados à publicização das “emergências étnicas” no Estado. Através do agenciamento da questão indígena, realizou viagens até as referidas comunidades e reuniu um acervo áudio-visual. Dessas intervenções, talvez a mais significativa tenha sido a Audiência Pública ocorrida em junho de 2005, ano em que o Presidente da FUNAI esteve no MCC. Sobre a Audiência Pública discorrerei também no capítulo quatro. Todavia, cabe ainda uma ressalva, esclarecendo que foi exatamente decorrente da conversa com o presidente da FUNAI, que no primeiro semestre de 2005, suscitaram os efeitos “aguerridos” da militância indigenista Potiguar. Surgindo assim o Paraupaba.

Neste capítulo, destaquei a rede de relações que foi constituída em torno da situação étnica estudada. Nesse sentido, além das ações isoladas atuando sobre a “emergência étnica” dos Eleotérios, percebeu-se a constituição de um campo de ação indigenista, até então pouco expressivo. Somente após 2002, esse campo obteve maior visibilidade ao atuar de forma mais enfática nos processos de ‘emergência étnica’ no estado, tal como foi o caso dos Eleotérios e

dos Mendonça do Amarelão. Como afirmamos no início do capítulo, esses contextos de interações, por si só, não definem o processo de construção étnica e não são exclusivas do caso dos índios no Rio Grande do Norte, tampouco desconhecida da antropologia. Concordo aqui com Oliveira (2003) em sua reflexão acerca do processo de atuação das agências no caso dos índios Caxixó (MG) qual seja:

A atuação de entidades de organizações similares em processos de emergência étnica (ou etnogênese) semelhantes ao caso Caxixó não é desconhecida da antropologia brasileira. A presença de agentes “deflagradores” (incluindo grupos étnicos já reconhecidos) de uma consciência relativa ao direito indígena e sua amplitude é citada como fator recorrente nas análises referentes aos povos indígenas no Nordeste, região que mais tem instigado o estudo desse fenômeno social. (...). Trata-se, portanto, de um processo legítimo de viabilização de uma alternativa política – a alternativa étnica – que possibilita a sustentação do pleito por um direito anteriormente desconhecido (o reconhecimento oficial e os direitos recorrentes), frequentemente a partir do contato com uma concepção de índio que, de modo reflexivo, repercute nas concepções auto-identitárias do grupo. Não se pode, contudo, atribuir a consolidação do pleito por reconhecimento exclusivamente à atuação dessas entidades – e ao campo indigenista, se ampliamos o contexto. Para que isso ocorra, é necessário que tal alternativa seja socialmente efetiva, isto, é, esteja sustentada por uma rede social e um universo simbólico que confira sentido à atribuição étnica (OLIVEIRA, 2003, p. 119-120).

É interessante observar que essas redes de relações, nas quais os povos indígenas [do Nordeste] são envolvidos, podem também ser vistas como uma correlação de forças internamente ao próprio movimento. Muitas vezes, disputa-se entre si modelos ou a “definição do que é ou não é “indígena”. Contudo, como chamou atenção Oliveira Filho, tais forças não agem sozinhas nesse processo, mas entram em confluência com as diversas escolhas políticas e expectativas dos indígenas. Outro efeito que se pode comentar desses agentes “deflagradores” no Catu, é o uso da noção “remanescentes indígenas” para identificá-los. Conforme refletiu Arruti (1996), ao se debruçar sobre a situação dos Pankararu, grupo que habita o sertão pernambucano, o termo “remanescente”, utilizado não apenas pelas agências e agentes externos, seria de outro lado, ressignificado pelos próprios indígenas. Em certo momento histórico foi sistematizado como “ideal” para solucionar as questões em torno das visões que se produziam sobre um tipo de índio evidente na contemporaneidade. Como explicar a situação do indígena do Nordeste, tão distante da representação modelar de índio amazônico? Talvez uma justificativa plausível estivesse no termo “remanescente” para explicar esse modelo cultural de índio.

A fórmula “remanescentes” parece ideal por apontar mais claramente para a presencialidade do estado de índio, sem deixar de reconhecer uma “queda” com relação ao modelo original: os remanescentes são uma espécie de índios caídos do nosso céu de mitos nacionais e acadêmicos. Em termos legais, no entanto, o fato de serem “sobras”, “restos”, “sobejos” (MIRADOR, 1980), em que se reconhecem profundas e talvez irremediáveis perdas culturais, não negaria aos remanescentes indígenas seu direito ao status de índio. Assim, remanescentes tornou-se uma categoria fundamental na viabilização de um discurso sobre os grupos e dos próprios grupos indígenas do Nordeste, fugindo à discussão sobre o ser ou não ser através de um acordo tácito entre ser e não parecer: presta obediência ao índio etnológico, pede passagem o índio histórico e adentra o índio jurídico (ARRUTI, 1996, p.45).

Tal reflexão pode ser perfeitamente aproximada da situação demonstrada ao longo deste capítulo. O termo “remanescente”, ao ser manuseado pelos agentes mediadores, em contato com o processo de construção étnica passou a fazer parte da “semântica da etnicidade” dos e sobre os Eleotérios. Embora possuam distintos significados para tal expressão e um conjunto de afirmações que a (re)atualizam a partir das experiências vivenciadas, o auto-reconhecimento como “remanescentes” apresentava-se como um termo comum para os Eleotérios militantes e destituído de significado às outras partes sem contato mais intenso com o campo de ação indigenista que apresentavam investimentos semânticos menos articulados com os discursos dos agentes e das agências envolvidas no processo. Em resumo, buscou-se entender, nessa última parte, como os agentes sociais têm atuado na comunidade e causado diversos efeitos sociais nas formas de compreensão específica dos Eleotérios, que reelaboram os significados dessas mediações externas.

Quadro 2 – eventos relacionados a temáticas indígenas no Rio Grande do Norte¹³³

	Entidade/autores/ coordenadores	Evento/Tema	Local /	Ano de realização
01-	Conselho Indigenista Missionário – (CIMI) Brasília/DF	50ª Reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC);	Centro de convivência/UFRN /Natal.	12 a 17 Julho/1998

¹³³ Os textos estão transcritos de acordo com as informações dos folders dos eventos e estão mantidos no formato original.

		Exposição: “Resistência ao Neo-Libera-lismo” Campanha de coleta de assinaturas pela aprovação do novo Estatuto Indígena.		
02-	CEPI – Centro de Estudos dos Povos Indígenas Editora Filhos do Sol Índios Potiguara/ Baía da Traição/PB	50º Reunião da SBPC – I Semana Brasil Indígena: 500 anos de resistência I coletiva de artes “Pindorama Tá-Angá – imagens do Brasil indígena.	Centro de convivência/UFRN /Natal.	12 a 17 Julho/1998
03-	Grupo de Teatro Ana Costa (GRUTAC) Jussara Galhardo - Debatedores: Jussara Galhardo, Prof Fátima Martins, Monsenhor Francisco de Assis (Arquidiocese de Natal); Profº Emanuel Amaral (UNP). - Gilvan Lira	Mostra de Documentário: Cunhaú e Uruaçu: uma história de massacres Mesa redonda: Uma história de massacres no RN. Exposição de ilustrações: Engenho Cunhaú.	Promoção: Fundação Cultural Capitania das Artes/Natal/RN e Biblioteca Municipal Esmeraldo Siqueira.	30/set/1999
04-	Fátima Martins (Profª do Departamento de História (DH) Jussara Galhardo (MCC/UFRN)	V Semana de Ciência, Tecnologia e Cultura da UFRN/CIENTEC; Mini-curso: A participação dos índios nos episódios de Cunhaú e Uruaçu;	UFRN	9 a 11/nov/1999
05	Coordenação: Base de pesquisa Cultura, Identidade e Representação Social;CIRS/DAN/UFRN Coordenadora mesa: Julie Cavnac Fátima Martins (Profª do Departamento de História (DH) Jussara Galhardo Índio Potiguara José Ciríaco (Capitão)	Debate: Os mártires de Cunhaú e Uruaçu: revisão da história. Mostra de Documentário: Os mártires de Cunhaú e Uruaçu: revisão da história Exposição: Representações dos índios no Rn ontem e	Auditório da BCZM/UFRN	14/04/2000

	Olavo de Medeiros Historiador Instituto Histórico e Geográfico (IHGRN); Francisca Miller DAN/UFRN.	hoje.		
06-	Debate.Jussara Galhardo; Cacique Potiguara Djalma Silva; José Ciríaco Potiguara Apresentação Cultural dos Potiguara; Realização do Departamento de Antropologia (DAN) com apoio do MCC.	II Semana Brasil Indígena Mostra de vídeo: Brasil:outras histórias outros 500. Mostra Fotográfica: “Tá-Angá”	Biblioteca Central Zila Mamede (BCZM)/UFRN.	15/12/2000
07-	Vereador Franklin Capistrano; Padre Robério: Caboquinho cacique Potiguara; José Ciríaco (Capitão Potiguara); Coordenador: Vereador Franklin Capistrano	Audiência Pública	Câmara de Vereadores de Natal	19 abril de 2002
08-	Debatedores: Aucides Sales (FJA/RN) Caboquinho Potiguara e representantes/PB; Carlos Guilherme O. do Valle (UFPB); Edson Silva (CAP- CE/UFPE/PE); José Glebson Vieira (UERN/PB); Julie A. Cavignac (DAN/UFRN); Jussara Galhardo (MCC/UFRN); Representante do CIMI- NE/PE; Representantes da FUNAI/PB Representantes de comunidades do RN; Estevão Palitot (SEAMPO/RN) Coordenação:	Debate: A Questão Indígena no Nordeste: do apagamento das identidades às populações emergentes. Atividade da Campanha da Fraternidade 2002. (Presença indígena no Rio Grande do Norte).	UFRN/Biblioteca Central Zila Mamede (BCZM). Natal/RN	05/12/2002

	Jussara Galhardo (MCC/UFRN); Pe. Robério Camilo da Silva - CF-2002			
09-	Cláudia Moreira, estagiária em serviço social/DESSO/UFRN. - SEAMPO/CCHLA/UFPB-Caboquinho e Capitão Potiguara; Índios Potiguara	I encontro para troca de experiências: Catu dos Eleotérios e os índios Potiguara. Baía da Traição/PB.	Área Indígena: Potiguara; Aldeia do Forte, Aldeia São Miguel e Aldeia Três Rios;	28 de Jan. 2004
10-	Acervos: FUNAI Jussara Galhardo	Exposição Fotográfica: O índio em foco	MCC	22 abril a 21 maio/2004
11-	Coordenação: SEPIIR SEJUC/CODEM Participantes: Ministra da SEPIIR (Matilde Ribeiro); Governadora do Estado (Wilma de Faria); SETHAS, SEJUC, SESED, CNPIR, presidente da Assembléia legislativa (Dep. Robinson Mesquita), Presidente do tribunal de Justiça (Desemb. Amaury Moura), Procurador Geral da Justiça (Fernando B. De Vasconcelos) Presidente da OAB (Joanilson de Paula Rego); Representante da sociedade civil (Genildo de Oliveira), Representante das comunidades quilombolas (Cidileide Bernardo da Silva); Representante dos ascendentes indígenas (José Luiz Soares), Representante da comunidade cigana (Fernando de Souza Lima);	I Conferência Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do RN;	Praia Mar Hotel/ Natal/RN;	20 e 21 de maio de 2005.
12-	Coord: Grupo Paraupaba MCC; Coordenação da mesa: Sr. Wandreley Vargas da Silva. (Fernando Mineiro, Deputado estadual/PT); Participantes: lideranças do	Audiência Pública: Presença indígena no Rio Grande do Norte: afirmação de suas identidades.	Assembléia Legislativa Estadual; Natal/RN.	15 de junho 2005

	<p>Catu dos Eleotérios, os Mendonça do Amarelão; Caboclos do Açú.</p> <p>FUNAI – Administrador regional em João Pessoa/PB. Sr. Petrônio Machado Cavalcanti Filho; Procurador da república: Sr. Yordam Moreira Delgado;</p> <p>Departamento de Antropologia e UFRN: Prof. Drº Luiz Assunção;</p> <p>Conselho Estadual dos Direitos Humanos: Sr. Fábio Santos;</p> <p>Museu Câmara Cascudo e Grupo Paraupaba: Jerônimo Medeiros (diretor do MCC/UFRN); CAI-ABA: Prof. Drº Carlos Guilherme Octaviano do Valle; APOINME (as lideranças Potiguara, José Ciriaco Sobrinho “Capitão”(GT-Indígena/UFPB) e Antonio Pessoa Soares, o Caboquinho, cacique geral dos Potiguara).</p>			
13-	<p>Jussara Galhardo; MCC; Lenilton de Souza Lima;</p> <p>Expositores: Jussara Galhardo Lenilton de Souza Lima; Grupo Paraupaba.</p>	<p>XI -Cientec</p> <p>Exposição: “Índio Potiguar mostra sua cara”</p>	UFRN	03 a 07/out/2005
14 -	<p>Coordenação do Debate: Profª Julie Cavignac;</p> <p>Participantes:</p> <p>Representantes das comunidades indígenas:</p> <p>Açú: Sr. Onório, Luis Amarelão;Irmã Therezinha Tessele de Galles; Maria Ivoneide Campos da Silva; Catu: Awá, Luiz e Vando);</p> <p>Prof. Carlos Guilherme Valle-PPGAS/UFRN;</p> <p>Representante da FUNASA: Roseane</p> <p>Diretor do MCC: Jerônimo</p>	<p>CIENTEC</p> <p>Debate: A questão indígena no Rio Grande do Norte</p>	<p>DAN/ Grupo Paraupaba/ Museu Câmara Cascudo-UFRN;</p> <p>Estande do MCC</p>	06/Out/2005

	Rafael;			
15-	<p>Coordenação: Fundação José Augusto;</p> <p>Apresentação do Toré de Catu;</p> <p>Mesa-redonda: A contribuição indígena à Cultura Potiguar;</p> <p>Debatedores: Profª Fátima Martins Lopes- Dep. de História/UFRN</p> <p>Gladstone (UERN); Jussara Galhardo; Aucides Sales;</p> <p>Lenilton Lima.</p>	Seminário Bom-Dia América de 500 Anos	Teatro de Cultura Popular. Natal/RN	20/Out/2006
16-	<p>Comitê gestor de Educação do Campo</p> <p>Coordenação do evento: Governo do Estado</p> <p>Secretaria do Estado de educação e da Cultura;</p> <p>Coordenadoria de desenvolvimento escolar (CODESE);</p> <p>Comitê gestor de Educação do Campo.</p>	<p>Educação do Campo</p> <p>Fazendo História</p> <p>Índios, negros, ciganos, ribeirinhos: afirmação de suas identidades.</p> <p>Apresentação cultural: Toré do Catu</p> <p>Exposição de fotos: “Ore nová”: Lenilton S. de lima</p> <p>Audiência pública indígena: Jussara Galhardo;</p> <p>Língua Guarani e Português: Aucides Sales.</p>	<p>Dependências da Secretaria de Educação/ Natal/RN</p> <p>Instituto Kennedy Natal/RN</p>	16 a 20 de abril de 2007
17-	<p>SEPPIR/COEPPIR</p> <p>Governo do Estado SEJUC/ CODEM/ Coordenadoria Estadual de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (COEPPIR);</p> <p>FUNASA</p> <p>Ministério da Saúde Políticas públicas para comunidades quilombolas e indígenas.</p>	<p>Plano Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial-RN;</p> <p>Capacitação temática para gestores públicos: “inclusão étnico racial nas políticas públicas”.</p>	Praia Mar Hotel/Natal/RN.	25 e 26 Abril/2007.

4 A SEMÂNTICA DA ETNICIDADE: UM OLHAR DE “DENTRO” E DE “FORA”

No capítulo anterior, mostrei como os militantes e as agências indigenistas se relacionavam com os Eleotérios. Eles agiam, sobretudo, através de práticas que lhes objetivavam enquanto “índios” nos contextos públicos do Rio Grande do Norte. Essas relações não podem ser deixadas de lado, mas, no entanto, não definiram totalmente a situação. É necessário destacar que os Eleotérios possuíam suas próprias idéias, reflexões e pontos de vista em torno da construção da etnicidade e que elas eram expressadas não apenas nas ocasiões que eles interagiam diretamente com a militância indigenista. À primeira vista, os Eleotérios não se diferenciam dos regionais com quem sempre mantiveram relações sociais em diversos níveis, além de compartilhar todo um corpus de conhecimento e visões de mundo. As diversas relações mantidas com os regionais foram sempre ressaltadas nas entrevistas e nas conversas informais que mantivemos ao longo da pesquisa. Portanto, não cabe aqui afirmar que se tratava de um grupo isolado social e culturalmente ou que guardavam ritos secretos como símbolos demarcadores de uma distintividade cultural. Nesse caso, não valeria à pena procurar a existência de “descontinuidades culturais” absolutas (Barth, 1969) para entender o amplo campo de significações por meio das quais, nessa situação específica, a etnicidade era construída e acionada. Nesse capítulo, irei me preocupar analiticamente e interpretar os elementos culturais e simbólicos que envolvem a construção da etnicidade entre os Eleotérios, que se conjugam, porém, com elementos também culturais e simbólicos mais difusos, encontrados socialmente tanto na região como em outros planos sociais mais abrangentes.

4.1 O ETNÔNIMO E OS MODOS DE REFERÊNCIA IDENTITÁRIA: *SOU CATUZEIRO*.

Em abril de 2007, um jornal da cidade de Natal publicou uma reportagem cujo título “Sou Catuzeiro, Sou índio”. Destacava, sobretudo, a organização do toré e a prática do ensino de tupi em uma escola do Catu. A matéria relacionou esta aprendizagem com a definição da identidade indígena dos moradores do Catu¹³⁴. A reportagem mostrou algumas informações, um tanto ‘desencontradas’, sobre a comunidade. Por exemplo, referiu-se às aulas de tupi na Escola Municipal Alfredo Lima, situada no Catu/Goianinha como “parte da grade curricular”. O leitor poderá observar no próximo capítulo que foi, de fato, através da Secretaria de

¹³⁴ Cf. Anexo O. Tribuna do Norte, 29 de abril de 2007.

Educação do município de Canguaretama que se experimentou o ensino de tupi pela primeira vez, mais exatamente na Escola Municipal João Lino, se bem que as aulas foram encerradas no final de 2006. A imprecisão da publicação deve ser explicada pela provável exaltação da militância ‘indigenista’, cuja posição refletia um esforço de convencimento da sociedade mais ampla da existência de índios no Rio Grande do Norte. Da matéria, é interessante destacar algumas colocações feitas pelo professor José Luiz Soares, um dos entrevistados na reportagem.

Ao longo da pesquisa, notei que não se falava abertamente sobre índios no Catu. Esses comentários ocorriam em contextos privilegiados, tal como nas próprias situações de pesquisa. De fato, não me parecia algo realmente espontâneo. No caso de *Vando*, especialmente, ele falava muito mais em locais públicos fora do Catu ou, por outro lado, no seu próprio contexto familiar e doméstico. Durante as atividades na ACMVC, não pude registrar claramente ações mobilizatórias lideradas por ele referentes à questão étnica. Era uma postura diferente daquela dos conhecidos “Serafim”, representados, sobretudo, na mobilização étnica por Manoel Serafim, conhecido por *Nascimento*; seu irmão, Manoel Ladislau, mais conhecido como *Chão* e seu sobrinho, José Luiz. Eles falavam abertamente de sua origem indígena e identidade étnica tanto no Catu, quanto externamente. Durante o survey, deparei-me com o completo estranhamento de alguns moradores do Catu quando perguntava sobre os “índios”. Custei a entender, mas o termo “índio” era, mais do que nunca, uma expressão considerada estigmatizante por aquelas pessoas. Falava-se mais facilmente de “tapuias” e “catuzeiros”, referências identitárias proferidas não com sentido propriamente de um etnônimo, mas era como eles podiam se definir categoricamente. No entanto, é preciso ressaltar que havia uma expectativa explícita em torno do ‘verdadeiro’ etnônimo por parte dos militantes da questão indígena, do Movimento Indígena mais amplamente, e, como apresentarei no próximo capítulo, principalmente, por parte do órgão indigenista, a FUNAI.

Em 2006, quando acompanhei alguns coletores até a Baixa da Mangabeira, tomei conhecimento dos significados conferidos à referência identitária *catuzeiro* por parte das pessoas nascidas no Catu. De forma bem comum, estas pessoas tomavam para si tal categorização. Afirmavam-se *legítimos descendentes* dos Eleotérios mais velhos. Entretanto, após conversar com pessoas ligadas às famílias migrantes, que seriam diferenciadas pelos Eleotérios por terem *chegado depois* no Catu, notei que também faziam uso da referência identitária “Catuzeiro”. Porém, observei que as pessoas mais jovens não utilizavam a mesma expressão. Para os adultos, *Catuzeiro é quem nasceu no Catu*, mas como entender tal

referência se o termo era também uma extensão do topônimo daquele lugar? Como entender tal categorização, por exemplo, frente as (re)interpretações das pessoas de ‘fora’?

As situações do distrito Hazarawal no Paquistão, investigado por Akbar S. Ahmed (1982), mostraram um caso complexo de relações interétnicas e de construção da etnicidade em termos distritais, tal como entendida por esse autor. Ahmed apresentou um contexto “pluriétnico” onde as identidades étnicas eram elaboradas em várias situações de conflito. Segundo explicou, o distrito foi criado pela administração colonial britânica e figurou como uma zona de transição que já apresentava diversos conflitos étnicos. Dentre as diversas competições e disputas, se destacavam os desacordos entre os Pathan e os Punjab. É interessante ressaltar da existência de diversos grupos étnicos habitando uma mesma região e, por outro lado, a decorrente competição pelo controle dos nichos ecológicos e recursos naturais, dentre outros. Segundo Ahmed, a identidade “Hazara” foi uma construção deflagrada a partir do sistema colonial presente na região. Dentre outros aspectos importantes desse estudo, destaco o modo como o autor tratou a *eticidade*, uma variável dependente, produzida, principalmente, a partir da combinação de interesses externos e estratégias internas, tanto políticos como ecológicos. Entendeu que a formação do distrito étnico Hazarawal não teria resultado apenas de alianças políticas com interesses definidos, tampouco seria a expressão das lealdades tradicionais. Para ele, a “eticidade distrital”, foi “artificialmente criada e incentivada como uma consequência imposta por arranjos administrativos demandados pelo governo central” (1982 p.105). O trabalho de Ahmed se posicionava criticamente em relação às abordagens primordialistas, já que a situação do Hazarawal apresentava elementos que contradiziam esse tipo de abordagem. O estudo mostrou que os conteúdos étnicos não se apresentavam em todo momento. Nesse sentido, a identidade étnica Hazara era definida situacionalmente bem como as demais que se empregavam na região.

No Nordeste indígena, um dos elementos destacados nos estudos sobre etnicidade foi a presença do poder administrativo afetando de diferentes formas aquelas situações históricas e os modos dos atores sociais se perceberem através das relações que se constituíram. Apesar de sua presença específica em cada situação, temos exemplos, no caso dos estudos sobre movimentos étnicos no Nordeste, da presença da FUNAI a definir posturas bastante normativas, que seriam supostamente próprias de “indígenas”. Nesse sentido, quando pessoas do Catu colocavam a referência identitária *Catuzeiro*, definindo-se por um topônimo, apresentavam uma identidade relacionada particularmente ao local, o que se aproximava da

idéia de uma “etnicidade distrital” (AHMED,1984). Seria uma forma análoga ao que se verificou entre os Tapeba do Ceará, analisados por Barretto Fº (1992). Contudo, a posição dos “Eleotérios legítimos” estaria relacionada, em certo nível, aos mecanismos de inclusão/exclusão que regulavam as fronteiras sociais, portanto étnicas, organizadas pelo grupo (BARTH, 1969).

Um outro conjunto de significados relacionava a identidade *catuzeiro* principalmente com as formas de trabalho, revelados por parte de informantes que não eram necessariamente descendentes dos Eleotérios. Era o caso de algumas famílias migrantes da Paraíba e de diferentes cidades do RN, que chegaram no Catu durante a segunda metade do século XX. Muitas dessas pessoas, além de serem agricultores, trabalhavam coletando mangaba nos trechos de mata (os tabuleiros) da região. Nas atividades da coleta de mangaba, alguns moradores do Catu saíam em grupos para trabalhar e percorriam um circuito inserido nas áreas usadas pelas usinas Estivas e Baía Formosa. Essas áreas, de acordo com alguns relatos, estariam arrendadas por fazendeiros da região a estas usinas. Em todo caso, havia fiscais das usinas monitorando e tentando exercer o controle dessas áreas. Ana nos relatou haver chegado no Catu em 1977 com uma família de 8 pessoas¹³⁵. Há oito anos exercia a atividade de coleta da mangaba junto com outras pessoas do Catu. Segundo ela, o trabalho com a mangaba ocorria em vários municípios do entorno, o que nos faz pensar num verdadeiro circuito percorrido pelos coletores. Quando relatava sobre tal atividade, destacou um confronto ocorrido com os vigias da Estivas resolvido com a partilha dos quatro sacos da fruta colhidos pelos *apanhadores de mangaba*:

Vamos ao tabuleiro de Espírito Santo, Pedro Velho, Cabeceira, município de Tibau do Sul e Sibaúma. Saímos daqui as três horas da manhã e voltamos de seis horas da tarde. Uma vez nós estávamos pegando mangaba em cabeceira e aí chegou o fiscal da usina. Ele não conheceu o carro que a gente estava e chamou os segurança que,deu dois tiros que passou entre eu e ele [referiu-se ao marido]. Pra acabar, ficou com uns sacos cheios (...) Nesses lugares, a usina tem terra arrendada. É onde eles plantam cana, Ele [o segurança] quis ser “*nó cego*” [difícil] com a gente, porque lá é livre. É tabuleiro solto. (...) A usina acabou com todos os tabuleiros, (...) É minha filha os *Catuzeiro* vive tudo de apanhar mangaba mesmo. (ANA. Catu, 2006).

Nesse relato, nota-se a referência à identidade *Catuzeiro* mais relacionada com as formas de trabalho realizados na mata. Dessa forma, as pessoas identificadas pelos Eleotérios como *gente que chegou depois* lograram se sentir parte da comunidade. Alguns desses coletores de mangaba moradores do Catu se auto-identificam dessa forma, como é o caso da

¹³⁵ Usei nomes fictícios porque alguns entrevistados optaram para não ser identificados.

família de Ana. Para ela, *Catuzeiro*, além de ser gente que mora no Catu, estava relacionado às pessoas que possuíam um tipo de atividade de subsistência. Para ela, *Catuzeiro é tudo catador de mangaba*. Para entender este quadro, procurei comparar com uma das pesquisas realizadas sobre a identidade étnica “Fur”, um povo habitante do distrito de Dafur, situado no Oriente Médio. Nessa situação, as atividades de subsistência e o meio de produção alocado pelos “forasteiros” eram as formas através das quais um indivíduo era incluído – situacionalmente – no status “fur”, qual seja:

De modo geral, os mecanismos de manutenção das fronteiras no Dafur são, assim, muito simples: o indivíduo tem acesso aos mais importantes meios de produção pela prática de um certo modo de subsistência; isto acarreta todo um estilo de vida, e todas essas características resumem-se sob as denominações étnicas fur e baggara (HAALAND (1969) *apud* POUTGNAT E STREIFF-FERNAT, 2003, p. 211).

É interessante notar que essas similaridades no modo de vida e a proximidade cotidiana não indicariam propriamente a incorporação desses indivíduos “de fora” a todo e qualquer momento pela “comunidade” Fur; que nem os coletores de mangaba ‘de fora’ como moradores do Catu. Ao falarem da identidade *Catuzeiro*, eles reforçavam uma suposta relação existente entre as atividades de subsistência e um modo de vida. Como já afirmei antes, muito deles não eram, necessariamente, descendentes do antepassado comum Antonio Eleotério Soares. Porém, em determinados contextos, se mobilizavam conjuntamente com os Eleotérios e, em algumas interações comunitárias, logravam estabelecer um pertencimento para além das relações definidas pelo parentesco. Um exemplo disso ocorreu em 2004, quando diversas famílias uniram-se numa posição contrária aos procedimentos da usina Estivas em relação ao Rio Catu. Ana relatou-me sobre a mobilização na qual houve participação hegemônica das mulheres do Catu:

A usina mandou fechar o rio aqui em cima pra botar água pras cana. Encheram a cabeça do rio de saco de areia e começou a faltar água pra gente aqui. Juntei-me com umas mulheres, a gente pensou assim, se for só mulher os vigia não atirariam. Pegamos cada uma um facão e, fomos pro rio. Quando chegou lá cortamos tudo, abrimos os sacos tudo e, a água correu de novo (...). É, minha filha, aqui no Catu tem mulher de opinião. Porque se fosse os homens, eles iam atirar nos marido da gente (ANA. Catu, 2005).

No período em que ocorreu essa mobilização (2003), o Rio Catu consistia a principal fonte para obtenção de recursos hídricos para os moradores do Catu. Essa passagem da

entrevista demonstrou um dos níveis de disputa entre os moradores do Catu e a usina Estivas S/A pelos recursos naturais existentes no vale. Em meados de 2004, foi executado um projeto através da Associação Comunitária com recursos do BIRD/Comunidade Solidária/FUMAC para dar acesso coletivo à água por meio da construção de uma caixa de água, e a instalação de um sistema de canos. Embora, ainda hoje, muitas pessoas utilizem a água do rio para realizar vários afazeres domésticos.

Encontrei ainda referências a um jeito de ser *Catuzeiro*, elencadas como um conjunto de traços que compunham a personalidade de um *Catuzeiro legítimo*. Manoel Ladislau, o chamado *Chão*, contou-me que “*muita gente [de fora] chama a gente de “catuzeiro” quando querem dizer coisas*”. Seria uma percepção dele a respeito das situações em que a categorização significava uma referência negativa. De maneira geral, porém, a expressão *catuzeiro* é atualmente pouco usada também pelos regionais. Quando circulei em alguns espaços da cidade de Canguaretama, indaguei algumas pessoas, interessada em saber o significado do termo *catuzeiro*. As referências a esse termo foram de fato negativas, sobretudo, encontrando-se no repertório de linguagem das pessoas mais velhas. Para alguns, significava uma pessoa muito tímida, “um matuto”, ou “gente que tem parte com índio”. Contudo, relacionava-se a uma intenção classificatória. De acordo com *Vando*, normalmente as pessoas de Canguaretama ao notarem, por exemplo, alguém tirando os sapatos, *perguntam logo se é do Catu*. De acordo com o João Alves, antigo comerciante e morador de Canguaretama, que negociava alimentos com alguns Eleotérios na década de 1970-1980, a referência “*Catuzeiro*” significava uma categoria para distinções sociais:

Foi sempre utilizada para distinguir pessoas do Catu, mas de uma forma geral sempre foi [associada] as pessoas muito pobres, muito mal tratadas, que não tinham higiene. Chamava-se de *Catuzeiro* aquele pessoal. Era um povo assim diferenciado do pessoal daqui, sem dúvida (JOÃO ALVES, entrevista em 2006).

Foi possível notar uma dupla via de compreensão do termo. A referência tanto remetia a um lugar quanto a um modo de ser. Em diversos momentos, escutei as pessoas falarem “*fulano é do Catu mesmo*”. Destacavam o “temperamento” da pessoa: “*É bravo, difícil de ser convencido quando não quer uma coisa, gente que mata a cobra e mostra o pau*”. Novamente, concordo com Barreto Filho quando analisou as representações e referências Tapeba. Segundo esse autor, as categorizações atualizam uma série de representações sobre condutas, estilos de vida e relações que gravitam em torno daquela coletividade:

(...) essas representações tanto podem ser atualizadas valorizadas positivamente, (...) quanto negativamente ligadas a uma consideração pejorativa diante do que pode ser, às vezes, considerada uma atitude de “bicho-do-mato”, retrógada. (BARRETO Fº, 1992 p.341).

Apoiei-me nessa reflexão para pensar a categorização *catuzeiro*. Haveria planos de entendimento diferentes em relação aos próprios atores sociais e as demais pessoas envolvidas no campo de suas relações sociais. Contudo, como mostrei no início deste item, a categorização *catuzeiro* estava sendo reelaborada de forma positiva pelos Eleotérios que participavam mais diretamente da mobilização étnica.

As fontes históricas e as formas de nomear alteridades:

As referências sobre “tapuias” ou “tapuios” aparecem em muitos dos primeiros escritos sobre o Brasil colônia. São relatos de cronistas portugueses e holandeses informando a respeito de costumes, rituais e organização política das diferentes etnias indígenas. Em determinado momento da colonização do interior do Nordeste (séc XVII), os contatos com os chamados povos do sertão foram impulsionados pela atividade da pecuária e, principalmente, pela necessidade da ocupação das terras pela agência colonial. Desse período, o registro dos cronistas e dos missionários são as únicas referências elaboradas sobre os povos indígenas que habitaram as regiões do interior.

Pedro Puntoni (2000) desenvolveu uma extensa análise das representações coloniais existentes textualmente sobre grupos denominados “tapuias”. De acordo com Puntoni, estes indígenas foram assim classificados em distintos momentos históricos. Em um deles, as diferenças lingüísticas teriam fundamentado a sua classificação, mas também os nichos ecológicos habitados por esses grupos forneceriam um outro critério em comparação aos grupos falantes da língua tupi. No século XVII, no período de ocupação holandesa no nordeste brasileiro, o termo designou os índios “hostis” aliados aos holandeses. Para o historiador, tratou-se de uma percepção bipolar da humanidade indígena na América portuguesa. Os “tapuias” eram posicionados não apenas como parte daquele imaginário, mas em situações concretas. Pensados como grupos hostis e inimigos foram compreendidos como um mundo da alteridade em relação ao universo tupi.

Do que foi visto, nos primeiros séculos da colonização o nome *tapuia* designava apenas um universo de diversidade que se definia, fosse por contraste com a própria identidade que os grupos tupis apresentavam (ao menos no nível da relativa homogeneidade lingüística), fosse na prescrição de uma visão geográfica estanque entre duas humanidades, a costa e o sertão. *O termo “tapuia”, portanto, não poderia ser compreendido como um etnônimo, mas sim como noção historicamente construída.* Seu significado básico está associado a uma noção de barbárie duplamente construída (...). (...) Afinal, não se dominam povos porque são “diferentes”, mas, antes tornam-se estes “diferentes” para domina-los (...); (PUNTONI, 2000 p.68-69 Grifos do autor).

Assim, haveria um modelo de índio “bom”, “amigo”, “catequizado” e, por outro lado, os “tapuias”, hostis, maus e selvagens, o que Cristina Pompa (2002) chamou de construção de uma “alteridade radical”. Para essa antropóloga, o tipo de compreensão cultural formulada para entender os “tapuias” pareceu deslocar a imposição de um “modelo clássico da ‘barbárie’ dos povos pagãos como chave de leitura da alteridade indígena americana” (2002 p.247).

A literatura histórica e a etnográfica, mais ainda, dispõem de diversos elementos através dos quais procuram chegar a um consenso sobre os chamados “tapuias”. Quando estive no interior de Pernambuco através de uma “missão” do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Estevão Pinto (1956) deparou-se com um suposto ‘achado’ etnológico, que identificou como os “remanescentes indígenas” dos sertões pernambucanos, referindo-se, em particular, aos Xucuru. O antropólogo expôs em seu texto uma definição dos “tapuya”, qual seja:

Os Shucuru, cuja localização já se fez linhas atrás, merecem especial menção. Hohenthal, que acabava de escrever, a respeito desses caboclos já bastante mesclados, uma excelente monografia, chegou a conclusão de que os mesmos, sob o ponto de vista cultural parece que se acharam ligados aos históricos “Tapuya” do Nordeste brasileiro, isto é, aqueles indígenas que não moravam em aldeias fortificadas, que dormiam em esteiras ou giraus, que usavam o forno subterrâneo, etc. Mas, tapuia, como se verá adiante, era um termo geral, sem unidade cultural ou lingüística autônoma (...). (...) entre os chamados tapuia figuravam os tarairiú e, salvo engano, possivelmente os Shucuru eram parentes dos Janduí, fração daqueles; os Janduí estavam espalhados em 1692, por vinte e duas aldeias, vistas nos sertões de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte (PINTO, 1956 p. 47-48, Grifos meus¹³⁶).

¹³⁶ Pompa (2002 p. 236) informou que Estevão Pinto adotou as indicações de Von Martius para afirmar que os “Tapuya” das fontes antigas são jê, sendo os Tarairiú uma subdivisão dos “Tapuya”.

Estevão Pinto chamou atenção para as marcantes divergências existentes nas tentativas de classificação do “Tapuyas”. Naquele contexto histórico, havia uma preocupação dos pesquisadores de entender os povos indígenas enfatizando os traços culturais supostamente mais significativos. Essas pesquisas tinham também respaldo nas idéias da Antropologia Física. Além disso, havia a preocupação e o objetivo de impor uma classificação e, como bem se pode notar, tal inquietação girava mais em torno de uma tipificação em unidades culturais e da inserção em uma família lingüística. Pode-se compreender, porém, que tais procedimentos estavam em pleno vigor nas produções antropológicas daquele momento histórico no Brasil, o que viria a constituir o que se chamou de “etnologia das perdas” (OLIVEIRA, 2004).

No próximo capítulo, mostrarei que os estudos que passaram a se produzir sobre os índios do Nordeste, sobretudo na década de 1990, exibem outras preocupações e adotam, como hipóteses condutoras de suas análises, questões centradas não, apenas, no inventário cultural. Estas etnografias voltam-se, sobretudo, para as diversas dimensões, objetivas/subjetivas, presentes na construção da etnicidade. Na mesma obra, Estevão Pinto citou os relatos dos cronistas sobre os “tapuyas”:

As primeiras notícias, sobre os Tarairiú (ou Tarariju) aparecem numa carta do jesuíta Pero de Castelho (1614). Elias Herckman descreve os seus costumes e informa que esses tapuias estavam subdivididos em 2 grupos, ou tribos, uma chefiada por “Janduwi” e outra por “Jaracará” (...) Os Tarairiú viviam ao ocidente do Cunhaú e do Rio Grande do Norte (diz ainda Herckman), mas Pompeu Sobrinho mostrou que o seu habitat era muito mais vasto. (PINTO, 1956 40-41)

(...) Graças sobretudo a Herckman e a Marcgrave tem-se conhecimento que os chamados tapuia, isto é, os índios de “língua travada”, que habitavam a capitania de Pernambuco estavam subdivididos em quatro principais nações: os “Cariris”, os “Cariwasys” o “careryjouws” e o “Tarairyous” (PINTO, 1956 p.64)

Através destes relatos, percebe-se a busca pela definição de um modelo dos complexos “tapuyas”, levando-se em conta a língua falada pelo grupo. Eram os “índios de língua travada”, não falantes do Tupi naquele contexto. Concordando com Câmara Cascudo (1955) e Medeiros Filho (1997), a historiadora Fátima Lopes (2003) sustenta a tese que subdivide e classifica os “tapuias Tarairiú e os tapuias Cariri”. Por esse contraste, procurou estabelecer entre esses povos diferenças centradas de início nas regiões geográficas nas quais os grupos se situavam.

As diferenças culturais, entre os grupos tapuias Tarairiú e Cariri confirmam as observação que os cronistas fizeram. A primeira distinção estaria na localização das áreas culturais de influência de cada família: os Tupis habitavam o litoral; os Tarairiú, a região “sublitorânea”, que se expandia além do litoral, formando uma faixa muito irregular, e, ocupando nas regiões secas do Seridó e sertão, as ribeiras dos rios Jaguaribe, Apodi, Açú, Piranhas, Sabugi e Seridó. Em alguns trechos atingia o mar, como no Ceará e Piauí. Os Cariris viviam mais para o interior dos Estados do Nordeste, nas proximidades de rios permanentes com vales úmidos, como o do Rio São Francisco (LOPES, 2003 p. 137).

Em seguida, a autora referiu-se aos dados lingüísticos como comprovações das distinções entre os “tapuios”. Referiu-se ainda à uma “diferença cultural” que acabaria por demarcar esse quadro. Tratava-se, segundo ela, da “prática do endocanibalismo entre os Tarairiú”. Como bem notou Assunção (1999) as informações compiladas sobre os “tapuias” divergem nos esforços para traduzi-las em classificações etnográficas. Em Câmara Cascudo (1968), foram apresentados diferentes significados para o termo “tapuio ou tapuia”, qual seja:

Rio no Apodi, lugar e riacho no Açú. Serra de Caicó, riacho em lajes. Lugar e riacho em Governador Dix Sept Rosado com minas de gesso. No singular e plural, toponônimo divulgado. Na classificação primitiva era o habitante do interior, o bárbaro, o indígena não-Tupi. Sob esse nome reuniam os indígenas de todas as raças com o título vago de *tapuia* que, para o povo comum, é sinônimo genérico de aborígine como ainda ocorre no Pará-Amazonas. O *tapuio* ou *tapuia* sempre foi entendido como o não-civilizado, refratário ao convívio dos bancos de cristais, caboco-brabo, “laigado no mato”. A divisão etnográfica de outrora dividia a região entre *tupis* no litoral e *tapuia* no interior, no sertão, “nas brenhas”. Essa é a imagem instintiva e geral (Stadelli, Tastevin, Teodoro, Sampaio), modificada atualmente quando se verifica a não-existência de tapuios, como grupo humano específico e culturas caracterizadas. Pelo nordeste, nos séculos XVII e XVIII, a menção tapuio era uma alusão ao Cariri, ao Tarairiú. As denominações originavam-se desse conceito (CASCUDO, 1968 p. 126-127).

O que importa reter da discussão até agora apresentada são as formas que a expressão “tapuia” veio assumir contextual e historicamente. Por exemplo, quando foi expressa nos relatos dos cronistas, reportava-se aos contextos coloniais específicos. Em outro contexto histórico, tal como já apresentou em Cascudo, verifica-se a idéia de “tapuio” relacionada à representação de “caboclo-brabo”. Tinha-se outro campo de significados e outro contexto histórico como referência. A categoria “caboclo” foi sendo usada a partir da segunda metade do século XIX, conforme apareceu nos censos demográficos daquele período. Em Barretto Fº (1992), tomei conhecimento de um outro entendimento da categoria cultural “tapuio”, de acordo com Cascudo (1972 p.838), a adscrição “Tapuyo” esteve relacionada aos indígenas “que fogem das aldeias”. Isso leva a defender a idéia da existência de uma “fluidez da noção

tapuio” (POMPA, 2002 p.223). O termo “tapuio” ainda aparece na literatura portando diferentes significados, embora continue sendo, genericamente, associada com o sentido de contraposição à uma “uniformidade Tupi” no litoral. Comentando a situação dos índios denominados pelos regionais de “tapuios do Carretão”, Silva (1998) notou o sentido negativo imprimido pelos regionais àquela definição. Isso motivou os indígenas a rejeitar o termo para se auto-referir. Segundo defendeu o antropólogo, fazia parte de uma “estratégia” do grupo se reportar, apenas, às três etnias das quais se percebem como descendentes em detrimento da incorporação do africano em sua composição étnica. Na pesquisa desenvolvida por Rita Heloísa Almeida (2003), que abordou a mesma situação étnica, os índios conhecidos por “tapuio do Carretão” se apresentavam como parentes de povos que habitaram a antiga Aldeia do Carretão em Goiás. Almeida (2003) mostrou nas relações cotidianas com não-índios as hostilidades em que esse relacionamento era definido e que contribuíam para compor o significado do termo:

Eles eram por estes identificados pelo nome tapuio, mais do que pelos nomes Xavante, Javaé e Kayapó. (...) acabavam por aceitar esta identificação pelos outros, ainda que a denominação tapuio fosse entendida na região como uma sorte de xingamento, significando aquele indivíduo genericamente associado a índio, que não gosta do trabalho, é ingênuo, facilmente enganado nas questões de terra, porém traiçoeiro e dado a armar tocaias (ALMEIDA, R.H. 2006b p. 17).

Por conseguinte, diante de tantas situações distintas, preferi lidar com a categoria “tapuio” ou “tapuia” a fim de *relativizar* o significado do termo. Considerei tanto o campo das relações sociais em que os Eleotérios estão inseridos quanto os diferentes contextos históricos que incidem nesta compreensão. Levei em conta o entendimento do termo “tapuia”, conhecido por mim através do relato de Leôncia, uma centenária, moradora de Goianinha: *quando eu era criança, não se chamava índio, se chamava tapuia*. Como bem foi colocado por ela, o uso da categoria “tapuia” não estava imediatamente relacionado à uma distinção com base no idioma falado, tampouco relacionava-se ao fato de habitar nichos ecológicos distantes do litoral. O fator em comum a se considerar é que o termo ‘tapuya’ é crucial para classificar socialmente uma diferença.

Em 2003, através das primeiras conversas que mantive no Catu, cheguei ao conhecimento da referência *tapuia* entre os Eleotérios. *Vando* relatou-me que aquela referência estava respaldada no relato de Júlia Maria da Conceição, sua avó materna. Segundo

ela contou-lhe, teria havido um casamento entre um dos irmãos Eleotérios e uma mulher da tribo tapuia¹³⁷:

Eles andavam caçando tatu, caçando tamanduá e encontraram uma moça perdida, ela era da... Minha vó contava, que ela era da tribo tapuio, era daquela que tinha o nariz furado assim em cima e daí gerou a nossa raça (VANDO, Catu, 2003).

Esse relato fazia referência à idéia de descendência materna, comum a tantos casos conhecidos no Nordeste brasileiro, aproximando-se do que se entende como a “vulgata” da “avó pega a dente de cachorro” ou “a casco de cavalo” (VALLE, 1993). Havia certo aproveitamento desse conteúdo étnico. Explicava a fundação do grupo e a ‘mistura’ através de uma união que supostamente teria fornecido as “características” indígenas aos Eleotérios. No entanto, conforme me referi anteriormente, a identidade étnica era explicada por estes atores sociais associada a outros atributos, dentre eles as formas de comportamento, que explicarei mais sistematicamente ao longo deste capítulo. Se pode perfeitamente compatibilizar o relato sobre a “mulher tapuia” com um investimento relacionado à uma origem natural ou até ligada à uma forma de se pensar como descendente de povos pré-colombianos. Falou-se de mulheres cuja “natureza” foi associada às “matas”, à uma dimensão “selvagem”, indicando associações com formas pensadas como originárias. Contudo, vale perguntar quais foram as referências que este ator social usou a fim de construir sua representação do ser “índio tapuio”?

Como já me referi anteriormente, em sua trajetória pessoal, *Vando* foi aluno do historiador, Francisco Alves, durante sua formação em Pedagogia. Por meio dessa formação, muitas informações podem ter sido geradas como, por exemplo, o contato com as obras de Luiz da Câmara Cascudo e com a própria história da região através das pesquisas realizadas pelo historiador. Em 2002, ele mediou o convite do funcionário da FJA para os Eleotérios se deslocarem à Baía da Traição. A referência *tapuio* expressada por *Vando* se inscrevia na mesma dimensão das análises da historiografia autorizada em termos de demarcar uma alteridade. Além do mais, os contatos desse ator social com o militante da questão indígena podem ter gerado ou mesmo contribuído para reificar essa referência. Como notei em diversos momentos, Aucides Sales costumava caracterizar pessoas por traços físicos, análises de crânio, de membros etc. A mesma referência *tapuio* foi usada publicamente por *Vando* na V Assembléia Geral da APOINME. Retornarei a esta questão no capítulo quatro, onde serão

¹³⁷ Ver no capítulo dois o gráfico genealógico I. Desenvolvido a partir de informações geradas em conversas mantidas com Manoel Luca. O antepassado comum ressaltado pelos Eleotérios, Serafim Eleotério Soares, ao qual atribuem o casamento com a tapuia e o recebimento das terras por parte de um padre.

analisadas as interações dos Eleotérios, com o movimento indígena e os demais atores sociais implicados no processo de emergência étnica.

Assim, a partir dos relatos orais dos Eleotérios, é possível entender que a referência “tapuia” era acionada para marcar uma diferença. Com efeito, acredito evocar uma relação com povos pré-colombianos. Dessa forma, ao adquirir sentido historicamente, a categoria não pode, portanto, ser vinculada a modelos lingüísticos, culturais ou até às áreas habitáveis como classificaram os cronistas e foram seguidos por alguns antropólogos. Como demonstrei nesse item, em diferentes contextos históricos a idéia sobre “tapuio” foi vinculada a um “índio brabo”, ou “os que fogem das aldeias”. Por esse motivo, para a análise que me proponho desenvolver, considerarei como uma categoria étnica melhor vista de “dentro”. Os Eleotérios se pensam “tapuios” a partir de múltiplas referências e elaborações, envolvendo elementos subjetivos e expressando um conjunto de idéias sobre um *jeito de ser da gente do Catu*. As interações com o Movimento Indígena passariam também a definir as formas dos Eleotérios de se pensarem como grupo. Considero, entretanto, que a composição do etnônimo por parte dos Eleotérios esteja inscrita no campo das possibilidades históricas e das escolhas políticas que esses atores sociais possam vir a fazer no processo em curso de construção da etnicidade. Isso se inscreve, portanto, no campo de limitações que envolvem o exercício da pesquisa.

Para Oliveira (1999), a discussão sobre os etnônimos dos índios do Nordeste exige cautela ao se lidar com associações históricas, pois, como já se tem registro na literatura antropológica, elas podem se tratar de construções contemporâneas e que, muitas vezes, não existe na literatura qualquer registro relacionado a eles.

Não podemos nos apossar da listagem atual das sociedades indígenas no Nordeste e pretender retroceder, para cada etnônimo específico, através de um processo de filogênese, até os primórdios da colonização Portuguesa. Isto nem sempre é possível, e tem conseqüências perversas mesmo quando aparenta poder ser realizado com alguma verossimilhança. Algumas identidades indígenas já estão registradas em crônicas dos séculos XVI e XVII, nos primeiros contatos com as feitorias, com as missões religiosas ou com a frente de expansão pecuária; outras são de elaboração recente, resultando de processos históricos igualmente conhecidos e estudados, que remontam alguns à década de 1940 e outros aos anos 70/80 (OLIVEIRA, 1999 p. 106).

O antropólogo chamou atenção para o fato de certas unidades sociais conhecidas, por possuírem etnônimos mais antigos, não serem apreendidas como uma categoria decorrente de “alguma suposta condição “natural”, ou que remontasse à “origem dos tempos”, ou, ainda como resultados de processos dados como “endógenos” ou “espontâneos”.

4.2 ETNICIDADE E SEMÂNTICA

Passo agora a lançar um olhar sobre o que seria o “campo semântico” por meio do qual, contextualmente, os Eleotérios produzem, mas não exclusivamente, uma “economia discursiva” na perspectiva de dar sentido às fronteiras étnicas. Deve-se ressaltar que a utilização da noção de “campo semântico da etnicidade” segue a proposta de Valle (1993), qual seja, como um horizonte discursivo e simbólico de construção de significados étnicos, não somente definidos pelo grupo étnico:

Um horizonte discursivo e simbólico no qual diversos atores sociais conseguem entender, descrever e interpretar, por processos estruturados ao nível consciente e inconsciente, a vida social, os fatos e fenômenos sociais, como também suas próprias ações e as práticas de outros atores e agentes, todos dotados de conteúdo originados na dinâmica das relações interétnicas. (...) O campo semântico está aberto a produzir interpretações étnicas díspares e até mesmo antagônicas, tomando em consideração os atores e grupos sociais que as fazem, afinal eles o aproveitam de maneira diferencial, conforme as posições que ocupam e as ideologias que investem (VALLE, 1993 p. 149).

Nessa perspectiva, seria uma idéia aberta sobre os efeitos sociais e as implicações das relações entre os diversos atores sociais presentes na situação étnica. O tema da etnicidade tem sido objeto de reflexões diversas e tem conquistado um lugar proeminente na Antropologia Social contemporânea. Apesar das discussões sobre etnicidade não serem novas na disciplina, elas foram recebendo desdobramentos conceituais, tendo em vista a complexificação das situações empíricas, quando o tratamento da questão étnica passou a exigir maior refinamento analítico. A etnicidade enquanto objeto de estudo recebeu diversas abordagens teórico-metodológicas, desde que passou a ser uma questão problematizada nas ciências sociais. Ao tratar a etnicidade como forma de organização política, enfocando os processos e as interações sociais, Barth procurou evitar pensar nos grupos étnicos como unidades estáticas e empenhou-se em tentar compreendê-los enquanto tipos organizacionais baseados na autodefinição e na atribuição diferencial, que utiliza as distinções culturais para construir diferenças que estão sendo sempre atualizadas diante de outros grupos com os quais se relaciona. De acordo com Almeida (2002), ao priorizar as fronteiras étnicas como foco da análise, Barth procurou se distanciar dos fundamentos biológicos, raciais e lingüísticos que eram associados aos estudos que se tinha sobre etnicidade.

De acordo com Streiff-Fenart e Poutignat (1997) a idéia de etnicidade esteve colocada em posições oscilantes, relacionada ora a um conjunto de traços mais aproximados à noção de

cultura, outras vezes, aproximados à noção de raça. No último caso, a aproximação se torna mais evidente quando os estudos privilegiam uma suposta ascendência comum entre os membros de um determinado grupo étnico. Em outros contextos, o conceito de etnicidade já esteve relacionado aos comportamentos sociais, às tentativas de medir a aceitação dos membros às regras e valores dos grupos. Para outras análises, figurou, sobretudo, como representações ou sentimentos de pertença. Sendo assim, os autores chamam atenção para a polarização e dualismos em que a noção esteve inserida ou foi dimensionada, por exemplo entre o culturalismo e o instrumentalismo ou entre o primordialismo e o circunstancialismo, as teorias assimilacionistas e as teorias do conflito étnico, etc. Não iremos nos deter em analisar cada uma dessas teorias, mas vale salientar que o debate sobre etnicidade conduzido por Barth procurou, de início, refutar as análises primordialistas que, grosso modo, relacionavam etnicidade à uma qualidade transmitida desde o nascimento, realçando o componente biológico, algo que se definia através da origem. É o que levou Almeida (2002) a afirmar: “a permanência dos laços chamados primordiais, como laços de sangue e de raça, perde sua força de contraste diante de uma noção de etnicidade considerada como fator contingente” (2002 p.75).

Outro ponto de vista, que devemos tratar, consiste em algumas críticas tecidas a Fredrik Barth. É o caso de Leo A. Despres (1975) que procurou tornar relevante em seu estudo da organização das relações interétnicas, a competição por recursos materiais e econômicos. Ele enfatizou as estratégias sociais organizadas para monopolizar recursos ou pelo empenho em “dominar, controlar”. O autor definiu o termo competição como derivada da “organização de grupo em relacionamentos associativos de coesão interna são determinações ideológicas de diversos fatores, sobretudo, o econômico”. (Despres apud Hoetink, 1975 p.199). De acordo com Valle (1993) a crítica que Despres fez a F. Barth envolveu a maneira que o antropólogo norueguês entendia os processos de identificação étnica, *por* “subsumirem uma atitude demasiado subjetiva por parte das pessoas que se atribuem e aos outros num modo intencional, exclusivamente” (1993 p. 6). Apesar da crítica ao subjetivismo de Barth, Despres não defende apenas os enfoques “objetivistas”, mas concorda que a etnicidade envolve ambas as esferas, tanto subjetivas como as objetivas. O esforço de Despres, segundo Valle, sobretudo, consiste um outro domínio no mesmo processo, qual seja;

Tentar mostrar que os sistemas sociais pluriétnicos costumam ser estratificados e que os status sociais, inclusive os étnicos, definem relações imperativas a pessoas, grupos e afetando o acesso aos recursos materiais. As relações são imperativas porque exibem “direitos e obrigações” prescritos ainda por estabelecerem formas específicas de acesso, controle e aproveitamento dos recursos materiais. (VALLE, 1993 p.6).

Para esse autor, Despres contribuiu para os estudos que se empenham em entender determinadas situações etnográficas ou estudos que abordam a disputa por recursos, que podem ser territórios ou o acesso e o controle da terra. Sendo assim, ele chamou atenção para a linha analítica que associa a investigação desse fenômeno aos aspectos ditos mais ‘objetivos’ da etnicidade. Contudo, não deixa de lado os aspectos ‘subjetivos’ inerentes ao processo de construção da etnicidade. Não obstante, Valle destacou outros esforços que se preocuparam em explorar outras dimensões do fenômeno étnico, como é o caso de Abner Cohen (1974) que preferia acentuar as “formações simbólicas” da etnicidade ao invés de somente privilegiar a competição por recursos naturais. De acordo com Valle (1993), Cohen entendeu que os fenômenos étnicos estariam em um nível de “interação entre códigos culturais variados numa forma processual” (ibid, p.144). Isso permitiria assim apreender os significados valorizados pelos atores sociais que se relacionam entre si. A construção da etnicidade pode se produzir originando-se de estruturas de significação comuns a grupos étnicos e sociais distintos e até mesmo antagônicos¹³⁸.

Em pesquisa que desenvolveu entre os índios Tremembé no Ceará, Valle realizou uma releitura da idéia proposta por Roberto Cardoso de Oliveira (1976), que havia desenvolvido um modelo analítico através do qual buscava definir o que seria um “campo semântico da etnia”, baseado nos estudos sobre totemismo anteriormente definidos por Lévi-Strauss. Valle considerou com ressalvas o uso da noção, tal qual foi definida por Cardoso de Oliveira. Asseverou que seria melhor aproveitada se ela fosse compreendida em termos de uma “perspectiva hermenêutica e não estruturalista, stricto sensu¹³⁹” (ibid, p.149). A análise da “semântica da etnicidade”, tal qual pensou Valle, poderia ser mais proveitosa se ela se processasse concomitante à apreensão do que chamou de “experiência da etnicidade”.

¹³⁸ De acordo com Valle (1993) foi sobretudo Cohen, quem destacou os aspectos estruturantes que os planos simbólicos tinham para diferenciação étnica (ibid. 144).

¹³⁹ A propósito das ressalvas feitas ao uso da noção por Cardoso de Oliveira (1976), ver VALLE, Carlos Guilherme Octaviano. *Terra, Tradição e Etnicidade: os Tremembé do Ceará*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 1993. pp. 149-150.

Explicou que tal perspectiva, de cunho processualista, seria uma posição teórica por meio da qual buscava apreender como os Tremembé se “singularizavam num processo ativo e reflexivo interno de construção étnica” (id p.184). Nesse sentido, preferiu lidar com a experiência da etnicidade “como uma estrutura processual que se construía difusamente apenas entre os Tremembé, ainda que de modo não rotinizado, por todo o campo social de diferenciação étnica”. (ibid p.188). Ao fazer isso, o autor demarcou, dessa forma, um estilo analítico voltado para o contexto do Nordeste indígena a partir do qual procurou entender a maneira própria dos indivíduos sentirem e reagirem no processo de construção da etnicidade.

Os Tremembé são habitantes de diversas localidades do município de Itarema. De acordo com Valle (ibid), os Tremembé passaram a se distinguir socialmente de outros grupos e comunidades através das formas de mobilização étnica e de organização social, sobretudo diante de situações camponesas locais. Para ele, diante dessa situação complexa não seria proveitoso enfatizar apenas o “aspecto sociológico da expropriação de terras e as diversas estratégias sociais para seu acesso, ocupação e controle”. Em um nível de seu estudo abordou em termos comparativos, as “estruturas de significação” e as formações simbólicas que os Tremembé combinavam e os diversos elementos culturais de performance étnica. Nas três situações, o autor notou existir um amplo horizonte discursivo e simbólico de construção de significados étnicos. Nesse sentido, para serem bem entendidos, esses discursos foram relacionados pelo autor aos contextos onde eram transmitidos. Compreendeu que o campo semântico não era definido apenas pelos Tremembé, mas pelos demais atores sociais presentes naquela situação histórica, inclusive aqueles que se opunham às demandas étnicas. Destacou ainda que o campo semântico, por meio do qual os Tremembé afirmavam a diferença étnica, antecedia historicamente às interações entre os índios e as agências indigenistas. Além do mais, o antropólogo atentou para os efeitos decorrentes da valorização e do interesse pelos assuntos de enfoque étnico por parte das pessoas que passaram a circular entre os Tremembé. Relaciona esse quadro interativo com possíveis desdobramentos na capacidade reflexiva dos próprios indígenas em relação à construção da etnicidade:

A presença de pesquisadores ou agentes, como os missionários, estimulava a reprodução e a positividade do campo semântico da etnicidade. Não a criaram, já vale dizer, pois o campo semântico não derivava, como consequência ou “efeito/resposta, da presença de tais agentes. (...) O campo antecedia estruturalmente, como sistema cultural ao próprio padrão de interação dos Tremembé com os pesquisadores (VALLE, 1993 p.156).

Assim, no caso dos Tremembé, havia um contexto em que o pesquisador percebeu o compartilhamento dos mesmos elementos semânticos entre índios e seus antagonistas políticos para afirmar ou negar a diferença étnica. Para entender essa situação, preferiu lidar “com a semântica numa forma ao mesmo tempo estruturante, interpretativa ou reflexiva e, ademais, política” (Ibid, p.152). Inspirada no mesmo autor notei a importância de considerar o modo através do qual a história da região sul do Rio Grande do Norte era articulada aos diversos discursos, sejam eles oficiais ou não. A afirmativa de um passado que envolveu a presença indígena na região, a memória de eventos que envolveram colonizadores e indígenas, por exemplo, o caso do Morticínio de Cunhaú, é emblemático, repercutiam de alguma forma nos discursos elaborados sobre e pelos índios, mesmo se tomados como acontecimentos de um passado remoto. Por exemplo, na página eletrônica da prefeitura de Goianinha, Canguaretama e São José do Mipibu e Vila Flor encontram-se as histórias dessas cidades recontadas a partir de uma referência fundadora, os aldeamentos indígenas. Assim, haveria a manutenção de uma semântica da etnicidade que se articula com a própria história da região e com a variação das situações históricas (VALLE, 1993). Pode-se sustentar a existência de “uma difusão semântica, coerente com a história das relações sociais e interétnicas mantidas nesses três séculos de convivência com muitos grupos sociais” (ibid. p.152). Contudo, como ressaltou esse autor, a capacidade de efetivação das fronteiras étnicas e da etnicidade, como vem sendo construída atualmente, não derivavam exclusivamente daí. Seria a historicidade das relações interétnicas na região que permitiria ao campo semântico da etnicidade um alcance para além do *locus* habitacional dos Eleotérios. Deve-se destacar também a existência de articulação entre a semântica da etnicidade indígena e as ideologias nacionais, tais como “o “mito das três raças”, no qual se transmite e reproduz valores, símbolos e representações genéricas sobre o “índio brasileiro” (ibid, p.153).

A partir dessas considerações, teríamos elementos para entender, de um lado, a difusão e a efetividade dos discursos sobre os “índios” proferidos por pessoas não mobilizadas etnicamente e, de outro, as semelhanças e repercussões desses discursos entre os que se organizavam étnica e politicamente, tal como no caso dos Eleotérios. Tais fatores e suas possibilidades de abrangência foram tomados por Valle sob a noção de “senso comum da etnicidade”, qual seja:

Uma noção que implica não uma estrutura de significados e símbolos porém, melhor, um nível discursivo contextualizado no qual se difunde e/ou reproduz

comentários, argumentos, provérbios, anedotas, imagens e símbolos a respeito do “índio”, mas de maneira bem genérica, sem estar apoiado em fatos ou eventos nos quais fatores interétnicos estejam em atividade (VALLE, 1993 p.153).

Como notou no caso da pesquisa entre os Tremembé, havia uma profusão, em especial, de um enunciado através do qual as diversas pessoas, Tremembé ou não, se posicionavam frente à mobilização étnica. Um desses enunciados, destacado pelo pesquisador foi “a vulgata da avó pegada a dente de cachorro”. Em minha pesquisa, pude observar que tal vulgata ocorria de modo similar na região sul do estado onde habitavam os Eleotérios. Em meus primeiros contatos com a situação étnica no Catu (2003), tomei conhecimento de elaborações discursivas de conteúdos étnicos proferidas por algumas pessoas a outros pesquisadores que lá estiveram antes de mim¹⁴⁰. Um enunciado bastante comum foi o de que as pessoas teriam uma avó *pega a dente de cachorro na mata* ou, *pega a dente de cachorro e a casco de cavalo*, ou, simplesmente, *pegada na mata*. De acordo com Guerra (2005), uma versão era proferida por Juvenal, um morador do Catu já falecido, que afirmava “*Não sou Cabôco, sou Tapuia. Minha bisavó tinha quatro buracos de venta. Ela era Tapuia e foi pega a dente de cahorro na mata*”. Apesar de tal afirmativa ser reconhecida pelos demais membros da comunidade, mesmo os que não se afirmam como “tapuios” ou “índios”, teremos bastante cautela de considerá-la como expressão acionadora de uma fronteira étnica, o que daria um tom substancialista à análise.

Primeiro, deve-se constatar que esse modelo semântico é reconhecido e utilizado por muitas pessoas no Catu, mas com diferentes propósitos que não o da mobilização étnica. Como entender essa elaboração discursiva acionada na construção da etnicidade, mas também compartilhada por pessoas não empenhadas etnicamente? Não me dediquei a investigar, porém, a semântica da etnicidade indígena nos demais grupos sociais presentes naquela situação. Essa semântica tornou-se particular entre os mobilizados etnicamente, o que implica pensá-la como uma elaboração ligada ao contexto onde ocorre. Remete ainda ao campo das escolhas políticas e históricas dos atores sociais, associada às suas experiências individuais.

Outro discurso aproveitado no processo de diferenciação étnica era proferido por *Vando*, uma das lideranças comunitárias e mediador das visitas externas ao Catu. Em 2003, a versão que me foi apresentada ressaltava *uma tapuia pegada nas matas* que através do

¹⁴⁰ Os pesquisadores aos quais me refiro eram vinculados a base de pesquisa CIRS/DAN/UFRN, como mostrei na introdução.

casamento foi incorporada à família dos Eleotérios¹⁴¹. Colocando em foco o caso dos Eleotérios, afirmo que não se trata de uma situação similar a dos Tremembé, o que não descarta às aproximações analíticas. No entanto, tal chave interpretativa cabe ser manuseada em virtude da importância que é dada ao campo discursivo por tais atores sociais. Eram diversos os níveis discursivos por meio dos quais os Eleotérios afirmavam a diferença étnica. Sendo assim, faz-se necessário entender a valorização da semântica da etnicidade entre os Eleotérios para atestar ou não a diferenciação étnica. Entender ainda de que forma estava organizada e foi objetivada por estes atores sociais? Para tanto, sem dúvida, há de se considerar as interações dos Eleotérios com os agentes, pesquisadores e, principalmente, com o movimento indígena. Não quero reificar essas relações como definidoras do processo. Contudo, existe a necessidade de investigar até que ponto era de interesse dos Eleotérios associar ou não ‘novos’ elementos reflexivos a esse processo em devir.

4.3 OS USOS ESPECÍFICOS DA SEMÂNTICA DA ETNICIDADE

Concordo que a referência feita a *avó pega a dente de cachorro e a casco de cavalo* pode ser reconhecida e encontrada entre incontáveis pessoas no Nordeste brasileiro, inclusive entre as que não objetivam demarcar uma fronteira étnica e até sejam opositoras das reivindicações de cunho étnico. Com efeito, há diversos casos, em especial referente aos índios do Nordeste, onde tal conteúdo é organizado e aproveitado de forma positiva para delimitar diferenciações étnicas. Nesse sentido, lanço um olhar cuidadoso sobre os significados que tal vulgata recebeu dos Eleotérios. Em 2003, ocasião de minha primeira aproximação com a situação do Catu, pude reunir um material bastante significativo referente às elaborações discursivas de conteúdos étnicos através dos quais os Eleotérios explicavam e davam sentido à produção da etnicidade. Embora meu trabalho de estágio curricular não incidisse exatamente na questão indígena, já que pouco conhecia daquela situação, *Vando*, uma das lideranças comunitárias, falava sem nenhum constrangimento do conhecimento que detinha dos seus antepassados. Assim, explicava a origem étnica e a ocupação histórica do Catu:

Aqui no Catu, antigamente nossos bisavós contavam que morou uma tribo chamada Tupinambá. Por sinal, tem uma fazenda aí que tem esse nome

¹⁴¹ No próximo item irei explorar os usos específicos da semântica da etnicidade, onde esta entrevista estará publicada na íntegra.

Tupinambá. E essas terras foram doadas por um Padre chamado Padre Aquino que em 1900 deixou essas terras na mão de três irmãos, Francisco Lotero, Serafim Lotero e Manoel Lotero. Esses três irmãos casaram e daí foi gerando a família dos Lotero e eles têm essas características indígenas porque uma das mulheres dos Lotero foi pegada na mata pelos caçador (...) (VANDO. Catu, 2003).

A referência feita a uma “tribo chamada Tupinambá”, como antiga ocupante do local, explicava, segundo o autor do relato, que a presença indígena na região é objetivada numa percepção do passado. Ou seja, faz transparecer que na região são comuns as referências à presença indígena apoiadas num tempo pretérito. Em uma de nossas conversas não gravadas, *Vando* informou que foi por meio de uma união entre uma moça “tapuia” e um dos três irmãos que vieram da Paraíba para o Catu, que se constituiu a composição étnica dos Eleotérios e sua “descendência indígena”. O detalhe do nariz (*venta*) furado(a) foi indicado, nesse caso, para referir-se a uma especificidade étnica. Era uma referência de caráter prolixo e disseminado usada por índios e não-índios ao falarem de antepassados, sobretudo na região Nordeste.

Outra elaboração discursiva que abordava a vulgata da “*avó pega a casco de cavalo*” foi proferida por *Nascimento*. Ele demonstrou objetivar ou explicar uma origem, mas de assegurar também um questionamento reflexivo elaborado sobre si mesmo e organizado a partir da própria experiência, mas em consonância com os enunciados que “*herdou*” da família:

N: Isso que papai me deixou eu tenho como uma herança foi essa história de que essa pessoa dele, a bisavó, tinha sido raptada, como falaram não é?

P: Sim, mas use suas palavras, por favor.

N: (...) Tinha sido pega aí nas matas a casco de cavalo como diz não é? A minha história é essa, porque eu não tenho conhecimento com os antepassados não é? Com os bisavós, tataravós, esse povo. Então papai, mais analfabeto do que eu. Porque eu ainda sei assinar o nome ruim e ele nem sabia qual a primeira letra do nome dele. Era mais analfabeto. Então, ele passou isso pra mim e até hoje eu vivo com isso na mente, porque eu vivia preocupado com essas coisas, não sabe? Por que o povo falava sobre índio, falava sobre homem branco, eu ficava pensando de mim mesmo sabe, o que é que poderia ser eu? (NASCIMENTO. Catu, 2005).

O primeiro ponto que destaco desse depoimento é a interferência feita pela pesquisadora, quando solicitou ao entrevistado que relatasse do conhecimento que tinha recebido de seus antepassados. Isso me obriga a referir-me a um contexto público ocorrido no Catu em 2005. Alguns dias antes da Audiência Pública, militantes da questão indígena no estado decidiram após reunião no Museu Câmara Cascudo, realizar visitas prévias às

comunidades envolvidas na audiência. Tais visitas evidenciam o claro agenciamento do Museu C. Cascudo com a questão. Novamente, Caboquinho Potiguara e Capitão foram convidados para fazer parte da equipe que visitaria os Mendonça no Amarelão e os Eleotérios no Catu. Os caboclos do Açú e a comunidade de Bangüê não foram envolvidos no roteiro da “equipe”. A situação mostrou-se extremamente interessante para minha pesquisa, pois, além de deparar-me com pessoas da comunidade do Catu que nunca haviam se envolvido com a questão, pude notar, novamente, as disputas instituídas entre os militantes presentes naquele campo de ação indigenista. O trecho a seguir foi elaborado a partir do diário de campo.

À noite de uma terça-feira de 2005, estiveram o coordenador da CODEM, “Padre” Fábio Santos; funcionários do MCC, Jussara Galhardo e Raul; os Potiguara Caboquinho e Lula, uma ‘nova’ liderança da aldeia de Cumaru; além de Teotônio, um fotógrafo do RN convidado por Caboquinho. Essas pessoas foram acomodadas em dois veículos. Um dos veículos pertencia a CODEM/SEJUC e, outro foi financiado pelo MCC/UFRN, que recebeu apoio de um Deputado Estadual do PT envolvido na militância indigenista. O encontro com os moradores aconteceu em uma das salas de aula da escola municipal João Lino no Catu/Canguaretama. Havia um grupo de mais de vinte pessoas reunidas na escola, inclusive pessoas que nunca havia visto antes, todos moradores do Catu/Goianinha e do Catu/Canguaretama. No primeiro momento, dado o imprevisto do atraso, fui convidada por Luiz, uma das lideranças no Catu para falar. Procurei atualizar aos presentes sobre os acontecimentos decorrentes do contato de pessoas do Catu com os agentes ali presentes. Por parte dos Eleotérios, *Nascimento* expôs o maior número de questionamentos aos convidados, tanto quanto uma reflexão sobre sua identidade: “*não sou turco, não sou Português, eu sou é índio...*”. Uma senhora, conhecida como *Maria crente*, falou a respeito de sua bisavó: “*ela foi pega a dente de cachorro e a casco de cavalo na mata*”. Nesse momento, Caboquinho interferiu e afirmou que nunca tinha ouvido falar nessa história e isso não significava muita coisa pra ele. Então, diversas vozes se elevaram na sala, reafirmando a versão proferida por *dona Maria crente*.

Valda, também uma liderança política no Catu atualmente, tesoureira da ACMVC, explicou: “se as índias estavam correndo a pé e os homens a cavalo, por que eles iriam descer do cavalo para persegui-las? Por isso, que se fala: foi pega a casco de cavalo”. Notei que Caboquinho continuava balançando a cabeça em sinal de desaprovação e replicava que poderia ter ocorrido “raptos” de pessoas. Novamente, dona Maria afirmou: “eu sou mesma filha de índio, porque nasci em Rio Tinto e faz pouco tempo que moro aqui”. Ana mais conhecida como Santana de Nascimento, narrou uma versão sobre uma bisavó que quando

tinha meninos recém nascidos, o marido não a deixava sozinha com as crianças, porque era comum escutá-la dizendo: “hoje amanheci com uma vontade de comer esse menino”. Esse relato foi confirmado por Caboquinho, que disse conhecer histórias desse tipo entre os Potiguara. Enquanto ocorriam os debates, a funcionária do MCC entregava uma lista com um pequeno texto para ser transformado em abaixo-assinado pela comunidade e ser entregue às autoridades no dia da Audiência pública. O texto solicitava o “reconhecimento étnico” por parte da FUNAI e dos poderes públicos convidados para a audiência Pública. Mas voltando à fala de Nascimento quando relatava sobre a “avó pega a casco de cavalo”. Desejo emitir mais algumas considerações. Em um primeiro nível da explicação, a entrevista ocorreu após o contato com os Potiguara, o que demonstrou certa apropriação feita por Nascimento dos termos comuns ao Movimento Indígena organizado. Oliveira (2006), quando se esforçou para entender o universo político contemporâneo do Movimento Indígena e os pontos de intersecção existentes entre este e as agências mediadoras, procurou identificar a “existência de regras e estratégias sociais que conduzem a organização desse âmbito” (ibid, p.130). Grosso modo, ele notou que os indígenas mobilizados também se organizavam através das possibilidades concretas e dos diálogos com a sociedade não-indígena. Isso implica dizer que haveria incorporação de outras categorias e idiomas políticos atualizados por estes (ibid: p.137). Mesmo se referindo ao diálogo com a sociedade não-índia, utilizei a idéia do autor para compreender como as categorias culturais usadas pelo MI repercutiam nas mobilizações étnicas recentes no Rio Grande do Norte, tal como entre os Eleotérios do Catu.

No contexto da reunião que antecedeu a audiência pública de 2005, a polêmica foi ampliando-se aos poucos, chegando quase a causar certo mal-estar entre os presentes. Contudo, as pessoas do Catu se mostravam incisivas sobre aquelas concepções, apoiando-se entre si para discordar de Caboquinho, o cacique Potiguara. Alguns dias depois, em conversa pelo telefone, que mantive com um dos pesquisadores do SEAMPO/UFPB, soube que Caboquinho havia lhe falado sobre o ocorrido no Catu, em especial sobre os discursos dos Eleotérios. Segundo ele: “Essa história de ser pego a dente de cachorro parece que está se falando de um bicho. O certo é dizer: ela foi raptada”. Isso demonstra a existência de um campo semântico difuso balizado, principalmente, pelas trajetórias individuais e as experiências de cada indivíduo. Por esse motivo, destaquei a expressão conforme foi proferida por *Nascimento* na entrevista supracitada.

Pode-se observar naquela “situação social”, que os diversos moradores do Catu expuseram relatos se referindo à “avó pega a dente de cachorro”. Essas pessoas são, em larga

medida, envolvidas com a mobilização étnica no Catu e todas faziam uso de tal relato para embasar a diferenciação étnica. Como sugeriu Valle, a partir das constatações do caso dos Tremembé, ocorre uma personalização do vínculo étnico pelo parentesco do falante com sua bisavó indígena, qual seja:

Essa bisavó ou tataravó estabelece o vínculo de um tempo considerado como muito antigo, no antigamente, dos índios brabos na mata, com seus parentes que vivem nos dias de hoje. O vínculo é personalizado pelo parentesco, o que não admitiria qualquer contestação. Sendo a avó ou bisavó uma índia braba, a origem étnica estaria garantida (VALLE, 1993 p.160).

Embora o antropólogo tenha esclarecido que tal vulgata não se apresentava de forma unívoca nas situações que pesquisou. Deparou-se com um campo semântico difuso e abrangente que incluiria não apenas os que se diziam originários do lugar. Mas, também havia pessoas “de fora” que exerciam um aproveitamento político do enunciado. Havia ainda, entre os Tremembé, membros das famílias tradicionais que faziam uso da “vulgata” para minimizar seu “efeito hereditário”. No que diz respeito ao aproveitamento político do enunciado por pessoas que migraram para o Catu após a década de 1970-90, existiu o caso de *dona Maria crente*, moradora do Catu há pouco menos de dez anos. Ela demonstrou na reunião que tinha conhecimento sobre tal relato e, naquele contexto, decidiu aproveitá-lo politicamente. De um lado, ela se associava às demais pessoas da família Eleotério tanto em virtude das elaborações discursivas de conteúdos étnicos comuns e, de outro lado, aos outros índios ali presentes, os Potiguara. Por isso, ressaltou o fato de ter nascido na cidade de Rio Tinto/PB, conhecida área de ocupação Potiguara, pois isso também lhe permitiria a afirmação étnica.

Como bem pude constatar, os relatos de conteúdo étnico podiam sofrer pequenas variações. Outros elementos eram utilizados para atestar a etnicidade, principalmente nas interações com o pesquisador. Na ocasião que entrevistei Silvina Lourenço, uma das tias de *Vando*, ela se referiu à estética e aos traços físicos para explicar porque sua avó era uma “tapuia”: “*Minha avó tinha as orelhas bem grandes e o nariz dela era dois buracos assim, não sei como. Diz que ela era tapuia*”. Em outro contexto quando entrevistei *Nascimento*, ele quis mostrar o documento de identidade de seu pai. Ele passou a destacar os traços físicos da mesma forma que Silvina, para afirmar que era um “tapuio”. Para Maria Laura Venceslau, que migrou da Paraíba ainda jovem com a família para o Catu, nos anos de 1970, as habilidades que possuíam com os animais e uma disposição própria de viver exibido pelos “Eleotério mais velhos” eram os sinais de que possuíam “um jeito de índio”

Aqui tinha o Juvenal e o Zé Vaqueiro, irmão dele. O Juvenal vivia numa casa de palha, morava assim. Pegava os animais. Eles criavam tudo solto e pegavam na carreira, sem cavalo, sem nada. Tinha o Severino de (...), os pessoal dele ainda moram pra acolá. Ele morava num buraco no chão, cavava um buraco, colocava algum pano, as vezes agave e dormia lá, que nem coelho. Aqui era mata, não tinha nenhum carro. Era só jumento. Pouca gente sabia trabalhar. O Paul era só “manibu” [tipo de capim]. Aí, depois, chegou gente de fora, eles foram aprendendo plantar horta, usar adubo, regador. As mulheres eram quem plantavam alguma horta (...) (MARIA LAURA. Catu, 2006).

No relato acima pode-se entrever que algumas famílias que migraram para o Catu sentem-se responsáveis por intermediar certas mudanças ocorridas na vida social e nas formas de produção dos Eleotérios, anteriormente ligadas, em larga medida, ao extrativismo. Através de laços matrimoniais com pessoas do Catu, a família Venceslau incorporou-se aos Eleotérios, tendo inclusive pessoas que, atualmente, participam das mobilizações étnicas.

Mas havia também, ao contrário, entre os Eleotérios, a utilização de critérios objetivos, características físicas para minimizar a etnicidade. É o caso da família de Maria Madalena da Silva, mais conhecida como *Maria Maga*. Um de seus filhos já adolescente costumava transitar no Catu totalmente sem roupas. Tal situação era apontada por uma das lideranças no Catu como uma ‘demonstração’ de que ali existia índios. O rapaz seria, portanto, *um índio mesmo*. Pude entrevistar *Maria Maga* e, conforme notei, muito pelo contrário, em sua família negavam veementemente qualquer relação com a idéia que possuíam as lideranças do Catu sobre o ser indígena. O motivo mais enunciado centrava-se também nas características físicas, para justificar a não-vinculação. Certa vez, ela pediu-me, inclusive, para olhá-lo e me perguntou: *Já viu índio ter o cabelo ruim?* Depois completou: *gente do cabelo ruim, pixaim, pode ser índio?* Tais questões, colocadas pela interlocutora demonstrariam uma referência contundente obtida a partir da imagem do índio genérico brasileiro.

No discurso das pessoas envolvidas na mobilização étnica existia ainda um entendimento específico em torno do “ser ou não-ser” índio. Tal entendimento, sobretudo, abrangia idéias sobre o comportamento, um “jeito de ser” do “povo do Catu”. Para *Valda* “*são pessoas de palavra, difícil de ser convencido quando toma alguma decisão*”. Algumas pessoas referiam-se ainda a um código alimentar como algo próprio do tapuío. Destacaram preferências alimentares um tanto amplas, que incluíam diversas espécies animais. Além disso, falando das gerações mais antigas, afirmavam que o fato de comer o alimento “*quase*

cru” indicava que “*era coisa de tapuio mesmo*¹⁴²”. *Come tudo, morcego, tudo pra ele dá um churrasco, aonde eles chegarem está bom. Um guaxinim, uma cotia, uma cachaça, uma raposa(...). Nascimento* era um dos que compartilhava desse ponto de vista. Chegou, inclusive, a se referir aos “*bichos*” que já se alimentou e que outras pessoas no Catu também se alimentavam: “*eu não morro de fome nesse mundo e pela minha natureza eu digo que sou tapuio mesmo*”. Referiu-se ainda a um comportamento introspectivo, “*desconfiado*”, que acabaria por demarcar a diferença étnica.

Aqui no Catu, ainda agora eu não sei, mas até uns vinte anos atrás tinha pessoas aqui, conhecido de nós mesmo, da gente aqui da região que se você chegasse na porta da sala e falasse o nome dele, João, Maria, o nome, sei lá. Se você falasse na porta da frente ela açoitava pela porta de trás e entrava na mata. Era um primo desse menino que estava aqui, o primo dele, um tal de João Matias, parece que era João Matias, o nome dele, você nunca chegava lá pra dizer, cadê seu Chico Matias (o pai dele) ele nem escutava sua voz não, abria a porta de trás se não tivesse aberta e ia jogasse no mato, demonstrando ser um índio, um índio selvagem não é? Aí, aquilo me levava em conta não é? Eu digo a história de papai está quase perfeita; porque essa pessoa já civilizado não é? Ainda age dessa maneira, jamais aquele povo de trezentos anos, quatrocentos anos não é? (*NASCIMENTO*. Catu, 2004).

Este relato também possuía relação com a representação do índio genérico. Nesse caso, mais relacionado com a idéia de um comportamento específico, “*desconfiado*”. Referências ao “*sangue de índio*” também eram consideradas nas construções da etnicidade. Uma vez *Vando* contou-me sobre um suposto encontro com antropólogos na Baía da Traição em 2002. Julgava ser importante fazer o “*exame de sangue*” e mostrar as “*características físicas indígenas*” a fim de dar continuidade ao processo de reconhecimento étnico.

O ano passado a gente se encontrou com Aucides Sales, professor de educação artística, lá de Natal e ele trabalha com as comunidades remanescentes e a gente tentou ir a Baía da Traição conhecer lá na Paraíba, as características físicas dos índios. Então, os antropólogos, lá da Universidade Federal da Paraíba, eles é... Pela presença física dos moradores do Catu, eles tentaram resgatar e pode até dizer pelas nossas características que agente têm sangue indígena. E agora nós estamos tendo aula de tupi, já temos uma associação que essa semana vai passar a ser registrada e a gente está esperando um

¹⁴² Referências a forma alimentar dos indígenas foram excessivamente destacadas nos relatos dos viajantes holandeses. De acordo com Pompa (2002 p. 250), era parte do senso comum da época que usava tais modelos para classificá-los. A autora destacou, inclusive, as iconografias sobre os povos Tupi e os Tapuia, onde destacavam-se as incongruências entre ambos. Havia o plano da domesticação, no caso dos Tupi sempre mostrados com artefatos (redes e cestaria) e o plano da ferocidade/selvageria em que se colocava os tapuia, por exemplo, na obra “mulher tapuia” (Wagner, 1964 [1641?]) onde no cesto carregado, contém membros do corpo humano decepados.

representante da FUNAI, chegar aqui na nossa comunidade para fazer o nosso reconhecimento, fazer exame de sangue, pesquisar outras características não cultural e sim características sobre o nosso sangue indígena certo? O DNA ele quer uma identificação sobre as nossas raízes indígenas. (VANDO. Catu, 2003; grifos meus).

Embora se saiba atualmente que antropólogos não desenvolvem mais esse tipo de procedimento, notou-se que o “sangue” foi colocado pelo autor do relato como uma prova substancial, a ‘prova’ de sua origem indígena. Seriam as características físicas que chamariam atenção para o ‘sangue’, de acordo com a colocação de *Vando*. Naquele contexto, estaria sendo mais enfatizada a problemática do sangue do que mesmo a da dimensão cultural. Pode-se notar através dessas idéias a estratégia simbólica da liderança dos Eleotérios para compensar os questionamentos de uma suposta homogeneidade cultural com os regionais. Eles teriam as características físicas de índios além dos componentes biológicos, já que, à primeira vista não se diferenciam de qualquer regional. A curiosa referência à genética (DNA), estabelecida por *Vando*, indicaria a importância atribuída por ele aos componentes biológicos em um suposto processo de identificação étnica. Notei que após o estabelecimento de contatos mais amplos com o campo de ação indigenista alterou-se a expectativa de *Vando* sobre os procedimentos da FUNAI para atuar na situação étnica, bem como a idéia que possuía sobre os atuais procedimentos da antropologia.

Em 2005, na ocasião da Audiência Pública sobre as comunidades indígenas no estado, Luiz, uma das lideranças do Catu, expressou enfaticamente suas idéias sobre o pertencimento étnico: “*eu diria que como indígena que sou, que isso ninguém vai tirar do meu sangue (...)*”. Nessas palavras, o “sangue” ainda foi pensado como um elemento crucial e definidor e sua “objetividade” não deixa de ser culturalmente construída, sobretudo numa dimensão simbólica” (Valle, p.164). Isso nos leva a crer que o “sangue” constitui um dos fatores, uma referência simbólica que atua na construção da identidade indígena e veio a ser ressignificada como demarcadora das diferenças com a sociedade mais ampla. Concordo com Valle ao dizer que: “os fenômenos interétnicos não eram entendidos por meio das relações sociais que os produziam, mas pela determinação substantiva do sangue das diferenças de sua natureza” (Valle, 1993 p.164). Deve-se ressaltar que tal entendimento e operacionalização de idéias sobre o sangue ficavam restritos ao grupo envolvido na mobilização étnica e que, ocasionalmente, eles também usando critérios biológicos e raciais questionavam os demais ‘Eleotérios’ que não se diziam ‘índios’.

4.4 A MISTURA: UMA FORMA DE COMPREENSÃO ESPECÍFICA

Como já ressaltai, a idéia de “mistura” fazia parte do campo semântico da etnicidade por onde os Eleotérios se apoiavam e se apropriavam. Foi por meio dessa idéia, presente na historiografia oficial como um desqualificador de um ideal de “pureza”, que uma das lideranças no Catu explicou a composição étnica dos Eleotérios ao público e às agências presentes na Audiência Pública ocorrida em 2005. É preciso considerar ainda as referências às ideologias étnicas por meio das quais se explica a formação social brasileira. Para entender como os Eleotérios valorizavam a “mistura” no processo de construção da etnicidade, busquei realizar uma aproximação com outros trabalhos (Santos, 2003; Oliveira, 2003; Caldeira, 2006) elaborados sobre a situação histórica dos Caxixó de Minas Gerais. Caldeira (2006) explica o pensamento Caxixó a respeito da “mistura” como um elemento do processo formador do grupo. Trata-se de um relato feito para a pesquisadora sobre uma união entre uma mulher pertencente ao “povo do mato” e um indígena aldeado descrito como “povo gentio”:

A margem direita do rio Pará, de acordo com o discurso do cacique, era habitada por dois grupos Caxixó, o *povo da Mãe Joana (povo do mato, selvagem, bicho ou Xavante)* e o povo da aldeia da Vargem do Galinheiro. A margem esquerda de forma análoga seria habitada também por dois grupos: o povo Tio, que como o povo da Mãe Joana, é identificado como *povo do mato*; e o povo *gentio, povo da aldeia*. De acordo com Djalma, foi na margem direita do rio que Mãe Joana (sua bisavó materna) principal ancestral presente na memória coletiva do grupo foi raptada, pelos Caxixó da aldeia da Vargem do Galinheiro, (...) Teria sido levada para casar com um Caxixó de Aldeia. Tal casamento, ainda que possivelmente resultante de um rapto, caracterizou a união entre os dois grupos. De acordo com a memória Caxixó, laços de parentesco entre eles foram estabelecidos ou consubstanciados a partir desse momento. (CALDEIRA, 2006: 51-52 Grifos da autora).

Resolvi fazer a aproximação de duas situações etnográficas distintas (Caxixó e Eleotérios) porque encontrei certa similaridade na narrativa do rapto, do casamento, como união fundadora, imprimindo sentido à identidade indígena do grupo. Contudo, no caso específico dos Eleotérios, a explicação sobre o processo formador do grupo enfatizava uma união com uma mulher “tapuia”. A partir dessa união lhes foram transmitidas o que chamavam de “características indígenas”. Nesse caso, elas devem ser entendidas como particularidades raciais, herdadas através do casamento entre um “*Lotero*” branco e uma *mulher pega na mata*. Volto-me, novamente, à compreensão dos Caxixó sobre a explicação

da origem, quando a mistura aparece organizada de forma positiva e, de maneira alguma, ela é pensada enquanto situação desabonadora da qualidade étnica. Pelo contrário, é exatamente pela mistura que justificavam tal qualidade. *Vando* explicou-me que a união entre um “*Lotero*” e uma “*tapuia*” havia dado sentido e teria fundamentado sua origem étnica. Enfatizou a mistura de forma similar aos Caxixó, qual seja:

Um pai de seu Chico casou com dona Rita que é a mãe de dona Isabel que já é branca, e o outro Manuel Lotero, o outro que era o pai de seu Tibúcio, o outro Serafim Antonio Lotero que é dos brancos, que era família de Serafim. Aí depois vem, um camarada branco, um camarada moreno casa com um branco aí começa. Eles são três irmãos casaram com três pessoas de raça diferente, e um dos tais casou com uma “*tapuia*” pegada no mato. Aí que começou a geração do Catu (*VANDO*. Catu, 2004).

Com base nesse depoimento, pode-se entender que dentre os três irmãos citados no relato de *Vando*, a união entre o Sr. Serafim Eleotério e uma “*tapuia*” possibilitou a transmissão de características indígenas aos seus descendentes. Ele era considerado o antepassado comum de onde os Eleotérios justificavam a formação e origem do seu grupo. Nesse caso, a mistura apareceu como um elemento referencial identitário, além de ressaltar uma compreensão específica da etnicidade. Nota-se ainda que esta liderança, ao se referir a determinados grupos sociais envolvidos nessa “mistura”, lida com categorias como “branco”, “moreno” e “índio”. Faz, nesse sentido, uma evocação aos tipos raciais que estão também presentes no “mito das três raças” que explica a formação cultural e étnica do Brasil.

No capítulo quatro, quando analisarei as posições dos atores sociais na audiência pública, mostrarei, sobretudo na fala de Luiz, outra explicação da mistura. Ele explicou a partir de sua experiência e apropriação das referências históricas sobre a história indígena da região. Tornou-se evidente que diante dos diversos questionamentos dos seus antagonistas sobre a “pureza” étnica, a idéia de mistura com “os índios do sertão” podia também ser articulada à idéia de “descendência” elaborada pelas lideranças da mobilização étnica dos Eleotérios. Nesse sentido, os fluxos migratórios apareceram como uma provável possibilidade explicativa. Oliveira (2003), tecendo considerações sobre a situação dos Caxixó em Minas Gerais, assinalou a existência de um modo de incorporação da “história dos brancos” à “história dos caxixó”, mas que esse modo não ocorre em consonância com a lógica do discurso historiográfico:

Referências à “mistura” ou a miscigenação não são incomuns no discurso identitário de povos indígenas que, situados em regiões de antiga colonização, vivenciaram recentemente um processo de emergência étnica, surgindo no cenário indigenista do século XX como unidades politicamente organizadas. (OLIVEIRA (1998) *apud* SANTOS, 2004 p.109).

Como a região Sul do RN é uma área de colonização antiga e um dos seus primeiros pólos econômicos e núcleos habitacionais, permite apreendê-la como um importante pólo que comportou também um fluxo populacional de grande proporção. Foi uma região de intenso movimento migratório, principalmente da Paraíba, província e estado vizinho. De acordo com as fontes históricas, houve também a presença de escravos africanos nesses espaços sociais e produtivos. Por esse motivo, é um componente que não pode ser ignorado quando se trata da composição étnica populacional da região. Os Eleotérios, por não se tratarem de um grupo isolado, estabeleceram relações diversas com as populações regionais. Mas tais relações são secundarizadas pelos próprios atores sociais no processo de construção da etnicidade. Os repertórios discursivos reficavam a idéia de ‘mistura’ com os indígenas e menos com outros grupos sociais que provavelmente se relacionaram.

Monteiro (2002) referiu-se aos casamentos interétnicos (negros e índias) como um acontecimento que “contribuiu para o desaparecimento tanto de elementos da cultura original africana como indígena” (ibid, p. 116). Essa idéia perde a força diante das reelaborações identitárias proporcionadas exatamente em virtude de tais acontecimentos, os casamentos interétnicos. O caso dos Eleotérios é emblemático. Ainda que os relatos não tenham afirmado que Serafim Antonio Soares, que casou com uma “tapuia”, tenha sido etnicamente reconhecido como “negro”, tal hipótese não pode ser desconsiderada. Tanto porque evidencia a idéia do grupo sobre os processos de formação social, quanto informa da consciência do grupo em torno de um evento fundante que permitiu a construção da diferenciação social nos dias atuais.

4.5 OS ELEOTÉRIOS E A ORGANIZAÇÃO DA MEMÓRIA SOCIAL:

Nos itens anteriores, mostrei as formas através das quais os Eleotérios faziam uso específico de uma “economia discursiva” na perspectiva de dar sentido às fronteiras étnicas. Os conteúdos étnicos eram enfatizados principalmente através das narrativas de caráter difuso, tal qual: a “vulgata da avó pegada a dente de cachorro” ou da “avó pega nas matas a

casco de cavalo”, como é tratada no Catu. As lideranças políticas do Catu davam destaque ainda às elaborações das genealogias, a partir das quais se enfatizava a diferenciação social. Isso será o tema deste item. Joel Candau (2006) sustentou, que “las maneras de “decir familia” y de establecer una memoria genealógica son siempre “emblemáticas de una identidad cultural desaparecida o subterránea” (ibid. p 136). Destacou ainda que essas maneiras de estabelecer uma “memória genealógica” podem se apresentar de formas diferentes para os diversos grupos sociais numa mesma sociedade.

Ecléa Bosi (1994) defendeu uma das posições teóricas para entender os elementos componentes da memória. Estes estariam relacionados com as experiências coletivas, mas também se relaciona com as experiências individuais do enunciador. Ao discutir a “experiência da releitura” preocupou-se em entender, tal qual o sociólogo Halbwachs, a maneira pela qual vai se compondo a “reconstrução do passado”¹⁴³, fazendo analogia com a releitura de um livro. A autora afirmou que esse exercício não significa, necessariamente, reviver experiências. A releitura é primeiro definida pelo momento presente quando está sendo realizada. Em segundo lugar, é o contexto presente que vai nortear as relevâncias advindas daquela experiência. Em suma, queria salientar que a experiência está, em um nível, sendo refeita, mais que revivida.

O caráter livre, espontâneo, quase onírico da memória é, segundo Halbwachs, excepcional. Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho. Se assim é, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, “tal como foi”, e que se daria no inconsciente de cada sujeito. A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual (BOSI, 1994 p.55).

Devo ressaltar que, desde o período inicial da pesquisa (2003) até recentemente (2007), ao perguntar sobre “os antepassados comuns dos Eleotérios que viveram no Catu”, obtive a seguinte resposta: “*quem sabe disso é Vando, Vina, ou a mãe dele*”. Diversas vezes, os entrevistados indicavam *a família de Vando* como as pessoas autorizadas para dar as respostas “mais adequadas” sobre as gerações mais antigas e suas trajetórias no Catu.

¹⁴³ Vale ressaltar que Halbwachs (1925, 1990) preferiu estudar o que chamou de “quadros sociais da memória” relacionando o sujeito com as diversas instituições que o formam. Se diferenciado, assim, dos estudos anteriores sobre “memória”, em larga medida situados no campo da psicologia.

Vandregercílio Arcanjo, mais conhecido como *Vando*, era sempre indicado como quem mais sabia *das coisas sobre os antigos*. Entretanto, quando buscava conversar com alguns membros da família nuclear de *Vando*, inclusive com as mulheres mais velhas da casa, voltava a me deparar com a mesma afirmação. Diziam que, mesmo entre todos os membros da família, ele detinha maior conhecimento, pois a mãe delas, *Júlia de Serafim*, conversava abundantemente com *Vando* e, dessa forma, tinha *contado muita coisa pra ele*. Seria, portanto, reconhecidamente o “expert” para falar sobre o passado da comunidade. Estaria também autorizado a falar sobre o contexto atual, já que foi indicado pela prefeitura de Canguaretama para ocupar a presidência da ACMVC. Eu lhe considerei como um “especialista” da memória dos Eleotérios. Frente à mobilização étnica, a família Arcanjo, da mesma forma que os Serafim, se destacava das demais famílias. Ressaltavam uma memória genealógica (geracional) em que se observava a personalização do vínculo pelo parentesco¹⁴⁴. Embora, os Arcanjo fossem indicados de forma recorrente para falar sobre as genealogias, as indicações por parte das pessoas não estavam, em todo caso, relacionadas à mobilização étnica. Candau (2001) afirmou que a genealogia pode ser assim definida, qual seja:

Uma búsqueda obsesiva de identidade (...). (...) Se nutre de las apuestas identitárias presentes a las que sujeta el pasado. Por esta razón, la extensión de la memoria (la memoria horizontal ao redor de *ego*), su profundidad (la memoria longitudinal, llamada también “longitud de memoria), o incluso la naturaleza del linaje privilegiado em ocasión de la construcción de esta memoria (filiación paterna, materna o indiferenciada, importância respectiva de los parientes políticos y de los consaguíneos) varían considerablemente según el ambiente (CANDAUI, 2001 p. 35).

A memória “geracional”, de acordo com o autor, estaria situada num plano diferente da memória familiar, “uma memória curta, que no se remonta más allá de dos o três generaciones” (ibid). A memória geracional estaria ligada, tal como a consciência do pertencimento, à uma cadeia de gerações sucessivas das quais o grupo e o indivíduo se sentem mais ou menos herdeiros.

Em parte, relacionei o lugar que *Vando* ocupava como “especialista da memória” dos Eleotérios com a posição de liderança que a família Arcanjo possuía como mediadores entre os moradores e as prefeituras locais. Partiram também dessa família os contatos com

¹⁴⁴ As posições dessa família na genealogia dos Eleotérios podem ser visualizadas no gráfico exposto no capítulo dois.

os militantes indigenistas. Além disso, *Vando* e sua irmã *Valda* foram os pioneiros na comunidade a obter títulos de terceiro grau, um fator que teria alguma implicação no reconhecimento desses integrantes da família Arcanjo como pessoas *estudadas*. Observei inúmeros problemas sociais sendo levados para o conhecimento dessa família, principalmente após a formalização da associação dos moradores em 2004. Isso indicava também o prestígio dessa família na função de mediadora entre a comunidade e os diversos setores da administração pública, tais como os órgãos municipais, os federais e os estaduais, além dos pesquisadores e demais pessoas visitantes da comunidade, associadas ao campo de ação indigenista.

Nas diversas conversas mantidas com *Vando*, fiquei sabendo que sua avó materna, Júlia Maria da Conceição, além das ‘recordações’, havia lhe contado que “as terras” onde viviam os Eleotérios teriam sido doadas para três irmãos “Loter”, pensados como antepassados comuns:

(...) E essas terras foram doadas por um padre, chamado padre Aquino que em 1900 deixou essas terras na mão de três irmãos, Francisco Lotero, Serafim Lotero e Manoel Lotero. Esses três irmãos casaram e daí foi gerando a família dos Lotero (*VANDO*. Catu, 2003).

No que diz respeito ao relato sobre a posse das terras no Catu, não foi minha intenção procurar comprovações documentais para atestar a doação de terras feita pelo “Padre Aquino”. Quero apenas chamar atenção para o fato de que, a partir do esquema genealógico elaborado, pareceu-me bastante claro que, anterior à geração contemplada com a doação das terras através do padre, havia uma outra. Esta geração, por opção dos próprios atores sociais, passou a fazer parte de uma “memória silenciada”. Há consenso de não falar abertamente sobre os antepassados dos três irmãos citados nas versões sobre a ocupação histórica do Catu. Concordo com Candau (2006) quando afirma que “lo único que los membros de un grupo o de una sociedade comparten realmente es lo que ouvidaron de su pasado en común (ibid. p.64). Para este autor, a memória coletiva é, sobretudo, o resultado dos esquecimentos do que das recordações. Entendeu que as recordações são resultado de uma elaboração individual. Nesse sentido, “la sociedad se encuentra menos unida por sus recuerdos que por sus olvidos” (Ibid). São, portanto, os esquecimentos como elementos comuns aos atores sociais, o que daria certo aspecto de coesão a memória:

Es posible ver que existe una casi certeza en cuanto a los ouvidos comunes de un grupo, de una sociedad, pero nunca es posible estar seguros en cuanto a los recuerdos, pues cada uno de ellos, incluso el histórico, recibe la impronta de la memória individual. La ausência es segura, lãs modalidades incertas de la presencia quedan por determinar (CANDAUI, 2006 p. 64).

Para o autor, a memória coletiva não dependeria apenas da transmissão ampla e repetitiva de recordações organizadas sobre o passado. Haveria uma espécie de “filtro” do receptor determinando sua (re)elaboração, “lo que impide suponer la existência de una memória realmente compartida”. Assinalou a diferença entre as recordações comuns mais suscetíveis à repetição e as recordações individuais “que puede despertarse de pronto, después de años de estar dormido, sin que haya hecho nada para mantenerlo despabilado¹⁴⁵”. Nesse caso, na necessidade de repetição, atrelada às condições favoráveis de memorização, estariam contidas “el rol de os marcos sociales o marcos coletivos de la memória, sobre los que insistió justamente Halbwachs”. Nesse sentido, Candau concluiu que a noção de “memória coletiva” seria mais expressiva do que explicativa. Principalmente, por não permitir alcançar a explicação de, por exemplo, o problema da passagem da memória individual para constituir-se em uma memória coletiva. Mais ainda, não permite entender de que maneira essa memória coletiva pode ser conservada, transmitida, modificada, etc. Para Candau, assim, a noção de “marcos sociais” teria mais impacto explicativo ao permitir elucidar como as memórias individuais estão ligadas e recebem certa orientação do grupo, qual seja:

La noción de “marcos sociales” nos ayuda a comprender como los recuerdos individuales pueden recibir una cierta orientación própria de un grupo, pero el concepto de memória colectiva no nos dice como orientaciones más o menos próximas pueden volverse idénticas al punto de fusionarse y de producir una representación común del pasado que adquiere, entoces, su propia dinámica respecto de las memórias individuales. Ya hemos dicho que, desde este punto de vista, la noción de memoria colectiva es tan discutible como todas las retóricas comunitarias (CANDAUI, 2006 p. 68).

Nesse sentido, para as famílias Eleotérios é, de fato, o esquecimento que se sobressai no aspecto da coesão da memória social. De outro lado, havia também entre os Eleotérios a (re)apropriação da memória geracional para reforçar identidades não necessariamente étnicas. O caso de Manuel Luca (*Tio de Vando*) é emblemático, demonstrando as diferentes (re)apropriações do passado familiar e da memória. Havia um cuidado explícito em referir-se aos antepassados Eleotérios anteriores à geração de Serafim Eleotérios Soares. Nos primeiros

¹⁴⁵ Id. P.65.

meses de trabalho de campo, vi-me, inclusive, constantemente acompanhada por uma das lideranças locais, interferindo nas entrevistas e me conduzindo à entrevistar pessoas tidas como importantes para ele.

Ao perceber tal controle de informações (GOFFMAN, 1988; BERREMAN, 1980), precisei ficar atenta às colocações indiretas que apareciam nas falas dos interlocutores, por exemplo as frases sussurradas e os olhares trocados, demonstrando claramente as interdições em torno de determinado assunto. Duas situações que vivenciei em campo são emblemáticas. A primeira delas foi, ainda em 2003, logo quando iniciei as entrevistas com os Eleotérios. Em um domingo, *Vando* convidou-me para conhecer Pedro Inácio Eleotério. Um ancião bastante respeitado a quem todos do Catu tomavam “abenção”. Nesse período, ele já não saía mais de casa, pois estava bastante, acometido com as doenças da velhice. Ao sairmos de sua casa, *Vando* me apresentou a Afrânio, que iria nos levar até a residência de Pedro Inácio. Afrânio era um Coronel da PM no Rio Grande do Norte e morava com uma neta de Pedro Inácio no Catu. Percebi o significado daquela companhia para *Vando*. Não se podia recusar a gentileza do coronel, uma respeitada autoridade que escolhera o Catu para morar¹⁴⁶. Durante a entrevista, estávamos em quatro pessoas na sala da casa. Em nenhum momento, pude ficar a sós com Pedro Inácio. Além de ser constantemente interrompida por *Vando*, ele pareceu muito interessado em também dirigir a entrevista. Quando perguntei a Pedro Inácio algo sobre os antepassados dele, sobre as terras, como elas foram sendo ocupadas e depois vendidas, notei os olhares de coerção por parte do coronel. Pedro, imediatamente, respondeu-me que *não sabia nadinha*. Ao chegar em casa e ouvir toda a entrevista, em determinado momento, Pedro me falava sobre os índios que moravam na Pituba (nome de um trecho que se confunde com o Catu ao Norte). E por meio de uma fala muito baixa, quase num sussurro, afirmou, *não digo que sou índio. Por que se não (...)*. Através da colocação de Pedro Inácio e do contexto em que a entrevista se passou, se pode ter alguma dimensão das imposições para que a identidade étnica fosse relegada ao “sussurro”. Nessa ocasião, ainda não entendia os significados da companhia constante de *Vando*. Apenas quando retomei a pesquisa em 2005, pude refletir sobre tal situação como uma estratégia para “controlar as impressões” durante os contatos com a pesquisadora (BERREMAN, 1980).

A segunda situação ocorreu enquanto manuseava um questionário em uma residência de uso misto e muito freqüentada no Catu. Além de lugar de moradia, ali também funcionava

¹⁴⁶ O coronel mantém em sua casa uma área extensa com criatórios de galos destinados a briga. São as famosas “As rinhas do coronel”, quando acontecem chegam a mobilizar pessoas de diversos municípios do estado e chegam a acontecer durante três dias no mínimo. Tive oportunidade de presenciar uma dessas em 2004, porém por motivos pessoais só permaneci por alguns minutos no local.

um bar. Possuía uma mesa de bilhar e mais recentemente, estava oferecendo serviços de manicure¹⁴⁷. Nesse dia, havia três mulheres conversando e usando os tais serviços. Por serem vizinhas, resolvi realizar ali mesmo a conversa com cada uma delas. Tomei notas nos respectivos questionários. Quando falávamos em parentesco, passaram a se olhar freqüentemente. No momento em que fiz a pergunta sobre o nome completo, uma delas respondeu-me e, em seguida completou: *sou uma Eleotério autêntica* e num tom mais baixo sustentou: *neta de um legítimo ladrão de cavalo*. Então, todas esboçaram sorrisos. Diante de tais situações vivenciadas em “campo” vi-me num contexto de pesquisa bastante delicado. Ao contrário dos Tapeba estudados por Barretto F^o (1992), que falavam abertamente ao pesquisador a respeito das depreciações de caráter que lhes foram impostas pelos regionais, os Eleotérios eram bastante cuidadosos quanto à forma que almejavam ser conhecidos. Teciam relatos recortados, comentários em baixo tom de voz, posições que faziam parte de sua estratégia de reelaboração do passado, em torno de uma “memória seletiva” intensamente relacionada com a forma que escolheram para se fazer conhecer.

Ao mostrar o caráter heterogêneo da memória dos Eleotérios tive a intenção de reunir elementos que possibilitassem discutir em nível teórico, as diferentes possibilidades de *elaborações* do passado. Não foi meu objetivo desestabilizar as intenções que regem tais iniciativas dos Eleotérios. Principalmente, essa problemática só foi possível de ser construída, dada as intenções e esforços de certas famílias (Arcanjo, Serafim) para elaborar posições política consensuais a envolver problemas relacionados com a identidade e com a memória social de maneira idiossincrática. No capítulo seguinte, dar-se-á prosseguimento à análise da construção da etnicidade, mas darei atenção à participação dos Eleotérios em diversos eventos públicos com a sociedade mais ampla, além das interações com outros indígenas, delimitando, dessa forma, o contexto que favoreceu a sua visibilidade para o movimento indígena, tanto quanto seus posicionamentos frente a estes contextos de mobilização política.

¹⁴⁷ No primeiro semestre de 2006, a prefeitura de Canguaretama havia levado cursos de manicure para o Catu. Muitas mulheres ao término do curso tentaram trabalhar também com tal atividade.

5 AS FORMAS DE PRODUÇÃO DA ETNICIDADE

Neste capítulo, irei discorrer sobre as situações sociais através das quais os Eleotérios tiveram sua imagem projetada mais amplamente para a sociedade potiguar, além de considerar suas relações com o Movimento Indígena e com a agência indigenista oficial, a FUNAI. Para entender como ocorreram as primeiras aproximações e contatos dos Eleotérios com o Movimento Indígena, mapearei sua participação nas atividades mais públicas do próprio movimento, inclusive as assembleias políticas indígenas. Primeiramente, tomei como marco o deslocamento feito por duas lideranças do Catu à Baía da Traição/PB em 2002. Em seguida, tomarei as participações dos Eleotérios em atividades políticas contíguas às atividades do movimento. Elas foram extremamente relevantes para a análise que proponho desenvolver. Assim, discutirei as repercussões destas ações no processo de construção étnica dos Eleotérios. Contudo, existiam outros contextos de interação expressivos para entender tal processo. Nesse caso, seriam os contextos públicos, nos quais os Eleotérios interagem com a militância indigenista do estado, sendo mobilizados para participar de uma Audiência Pública (2005). Por outro lado, eles mesmo investiram em performances étnico-culturais com o propósito de definirem-se através de uma identidade étnica específica.

A discussão de situações sociais de caráter público poderá, assim, ser articulada com a abordagem feita preliminarmente sobre o campo semântico da etnicidade que era apropriado pelos Eleotérios e demais atores sociais, norte-riograndenses ou não. Além disso, essas situações mostrarão a progressiva intensificação dos efeitos do campo indigenista em formação no Rio Grande do Norte. Discutirei também como os Eleotérios têm participado ativamente da própria formação desse campo, constituindo-se como agentes centrais da consolidação de demandas indígenas específicas no estado. Elas se articulam também à consolidação de outras demandas étnicas, especialmente as 'quilombolas', tal como será evidenciado. Todas as situações descritas poderiam ser pensadas comparativamente em termos dos processos cada vez mais articulados de mobilização política dos índios do Nordeste nos últimos 15 a 20 anos. Nesse caso, estarei falando de eventos e situações cujo sentido se aproximam de outros eventos e situações em contextos variados do Nordeste indígena, tanto na Paraíba como em Pernambuco, no Ceará e outros estados que têm evidenciado forte mobilização política e processos de etnogênese mais recentemente.

5.1 A VIAGEM DOS ELEOTÉRIOS À BAÍA DA TRAIÇÃO E O JOGO DO RECONHECIMENTO

Em 19 de abril de 2002, duas lideranças dos Eleotérios, acompanhados por militantes da questão indígena no estado, se deslocaram à aldeia Potiguara de São Francisco. Segundo Jussara Galhardo, a funcionária do MCC presente naquele momento, o transporte foi cedido por um integrante da família Albuquerque Maranhão, com quem o militante Aucides Sales (funcionário da Fundação José Augusto (FJA) mantinha contatos. Conforme apontou, estavam no veículo: o fotógrafo Lenilton Santos; e o funcionário do IBAMA/RN Amauri F. Gurgel, conhecido em Natal por realizar rituais xamanísticos¹⁴⁸. Ele freqüentava os Potiguara há mais de cinco anos, estando em alguns momentos ao lado de Fátima, a pajé da aldeia de São Francisco a conduzir suas atuações ritualísticas. Haveria, ainda, outras pessoas não identificadas pela interlocutora. Dentre os que viajaram à Baía da Traição havia diferentes interesses não necessariamente relacionados aos Eleotérios, inclusive, os da própria interlocutora.

Nascimento e *Vando* me revelaram ter viajado “*em busca da realidade*”. Então, caberia, portanto, os questionamentos: esse episódio junto aos Potiguara viria a ser o marco da confirmação dos Eleotérios enquanto índios? Qual a posição dos Potiguara frente àquela demanda? Em contextos passados, eles já tinham participado de debates no Estado, onde não havia representação de qualquer indígena do RN. *Vando* relatou-me ter recebido um “recado” através de Francisco Alves, docente do curso de Pedagogia, seu professor naquele período. Foi quem lhe repassou o contato de Aucides Sales, até então desconhecido pelas pessoas do Catu.

Ele disse, olhe tem um convite pra você e está aqui o telefone da pessoa responsável para você se comunicar com ele. Aí eu disse: mas, o que esse Aucides quer comigo? Ele queria que eu juntasse seis pessoas do Catu para ir a Baía da Traição no dia do índio conhecer alguma cultura indígena. Ele descobriu, a partir dos estudos que está fazendo que a comunidade do Catu é uma comunidade indígena. Aí eu liguei pra Aucides Sales e, ele, dizendo que queria no mínimo sete pessoas pra ir do Catu representar a comunidade na Baía da Traição, que era uma comunidade indígena. Tinha um carro que vinha pegar a gente aqui no Catu. Aí eu disse: é Aucides, eu posso convidar as pessoas. Aí convidei meu tio ali, (...) e ele ficou meio balançado. Disse que não ia porque não conhecia o povo lá. Que o povo lá tudo era índio e ele não ia entrar numa comunidade onde não conhecia ninguém e, principalmente, não conhecia o tal Aucides Sales. (...) Convidei *João neném*, um primo meu que é filho do irmão da minha vó, aí ele ficou meio balançado, perguntou quando

¹⁴⁸ Amauri da Silva coordena um grupo em Natal que se dedica aos estudos do xamanismo.

era a viagem eu disse quarta-feira próxima, aí ele disse vamos. Quando chegou no dia ele disse que não ia. Convidei Luiz e ele disse não dá pra ir não, ficou meio cismado não conhecia Aucides. Eu disse, também não conheço. Luiz perguntou: como é que você vai pra um setor depois que falou com o homem por telefone e hoje vai pra uma aldeia onde só tem índio e não tem nenhuma pessoa, uma segurança. Quem é responsável por você? (...). Aí convidei *Nascimento*, quando eu disse: ele se entusiasmou e confirmou: Nós vamos. Minha curiosidade é conhecer, eu quero saber minha identidade. Eu quero saber quem eu sou. Eu não sou negro. Eu não sou Alemão. Eu não sou português. Eu quero saber quem eu sou. Aí começou a contar a história sobre a avó dele que minha mãe já contava, que tinha sido pega no tabuleiro e disse que comia tudo quanto era de ser vivo, que era um índio, era um tapuio. (...) Você pode convidar quem for se ninguém quiser ir vamos nós dois. Aí, cheguei em casa contei a minha mãe e ela disse: você é doido? Ir para um lugar onde só tem índio, um lugar que só tem índio, quem é esse Aucides Sales? (...). E, nesses dias eu estava entusiasmado querendo conhecer os índio puro. Já tinha indo para um xangô e lá apareceu um caboclo e disse: “eu sou caboclo Ubirajara da Baía da Traição”. Aí peguei na mão do cara que estava manifestado e perguntei: Na Baía da Traição tem índio mesmo? Mas, eu tinha minha curiosidade desde criança em conhecer esses caboclos lá da Baía (...) (VANDO. Catu, 2006. Grifos meus).

Na última parte do depoimento, *Vando* fez referências a um espaço de religiosidade onde teria “encontrado” um caboclo. Seria uma forma desse ator social perceber a alteridade em questão? Quando pesquisou as diversas crenças e práticas religiosas no denominado culto da jurema, Assunção (2006 p. 80) mostrou da mesma forma que a categoria “mestre” seria a entidade espiritual central dos catimbós nordestinos. Os caboclos representam uma categoria de espíritos no panteão da jurema bem como os espíritos de índios conhecedores das ervas. São representações situadas no culto da jurema, cuja festa anual é comemorada no mês de agosto, em diversos terreiros no nordeste brasileiro. Entretanto, não se pode afirmar que os praticantes de tais cultos estejam envolvidos em mobilizações étnicas. A experiência de *Vando* poderia exemplificar as visões de mundo compartilhadas com os regionais referente às adjetivações “caboclo” e “índio”. Neste caso, demonstraram uma compreensão da diferença. Assunção (2006) notou como no universo umbandista a figura do “índio” e do “caboclo” nas representações dos praticantes, estavam associadas à dicotomia “brabo/civilizado”. O “caboclo” estaria associado a um plano de civilidade em oposição à selvageria do índio. Nesse universo, são percebidos como entidades inseridas numa dicotomia, inclusive vindo a se explicar através do desempenho de cada uma das entidades quando manifestadas¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Por exemplo, quando ocorre a incorporação do caboclo, percebia-se uma performance mais contida em relação a do índio, marcante também pelo código alimentar. De acordo com Luiz Assunção (2006): “aberta à sessão de jurema, o primeiro grupo de entidades a ser invocado é o dos caboclos e índios, podendo ser seguido por boiadeiros, vaqueiros, baianos, pretos-velhos, erês, povo do maranhão. Os caboclos índios mais chamados são: Cabocla Jurema, Arranca-Toco, Cibamba, Índio Pena Branca, Sete-flechas, Índia Tapuia, Japiassu, Caboclo

Colocando em foco, as implicações do convite à Baía da Traição, percebe-se através do relato uma preocupação em lidar com uma “aldeia onde só têm índios”. Pode-se intuir a existência de uma representação do ser indígena vinculada às representações corriqueiras *stricto sensu* sobre os “índios”, entre os moradores daquela região. O que também foi apropriado pelos Eleotérios. Concebo a sua relação com o dito “Massacre de Cunhaú”, fato que pelo senso comum, teria sido praticado por “índios canibais”. Por sinal, quando andava em Canguaretama, escutei de um funcionário da Prefeitura Municipal, uma versão sobre os “índios de Cunhaú”: “esses índios canibais, que comeram o povo lá em Cunhaú, não existe mais por aqui, mas já existiu em Canguaretama”.

Segundo *Vando*, na sua casa as pessoas foram contrárias à viagem. Isso não significa que as pessoas do Catu nunca tivessem se relacionado com os Potiguara. Rego (2004), num estudo sobre os pescadores em Camaratuba, praia que fica próxima à Baía da Traição, comenta sobre as relações mantidas entre os pescadores e as pessoas do Catu. Desconhece-se uma cronologia histórica definitiva. Mas, em um trecho da narrativa transcrita, o pescador Manoel falou de um tempo em que não se vendia a produção de pescados e fez referência às pessoas do Catu: (...) a gente pescava segunda, terça, quarta, quinta... dava o peixe, o peixe todinho era pra dar o povo pobre que vinha. E vinha gente de todo canto da Mataraca, do Catu (...) (REGO, 2004 p.44).

A importância daquela viagem para *Vando* também foi percebida de forma valorativa. Ele era um dos “detentores” da memória social dos Eleotérios. A iniciativa para estabelecer tal contato partiu do funcionário da FJA que se autodenominava pesquisador dos “índios do RN”, ainda que a Fundação José Augusto não tivesse manifestado oficialmente sobre aquele assunto. Dessa forma, o convite para ir à Baía da Traição, ao partir de um “estudioso”, um “pesquisador” da história indígena que, a priori, apreendia os Eleotérios como “remanescentes”, significou para as duas lideranças uma vinculação com uma autoridade “científica”, digna de credibilidade. Conforme afirmou *Nascimento* o vínculo com o suposto “pesquisador”, lhes fez transformar aquele dia de trabalho comum na comunidade no dia da *declaração de descendência*¹⁵⁰. Nesse contexto, *Vando*, passou a ser intermediário entre o militante e a comunidade. Suponho que, a partir desse contato com os Potiguara da Baía da Traição, sua posição mediadora também foi fortalecida entre os demais moradores do Catu.

Boiadeiro, Caboclinho Índio, Caboclo Flecheiro, Mensageiro Cachaça, Índio Peri, Índio Urubu, Caboclo Seu Gerson, Caboclo Ubirajara, Cabocla Julinha, Cabocla Iracema, Rei dos Índios, Bumba Nacalunga, Serra de Fogo, Cabocla Suêra, Tupinambá, Tupinaré...” (Idem, 2006 p. 201-202).

¹⁵⁰ Conforme pude notar, o contato com os Potiguara em 2002 foi para *Nascimento* o dia em que tornou pública a consciência que possuía de sua identidade indígena.

Durante a viagem, segundo *Vando*, as pessoas no carro falavam sobre a Campanha da Fraternidade daquele ano, cujo tema era a questão indígena. Por isso, 19 de abril, o dia do índio, estava sendo tão esperado. Eles chegaram à aldeia São Francisco, por volta do meio dia. De acordo com ele, havia na aldeia um movimento intenso de carros de passeio, diversos ônibus transportando estudantes, pessoas da Igreja Católica, estudantes de universidade, professores. Além de barracas vendendo peixe frito, tapioca na palha da bananeira “*tinha umas 18 tribos diferentes e muita gente dançando toré, vestida de índio*”:

V: (...) quando chegou na Baía da Traição a gente subiu, menina, mais saiu umas doze tribos. Ninguém sabia do nome do ritual nem nada. Eu disse: que é isso? Aí disseram é o toré. Nesse tempo era a campanha da fraternidade que falava sobre o índio. O tema era sobre a comunidade indígena. Então nesse ano, pode acreditar que de Pernambuco, todo nordeste, foi a maior festa indígena e não vai vir outra não. A gente já foi a duas festas indígenas de lá e desse dia para cá, não houve uma igual àquela, também aquela era o tema da campanha da fraternidade (...).

P: E quando vocês chegaram lá, levaram vocês pra onde?

V: Levaram a gente lá pro terreiro do Toré. Aucides já conhecia e quando chegamos apresentou-nos a Fátima, a curandeira: isso aqui é o pessoal do Catu da comunidade remanescente. Ela disse: “parente, não fique com medo não”. “Eu disse, a minha curiosidade era conhecer vocês que, desde criança, ouvia falar nos “caboco” da Baía da Traição”. Aí ela disse: “então seja bem-vindo”. Levou a gente para um canto assim e fomos comer tapioca, tomar um caldo lá que eles fazem (...). Tinha muita gente lá. Olhe, tudo que era igreja daqui do Nordeste, colégio, era gente, viu? Todo mundo! Era tema da comunidade indígena na campanha da Fraternidade. Então, a festa foi a maior dessa época. Ficamos por lá. Depois, fomos conversar, uma reunião com a gente e os “cabeça” de lá, Fátima, Djalma, Caboquinho, Josafá que é lá do posto da FUNAI (...) (*VANDO*. Catu, 2006).

Para além de toda dimensão marcante que pareceu ser a experiência dos dois Eleotérios, volto-me novamente para a intermediação do funcionário da FJA entre os Eleotérios e os Potiguara. De acordo com o relato acima, pode-se entrever uma idéia de “tradição do índio”, representada pela organização do toré, na performance propriamente dita. Dessa forma, parecia existir um trajeto a ser feito pelos ditos “remanescentes” do RN através das comemorações dos Potiguara. Como informaram os relatos, esse trajeto foi intercedido, até certo ponto, pelo militante que também definia aquela situação.

De acordo com Djalma, o cacique Potiguara naquele período, os Eleotérios chegaram à aldeia São Francisco em um dia comemorado com muitos “parentes” de outras aldeias e

amigos não-índios¹⁵¹. A aldeia São Francisco se destacava em relação às 26 aldeias Potiguara nas comemorações dos 19 de abril¹⁵². Djalma destacou que Aucides Sales era conhecido por lá como o “professor da língua Tupi de Natal”, realizando, ainda hoje, a formatura dos alunos concluintes do curso de tupi na aldeia São Francisco¹⁵³. Desde o período em que foi cacique, Djalma fazia parte de uma rede de relações com instituições públicas e privadas, professores e militantes da questão indígena. Estas interações ocorriam, inclusive, com o RN. Segundo ele, “muitos professores trazem os estudantes para conhecer a gente”. Na ocasião de nossa conversa, Djalma afirmou lembrar-se de um povo do RN apresentados durante a “festa” no dia do índio no ano de 2002. Como exemplo, citou o pessoal da “tribo dos Catu, os índios do RN”, embora não pudesse me oferecer maiores detalhes. Após aquele contexto de contato dos Eleotérios com os Potiguara, Djalma ressaltou a repercussão causada na administração regional da FUNAI em João Pessoa. Referiu-se ao posicionamento da instituição sobre aquela situação. A liderança Potiguara discorreu sobre uma reunião realizada na sede da executiva regional da FUNAI na Paraíba. Embora a visita não tivesse sido o principal objetivo da pauta da reunião, de acordo com ele, o administrador da FUNAI, Petrônio Machado, havia lhe perguntado sobre o apoio ao “resgate do povo do Catu no Rio Grande do Norte”:

Nós estamos aqui como irmãos e eles são índios e vem dizer querendo resgatar os direitos deles, nós estamos aqui pra reforçar. Nós dissemos que apoiava, sendo índio, o nosso povo a gente tem que apoiar. Não sei do resultado. Acalmou (...). Depois apareceu outro povo de Barra de Mamanguape aqui mesmo na Paraíba, dizendo que era índio. Ele [Petrônio], administrador da FUNAI falou também se a gente apoiava. Esse a gente não apóia não, porque a gente não sabe. Não vieram procurar a gente, mas como o povo do Catu vieram aqui a gente e o meu povo aqui já foram pra lá, então a gente tem que apoiar (...). Outro dia, um rapaz de Monte-mor me convidou para tirar a realidade de famílias que vivem em Sibaúma, Barra de Cunhaú e Canguaretama (...). Na realidade, a gente não sabia se a pessoa lá era índio ou não. Então a gente tinha que ir lá tirar a realidade deles, eu e mais quatro lideranças pra tirar a realidade, se ele era real mesmo ou não. Se era índio mesmo ou não. Mas quando chegamos lá ele foi aprovado, porque o cacique de Jaraguá aqui em Rio Tinto não queria aceitar o rapaz como índio. (...) Aí fomos lá. Olhamos de perto, conversamos com os familiares dele. Nessa ida, fomos até Vila-Flor. Ele [o rapaz que queria ser reconhecido] tem tia lá também. Aí nós tiramos a realidade dele, ele é descendente, como ele é indígena. Na conversa para tirar a realidade, os Potiguara querem saber de onde originou a família, e procuram os mais velhos, os troncos, os anciãos pra

¹⁵¹ Djalma da Silva possui uma liderança política interna mais vinculada a FUNAI do que com o Movimento Indígena, como é o caso das duas lideranças que vão aparecer nesse processo dois anos após esse contato.

¹⁵² De acordo com informações do Cacique Caboquinho, existem atualmente 26 aldeias Potiguara com uma população estimada em 13 mil índios, nessa estimativa ele incluiu os índios que moram nas áreas urbanas.

¹⁵³ Os cursos oferecidos por Aucides Sales não possuem regulamentação jurídica. As cerimônias de formaturas adquirem um caráter muito mais simbólico e, talvez por isso ele as realize nas aldeias Potiguara.

saber se o camarada é índio ou não, se for a gente tem que aprovar (...)
(DJALMA, Baía da Traição, 2006. Grifos meus).

O depoimento deixa transparecer a existência de valores e representações aproveitados pelos índios Potiguara para possível definição de outras identidades indígenas, revelando o significado atribuído àquele jogo de interação com eles próprios, os índios de “direito”. Em sua compreensão acerca do “tirar a realidade”, Djalma demonstrou os critérios de avaliação e julgamento estabelecidos e reconhecidos pelas partes envolvidas. Outro ponto a destacar colocado por ele, como parte desses critérios, foi a idéia de “descendência”. Foi expressa através das formas de operacionalização das relações de parentesco, numa compreensão específica que envolveria critérios biológicos objetivados, a fim de enfatizar ou não a pertença étnica. O modelo exposto por Djalma também pode ser entendido a partir das reflexões de Barth (1969), sobre uma situação de dicotomização, qual seja:

A identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento. Logo, isso leva à aceitação de que os dois estão fundamentalmente “jogando o mesmo jogo”, e isto significa que existe entre eles um determinado potencial de diversificação e de expansão de seus relacionamentos sociais que pode recobrir de forma eventual todos os setores e campos diferentes atividades (BARTH, [1969] 1998 p. 196).

Antônio Pessoa Gomes, atual cacique das aldeias Potiguara e conhecido como *Caboquinho Potiguara*, expressou também seu ponto de vista sobre o “jogo do reconhecimento”. Fez uso de expressões como “passar na peneira”, “tirar a realidade”, para referir-se ao estabelecimento de uma fronteira social de exclusão/inclusão reconhecida pelos participantes daquela interação. Informou-me que um censo estava sendo realizado (2006) nas aldeias Potiguara através do qual se pretende detectar não-índios beneficiando-se dos direitos indígenas. De acordo com *Caboquinho*, o instrumento utilizado para comprovação da identidade são documentos cedidos pela FUNAI, em que estaria relacionado nomes de famílias ditas indígenas. Segundo ele, deve-se recorrer a uma confirmação por parte dos anciãos moradores das aldeias Potiguara. Seu posicionamento foi similar ao de Djalma *Potiguara* para a identificação de outros índios, acrescentou-se a “lista das famílias” cedida pela FUNAI.

Sobre o teor da conversa mantida com as lideranças Potiguara naquele dia, *Vando* discorreu sobre a ênfase dada às situações de confronto ocorridos, geralmente entre os indígenas e os posseiros instalados nas áreas colocadas em pleito.

(...) Aí o cacique com uma conversa que precisa ter coragem pra enfrentar a causa indígena, aquelas conversas, enfrentar, enfrentar, gente brigando com fazendeiro (...). Depois chegou um camarada dizendo essa história de vocês é uma furada porque vocês são do Rio Grande do Norte. Aí essa história de vocês chegar aqui pra queres ser índio é uma história que ninguém acredita, porque vocês sabem que a gente tem terra aqui. (...). Aí Nascimento disse: não, eu não vim aqui atrás de terra, eu vim aqui saber minha origem, saber quem eu sou, saber se eu sou índio, se eu sou negro, se eu sou Judeu(...), eu vim pra aqui pra saber de minha origem (...). (VANDO. Catu, 2006).

No relato anterior, foram apresentados determinados questionamentos, relacionados aos interesses que supostamente teriam guiado o motivo da busca pelos Eleotérios. *Nascimento* enfatizou a “busca pela origem”. Essa posição seria, de fato, importante para entender aquele momento da mobilização dos Eleotérios. Em 2002, não era possível identificar ainda, de forma mais clara, qualquer demanda por terra. Para explicar seu interesse auto reflexivo, *Nascimento* proferiu a expressão em busca da realidade. De acordo com ele, existia uma dúvida pautada numa estória contada por seu pai, a respeito de uma bisavó “*pega a dente de cachorro e a casco de cavalo, como se pega um outro animal na floresta*”. Para ele, essa narrativa foi apreendida como uma herança deixada pelo seu pai (filho de um irmão da avó de *Vando*). E seria essa dúvida o que motivou sua viagem à Baía da Traição em busca da realidade. Abordei no capítulo terceiro esse modo de discorrer sobre a diferença, segundo a “vulgata” da “avó pega a dente de cachorro”. Entendi como parte de um horizonte discursivo através do qual se poderia produzir aproveitamentos específicos por parte do grupo mobilizado com sentido de demarcar uma diferença.



Fotografia 6 – Os Eleotérios e os índios Potiguara (Aldeia Três Rios) Baía da Traição/PB¹⁵⁴

Desejo ainda destacar sobre o relato supracitado que *Vando* também associou dois momentos distintos de encontro com os índios Potiguara, ocorridos em 2002 e 2004. esses momentos foram revestidos de uma temporalidade específica, pensados como uma única experiência que viria se tornar marco fundante do processo de mobilização étnica dos Eleotérios. Em 2004, no segundo momento dos contatos políticos, falou-se especificamente sobre os possíveis confrontos e dificuldades do processo de reconhecimento dos direitos específicos, como de fato presenciei. O quadro político dos Potiguara já havia sofrido alterações. Dentre essas mudanças, o cacique geral das aldeias passou a ser Antonio Pessoa Gomes, o *Caboquinho Potiguara*. Naquela ocasião, eu realizava o estágio na SEMAS em Canguaretama. No projeto que desenvolvi junto à Associação dos Moradores do Catu, havia uma proposta a ser desenvolvida com os Eleotérios e os índios Potiguara. O deslocamento foi num ônibus conseguido pela Prefeitura. Os participantes daquela atividade, em sua grande maioria, estavam ligados às oficinas realizadas durante o meu estágio curricular.

Em janeiro de 2004, os moradores do Catu também estavam mobilizados através das recém criadas associações comunitárias para execução do projeto que iria viabilizar a construção de duas caixas de água na comunidade e a instalação de um sistema de canos. No dia anterior da viagem à Baía da Traição, pude assistir na Escola Municipal João Lino, em Canguaretama, uma reunião envolvendo os seguintes agentes¹⁵⁵: o Presidente do FUMAC – Fundo Municipal de Assistência Comunitária de Canguaretama (vereador Clóvis); técnicos do SEBRAE e uma representante do fórum de Desenvolvimento Local Integrado e Sustentável (DLIS) – entidade ligada ao SEBRAE foi quem intermediava as relações entre as entidades. Dessa forma, sua abrangência chegava também para alguns moradores do Catu, mais especificamente aos membros das Associações Comunitárias de Canguaretama e Goianinha. O representante do SEBRAE lhes apresentava propostas de um técnico interessado em coordenar a execução do projeto. Não foi esta a única proposta técnica conhecida pelos Eleotérios. Somente após o posicionamento da diretoria da associação, ficou decidido que a proposta apresentada pelo técnico do SEBRAE não seria a “escolhida” para executar a construção de um poço para o abastecimento coletivo no Catu/Canguaretama e da mesma forma ocorreu no Catu/Goianinha.

¹⁵⁴ A terceira e a quarta pessoa a esquerda na foto (Mozar e Luiz) são os Eleotérios, as demais se encontram posicionadas por trás dos Potiguara.

¹⁵⁵ A reunião ocorreu em 27 de janeiro de 2004.

Depois dessa reunião dos membros da ACMVC/Canguaretama, pude conversar com as pessoas interessadas em participar do evento com os índios Potiguara. É importante ressaltar o fato dos participantes dessa ‘segunda’ reunião não serem exatamente os mesmos participantes da reunião anterior. Para realizar aquele evento entre os Potiguara e os Eleotérios, mantive contatos freqüentes com Estevão Palitot, então mestrando de Sociologia (PPGS/UFPB) membro do SEAMPO Grupo de Trabalho Indígena na UFPB. Mantive contato, ainda, com as lideranças Potiguara, o Cacique *Caboquinho* e a liderança José Ciríaco Sobrinho, conhecido como *Capitão*, um dos idealizadores do GT Indígena na UFPB, na época vereador do PT no município de Rio Tinto. Enviei correspondências e convites para diversas autoridades governamentais do RN, tais como o Ministério Público Estadual, a Secretaria Estadual de Direitos Humanos, a Arquidiocese de Natal e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) regional 2 (Recife/PE). Destas entidades, estiveram presentes na Baía da Traição apenas o CIMI, Arquidiocese de Natal e membros do GT – Indígena do Setor de Estudos e Assessoria a Movimentos Populares - SEAMPO/CCHLA/UFPB (Estevão Palitot e a estudante de comunicação Mirna Nóbrega), além de outras lideranças Potiguara (Djalma, Bel, Luiz).

Com relativo atraso, iniciamos a viagem à Baía da Traição. Foi um número de aproximadamente 20 pessoas do Catu dispostas a participar do evento. Ao chegarmos à aldeia do Forte, onde o Cacique *Caboquinho* nos aguardava acompanhado de lideranças e dos estudantes da UFPB, ficamos sabendo o local da realização do evento pela manhã: a aldeia de São Miguel. O coordenador da mesa de debates foi Estevão Palitot. A Arquidiocese de Natal foi representada através do Pe. Robério Camilo que após sua apresentação informou-nos sobre seus compromissos inadiáveis, retirando-se em seguida do recinto.

Uma das lideranças dos Eleotério, *Vando*, ao ter a palavra, preocupou-se em descrever antigos modos de vida, a relação da comunidade com os recursos naturais e o avanço das usinas nas terras do Catu. Deteve-se, principalmente, nas genealogias e nos casamentos entre parentes. Diante dos questionamentos sobre o etnônimo, ressaltou: “*já diziam que a gente era tapuio, eu nem sabia que tapuio era índio*”. Havia, de fato, a construção de uma experiência com as mediações do campo de ação indigenista, dando sentido àquela mobilização étnica. As lideranças Potiguara se colocaram numa postura investigativa. Foram feitas diversas perguntas, a começar pelo Cacique *Caboquinho*, interessado em saber o que motivou os Eleotérios “a lutarem pelo reconhecimento”. Vando destacou os contatos com um pesquisador (Aucides Sales), cujo trabalho desenvolvido, “há vários anos, buscava os índios no Rio Grande” Citou ainda a experiência de 2002, [na Aldeia Potiguara São Francisco],

momento que foi denominado por ele de “*a campanha da Fraternidade*”. Segundo a liderança do Catu, o pesquisador foi quem confirmou os traços indígenas deles e, com isso, justificou a procura pelo “reconhecimento”. *Vando* fez uma reconstrução do diálogo com o cacique nas aldeias Potiguara:

Aí o Cacique Caboquinho disse: Diga-me uma coisa, seus pais, seus avós contam alguma coisa sobre o passado deles? Eu disse: Contam. O passado do meu povo era (...), morava na mata onde não tinha energia, onde vivia da coleta de fruta, meu avô, tirava leite de mangaba, leite pra fazer borracha. Vinha um atravessador e comprava aí na Br. A gente perguntava a minha vó para que era aquela borracha, dizia que era pra fazer um negócio do avião (...). Aí ele perguntou: como é que vocês se identificam lá? Eu disse: olhe, se identifica sim. Porque minha vó quando a gente era criança, a gente e comia um negócio assado na brasa, e o povo dizia, “num deixa nem assar direito”, “há! Minha vó dizia: nós somos tapuio meu filho, somos tapuio e a gente come cru mesmo” (...). Aí Caboquinho perguntou se eu confirmava essa história com alguma pessoa mais velha do que eu. Eu disse: Confirmo. Porque tem um tapuio chamado Juvenal que é tio desse, primo da minha mãe, primo meu. Aí fui dizendo, ele disse: há, já sei, num lugar de aldeia é todo mundo família, todo mundo é primo (...). (*VANDO*. Catu, 2006).

A postura do cacique *Caboquinho*, que passou a conduzir o “encontro”, demonstrou, em parte, as reapropriações feitas por indígenas tanto de posturas como de categorias culturais usadas pelos demais atores sociais presentes no campo de ação indigenista. Dentre eles, podemos destacar o antropólogo, o militante, o indigenista, os funcionários das agências governamentais, etc. O relato deixou transparecer como os próprios indígenas constroem um conjunto de referências para pensar o “ser índio”. *Caboquinho* teria se posicionado como ‘autoridade’ sobre a definição da autêntica identidade indígena. Suas intervenções demonstraram certo compartilhamento de representações com o órgão indigenista oficial, principalmente neste caso, quando se posicionava em frente às emergências étnicas mais recentes, refletindo ainda seu próprio posicionamento sobre a questão no movimento indígena.

O fator determinante daquelas situações não era apenas a experiência a partir do senso prático. Havia elementos de ordem política envolvendo substrato material. Com base na intermediação das lideranças Potiguara, observei o fato de mediarem não apenas as demandas dos grupos indígenas frente ao estado brasileiro, mas também elas podiam marcar-se por certo ‘poder’ decisório sobre as verdadeiras identidades “emergentes”. O interesse de conhecer o etnônimo do grupo relacionava-se, por exemplo, à uma preocupação que lhes aproximava das posturas da agência indigenista oficial. Nessa situação, a categoria “tapuio” foi ressaltada

como etnônimo do grupo. Esse assunto foi discutido no capítulo três, onde mostrei em outros contextos, os efeitos das mediações indígenas na composição do etnônimo dos Eleotérios. A nomeação, processo formalizado historicamente, é parte do processo de construção da etnicidade e pode ocorrer no campo dessas intermediações.

Outra liderança dos Eleotérios presente na reunião com os Potiguara foi José Luiz Soares, professor da Educação Infantil nas duas escolas municipais existentes no Catu. Ao pedir a palavra enfatizou, sobretudo, as distinções estabelecidas pelos regionais para referir-se aos Eleotérios moradores do Catu. Nessas relações, destacou o tratamento emitido pelos regionais, que utilizavam-se de algumas adjetivações perjurativas, tais como “Catuzeiros”, os “índios do Catu” e até mesmo “matutos”. Seguindo o mesmo discurso proferido por *Vando*, Luiz se posicionou fundamentado nas genealogias da sua família. Deteve-se também nos problemas ocasionados com a inclusão das matas próximas ao Catu, nas Áreas de Proteção Ambiental (APS's) e os efeitos causados por essa determinação político-administrativa na vida dos moradores do Catu.

Nesse sentido, para entender os efeitos dessas intermediações na vida dos Eleotérios, atentei para a “rede de comunicação” instituída por tais situações. Ao procurar entender as situações diversificadas e os processos de construção da etnicidade no Nordeste indígena, Arruti (2004) ressaltou os casos de migrações e peregrinações realizadas por ‘lideranças’ indígenas até outras comunidades. Identificou esses deslocamentos como processos desencadeadores de diversos efeitos sociais nos grupos envolvidos. No caso dos Pankararu, o grupo pesquisado, um dos efeitos incidiu na recomposição do etnônimo. Arruti (2004) mostrou como uma rede de comunicação articulou não apenas alianças políticas, mas um conjunto ritual, operativo e mobilizatório de trocas e interesses canalizados por via da dimensão étnica. O antropólogo analisou o componente da “comunicação” entre os atores sociais, como um importante elemento definidor do processo de autonomização das mediações indígenas frente às produções de novas emergências. Nesse caso, os Pankararu figuraram como atores políticos empreendendo significativos deslocamentos e articulações, favorecendo o investimento étnico de diversos grupos que reelaboraram identidades categóricas e, como fez perceber na análise, têm priorizado em suas mobilizações o acesso ao território.

Na situação dos Eleotérios, não seria o caso de afirmar uma participação numa rede comunicativa propriamente definida por mediações indígenas. Como venho discutindo, as mediações com outros grupos sociais tomaram vulto, muito mais a partir da atuação da

militância indigenista. Os militantes aproximaram os Eleotérios dos índios Potiguara da Baía da Traição/PB e atuaram projetando imagens dos Eleotérios para a sociedade Potiguar. As relações com os agentes indigenistas não-oficiais não viriam inviabilizar as formas próprias dos Eleotérios se posicionarem nesse processo, afinal suas relações políticas também se mostravam permeadas de reflexividade.

5.2 A EMERGÊNCIA INDÍGENA COMO UMA QUESTÃO PÚBLICA

Neste item, irei discutir propriamente alguns eventos através dos quais a imagem dos Eleotérios foi projetada para a sociedade mais ampla (e autoridades governamentais), ou seja, tornando-se de fato, uma questão pública. A partir de entrevista com a funcionária do MCC, Jussara Galhardo, tomei conhecimento sobre uma audiência pública na Câmara de Vereadores de Natal em 2002. Com o objetivo de ampliar as informações, procurei entrevistar um dos participantes do evento citado por Jussara. Entrevistei então Fernando Wanderley Vargas da Silva, mais conhecido por Fernando Mineiro, na época vereador do PT da cidade do Natal. De acordo com as suas informações, a Audiência Pública ocorrida na Câmara dos vereadores foi coordenada pelo vereador Franklin Capistrano, que possuía ligação com a Igreja Católica. Nesse evento, estiveram presentes o Pe. Robério da Arquidiocese de Natal, as lideranças Potiguara conhecidas como *Caboquinho* e *Capitão Potiguara*, além de docentes da UFRN, representados pelas professoras Julie Cavnignac (Departamento de Antropologia) e Fátima Martins (Departamento de História).

A partir da conversa com Fernando Mineiro, atualmente deputado estadual, fui informada acerca dos objetivos daquela AP, pretendia-se apresentar a Campanha da Fraternidade ao plenário, já que o coordenador da mesa identificava-se profundamente com a Igreja Católica. De acordo com a funcionária do MCC, que esteve presente na AP, houve um debate entre os presentes. As duas professoras afirmavam a improbabilidade histórica da existência de índios no RN; o que teria, segundo a interlocutora, sido veementemente contestado pela liderança Potiguara Caboquinho.

Mesmo considerando a presença de servidores e docentes da UFRN na formação do “campo de ação indigenista”, é importante ressaltar o modo como a instituição foi sendo inserida nesse contexto. Alguns professores, desde o final de 1999, participaram de debates

em torno da questão indígena. Não se tratava exatamente da “emergência étnica” até porque, nesse período, se desconhecia quaisquer demanda de tais comunidades. O debate estava centrado na avaliação das fontes históricas sobre o Rio Grande e na revisão das informações compiladas até então. Foi possível notar alguma mudança na forma que a academia passou a lidar com a questão, exatamente após 2002, quando se iniciaram contatos de pesquisadores da UFRN com o funcionário da FJA, Aucides Sales. Nesse período, ele havia repassado para o meio acadêmico informações sobre as localizações geográficas das famílias denominadas por ele de “remanescentes indígenas”, conforme apresentei no capítulo dois.

No ano de 2002, o Brasil vivenciou eleições para escolha de presidente, senadores e deputados federais. Mais especificamente, a eleição do presidente Lula reforçou diversas expectativas dos indígenas e também dos militantes, em relação a possíveis alterações na política indigenista vigente no país. Naquele contexto, para atender às demandas do Movimento Negro, foi criada a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), que possuía pastas relacionadas aos povos indígenas, judeus e ciganos. A secretaria foi conduzida por militantes do movimento negro e grande parte de suas ações voltaram-se para esse público. No Rio Grande do Norte, entre o período de 2002 e 2005, houve tentativas variadas de publicizar e politizar a questão indígena, já que antes existia um debate de cunho mais acadêmico, que em certas ocasiões envolvia as lideranças indígenas Potiguara (PB).

Em fevereiro de 2005, o Presidente da FUNAI esteve no RN. Fiquei sabendo do encontro por meio da professora Julie Cavnac (UFRN). Através de seu telefonema, soube mais informações sobre a conversa informal com o presidente da FUNAI, que estava sendo planejada nas dependências do Museu Câmara Cascudo. Logo transmiti a informação para as lideranças Eleotérios. A reunião ocorreu mais especificamente na sala do diretor. O presidente da FUNAI trajava roupas esportivas, demonstrando talvez o caráter extra-oficial do evento. Da parte do MCC, estiveram presentes: Sr. Mário de Carvalho redigindo a ata; a administradora, Jussara Galhardo e seu Diretor, Jerônimo Rafael Medeiros; Luiz, *Vando* e Josimar representavam os Eleotérios; Aucides Sales da FJA; Ivoneide dos Mendonça do Amarelão e a irmã Therezinha, além de minha presença na condição de pesquisadora¹⁵⁶.

Após a abertura do encontro, feita pela funcionária do MCC, as representantes dos Mendonça foram convidadas a proferir sua fala. O assunto exposto estava centrado nas

¹⁵⁶ A irmã Therezinha de Galles é uma missionária carmelita que pode ser considerada a intermediária das mobilizações dos Mendonça do Amarelão. Atuou junto a alguns moradores do Amarelão na mobilização por terra através do MST no final da década de 1980. Em 1994, as famílias receberam o título de posse do INCRA, formando assim, o Assentamento Santa Therezinha.

difíceis condições de sobrevivência do grupo. Falou-se em falta de água potável, as dificuldades de realizar atividades de subsistência, tais como o beneficiamento da castanha do caju. A funcionária do MCC e mestrande de antropologia (UFPE) completou a exposição, referindo-se aos aspectos sócio-históricos do grupo, afirmando serem os Mendonça índios migrantes da Paraíba (Bananeiras) para o Rio Grande do Norte. Interpretei da seguinte forma aquela situação: os militantes intermediavam o caso das famílias Mendonça do Amarelão, representando publicamente a comunidade. Somente após a atuação da funcionária do MCC incidindo na mobilização étnica, a missionária passou a participar dos eventos públicos em nome da comunidade. Porém, reparei que evitava falar das questões étnicas relacionadas aos Mendonça do Amarelão¹⁵⁷. Seu discurso, tanto quanto o de Ivoneide, ressaltava os problemas sociais, ficando as questões relacionadas com a “emergência étnica” para a militante e pesquisadora Jussara Galhardo.

No caso dos Eleotérios, *Vando* ressaltou o problema com a produção extensiva da usina Estivas, enquanto Luiz referiu-se de forma mais incisiva aos impedimentos e falta de acesso às matas. Exemplificou com seu pai, *Chão*: “*que ainda hoje sobrevive assim, apanhando Mangaba, e todo dia entra na mata inseguro por causa dos vigia da usina*”. Ao contrário do discurso dos representantes dos Mendonça, preferindo destacar os problemas sócio-econômicos vivenciados pelas famílias, os Eleotérios elegeram uma questão crucial: o meio ambiente, envolvendo a questão do controle do território. Fui indagada se gostaria de falar. Assim, expus as informações obtidas, até aquele momento sobre a memória social, a organização familiar e política do Catu e de suas atividades produtivas, como o cultivo das hortas nas margens do Rio Catu, além dos problemas vivenciados pelos moradores após a instalação da usina Estivas no local e as medidas arbitrárias das agências ambientais. Em certo sentido, eu era também vista como intermediária autorizada na situação.

O presidente da FUNAI usou uma lousa na sala para esquematizar sua fala. Citou a legislação referente aos processos de delimitação de terras indígenas, exemplificando as disputas por terras com grandes empresas do setor sucroalcooleiro. Isso possibilitou uma antecipação ou mesmo, uma atualização dos Eleotérios sobre os possíveis conflitos provenientes das disputas com empresários da indústria canavieira. A impressão obtida dos Eleotérios presentes foi a de que o presidente do órgão parecia querer demonstrar o quanto era complexo e desgastante mover ações contra esses setores. A funcionária do MCC quis saber qual a posição do órgão indigenista oficial frente àquelas reivindicações. Mércio Gomes

¹⁵⁷ Grupo pesquisado pela funcionária do Museu, Jussara Galhardo no Programa de Pós Graduação em Antropologia Cultural da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

respondeu-lhe que, “a organização política e o diálogo com o Movimento Indígena poderia ajudar aqueles grupos”. Quando convidado para participar de uma Audiência Pública pensada para aquele ano, o presidente da FUNAI afirmou apoiar o acontecimento; porém, o encontro foi finalizado sem uma posição concreta do órgão indigenista sobre as demandas apresentadas. A partir daquele encontro, os esforços da militância indigenista, no sentido de garantir a realização da audiência pública ainda naquele ano, foram visivelmente multiplicados.

A seguir, tratarei de apresentar tanto a Conferência estadual da SEPPIR (maio) como a Audiência Pública ocorrida em junho de 2005, quando a atuação da militância indigenista já estava bastante expressiva no RN. Destacarei, a partir desses eventos, alguns efeitos sociais na vida dos Eleotérios. Serão vistos como “situações sociais”, tal qual propôs Max Gluckman (1987) em quem estarei me apoiando nessa discussão. Em pesquisa realizada na Zululândia, com o objetivo de analisar o sistema social contemporâneo Sul-Africano, o autor abordou diversos eventos envolvendo diferentes personagens. Considerou a ligação entre eles a partir de sua “presença e participação como observador”

(...) uma situação social é o comportamento, em algumas ocasiões, de indivíduos como membros de uma comunidade, analisado e comparado com seu comportamento em outras ocasiões. Dessa forma, a análise revela o sistema de relações subjacente entre a estrutura social, o meio ambiente físico e a vida fisiológica dos membros da comunidade (GLUCKMAN, 1987 p.238).

Em maio de 2005, os Eleotérios e os Mendonça do Amarelão participaram em Natal da I Conferência Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do Estado do RN, evento organizado por intermédio da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Essa secretaria especial havia sido estabelecida, no Governo Lula, para ser responsável pela pasta que agenciava as políticas para populações com demandas específicas. De acordo com Zeca Esteves, secretário executivo da SEPPIR, a secretaria possui como missão:

Acompanhar e coordenar políticas de diferentes ministérios e outros órgãos do governo brasileiro para promoção da igualdade racial. Articular, promover e acompanhar execução de diversos programas de cooperação com organismos públicos e privados, nacionais e internacionais e, ainda, acompanhar e promover o cumprimento de acordos e convenções internacionais assinados pelo Brasil que digam respeito à promoção da igualdade racial e ao combate ao racismo. (ZECA ESTEVES. Natal, 2007).

No Estado, o evento foi coordenado pela Secretaria de Justiça e Cidadania (SEJUC) através da CODEM, sob coordenação de “Padre” Fábio dos Santos, frequentador do Catu desde 2003¹⁵⁸. Nessa ocasião, pude assistir o evento e observar alguns momentos onde os interesses de tais populações reunidas foram expostos. Havia, de acordo com as designações dos organizadores do evento, os “remanescentes de Quilombo, os de “ascendência indígena e cigana”, judeus e religiosos de matrizes africanas”. A mesa da abertura oficial foi composta por diversas autoridades, dentre eles destaque a Ministra Matilde Ribeiro da SEPPIR; a governadora do Estado, Wilma Maria de Faria; a Secretária da Secretaria de Estadual do Trabalho, da Habitação e da Assistência Social (SETHAS), Márcia Faria Maia Mendes; o Secretário da SEJUC, Leonardo Arruda Câmara, também presidente da conferência; um representante das Comunidades Quilombolas, Cidleide Bernardo da Silva membro da Kilombo Organização Negra do RN; um representante dos “ascendentes indígenas”, José Luiz Soares (Catu dos Eleotérios); um representante da Comunidade Cigana, Fernando de Souza Lima. No auditório do Hotel onde ocorreu a abertura do evento estavam presentes moradores das comunidades Quilombolas no RN. Na entrada do auditório, Jussara Galhardo (MCC) montou uma exposição de fotos e *banners* com imagens de pessoas do Amarelão, Catu e do Açu, em nome do grupo Paraupaba/MCC.

Iniciada as discussões, notei o seguinte fato: quando se referia à população indígena no Nordeste e, mais especificamente, no RN, a ministra se justificou com a fala seguinte: “é difícil mexer numa situação que não foi retratada na história”. Ocorreu, ainda, um pequeno incidente, que convém mencionar dada sua importância para a compreensão das alterações instituídas entre os militantes da questão indígena e do movimento negro no RN. Quando a ministra se dirigia à saída do auditório, Aucides Sales e militantes da questão indígena reuniram-se em um pequeno grupo, juntamente com os representantes da população cigana presente no evento. Aproximaram-se da Ministra balançando um instrumento musical, o Maraca ou Maracá, e replicaram em voz alta: “no RN também têm índios e ciganos e não somente negros”. A ministra explicou sobre a intervenção da SEPPIR preocupando-se no trato com políticas públicas para os chamados “Quilombolas”¹⁵⁹. No entanto, havia uma verba destinada à atender outras populações. No dia seguinte, com o início da primeira atividade,

¹⁵⁸ No mês de abril ocorreram conferências na região Centro Oeste (4, 5 e 6) DF, GO, MT e MS. Região Sudeste (17 a 19) – ES, MG, SP, RJ e na região Sul do país (24 a 26) RS, PR e SC. Em maio ocorreram na região Nordeste (4 a 6) – AL, BA, CE, MA, SE, PE, PI, PB e RN e, na região norte (18 a 20) AC, AM, AP, PA e TO.

¹⁵⁹ Em 23 de agosto de 2007 houve o lançamento do Plano Estadual da Igualdade Racial do RN. No discurso sobre as populações alcançadas pelo plano, a ministra Matilde Ribeiro deu bastante ênfase aos indígenas “como os primeiros habitantes do Brasil”.

com a leitura e aprovação do regimento da conferência, novamente uma militante da questão indígena no Estado, a funcionária do MCC, pediu a palavra, colocando diversas questões em nome dos “indígenas aqui presentes”. Ela questionou os fundos de investimento destinados somente às comunidades envolvidas na conferência, em especial aos “quilombolas”. Novamente, causou enorme reviravolta e polêmica no auditório, composto em sua grande maioria por quilombolas, demonstrando entender que nas colocações podiam ser desfavoráveis às suas conquistas políticas. A platéia possuía nove pessoas representando os indígenas do Estado do RN, dentre um total de 242 pessoas, os quais não esboçaram nenhuma posição relacionada ao acontecimento¹⁶⁰.

Um membro da Kilombo - Organização Negra do RN, chamado Genildo de Oliveira, que teve contato ainda em 2004, solicitou espaço para se posicionar em nome dos “quilombolas”¹⁶¹. Dentre várias colocações, questionou o silêncio dos indígenas, afirmando: “aqui não é espaço de formação. Por que os índios aqui presentes não falam, por que outras pessoas precisam falar por eles?” Até aquele momento, nenhum dos representantes das comunidades indígenas havia se expressado ao plenário. Ficou clara a instalação de uma disputa entre os representantes do movimento negro e quilombola e os militantes da questão indígena, disputa essa reafirmada nos dias atuais em diversos outros espaços políticos. Porém, as pessoas que eram “objetos” dessa disputa, representadas pelas populações que esses agentes se diziam representar, não esboçavam apoio nem a um ou outro lado. Assistiam aquela cena de impasses e, se comentaram o fato, não pude perceber. Notei nos indígenas participantes da conferência o uso de um crachá, que lhes identificava como “índios”. A partir desse evento, os Eleotérios se fizeram conhecer para diversas autoridades do Estado como também para os demais grupos e comunidades participantes naqueles espaços públicos e políticos.

A conferência tinha objetivo de encaminhar à Brasília diversas questões levantadas pelos Grupos de Trabalho compostos pelos participantes, como também de eleger delegados para representarem as respectivas comunidades em Brasília, na conferência Nacional da SEPIIR em junho daquele mesmo ano. Contudo, não houve eleição e os representantes das comunidades foram escolhidos através do nível de articulação pessoal com as autoridades presentes no evento. Da mesma forma, alguns sindicalistas presentes questionaram o evento

¹⁶⁰ O número de participantes é proveniente do Relatório da I conferência Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do RN.

¹⁶¹ Em 2005 Genildo se apresentava com bastante realce na chamada “negritude”, havia mudado radicalmente sua aparência, agora investia bastante em cabelos crespos e outros símbolos associados como elementos “tipicamente” Afro.

por não ter sido avaliado, “como é praxe”. Representando os indígenas do RN, viajaram para Brasília *Vando* (Catu) e Maria Ivoneide Campos (Amarelão). Nas conversas informais mantidas com *Vando* após seu retorno de Brasília, ele enfatizou, sobretudo o conhecimento com os índios das diversas etnias presentes na conferência. *Vando* informou-me da dificuldade de repassar o conteúdo da conferência para a comunidade, porque “*muitos aqui no Catu, quando sabe que é coisa de índio, passa por longe*”. Em uma das reuniões presenciadas por mim no Catu, pude assistir algumas pessoas presentes falando do desconhecimento a respeito dos acontecimentos em Brasília. O evento fora transmitido na TV-Senado de Brasília, tornando as informações sobre a questão indígena públicas para as autoridades e políticos do município e do Estado.

Conversando de maneira informal com Ivoneide, que representou a comunidade dos Mendonça do Amarelão em Brasília, tomei conhecimento do desfecho da Conferência Nacional da SEPIR no Estado. Ficou acertado entre os delegados, com o retorno para o RN, a organização de reuniões com o intuito de debaterem a construção do Plano Estadual de Igualdade Racial. No RN o agenciamento do plano foi conduzido pela Organização Negra do Rio Grande do Norte (Kilombo). Somente após tal informação, pude entender a convivência problemática entre as diferentes situações agenciadas pela Kilombo. Na sede desta instituição ficaram ocorrendo às reuniões com os representantes dos diversos segmentos alcançados pelas políticas da SEPIR. O fato é que a ex-presidente da Kilombo, Elizabete Lima, passou a fazer parte da equipe da SEPIR em Brasília. Nesse sentido, ao retornar à Natal coordenou a construção do Plano Estadual, as reuniões ficaram a cargo da ONG e, aconteceram também na sede da CODEM. Esse fato causou descontentamento na militância indígena e acentuou ainda mais as disputas que já vinham ocorrendo.

Como já indiquei, após a visita do presidente da FUNAI à Natal e sua conversa com o diretor do MCC e funcionários, os militantes e as lideranças das comunidades apresentadas e que se apresentaram como indígenas, foi constituído o grupo Paraupaba. As pessoas envolvidas nesse campo de ação indigenista mantinham reuniões semanais com intenção preparatória à Audiência Pública cujo objetivo era o de tratar da questão indígena no Rio Grande do Norte. Um mês depois da realização da Conferência Estadual de políticas de Promoção da Igualdade racial Pedro Inácio Eleotério Soares, considerado uma referência para os “especialistas” da memória social dos Eleotérios, faleceu e iria ser “enterrado” no dia 15 de Junho de 2005¹⁶². Naquela manhã, para alguns moradores do Catu, além desse fato, um outro

¹⁶² Pedro Inácio quando faleceu possuía quase 90 anos de idade. Essa dimensão cronológica talvez explicasse o fato de ser considerado referência para os mais jovens que assumiam o papel de “homens memória”.

acontecimento movimentou o local e obrigou-lhes à uma viagem à Natal. Naquele mesmo dia, aconteceu, no auditório da Assembléia Legislativa na capital do Estado, uma audiência pública. A organização do evento congregou, além de funcionários do Museu Câmara Cascudo, colocando-se por sinal, como propositores e coordenadores do evento, professores da UFRN (Carlos Guilherme do Valle, Julie Cavignac) do Departamento de Antropologia e eu mesma, numa posição ambígua como pesquisadora e em lugares que a militância indigenista me colocava de fato. O evento recebeu apoio da Arquidiocese de Natal, da Secretaria Estadual de Justiça e Cidadania (SEJUC) através da CODEM, além de um deputado estadual do PT. Vale salientar que a participação de Fernando Mineiro através de seu assessor José Eudes Cabral foi crucial para intermediar as relações entre o MCC e a Assembléia Legislativa. Do público “convidado”, estiveram presentes os antropólogos Nássaro e Elizabeth Nasser, professores aposentados da UFRN; um representante do SEAMPO/GT-indígena/UFPB, o doutorando em sociologia da UFPB Estevão Palitot, havia na platéia, funcionários do MCC, além de alunos e professores dos curso da graduação e da Pós-Graduação da UFRN.



Foto 7 – Audiência Pública (2005)

Alguns alunos da graduação em Ciências Sociais (UFRN) assistiram ao evento, como atividade curricular sugerida pela professora Julie Cavignac (DAN/UFRN), garantindo um auditório completamente ocupado. Além do registro visual (filmagem) feito pela própria equipe da Câmara dos Deputados, houve cobertura da imprensa local. No *hall* da assembléia

estava organizada uma exposição de fotos das comunidades indígenas presentes na audiência pública e dos Potiguara da Baía da Traição.

Participaram do evento os “Mendonça do Amarelão”, distrito localizado no município de João Câmara. Os “Caboclos do Açú”, habitantes das proximidades da lagoa do Piató e os “Eleotérios do Catu”, da municipalidade de Goianinha e Canguaretama, além das autoridades governamentais¹⁶³. Não é possível precisar o número de participantes dessas comunidades,. Estimei aproximadamente 120 pessoas das três comunidades presentes. A solenidade esteve sob a coordenação do Sr. Fernando Wanderley Vargas da Silva, conhecido como Fernando Mineiro. A mesa foi também composta, por lideranças de cada uma das três comunidades indígenas presentes. Além das duas lideranças Potiguara da Baía da Traição.



Fotografia 8 – Público da Audiência pública

Após a abertura do evento, houve a leitura de documento pela funcionária do MCC, Jussara Galhardo. O teor do documento buscava resumir uma das versões existentes sobre a presença indígena no Rio Grande do Norte, além de atualizar os presentes sobre os debates mais recentes sobre o tema. Os três representantes das três comunidades presentes fizeram de leitura de abaixo-assinados cujo discursos estavam muito apoiados nas discussões do Paraupaba. As lideranças dessas “comunidades”, de acordo com o material lhes repassado para ler ao público, falaram de suas respectivas comunidades, enfatizaram alguns problemas

¹⁶³ Ver demais participantes no quadro apresentado no capítulo dois. Os Eleotérios deslocaram-se até Natal em um ônibus da Prefeitura Municipal de Canguaretama.

sócio-econômicos vivenciados, e por fim, uma solicitação do “reconhecimento” de suas identidades indígenas¹⁶⁴.

Na Audiência Pública, a participação oficial da FUNAI processou-se através do diretor da divisão do órgão em João Pessoa (PB), o Sr. Petrônio Machado, haja vista a justificativa da ausência do presidente da instituição, convidado através de ofício enviado pela funcionária do MCC e de contatos estabelecidos através do diretor do Museu, o professor Jerônimo Rafael Medeiros. Nas suas considerações finais, Petrônio Machado colocou, para o público e as comunidades presentes, algumas considerações. Referiu-se a possível trajetória política de “visibilidade” dos indígenas no RN, uma idéia presente no quadro administrativo da instituição. Como um esquema fixo, primeiro referiu-se ao encaminhamento dos estudos feitos sobre tais populações para a Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF) da FUNAI sediada em Brasília. Da mesma forma que havia assegurado Mércio Gomes, o presidente da FUNAI, quando esteve no MCC em fevereiro de 2005, Petrônio Machado recomendou a participação das comunidades no movimento indígena. Isso deixa perceber o reconhecimento do movimento social indígena como instância mediadora de diálogo com o poder público federal. Mas, por outro lado, deixa entrever a visão institucional sobre os problemas apresentados por estas populações. A falta de encaminhamento político-administrativo seria causada pela própria desarticulação política dos atores sociais com o movimento indígena. Por fim, o representante da FUNAI referiu-se ao fato do “não uso de nomes indígenas” como um problema fundamental, indispensável ao processo de especificação étnica. Destacou: “os antropólogos podem ajudar vocês no conhecimento do nome de vocês”. Das três idéias mencionadas pelo administrador regional, duas estavam vinculadas ao trabalho do antropólogo *stricto sensu*. Parecia haver uma hierarquia de procedimentos e uma simplificação do processo, estando para além de uma fórmula bem intencionada. Como representante da CAI-ABA, o prof. Da UFRN, Carlos Guilherme O. do Valle, na mesa de debates, retrucou o seguinte: “seria uma contradição se os antropólogos apoiassem a auto-atribuição étnica como fator legítimo de reconhecimento e, ao mesmo tempo, não considerassem as identidades afirmadas pelos próprios grupos”.

Os efeitos sociais da AP na mobilização política dos moradores do Catu podem ser entendidos, conforme os depoimentos transcritos abaixo, em termos da importância salientada pelos atores sociais, quando se referiram ao diálogo estabelecido na esfera pública, tais como: autoridades governamentais, a FUNAI e com a sociedade potiguar. Deu-se destaque a

¹⁶⁴ Ver anexo P.

repercussão externa, ao fato de tornarem-se socialmente visíveis e politicamente atuantes. Os Eleotérios mobilizados passaram a ter maiores expectativas, a respeito da atuação dos agentes intermediários presentes no campo de ação indigenista. Por exemplo, no depoimento de *Santana de Nascimento*, ela se referiu a diminuição da presença de agentes no Catu, após a ocorrência da AP. O que para ela teria ocasionado o desaceleramento do processo. Seria o entendimento de que aqueles atores sociais estariam autorizados, a conduzir a publicização das demandas dos Eleotérios às instâncias públicas administrativas. De outro lado, os militantes assumiam de fato, esse papel. O Museu Câmara Cascudo estava representado através da funcionária, Jussara Galhardo, que lia documentos por ela redigidos, encaminhava dossiês aos órgãos públicos e pressionava a FUNAI em torno de uma posição em relação aos fatos. O diretor do MCC, Jerônimo Rafael Medeiros, chegou até afirmar que havia mais de 40 comunidades indígenas no Estado, dados provenientes das “pesquisas” do militante da FJA. Isso demonstrava, assim que o MCC se colocava de fato na intermediação daquela situação e gerava informações a respeito da questão indígena no RN.

Entrevistei algumas pessoas do Catu que participaram da AP e obtive às suas impressões do evento. Para Marlizabete, conhecida por *Marli*, a audiência pública como os demais eventos públicos que participou, projetou mais publicamente a situação e o conhecimento sobre os Eleotérios, inclusive porque diversas autoridades estiveram presentes para “ouvi-los”:

Essa reunião foi passada através de *Vando*. Ele me convidou, disse que tinha uma reunião sobre o reconhecimento das remanescentes das comunidades indígena. Então ele convocou, não só eu, como outras pessoas da comunidade. Eu me assumo, não sei se tenho sangue legítimo indígena (...). (...) Agora, dependendo daquela reunião, porque dali a nossa comunidade ficou sendo vista, a palavra certa, ela está crescendo cada vez mais, porque ela já teve mais habitada por pessoas de Natal, o presidente da FUNAI, essas coisas assim. Eu achei importante porque dali foi que surgiu de tudo para nossa comunidade. Além do que já tinha, a reunião da associação (MARLIZABETE. Catu, 2006).

Marli ressaltou ainda que a maioria dos presentes na AP, ao voltarem para Goaininha, se dirigiram para o cemitério afim de acompanhar o velório de Pedro Inácio, ocorrido naquele mesmo dia no final da tarde. Como ressaltai no início desse trecho, ele era considerado um dos últimos “*que sabia muita história do Catu*”. Destaquei tal informação porque, de acordo alguns participantes da AP, a morte de Pedro Inácio pesou sobre a decisão de algumas pessoas para a viagem à Natal. Para a Sra. Ana Maria, conhecida como *Santana de Nascimento*, a participação na Audiência Pública, além de ter lhe retirado da esfera privada, permitiu a ela

visualizar o interesse de pessoas externas sobre a situação dos Eleotérios. Afirmava ser índia e era também uma das pessoas que se apoiavam na memória genealógica, através da qual destacava antepassados indígenas, todos provenientes *das aldeias de Goianinha*. A seguir transcrevo um trecho da entrevista realizada com *Santana de Nascimento*:

P: Fale um pouco sobre a Audiência Pública que a senhora participou em Natal?

S: Nós fomos convidados, *Nascimento* foi quem falou dessa reunião sobre a FUNAI, aí nós fomos. Aí eu gostei, assim, porque eu nunca tinha me achado em muitos lugares, através assim, de...dessa.. Ali era o que?

P: Era a Assembléia Legislativa.

S: Era a Assembléia Legislativa né?, Aí eu gostei bastante porque a gente fica conhecendo, através que eu não sei também ler, não sei nada, mal sei assinar meu nome, mas a gente fica conhecendo(...).

P: O que a senhora achou daquele momento, das pessoas que participaram?

S: Claudia, eu achei apenas de eu não entender, porque meu entendimento é pouco, porque a gente sabendo ler, lê muita coisa e entende, mas eu achei uma coisa legal, não achei nada irregular não (...).

P: E quando Nascimento convidou a senhora ele disse que ia acontecer o quê?

S: Tu acreditas que eu não sei explicar direito, ia pra lá pra ter um encontro deles lá, pra falar sobre a gente para ter reconhecimento, tinha que botar um nome da aldeia aqui. Até aqui (...), mas também parou! Foi muito pequeno, fiquei esperando, disseram que ia ter outra reunião, mas até aqui, eu não sei do interesse, não sei se foi muito trabalho. Mas, era um negócio lá, para que nossa parte indígena fosse conhecida (ANA MARIA . Catu, 2006).

Como já ressaltai, *Santana*, é uma das poucas mulheres na comunidade que não se sente constrangida em falar sobre sua identidade étnica. Quando se referiu à audiência pública, destacou suas impressões: “*para que nossa parte indígena fosse conhecida, tinha que botar um nome da aldeia aqui*”. Seria a percepção dela sobre a necessidade externa de ter um etnônimo ‘correto’, o que relaciona-se com a construção da identidade (indígena), tendo em vista que o nome “Eleotérios” não serviria para identificá-los entre os demais povos indígenas no Brasil. Compreende-se que os efeitos sociais da AP estavam para além das definições produzidas pelos Eleotérios. Talvez a busca pela definição de um *nome* os impeliu para o campo das escolhas políticas ou mesmo dos acidentes históricos (OLIVEIRA, 1999).

Santana, trabalhava no cultivo de trechos de horta durante todo o dia, inclusive até o quintal de sua casa foi transformado em áreas de horta, cuja produção era comercializada na feira de Goianinha. Aos domingos, *Santana*, junto com uma das filhas e o esposo desta,

negociavam seus legumes e hortaliças na feira. Quando falava dos antepassados, referia-se sempre às mulheres. Depois da realização dessa entrevista convidou-me para conhecer uma tia chamada Leôncia, residente em Goianinha. Segundo *Santana*, Leôncia sabia de “*muita coisa sobre a família*”. Declarou que sua família era dos “*índios de Goianinha*”, da mesma forma que *Nascimento* afirmava que seus antepassados, “*eram os tapuio do Catu*”.

No auditório da assembléia, procurei me acomodar nas últimas cadeiras da sala. Com o desejo de tomar notas, estive constantemente associada aos responsáveis pelo evento, estava sendo percebida pelas partes daquele campo da ação indigenista como integrante da equipe (GOFFMAN, 1985). Por parte dos Eleotérios, fui também percebida como a ligação entre eles e aquele ambiente. Por várias vezes, fui solicitada para solucionar pequenos incidentes. Os Eleotérios chegaram à Assembléia Legislativa com um significativo atraso. Após sua chegada, fui chamada por Capitão, liderança Potiguara integrante da mesa de debatedores, para me tratar sobre um problema ocorrido com os Eleotérios. Capitão informou-me que algumas pessoas do Catu foram impedidas de entrar na Assembléia. Para ele, a resolução daquele impasse iria garantir de sua presença no debate, caso contrário recusava-se a continuar participando do evento. Dirigi-me à entrada principal da assembléia. Quando cheguei próximo, perguntei a Luiz sobre o ocorrido. Fui informada que foram barrados devido às vestimentas inadequadas de alguns jovens. Os seguranças disseram: “eles não estavam vestidos como deviam para ter acesso ao ambiente”. Os jovens estavam vestidos de bermudas, camisetas de algodão e chinelos. Luiz, de maneira muito enfática, declarou em alta voz, na parte de fora da Assembléia, que eles “*eram índios e índios se vestiam daquele jeito mesmo*”. Eu mesma tentei argumentar com os seguranças que os rapazes representavam o motivo de estar acontecendo aquela AP. Mesmo assim, não liberaram o acesso. Voltei para o auditório e transmiti o fato para o, então, deputado estadual do PT, Fernando Mineiro, presidente da mesa naquela ocasião. Ele, por sua vez, chamou seu assessor e enviou uma nota (verbal) para os seguranças, esta foi atendida prontamente e sem qualquer questionamento, que liberaram a entrada dos jovens.

Nessa situação, percebeu-se que Luiz acionou uma identidade étnica como possível investimento para superar o conflito. Outro momento significativo naquela situação de interação ocorreu quase no final da programação daquela manhã, quando Luiz (Catu) pediu a fala. Protagonizou um discurso, nada ensaiado, mas marcado pela insatisfação de ver sua identidade colocada à “prova”. Nessa intervenção, ele explicitou seu ponto de vista sobre as experiências marcantes vivenciadas naquela manhã. Foram duas as situações citadas por Luiz.

A primeira delas foi feita em referência ao problema ocorrido com os jovens na entrada da Assembléia Legislativa. A segunda colocação em destaque era um questionamento dos trâmites burocrático-administrativos envolvendo os processos de reconhecimento étnico, apresentada em um espaço político-jurídico público, portanto a Assembléia Legislativa. Pareceu-me um importante questionamento naquele momento. As reclamações de Luiz aproximavam-se da questão: por que os não-índios possuíam tanto poder para decidir suas identidades? Em um trecho do discurso proferido, ele se apoiou etnicamente em suas relações com os Potiguara, utilizando a expressão “parente” confirmando sua identidade indígena: “(...) *E também eu ouvi aqui a fala do nosso parente, como ele [Capitão] disse, como ele mesmo afirmou (...)*”. A própria confirmação no outro e do outro foi agenciada por ele como uma importante sustentação de sua origem indígena. A seguir, transcrevo na íntegra a intervenção de Luiz:

Eu, como estava lá no Catu, eu não precisava, na verdade, vir aqui olhar no olho dessas pessoas aqui, e dizer que, eu sou índio, porque eu sou. Não é? Não é obrigado que alguém aqui assine um papel que diga que eu sou índio, que meu povo é índio (não é verdade?)¹⁶⁵. Isso não é obrigado, não é. Também não estamos pedindo favor, que pessoas façam isso. Não estamos não, viu? Também, eu ouvi aqui a fala do nosso parente, como ele disse, como ele mesmo afirmou, ele disse que era difícil, ia ter lutas e lutas. Mas, a maior luta, hoje, que eu estou ouvindo aqui, a maior luta é pra alguém dizer que o índio é índio. A maior luta parece que é essa. Eu só lembro da frase: “Eu sou nós!” Não foi, Fábio? Então ali em lembrei, quando estava lá fora, se quem estava de bermuda não podia entrar. Então eu também não entrei. Eu fiquei lá fora esperando. Então, a maior luta, eu acho que é pra dizer pra alguém acreditar que somos índios, mas na verdade nós somos, quem quiser ir lá no Catu pode ir, viu? Meu pai, ele não é muito velho, mas ele tem as raízes, eu aprendi com ele. Hoje está proibido de ir lá na mata que tem lá, no resto que tem lá, um resto de mata atlântica, que a usina lá que está ar rodeando tudo, tomou tudo e está proibindo meu pai ir lá e ele vive disso. Ele pega mangaba na mata pra o sustento da família. Então, eu queria dizer que eu sei que é grande essa luta. Mas, não é por nada, é porque alguém já nos disse que o reconhecimento é por causa da questão histórica mesmo. Eu acho que estudei só um pouquinho, eu não sou nada, estudei só um pouquinho, mas o pouco que estudei já deu pra entender que o Rio Grande do Norte precisa nos reconhecer como indígenas. Porque se nós nos escondemos, foi porque fomos perseguidos. Não é verdade? Se nós nos escondemos foi por isso, e quem se esconde, eu estava dizendo agora a pouco à emissora de TV que estava me entrevistando, quem se esconde, não quer ser encontrado. Não é verdade? Se as guerras aí estavam dizimando índios, como eles dizem que foram dizimando, se as guerras estavam dizimando e corremos lá para Canguaretama, a ponta do RN, nos escondemos num cantinho, mas escondido ainda, Catu, que para você chegar lá, era preciso descer uma ladeira e estar dentro de um buraco, era difícil de encontrar lá, Não é? Se existe uma mistura até dos Potiguara com índios lá do

¹⁶⁵ O auditório o aplaudiu bastante nesse momento.

sertão, não sei; eu sei que está misturado, mas eu sei que somos índios e estamos lá. Obrigado. (JOSÉ LUIZ Soares. Natal, 2005; grifos meus).

Luiz citou os conflitos gerados pela expropriação das terras do Catu por parte das usinas, além das intervenções dos órgãos ambientais. A definição das APA's se mostrava problemática para alguns moradores do Catu, pois ainda utilizam os recursos naturais para sua subsistência e até mesmo como fonte de renda. No depoimento, Luiz desabafou fazendo a “elaboração” da trajetória social dos Eleotérios, utilizando também elementos da história oficial. Utilizou expressões comuns à história autorizada para explicar a “ausência” de referência a indígenas no RN na história contemporânea: *“Porque, se nos escondemos, é porque fomos perseguidos”*. Suas explicações eram apoiadas em acontecimentos diversos, tais como as guerras, as mortes, as misturas mas, para Luiz todas elas não explicavam o fim dos índios.

Se a história autorizada destacava guerras, pressões e perseguições, a estratégia teria sido de fato se esconder. A elaboração tecida por Luiz, atendia a partes das questões colocadas através da historiografia oficial. Também incidia no fato do desconhecimento da sociedade potiguar acerca da existência deles. A reflexão sobre a mistura, apresentada por ele como resultante de processos históricos e políticos ocorridos, foi vista de forma positiva. Traçou um elo ligando o sertão e o litoral em tramas de fugas, esconderijos em regiões de “mata fechada”, alianças, enfim, posicionamentos políticos demonstrando processos de (re)organização frente àquela situação histórica: *“Se tem uma mistura até dos Potiguara com índios lá do Sertão, não sei; Eu sei que está misturado. Mas, eu sei que somos índios e estamos lá”*.

Luiz era um dos poucos moradores do Catu com formação universitária, licenciado em Pedagogia. Não é de se estranhar seu relativo conhecimento da história oficial e dos elementos utilizados por esta, para afirmar o “desaparecimento” indígena no Estado. O problema da “mistura” aparece reatualizado em sua fala de forma positiva, quando (re)elabora os elementos “desfavoráveis” colocados na historiografia oficial a favor da mobilização étnica dos Eleotérios. Seria uma forma própria de pensar a “mistura”. Um exemplo na literatura antropológica de uma situação onde os indígenas teciam considerações sobre a “origem”, explicando-se através da “mistura”, foi o caso dos Caxixó. Eles são habitantes, em grande parte, das margens do Rio Pará, em Minas Gerais. Os Caxixó elaboraram uma memória social, enfatizando exatamente a mistura como elemento fundante do grupo¹⁶⁶. Contudo,

¹⁶⁶ Para maiores detalhes ver o capítulo terceiro deste trabalho.

aproximar a situação étnica dos Eleotérios com os Caxixó exige o cuidado de reconhecer as especificidades de cada uma dessas situações. Uma das diferenças se encontra no contexto deflagrador da mobilização étnica. Os Caxixó vivenciavam pressões fundiárias por parte dos inúmeros fazendeiros, ocupando a área pensada como território original do grupo, o que não é o caso dos Eleotérios. A explicação de Luiz para a mistura tem respaldo em alguns elementos que se reconhecem nas versões históricas oficiais, contando sobre as fugas e migrações dos índios do sertão para o litoral.

Falando sobre sua experiência e interesse em participar da mobilização étnica, Luiz citou a participação de outros atores sociais naquele cenário, tais como os pesquisadores da UFRN, ressaltando dois estudantes, Jussara Galhardo, Ilo Fernandes. No ano de 2003, eles gravaram depoimentos de pessoas mais velhas no Catu. Os resultados dessas pesquisas já foram apresentados na introdução, quando me referi à literatura produzida sobre os Eleotérios. Ele aproveitou o ensejo e fez referência à minha atuação enquanto pesquisadora. Segundo Luiz, sua participação na mobilização étnica foi impulsionada, em parte, pela presença marcante desses pesquisadores interessados em assuntos de enfoque étnico.

De início a gente sentiu assim. Até falei com meu pai e minha mãe (...). Não, isso aí é só uma coisa passageira que não vai durar. Com o passar do tempo a gente foi sentindo que não era assim. E hoje, nós passamos a acreditar nessa verdade e ela virou uma verdade. Foi a partir daí que eu me envolvi (...). Eu estou participando desta luta porque eu acredito que a omissão não pode mais existir. E eu passei a acreditar também, que acabou o momento de se esconder, agora é momento de dizer: eu estou aqui! (...) Essa coisa de falar que no RN não tem mais índio, essa questão a gente vai bater frequentemente, quem afirma isso não me conhece, não conhece minha família (...). (JOSÉ LUIZ. Natal (UFRN) 2005; grifos meus).

Mais uma vez, é possível notar os efeitos do campo de ação indigenista sobre a reflexividade dos próprios Eleotérios, vindo a desempenhar, também, uma redefinição na situação local. Portanto, para entender a reflexão de Luiz, faço comparação com a situação estudada por Barretto Filho (2004) durante a pesquisa desenvolvida entre os índios Tapeba no Ceará, qual seja:

Os percursos, trajetórias, formas de abordagem e objetivos privilegiados por um são distintos dos atualizados pelos outros. Daí porque as implicações dessas atuações se farão sentir mais em algumas localidades, e em determinadas pessoas, do que outras, comprometendo-as com as pautas e os padrões de conduta gerados (BARRETO Fº, 2004 p. 135).

Sendo assim, podem-se notar outros elementos que também definem e ajudam a elaborar aquela situação, para além dos efeitos sociais da atuação da militância indigenista. A

presença dos pesquisadores estimularia não apenas a conformação dos discursos com conteúdos étnicos, mas viria afetar, de maneira específica, na mobilização e na reflexividade dos atores sociais. Assim, foi para Luiz. Sua atuação na mobilização étnica seria pensada em termos da composição de interesses dos demais atores sociais presentes naquela situação étnica, “não excluindo a existência de uma leitura múltipla das características demarcadoras da fronteira – entre e pelos diferentes atores e agências” (ibid, idem). É preciso considerar, portanto, para além das visões e classificações exercidas pelos intermediários na “disputa” para mediar suas atuações, elas eram feitas, sobretudo, a partir de seus próprios mapas de referência. Isso poderia explicar os diferentes encaminhamentos e conteúdos manipulados pelos agentes externos frente àquela situação.

5.3 - REPERCUSSÕES SOCIAIS E POLÍTICAS DA ATUAÇÃO MILITANTE: AWÁ E A REPRESENTAÇÃO DO ÍNDIO GENÉRICO

Em 2005, a Audiência Pública também repercutiu na imprensa estadual. O Diário de Natal, por exemplo, destacou uma matéria intitulada, “Últimos Catus” (Caderno Cidades, 22 de maio de 2005). Na reportagem exibia uma foto do Awá Zeruzam Catu-mãe, conhecido por Awá. Pode-se dizer, que ele representa o estereótipo de índio “genérico”¹⁶⁷. Nesse mesmo ano, Aucides Sales intermediou a chegada de Awá para morar no Catu, poucos meses antes da ocorrência da AP.

A relação de Aucides Sales com as lideranças do Catu, foi o elo que manteve a presença de Awá na comunidade, apoiado por *Vando* e *Nascimento*, pessoas ligadas ao funcionário da FJA desde o ano de 2002. Para estabelecer moradia no Catu, Awá recebeu de *Nascimento* uma casa localizada no Catu/Goianinha para morar, sem necessariamente pagar pela locação. Ainda em 2005 houve alterações na relação entre Awá e *Nascimento*, que lhe pediu a casa, assim ele passou a pagar aluguel indo morar no Catu/Canguaretama. No mesmo ano de sua chegada ao Catu, Awá logrou estabelecer relações de compadrio com os demais moradores da comunidade. Para alguns, pagava bebidas alcoólicas e, para outros, fornecia

¹⁶⁷ O índio Awá morava anteriormente na Zona-Norte da cidade do Natal, afirmava ser da etnia Canela do Maranhão. Negociava remédios feitos de ervas e artesanato no centro da cidade (Praça João Machado). De acordo com Aucides Sales foi nessa atividade que o conheceu em Natal. No Catu, Awá diz viver entre os “seus”. Na dissertação de Barreto Fº (1992) há referências a um senhor conhecido por “Mingo Awá” que teria se deslocado à FUNAI de Brasília para solicitar assistência do órgão. Tal iniciativa seria um dos motivos que desencadeou um dos primeiros laudos sobre os Tapeba no Ceará. Apesar da semelhança, não pude, de fato chegar a uma comprovação de que se tratava da mesma pessoa.

alimentos das cestas básicas recebidas por ele como pagamento relativo, segundo suas próprias expressões: aos “shows de índio” que fazia para estudantes e diversas pessoas, quando surgia um convite¹⁶⁸. *Vando* informou Awá a respeito de uma série de relatos sobre a memória social dos Eleotérios. Dessa forma, ele passou também a falar à pessoas visitantes do Catu, sobre, por exemplo, a localização da residência de antepassados, lugares simbólicos como o *Cemitério dos Anjos*, além de eventos sociais destacados pelos Eleotérios. Além de se apresentar aos visitantes trajando indumentárias usadas por índios, como roupas de palha, cocares, arco e flecha¹⁶⁹.

Em 2005, quando o Sr. Fábio dos Santos, o conhecido “Padre” Fábio, foi o coordenador da CODEM/SEJUC, fazia visitas constantes ao Catu desde 2003¹⁷⁰. Nesse espaço de tempo, ocorreu uma situação que merece ser aqui destacada, transparecendo situações nas quais os Eleotérios incorporavam à presença de Awá no grupo. Embora a CODEM não se manifestasse publicamente a respeito da situação dos Eleotérios, as visitas do coordenador daquela instância da Secretaria de Justiça no Estado eram revestidas com caráter de militância indigenista. Padre Fábio era informado sobre a situação dos ditos “remanescentes indígenas” no RN através do funcionário da FJA e da funcionária do MCC. Apenas em 2005, quando a SEPPIR coordenava a realização das Conferências Estaduais da Igualdade Racial, a atuação da CODEM na situação dos Eleotérios se tornou mais efetiva. Em uma das visitas realizadas por padre Fábio ao Catu, diversos moradores estavam reunidos na Escola Municipal João Lino (Catu/Canguaretama), tendo Awá como um dos participantes. Em certo momento, padre Fábio perguntou aos presentes se confirmavam as histórias contadas por Awá sobre a origem dos seus antepassados. As pessoas presentes entreolharam-se, mas não esboçaram nenhuma resposta. Então, Awá levantou-se visivelmente irritado, dizendo que ia providenciar sua mudança do Catu, “porque não gosto dessas coisas”. A seguir apresento outra situação emblemática das formas de exclusão/inclusão de Awá no grupo.

Uma vez, chegando ao Catu, fui à casa de *Vando*. Sua mãe me encaminhou à Escola Municipal João Lino, local onde estaria acontecendo uma reunião. Encontrei por lá com *Vando* e suas irmãs *Valda* e *Viana*. Os alunos (visitantes) pertenciam à escola Estadual Luiz Antonio, instituição de ensino localizada em Natal/RN, tendo como habilitação no ensino

¹⁶⁸ Estes convites, geralmente, ocorriam durante o mês de abril, outras vezes acontecia no dia do índio. Awá relatou-me que dançava o toré, falava Guarani e contava história para o público. Realmente, se tratava de um show como bem definiu.

¹⁶⁹ Ver anexo Q. Nessa mesma matéria foi publicado uma entrevista com Awá falando sobre o aumento da população indígena. A posição dele causou repercussão entre uma ala do Movimento Feminista, que inclusive chegou a comentar intenções de processar Awá pelas declarações fornecidas ao jornal.

¹⁷⁰ Fábio Santos assumiu a coordenação da CODEM em janeiro de 2003 permaneceu até dezembro de 2005.

médio a modalidade magistério. Quando entrei na sala, essa família esboçou gritos e incentivaram palmas da platéia. Imediatamente, *Valda* levou-me até uma mesa ornamentada para sentar. Nesse momento, Awá estava explicando para o público o que era ser índio, sua trajetória de vida e usando frases, numa língua desconhecida de todos. Foi curioso que, nessa circunstância, Awá relatou outra versão de seus antepassados: “(...) Sou filho de índio com índia, criado por pais brancos. Não conheci meus pais (...)”. Ao mesmo tempo, também dizia “sou índio daqui, até meu nome tem “Catu”. A platéia estava visivelmente satisfeita com a “exposição” de Awá que apresentando-se com indumentárias ressaltando a imagem genérica do índio no Brasil¹⁷¹.

Esse evento trouxe importantes questões. Uma delas relacionava-se à postura de *Viana*, irmã de *Vando*. Lembro-me durante minhas aproximações iniciais com os Eleotérios, *Viana* dizia em voz alta: “*eu sou lá índia*”, Além disso, fazia críticas quanto à minha atuação: “*tu só vem pro Catu trabalhar*”. Recebi dela constantemente convites para as festas públicas realizadas no Catu, geralmente nos finais de semanas. Como não aceitei muitas vezes, passou a me chamar de “*honrada*”. Sua mãe começou a me comparar com uma missionária, que “*há muitos anos tinha passado no Catu pra ensinar a religião pro povo*”. A mudança de postura de *Viana*, afirmando-se como índia frente às suas colegas de turma da escola, articulava-se aos interesses das pessoas “de fora” sobre o Catu e, principalmente dos pesquisadores, que sustentavam como os Eleotérios se auto-afirmavam como “descendentes indígenas”.

Outra questão tematizada a partir dessa situação remete-se à minha presença, também incorporada na cena. Nessa ocasião, fui convidada a falar. Antes de iniciar minha fala, *Valda* apresentou-me como “*uma pessoa importante da UFRN, que estava no Catu há muitos anos pesquisando*”. Foram feitas diversas perguntas pela platéia, dentre as quais destaco uma: “como você se sente aqui no Catu? Nós percebemos que é uma pessoa muito querida”. O conceito de equipe, elaborado por Erving Goffman, foi por mim utilizado para analisar tal fato. Para este autor, o termo equipe ou equipe de representação “está relacionado a qualquer grupo de indivíduos que cooperem na encenação de uma rotina particular” (1985, p.78). Ao ser associada pelos Eleotérios como alguém supostamente conhecedora de sua história, além de uma aliada na sua mobilização política.

Referindo-me novamente a Awá, é importante salientar que ele nem sempre foi visto como uma presença amigável e contributiva por todos os Eleotérios. Situacionalmente era

¹⁷¹ Em outubro de 2005, ocasião em que ocorria a CIENTEC na UFRN, Awá permaneceu no Stand do MCC sentado atrás de uma mesa. Em sua frente, uma fila de jovens aguardava para saber se possuíam ou não, sangue indígena.

incorporado em alguns contextos de representação (GOFFMAN, 1985) dos Eleotérios, em interação com certo público. Na situação transcrita, os Eleotérios, se afirmando como índios para a platéia, se resumiam à família nuclear de *Vando*. Houve um episódio em 2005 no estabelecimento comercial de *Nascimento*, onde um de seus parentes, em estado etílico, reclamou da presença daquele índio no Catu. Segundo me relatou *Vando*, Antonio dizia não ter índio no Catu, “*não sou índio, porque índio é tudo burro, eu quero lá ser índio*”. Em uma outra ocasião, *Dona Nô*, mãe de *Vando*, sabendo dos relatos de Awá sobre seus antepassados, resolveu ir até casa do índio Awá tomar satisfações. Ela avisou Awá para evitar falar a respeito de suas parentes chamadas *Anunciada e Tereza (Branquinha)*. Segundo ela, “*Awá, não sabia nada do Catu*”. Entretanto fiquei sabendo alguns meses depois, sobre o tratamento feito por ela e por sua irmã mais nova, *Silvina*, com o uso das “garrafadas” [líquido medicinal preparado à base de ervas] feitas por Awá.

Através da percepção de Awá sobre os Eleotérios, podiam ser enquadrados como um “povo misturado”. Mas, para ele, o “Catu já tinha sido habitado por índio puro”. Eles são tudo parentes; índio é assim”. Explicou que a “mistura” era atestada, porque eles eram filhos de filhos de índio com branco, assim “*não fica puro, fica misturado*”. Nos primeiros meses de 2007, Awá resolveu mudar-se do Catu para a sede do município de Canguaretama. Sua relação com os moradores do Catu ficou mais fragilizada. Embora não possa elencar motivos concretos da decisão tomada por Awá, existem alguns que tomei conhecimento. As informações foram obtidas em conversa com a proprietária da casa alugada por ele, para residir com um filho menor de idade. Segundo *Maria*, residente ao lado do imóvel alugado, Awá promovia muitas bebedeiras, barulho e chamava outras pessoas para o interior da casa, além de não cuidar devidamente do imóvel alugado. Diante dessa situação instaurada, *Maria* solicitou a desocupação da casa. Além disso, observei outros motivos indicando a hostilidade sofrida por Awá no trato na comunidade. De acordo com *Valda*, ele não se comportou como os moradores do Catu esperavam. O que veio a confirmar as expectativas dos Eleotérios, em envolver Awá, como a figura do índio genérico em suas mobilizações políticas e aparições públicas. Notei que o comentário se referia para além das “bebedeiras coletivas”, havendo outros episódios e boatos espalhados pelo Catu sobre ele. Para *Valda*, a “presença” de Awá no Catu surtiria algum efeito social pensado a curto prazo, o que para ela, não aconteceu. Após a divulgação da imagem de Awá como indígena do RN e, mais ainda, como morador do Catu, o efeito, talvez, mais desestabilizador foi a projeção da imagem de índio genérico de Awá para a sociedade. De acordo com a informação de *Vando*, alguns militantes questionaram na

comunidade, à maior “visibilidade” de Awá, inclusive aparecendo nas reportagens como índio em maior proporção que as pessoas do Catu.

Nesse sentido, a presença de Awá no Catu também permitiu notar certos padrões de conduta na organização do sistema moral das famílias Eleotério. O consumo de bebidas alcoólicas, de fato, definia para alguns as relações de sociabilidade. No caso de Awá, apesar da sua relação com o álcool ocorrer no mesmo nível apresentado pelos demais moradores do Catu, foi esse o elemento central ao ser observado em sua conduta. Como mostrei na introdução e em outras partes do texto, os finais de semana eram mais propícios tal consumo entre os moradores do Catu. A postura de Awá, ao consumir bebidas alcoólicas praticamente todos os dias, implicou no confronto com os valores morais do grupo. Sua presença havia sido aceita e principalmente viabilizada através das ações militantes, posição que, no primeiro momento da mobilização étnica dos Eleotérios, repercutiu de forma positiva. Todavia, passou a ser questionada quando emergiu no contexto político, representando a imagem de índio ‘genérico’ para a sociedade mais ampla. Algo distante das atuais formas escolhidas pelos próprios Eleotérios para marcar uma diferenciação nas relações sociais. Mas à frente, irei mostrar como algumas posturas, tomadas como próprias de índios passaram a ser operadas, fazendo parte das representações dos Eleotérios na mobilização política.

5.4 PARÂMETROS DE MOBILIZAÇÃO ÉTNICO-POLÍTICA: AS APROXIMAÇÕES DOS ELEOTÉRIOS COM O MOVIMENTO INDÍGENA (MI)

Em junho de 2005, as lideranças do Catu se apresentaram oficialmente ao MI através da APOINME. Esta entidade esteve também presente em alguns contextos de interação entre os Eleotérios e os poderes públicos, como foi o caso da audiência pública já comentada. No mês de junho de 2005, ocorreu na Baía da Traição a VI Assembléia Geral da APOINME. Evento comemorativo dos quinze anos da APOINME foi intitulado “Força e Resistência na Construção de uma nova História”. A participação das lideranças do Catu foi estimada pela militância como um momento ímpar para que os Eleotérios se “apresentassem” ao Movimento Indígena e às outras etnias presentes no evento. Naquele período, fui contactada pelo antropólogo Estevão Palitot, membro do SEAMPO/UFPB, informando a programação do evento e enfatizando a sua importância para ampliar a rede de comunicação dos Eleotérios. Transmiti o convite na comunidade e duas das lideranças mobilizadas em eventos fora da

comunidade se deslocaram até a Prefeitura Municipal de Canguaretama, solicitando deste órgão o transporte para comparecer ao evento na Baía da Traição. O evento ocorreu de 05 a 10 de junho. Os representantes do Catu estiveram presentes nos dias 07 e 08. Por diversos motivos, não pude permanecer na Assembléia para assistir o momento dispensado aos representantes do RN. Além da presença dos Eleotérios, os Mendonça do Amarelão também se fizeram representar. Jussara Galhardo do MCC também estava presente no evento, além dos antropólogos, Guga Sampaio, Carlos Guilherme do Valle, Vânia Fialho e Haroldo Heleno, ligado ao CIMI/BA entidade atuante entre os povos indígenas do país.

Ao manter conversas sobre a assembléia da APOINME com antropólogos e mesmo com os representantes dos Eleotérios, tomei conhecimento de uma questão colocada pelo público indígena a respeito dos etnônimos dos grupos do RN apresentados no evento. Segundo as informações obtidas, relacionadas ao questionamento do etnônimo dos Eleotérios, *Vando* respondeu afirmando serem “tapuias”. Tal denominação gerou ainda mais questionamentos por parte das lideranças indígenas presentes, de forma mais enfática por Maninha Xukuru-Kariri, uma liderança fundadora da APOINME. De acordo com *Vando*, Maninha assegurou: “mas, Tapuia não existe. Vocês são é Potiguara”!. O mesmo ocorreu com os Mendonça do Amarelão, que igualmente foram questionados pelo Movimento Indígena. Da mesma forma, estranharam o sentido daquela colocação.

Entendi que essa situação vivenciada pelos Eleotérios, na VI Assembléia da APOINME fornece elementos para tecer uma análise próxima da situação dos Caxixó de Minas Gerais. Como já me referi neste trabalho, os Caxixó tiveram seu etnônimo questionado por uma antropóloga em um laudo elaborado no momento de aproximação do grupo com a agência indigenista FUNAI. O motivo, explicitava, residia na insuficiência documental referente ao etnônimo nas fontes primárias históricas sobre aquela região: “Inclusive queríamos saber como se dera a atribuição do nome Kaxixó, já que esta não consta de qualquer documento ou relação de tribos indígenas de Minas Gerais” (PARAÍSO 1994 *apud* OLIVEIRA 2003, p.112-113). Não obstante, para Oliveira, não é exatamente o etnônimo de um grupo que pode ser associado à uma permanência histórica e, por sua vez, atestar verdades por si só. Ressaltou ainda no caso Caxixó, a possibilidade de ser estendido para outras situações étnicas. O mesmo notou Henyo Barretto sobre os Tapeba e Ugo Maia Andrade sobre os Tumbalalá. O etnônimo [Caxixó] é também um produto de todo o processo social que circunscreveu a constituição do próprio grupo étnico como tal.

É importante enfatizar que, independentemente do caráter ideológico da definição do que é ou não tradicional, o etnônimo Caxixó é produto do processo social de constituição do próprio grupo étnico como tal, processo eminentemente histórico, não preexistente à colonização. Dificilmente, portanto, estaria registrado em documentação do período colonial, ou mesmo arrolado em qualquer “relação de tribos indígenas de Minas Gerais”. (OLIVEIRA, 2003 p.114).

No caso dos Eleotérios, a atribuição “tapuia”, causadora da polêmica em seu “rito de passagem” ao Movimento Indígena, remeteu os espectadores a buscarem explicação nas fontes historiográficas. A explicação mais difundida encontrada em diversos autores afirma ser o termo “tapuio” uma denominação genérica, usada para designar os índios do sertão não falantes da língua Tupi, em oposição aos habitantes do litoral. A discussão sobre a categoria “tapuio” está mais detalhada num item localizado no capítulo terceiro, onde me preocupei em entender, também, as diversas questões suscitadas a partir da operacionalização de tal categoria, do ponto de vista dos próprios Eleotérios.

Revisando os documentos produzidos pelos Potiguara, após a Assembléia da APOINME, observei que, em um deles há referência e inclusive uma solicitação pelo “reconhecimento e respeito aos nossos parentes indígenas do Rio Grande do Norte”. Contudo, no documento final, denominado de “Solicitação de Providência” enviado a diversos órgãos federais, a referência ao RN não se encontra no campo das demandas apresentadas como produto da VI Assembléia Geral da APOINME. O estado do RN apareceu citado, apenas, como participante¹⁷².

Outra participação dos Eleotérios junto ao Movimento Indígena que merece destaque, ocorreu na primeira semana de maio de 2006, na cidade de Olinda/PE. Tratou-se da eleição de membros para a composição da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI). A eleição estava sendo realizada pela diretoria da APOINME, respaldada na representação desta associação junto aos povos indígenas filiados. Em abril, recebi uma ligação da secretária da APOINME (Jucicleide Hilda Araújo), solicitando-me o contato com os índios Potiguara do RN. No momento, fiquei bastante surpresa e confusa, até porque a própria diretoria da APOINME era composta por índios Potiguara da Baía da Traição. Notei nessa conversa uma incompreensão, por parte dela dos motivos de meu embaraço, levando-a a repetir novamente a pergunta, complementando que desejava “o contato dos índios Potiguara do RN”. Nesse momento, não lhe questionei. No entanto, foi tamanha a surpresa em saber, através da secretária da APOINME, da nomeação dos Eleotérios para aquela instituição indígena.

¹⁷² Os órgãos foram à Presidência da República; o Ministério Público; o Ministério da Justiça; o Ministério do Meio Ambiente; a FUNAI e o Ministério Público Federal. Ver anexo R.

Luiz viajou até a cidade de Olinda/PE para representar os Eleotérios naquela eleição tão importante para o Movimento Indígena. A partir daquele ato, passariam a conquistar mais espaço nas decisões políticas relativas às populações indígenas no Brasil. Quando conversávamos de maneira informal sobre aquela experiência, Luiz comentou a respeito do primeiro momento da reunião, tendo como foco a discussão sobre a participação dele, representando o RN, e o do representante do Piauí na mesma situação. Essa ocorrência não se encontra mencionada na ata da reunião. Contou-me sobre o posicionamento contrário de muitos “*parentes*” sobre a participação de pessoas de ambos os Estados, sendo questionada a legitimidade daqueles votos. Segundo Luiz, após muito debate, ficou decidido que os dois representantes teriam apenas ao direito a voto, não podendo lançar candidatura naquela disputa.

Tendo acesso à ata da eleição, percebi a ausência de referências a tal conformto, o que marcou a experiência individual de Luiz junto ao Movimento Indígena¹⁷³. Relatou-me ainda sobre seu contato com o missionário do CIMI nessa mesma ocasião, “*interessado na situação dos Eleotérios*”. Ele marcou, inclusive, uma visita ao Catu. Após a participação de Luiz nas Eleições para CNPI, realizadas pela APOINME, os Eleotérios receberam uma visita do CIMI em dezembro de 2006. Tiveram nessa visita a presença de um missionário (Alexandre) acompanhado de outra missionária conhecida como Irmã Gilvanete (atuante entre os Potiguara). De acordo com Luiz, “*eles queriam só conhecer o Catu*”. Além dessa visita, não existe registro de qualquer atuação do CIMI na situação dos Eleotérios.

Gostaria de destacar dessa experiência, sobretudo, o contato da secretaria da APOINME, confirmando os Eleotérios classificados na etnia Potiguara. Para as lideranças, mobilizadas politicamente, a categorização étnica não era totalmente desconhecida. *Vando* esteve em Brasília na Conferência Nacional da Igualdade Racial, em junho de 2005. Conforme relatou-me, *Caboquinho* Potiguara teve uma conversa com ele para definir-se como Potiguara durante o evento. Na mesma ocasião, havia também em Brasília uma pessoa do Amarelão, com a qual não foi ‘acertado’ tal questão. De acordo com *Vando*, passou a se apresentar e a ser apresentado como “Potiguara” do RN. Em conversa que mantive com *Caboquinho* Potiguara, na Baía da Traição, ele se posicionou de forma cautelosa em relação à demanda do “reconhecimento étnico” colocada pelos Eleotérios. Um dos seus argumentos principais seria o de que: “não existem provas históricas”.

¹⁷³ Ver anexo S. Ata da Assembléia extraordinária da APOINME 2006.

5.5 - O AGENCIAMENTO MILITANTE E O “TUPI- GUARANI”:

Como me referi no tópico anterior, no mesmo período em que os Eleotérios conheceram o toré, através de um mediador da FJA, também foram aproximados da língua “Tupi-Guarani”. Através de conversa com o ex-delegado do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e ex-vereador do PT Hugo Manso, tomei conhecimento de que, em meados de 2003, ele foi procurado pelo funcionário da FJA e informado da existência de diversas comunidades indígenas no RN. A informação veio segundo relatou Hugo Manso, acompanhada de uma solicitação para o projeto desse agente de ensino da língua Tupi-Guarani ser desenvolvido junto aos Eleotérios do Catu. Acertaram, então, uma concessão de auxílio de deslocamento entre Natal-Catu, nos finais de semana, com objetivo do desenvolvimento do projeto. Logo nos primeiros meses de tal experiência, o cargo de professor foi transmitido para Haroldo José, a quem me referi na introdução deste trabalho, quando relatei uma das minhas primeiras idas ao Catu. Por diversos motivos, os quais não cabem salientar aqui, as aulas durariam apenas três meses devido ao desligamento do mesmo das atividades. Após a saída de Haroldo, as aulas passaram a acontecer de maneira mais informal nas ocasiões em que o idealizador do projeto chegava ao Catu, avisando algumas crianças para repassarem às outras que haveria a aula de “Tupi” no domingo. Mas, que significado teria para os Eleotérios o aprendizado do “Tupi” frente àquela situação histórica?

Tive oportunidade de assistir uma aula da língua “Tupi-Guarani” coordenada por Aucides Sales. Durante as aulas, os participantes apresentavam uma expressão atônita, dado os esforços do agente em demonstrar suas diversas habilidades. Em um momento da aula, ele ensaiava alguns golpes de capoeira, e demonstrava aos Eleotérios presentes suas habilidades também com o corpo. Afirmava falar diversas línguas indígenas e possuir conhecimento do inglês. Contudo, posicionava-se radicalmente contra o ensino de inglês nas escolas brasileiras. Durante esse período, as aulas ocorriam a partir do patrocínio do político do ex-vereador Hugo Manso.

Em 2005, a Secretaria Municipal de Educação de Canguaretama aprovou o projeto “Nhe – em – Catu: noções da língua tupi em sala de aula”. Pude conversar com a secretária de educação do município sobre a implantação desse projeto. Segundo Hortência Gomes, secretária de educação, já havia conhecimento por parte da prefeitura local da existência

daquela comunidade de “remanescentes indígenas” no Catu e, ao receber a visita de algumas pessoas de Natal, decidiram “fazer uma experiência com uma língua indígena”:

Esteve uma equipe aqui, o professor Aucides que eu acho que é da Fundação José Augusto. Esteve uma aqui cujo nome não me lembro agora. Foi esse professor junto com outros professores. Tinha uma pessoa da UFRN e tinha um padre, Fábio você conhece? Ele era integrado à essas questões. Eu sei que essa equipe esteve aqui. Já existia umas reuniões que tratavam dessas questões com a comunidade. Então, eles chegaram aqui com a proposta e eu abracei a idéia, achei que era interessante e foi assim que tudo começou. A comunidade já tinha esse interesse, até por causa desses entendimento entre essa equipe e a comunidade, se não me engano era através de uma ONG que faziam as reuniões lá. Então, trouxeram pra secretaria essa idéia. Eu levei a idéia pro prefeito. E eu achei interessante que os alunos ampliassem seu conhecimento, porque lá não está sendo estudado não só a questão da língua, mas também a questão da cultura indígena (...) (HORTÊNCIA GOMES. Canguaretama, 2005).

O depoimento da secretária de educação permitiu entender como a militância pró-índio logrou associar seus interesses aos da administração pública municipal. Quando estagiei nesse município em 2003, o prefeito atual ocupava o cargo de vice-prefeito. O prefeito anterior é conhecido na região pelas excentricidades praticadas em suas gestões. Um exemplo encontra-se nas estátuas de Che Guevara e Fidel Castro em frente às escolas municipais, recebendo tais nomeações. De acordo com o depoimento de um militante da questão indígena, houve o cuidado em lembrar para aquela administração que, pelo fato de apoiar os indígenas a recuperar sua língua, “Canguaretama iria ficar famosa no Brasil”.

Em Canguaretama, os Eleotérios são reconhecidos em diversos meios como “descendentes de índios”. Penso que tal percepção foi enfatizada após a circulação de pessoas na cidade, transitando no local, como foi meu caso. Para a secretária de educação municipal, o relativo conhecimento dela sobre tal situação era informado através de pessoas estudiosas do caso. Embora a ocasião da entrevista tenha sido nosso primeiro contato, penso que se referiu à visita dos pesquisadores em 2004:

O que tenho escutado a respeito do Catu é somente de contato que tenho com outras pessoas, inclusive outro dia tinha alguém questionando, dizendo que era mentira. Eu não estudei. Converso com estudiosos, pesquisador e foi assim que tomei conhecimento. A certeza que tenho é por pessoas, por exemplo, com essa equipe que veio aqui falar dessa questão. A minha certeza não é pro outro meio. Não tenho documentos, coisas assim. (HORTÊNCIA GOMES, secretaria de educação de Canguaretama/ entrevista em 2006).

Através da literatura antropológica referente aos índios do Nordeste, sabe-se que não constitui uma prática comum o investimento na recuperação de línguas indígenas. Os Eleotérios não guardam a memória de falar outra língua, além do português. No contexto do Nordeste, houve o caso dos Fulni-ô no sertão pernambucano, chamando atenção dos indigenistas do Serviço de Proteção dos Índios (SPI) para reconhecê-los como indígenas a partir da percepção que mantinham uma língua indígena e rituais religiosos. Isso iria garantir-lhes assistência social específica. Mais recentemente, os Potiguara da Baía da Traição/PB também investiram no aprendizado do Tupi-Guarani, mas é uma situação incomum observar pessoas se comunicando através desse idioma nas suas aldeias.

Conversando com uma professora da Educação Infantil no Catu, foi-me transmitido o fato de alguns alunos tecerem comentários em Tupi nos corredores da escola. Também aprenderam a realizar operações matemáticas usando o sistema da língua. Atualmente, quem assumiu a função de professor da língua Tupi foi Aderildo, um ex-aluno do agente da FJA, embora não se tenha conhecimento de curso formador de professores do Tupi-Guarani no Estado do RN, a não ser através das atuações desse agente de maneira bastante informal. Para concluir, gostaria de retomar a questão colocada no início deste item: o que, de fato, vinha significar para os Eleotérios a aproximação com um idioma nunca praticado naquele contexto? Primeiro, há de se considerar a “pressão” da sociedade envolvente por situações étnicas marcadas por alguma distintividade cultural. Com efeito, os Eleotérios dialogam com as expectativas presentes nesses quadros interativos. Nesse sentido, não há como deixar de fora da análise a atuação da militância indigenista neste processo. Como demonstrei anteriormente, o projeto de Tupi na Escola Municipal João Lino chegou à comunidade a partir de uma mobilização da militância junto da Secretaria de Educação de Canguaretama. Sem dúvida, o ensino do “Tupi-Guarani” no Catu, da forma apresentada pela militância implicava na vinculação daquele “conhecimento” como um dado substancial, um traço da identidade indígena. Em abril de 2007, a Secretaria de Educação do Estado do RN, através do comitê gestor da Educação do Campo realizou um evento denominado “Fazendo História: índios, negros, ciganos, ribeirinhos: afirmação de suas identidades”. Na programação, estava incluída a apresentação cultural: “O Toré do Catu”. No dia seguinte, estive participando de uma atividade do evento e escutei o comentário feito por Socorro, secretária do Comitê Gestor da educação no campo: “O RN possui índios. Alguns deles moram num lugar chamado Catu. Ontem, eles estiveram aqui, dançaram e falaram a língua deles pra gente e, até nos ensinaram um pouco ...”. Dessa forma, os Eleotérios, ao (re)apropriarem esta experiência com uma nova

língua, que lhes foi apresentada como propriamente indígena, procuravam estabelecer sinais demarcadores da diferenciação social.

5.6 - OS ELEOTÉRIOS E AS REELABORAÇÕES CULTURAIS

Eu acredito que pela nossa tradição que temos de 500 anos, eu e esse povo do meu grupo, da minha idade, fica difícil se disserem: “a tradição indígena é andar nu”. Fica difícil, não fica? A nossa tradição hoje é uma, por nós ter perdido, por isso ou por aquilo, nós perdemos nossos costumes. Fomos obrigados a estudar o português para se comunicar com os portugueses, e hoje perdemos nossa língua. Pelo menos, eu não conheço minha língua. Conheço um pouquinho da língua dos outros, mas da minha eu não conheço nada, então pra eu chegar a ser aquele índio, Caboquinho, será que eu tinha capacidade pra isso pela minha idade? Chega não. Mas, esses meninos de hoje que já estão fazendo parte do toré, se pintando, se ajeitando. Daqui assim 30 anos, vamos supor os filhos deles, já estarão se apresentando como índio. Mas, eu digo assim, daqui a uns anos, nossos netos podem estar se pintando para se apresentar a um presidente. Porque nós chegamos até aqui em menos de 5 anos, quem sabe daqui há muitos anos pra frente (*NASCIMENTO*. Catu, 2005).

Como já coloquei em outro ponto deste trabalho, quando iniciei contatos com os Eleotérios, havia um agente da FJA oferecendo aulas da língua, designada por ele como “Tupi-Guarani”. O grupo consistia de, aproximadamente, vinte pessoas. Os frequentadores das aulas eram crianças e adolescentes, interessados na aprendizagem do Tupi, e do toré, também levado para o Catu por intermédio desse mesmo agente.

O toré havia sido instituído, inicialmente, para os participantes daquelas aulas de “Tupi-Guarani”. Nas aulas, notei poucas pessoas do Catu/Goianinha, formando um público composto principalmente por residentes das imediações da Escola Municipal João Lino. Os encontros aconteciam aos domingos pela manhã. Como pude constatar os Eleotérios não recordavam de terem algum dia dançado o toré. Foi confessado, timidamente, por um morador antigo do Catu que ocorriam festas ao som da rabeca e do *pau furado*, uma expressão também conhecida como “Côco de Zambê”. Atualmente, essa última dança tem sido reelaborada na comunidade de Sibaúma (Tibau do Sul), associada por alguns agentes militantes à uma expressão cultural propriamente “quilombola”. Nos dias atuais, Sibaúma vivencia um processo complexo de reconhecimento enquanto comunidade “quilombola”. Tive a oportunidade de conversar com algumas pessoas idosas dessa comunidade, que me informaram sobre amizades com pessoas do Catu e de terem frequentado muitas festas por lá.

Essas relações sociais indicariam um circuito de trocas entre as comunidades na região. Seu diferencial neste atual momento de mobilização política são as formas que são “reconhecidas” e seus membros se auto-reconhecem, tanto quanto as formas de atuação dessas agências e agentes nesses espaços, acabando por operar também nas escolhas políticas dos atores sociais.

No primeiro capítulo, referi-me à presença de membros da Comissão Nacional de Folclore na região sul do RN nas primeiras décadas do século XX. Mário de Andrade registrou o “samba de côco” feito por Chico Antônio, como parte do folclore nacional. Não existem, entretanto, registros atestando a existência do toré naquela região durante aquele período, seja por folcloristas ou etnólogos. Essa situação é diferente daquela situação encontrada entre os Tremembé do Ceará, pesquisados por Valle (1993). O estudo desse antropólogo fez referência à presença de um grupo de folcloristas no Ceará que havia classificado o “torém” como um elemento folclórico dessa região desde a década de 1950. É preciso ressaltar, porém, que a inexistência dos registros não desqualifica sua existência atual entre os diversos povos indígenas da região Nordeste. Não se trata de buscar continuidades históricas e sim entender reelaborações culturais vinculadas a certo contexto político.

Em uma coletânea de artigos organizados por Grünewald (2005), diversos antropólogos apresentam questões específicas relacionadas à rede de significados em torno do toré. Porém, como afirmou o apresentador da coletânea, não é pertinente definir o toré de modo descontextualizado, e sim procurar entender suas significações para cada grupo indígena que o pratica. Na apresentação da obra, o organizador cita uma compreensão do toré elaborada por um índio Atikum da Serra do Umã, localizada no sertão pernambucano. Analisando-a, deixa entender que tal expressão assume, sobretudo, um status de tradição demarcadora de uma fronteira social:

Lembro-me uma vez quando um nativo me assegurou na Serra do Umã, no sertão Pernambucano, que o toré seria a “brincadeira”, a “tradição”, a “religião”, a “união” e a “profissão” dos índios Atikum (...). (...) A comunhão que os indivíduos do grupo realizam no toré os unifica, além disso, tornando-os diferentes dos vizinhos e deixando claro para eles próprios que eles são *os mesmos*, dividindo uma mesma força mística, repleta de ancestrais (embora estes não sejam necessariamente nomeados). Esta união é fundamental para a instrumentalidade do grupo étnico em suas lutas por recursos diante das adversidades colocadas pela sociedade nacional, ou pela vizinhanças públicas e privada. A luta por se mostrar índio – e não se diluir entre os regionais e perder suas características identitárias (ou adesão étnica) – se promove e se consolida, em larga medida, na instância ritual dos torés promovidos e mantidos com trabalho pelas pessoas engajadas na manutenção da etnicidade indígena, de estabelecer um *regime de índio* (Grünewald, 1993; 1999, 2001) capaz de, pela práxis, torná-los manifestos como índios. Se a agricultura familiar é um regime de trabalho que se volta para a satisfação de suas

necessidades alimentares, o trabalho (*de índio*) no toré é a “profissão” que os especifica no amplo espaço camponês do Nordeste brasileiro. O toré, se poesia ou brincadeira, é também trabalho ligado à realização da práxis que engendra, no ato da alimentação espiritual do povo, o próprio povo (GRÜNEWALD, 2005 p.13).

A reflexão do autor, elaborada a partir das várias experiências contidas nos artigos dos demais antropólogos, nos sugere apreciações mais aprofundadas quando pensamos o caso do toré do Catu, já conhecido na região Sul (pelo menos para as autoridades políticas) e, mais recentemente, pela sociedade de forma ampla. Grünwald afirmou a complexidade, como marca estrutural dessa expressão sociocultural, e nos suscitou a seguinte questão: qual composição, ou melhor, qual é a múltipla composição do toré no Catu, enquanto fenômeno social nas esferas cultural e histórica? A partir dessa questão, procurei revelar e entender os significados de tal investimento simbólico para os Eleotérios, no contexto de sua aproximação com o Movimento Indígena e de seu “aparecimento” para a sociedade regional como índios do RN.

Como já foi ressaltado, o toré entre os Eleotérios foi transmitido, inicialmente, entre os participantes das aulas de Tupi-Guarani, na sua maioria constituída de crianças e adolescentes. Contudo, num momento anterior, *Vando*, uma das lideranças políticas que realizou em 2002 uma viagem até a Baía da Traição, comentou ter sido esse o momento do seu primeiro contato com o toré:

(...) Quando chegou à Baía da Traição que parou, quando a gente subiu, menina mais saiu, saiu uma doze tribo, aí falaram, ninguém sabia do nome do ritual nem nada, eu disse que é isso? Aí disseram é o toré(...). Levaram a gente lá pro terreiro do toré (VANDO. Catu, 2006; Grifos Meus).

Conforme este relato, pode-se entender que naquele contexto, o toré foi apreendido como um “ritual”, com um lugar associado à sua prática, o “terreiro”. Seria um lugar específico, reunindo pessoas, tal como a “pajé”, figura representando uma das lideranças presentes no contexto daquela prática. *Vando* relatou-me, ainda da sua descontração para entrar naquele *ritual*, enquanto *Nascimento*, seu companheiro de viagem, sustentou, por outro lado, a sua indisposição para entrar “*naquela dança dos índios*”.

Em momento posterior à introdução do toré no Catu, através do militante da FJA *Nascimento* afirmou: “*deixo isso para meus netos. Eles não vão ter problemas para dançar porque estavam sendo ‘treinados’ desde criança*” Através dessa colocação, se percebe as diferentes apreensões dos Eleotérios sobre o que viria a significar a prática do toré. Para

Nascimento, aquela experiência foi vista como algo próprio dos índios, dos quais ele se sentia parte, mas sem, no entanto, praticá-la de forma direta. A reflexão de *Nascimento* revelou ainda, como o toré podia ser visto como um projeto de futuro. Sendo praticado pelas crianças, poderia ser levado adiante por essas gerações mais novas. Os ensaios do toré, como diziam os “praticantes do Catu, estavam sendo vinculados às apresentações para pessoas de fora. Só após a confirmação de uma “apresentação” pelos agentes, os participantes do toré se reuniam na escola João Lino para ensaiar. Quem organizava, cantava as músicas e balançava o maracá era Luiz, um professor da educação infantil, pertencente à religião evangélica. Ele residia na sede da Assembléia de Deus no Catu/Canguaretama. Recordo-me que uma das primeiras apresentações do toré do Catu ocorreu na “Festa do Boi” na cidade de Parnamirim/RN em 2004, Neste evento, era comum os diversos municípios do Estado do RN adquirirem *stands* para apresentar produtos da sua cidade. A SEMAS estava responsável pela coordenação do *stand*. Decidiram que “os índios do Catu” ficariam presentes na feira, além de apresentarem o toré. Isso pode ser percebido como o entendimento e a legitimidade conferidas pelas autoridades políticas da cidade da “prova” da indianidade dos Eleotérios¹⁷⁴.

Na ocasião, eu cumpria estágio curricular na Prefeitura de Canguaretama e a assistente social, Maria do Carmo Calixto, perguntou-me se eu poderia acompanhar as pessoas do Catu durante sua estadia na Festa do Boi. A apresentação do Catu, em um dos palcos do evento, ocorreu em torno das dezoito horas. Luiz, que no período liderava o grupo de crianças, estava com o rosto pintado de tinta guache vermelha, com contornos pretos, exibindo uma expressão pouco amistosa. As crianças estavam vestidas com roupas confeccionadas de um tecido fino, geralmente usado em decorações de festa de aniversário infantil. Essa indumentária foi doação do agente da FJA. Muitas dessas crianças nunca haviam estado a mais de vinte quilômetros do Catu e aquela viagem, com certeza, se apresentava como um momento de expectativas, muito além daquela captada nas conversas. A apresentação teve pouquíssimos expectadores, contudo, as crianças e jovens dançaram e cantaram as músicas aprendidas com o agente da FJA.

Em 2006, quando a FJA realizou seu primeiro evento oficial para debater a questão indígena contemporânea, houve a realização de uma mesa redonda. Estavam, como debatedores, uma professora do Departamento de História da UFRN, Jussara Galhardo funcionária do MCC e Aucides Sales funcionário da FJA. O evento foi outro momento de aparecimento público dos Eleotérios para a sociedade potiguar em outubro daquele ano. Nessa

¹⁷⁴ A propósito da noção de “indianidade” ver Oliveira 1988.

ocasião, a Fundação José Augusto organizou um seminário denominado “Bom-Dia América de 500 Anos”. Embora o objetivo do evento não tenha ficado um tanto claro, gostaria de destacar a ocorrência, num dos seus intervalos, a apresentação do denominado “toré de Catu”. O “espetáculo” abria a mesa de trabalhos para discutir a temática indígena. Na apresentação, notei diversas mudanças no grupo praticante do toré. A primeira delas foi o fato de Luiz não estar mais à frente do grupo. Esse papel havia sido “delegado” a Awá. As roupas usadas pelas crianças foram confeccionadas em algodão cru em tom escuro. Todos os participantes estavam pintados com traços finos no rosto, nas cores branco e preto. Vez por outra, Awá falava um pouco para a platéia, referindo aos jovens do Catu e finalizando com a seguinte afirmação: “eles não sabem. Estão aprendendo agora”.



Fotografia 9 – Jovens do Catu apresentado o toré (Natal/RN)

Os jovens do Catu usavam adereços nos braços e tornozelos, pulseiras feitas de cordão enfeitadas com penas de aves domésticas. Na cabeça, exibiam cocares de palha. Os meninos, com o dorso pintado com desenhos nas cores branco e preto. As meninas vestiam um tipo de biquíni feito do mesmo material da saia. A organização da dança não ocorreu mais em linhas paralelas afastadas, sendo mantido o movimento circular e, vez por outra, alguém emitia “urros” como os índios norte-americanos, tal como assistimos em filmes de Hollywood. Acrescentou-se àquela apresentação um ritual denominado por Awá de o “casamento da moça”. Nesse momento, os jovens formaram linhas paralelas próximas, mantendo-se nessa posição ao acompanhar todo o ritual. Após a apresentação me dirigi até a sala onde

conversavam. Awá me chamou, perguntando se havia gostado e afirmou: “eles estão quase lá e vão ficar cada vez melhor”.



Fotografia 10 –“O casamento da moça” (Natal/RN)¹⁷⁵

Nesse sentido, a prática do toré entre os Eleotérios se apresentava conformada por experiências e expectativas situadas no contexto da mobilização política. Para as lideranças dos Eleotérios, a aproximação com outras realidades indígenas e com agentes e agências os fez constatar que o toré era “coisa de índio”. Assim, praticavam movimentos da dança em forma circular, mas também dançavam organizados em duas linhas paralelas, embora, atualmente apareça como um rito performático, com uma influência bastante forte de agentes individuais. O toré no Catu foi instituído como um sinal diacrítico, tal como se refere a literatura especializada, para demarcar uma diferença étnica (re)atualizada. E, sobretudo, nesse caso específico, pareceu agir também na organização de um projeto futuro, pois os Eleotérios têm investido, prioritariamente, nas gerações mais jovens. Concluo deixando claro que, embora tenha percebido dessa forma, minha intenção não seja exatamente a de fazer previsões sobre o alcance de tais práticas e seus efeitos na vida social dos Eleotérios.

¹⁷⁵ O filho de Awá é a primeira pessoa do lado esquerdo da fila com arco e flecha nas mãos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, enfoquei os processos sociais que envolvem a construção da etnicidade dos Eleotérios. No primeiro capítulo, procurei desenvolver uma leitura crítica dos processos históricos de territorialização ocorridos no Rio Grande do Norte. Deparei-me com visões deterministas dos processos de formação sociocultural do RN, que ainda continuam sendo aceitas e (re)interpretadas como verdades inquestionáveis. Ao conformarem um “campo discursivo” intelectual, essas fontes contribuíram para dar vulto a um campo político cujas implicações continuam perdurando. Dessa forma, decompor tal contexto social não foi uma tarefa fácil mas os esforços relacionados ao entendimento das questões étnicas no RN já não podem ser tratados como atos meramente isolados. Atualmente contam com o empenho de antropólogos, historiadores e outros profissionais, para esclarecer uma série de questões objetivas sobre a presença indígena no RN. Acima de tudo, as realidades empíricas têm implicado mudanças de perspectiva e interpretação.

Não procurei me diferenciar teórico e metodologicamente dos estudos etnológicos já produzidos sobre os “índios do Nordeste”. Nesse contexto, contei com produção científica significativa e com bases teóricas já definidas e consolidadas. Dada a importância desses estudos, pude realizar comparações entre as situações étnicas, procurando mostrar as especificidades da situação estudada no decorrer dessa pesquisa. Apostei na etnografia como método chave da Antropologia, permitindo realizar uma interpretação da situação étnica dos Eleotérios.

Os estudos sobre os processos de emergência étnica acompanharam o movimento de “etnogênese” de vários grupos indígenas. Muitos deles já tinham sido declarados extintos, tanto através dos documentos produzidos no século XVIII e XIX, quanto na etnologia dedicada ao estudo destas populações. Este também foi o caso do Rio Grande do Norte. Em alguns casos, até se admitiu a existência de “remanescentes” ou de alguns núcleos de sobreviventes de uma tradição quase extinta. Em 2002, os Eleotérios foram ‘descobertos’ por um militante da questão indígena e passaram a figurar no rol dos “remanescentes indígenas” do Nordeste. Em um estado supostamente sem a presença indígena. Neste mesmo ano, por razão das ações dos militantes, os Eleotérios passaram a estabelecer interações mais sistemáticas com índios e não-índios com intuito de obter apoio político para definição daquela situação étnica.

Oliveira (2004)¹⁷⁶ fez ressalvas ao uso de termos como “emergência étnica”, “índios emergentes”, “novas etnicidades” e “etnogênese”. Tais expressões em si não contribuem para o entendimento das questões levantadas. Além disso, podem substantivar um processo que é histórico, “dando a falsa impressão de que, nos outros casos em que não se fala de “etnogênese” ou de “emergência étnica”, o processo de formação de identidades estaria ausente”. (Ibid. 30). Seria, portanto, termos operacionalizados para fins analíticos e não conceitos ou noções fechadas. Em 2005, na audiência pública ocorrida na Assembleia Legislativa de Natal, o cacique Potiguara Caboquinho expressou a posição do movimento indígena sobre estas classificações. Para a APOINME, uma referência mais inteligível é encontrada no termo “índios resistentes”. Seria uma das formas desse movimento social refletir as trajetórias dos índios no Nordeste. O efeito social mais expressivo dessa posição da APOINME pode ser visto nos discursos da militância indigenista missionários, antropólogos, membros de ONG’s, passando a adotar a expressão. No caso dos Eleotérios, a expressão “remanescentes” foi revestida de sentido específico para o grupo, também se auto-definindo como “descendentes indígenas”. Essa classificação encontra-se repleta de valores morais e operacionalizada de forma positiva no mesmo nível que a idéia de mistura.

No primeiro capítulo, mostrei como os Eleotérios constituíam um grupo social inserido em relações sociais mais amplas. Essas relações, sobretudo no âmbito político, vieram a determinar as estratégias empreendidas por esses atores sociais, permitindo manter um certo controle dos recursos naturais através de alianças e das mediações dos coronéis e doutores. Dessa forma foi possível entender como os moradores do Catu, ao longo de uma ocupação tradicional no local, procuraram manter-se em formas de organização social e familiar, incidindo também nas categorizações definidas por pessoas externas ao grupo. Foram percebidos historicamente como um grupo diferenciado, por exemplo, pela população concentrada nas cidades das quais Catu é distrito.

Conforme mencionei ao longo do capítulo dois, as ações dos agentes “indigenistas” sobre os Eleotérios repercutiam não apenas na mobilização política frente aos não-índios, mas também nas relações políticas mantidas com outros indígenas. Se não possuíam sinais culturais diacríticos necessários, a militância indigenista no Estado se esforçou para condensá-los. Como exemplo, cabe mencionar o ensino de língua “indígena”, o “tupi-guarani”, e da organização do toré. Apoiando-se nas experiências de outros indígenas do Nordeste e nos agenciamentos dos militantes indigenistas, os Eleotérios investiram na prática do toré como

¹⁷⁶ Idem p. 31.

um símbolo, a marca de um modo de ser indígena (OLIVEIRA, 1988) frente à sociedade nacional. O toré foi organizado, portanto, para apresentação pública. Conforme notei, o investimento étnico na organização do toré, por parte dos Eleotérios, apontava para um projeto viável. Todavia, seria infundado afirmar que faz parte de um corpus ritual específico ao próprio grupo. Seu sentido estaria, sobretudo, vinculado às aparições fora da comunidade. Seriam formas de “se projetar no sistema mundial e em responder, de maneira própria e criativa, a tudo aquilo que lhe foi imposto” (CALDEIRA, 2005 p.160). Por exemplo, nos eventos promovidos por órgãos do Estado, o toré aparecia vinculado à uma expressão folclórica, contudo surtindo efeitos sociais e políticos favoráveis naqueles contextos. A atuação dos agentes deve ser vista de forma positiva no processo de construção da etnicidade dos Eleotérios.

A participação de lideranças políticas dos Eleotérios no movimento indígena pareceu redimensionar a sua imagem, contribuindo para a construção de novas *elaborações* socioculturais na situação histórica contemporânea. Para exemplificar, podemos citar o processo de criação do etnônimo. Contudo, como aponta a literatura mais especializada, a nomeação étnica, processo construído historicamente, podia ocorrer no campo dessas intermediações. Como um dos efeitos dessa confluência de mediações encamadas por simpatizantes, militantes e pesquisadores da questão indígena, ocorreu a aproximação dos ditos “remanescentes indígenas” do RN com índios legítimos, de ‘direito’. Referindo-se ao deslocamento a Baía da Traição, *Nascimento* declarou: “*Eu não vou a lugar nenhum em termos de aventura. Eu vou em busca da realidade. É o meu caso com a minha declaração de descendência*”.

No capítulo três, mostrei que os Eleotérios mais envolvidos na mobilização política afirmavam-se através de categorias de atribuição vistas como complexas, tais como “tapuia” e “catuzeiros”. Foram apreendidas pelo movimento indígena como auto-atribuições um tanto questionáveis. A APOINME, através da representação dos Potiguara, manifestou-se contrária à essas atribuições. A primeira, “tapuia” foi entendida como um termo genérico, não funcional, como referido por muitos antropólogos e historiadores. A segunda auto-adscrição “catuzeiro”, também não atendia às expectativas do movimento indígena. Este quadro refletiu os diversos planos de entendimento de índios e organizações indígenas. Nesse aspecto, todos eles assinalavam a composição do etnônimo como um aspecto fundamental no processo de especificação étnica. Esta posição também foi assumida pelo representante da FUNAI durante a audiência pública em 2005. Como mostrei no capítulo dois, a circularidade de categorias

culturais e as releituras da prática indigenista oficial permeavam o universo político do movimento indígena, precisando estabelecer nexos com as determinações oficiais. Esta postura oficial seria um desses nexos, mostrando ainda que o movimento indígena teria não somente o poder de representação política global, mas podia definir, classificar e posicionar-se a partir das atualizações de estratégias frente a política tutelar.

Para os Eleotérios que mais se mobilizavam politicamente, havia um traço fundamental através do qual davam relevância à diferenciação étnica, determinada, sobretudo, através das formas discursivas, como mostrei no decorrer do capítulo três. Havia o aproveitamento de determinados conteúdos étnicos utilizados de forma positiva com intenção de demarcar uma diferenciação social. Por outro lado, através da interserção da memória social, os Eleotérios buscavam organizar suas representações do passado não exatamente de maneira homogênea. Consistia, assim, numa disputa interna pela fixação de símbolos identitários.

A atuação dos agentes indigenistas teria, ainda, um papel definitivo no estímulo às reivindicações dos Eleotérios. Até aonde pude constatar, eles não se definiam de forma clara na luta por terra. Contudo, as terras do Catu indicavam os problemas futuros de reprodução social, fator este agravado possivelmente com o aumento da população. A terra também figurava como elemento de diferenciação social interna. Muitas famílias não possuíam espaços para o plantio, atividade de subsistência praticada em sua maioria pelos moradores do Catu. Era significativa a participação dos moradores do Catu nas feiras livres de Goianinha e Canguaretama, fornecendo leguminosos e hortaliças, o que supõe a importância das atividades agrícolas para as famílias Eleotério.

Como também abordei no capítulo dois, a presença das usinas produtoras de álcool e açúcar na região sul do Estado contribuiu para a atuação enfática dos órgãos de meio ambiente na região. No caso do “Catu dos Eleotérios”, situado nos limites das duas APA’s instaladas (Piquiri-Una e Bonfim-Guarairas), o impacto sócio-econômico sobressaía relacionado à disputa pelo controle dos recursos, derivada do problema da falta de terra para trabalhar na agricultura. A dificuldade encontrada pelos Eleotérios e demais populações coletoras na “mata” consistia outro ponto relacionado a omissão das agências ambientais na gestão das APA’S. Ao invés das agências se envolverem no processo de regulação do uso dos trechos ainda existentes de vegetação nativa, as usinas passaram a assumir este papel. Contudo, como já afirmei sobre a posição das usinas, havia alguma relação com o discurso proposto pela legislação brasileira, referentes às unidades de conservação. Estas terras, ao

serem demarcadas como Áreas de Proteção Ambiental, careciam de um “plano de manejo” envolvendo os atores sociais habitantes nestas áreas, o que de fato não aconteceu.

Os Eleotérios ressaltavam em suas reivindicações, sobretudo, o livre acesso às áreas de “mata”. Uma posição reafirmada nos diversos contextos públicos dos quais tive a oportunidade de participar. A partir de 2005, os militantes passariam a atuar na questão indígena de forma mais intensa, inclusive chegando a propor e organizar uma audiência pública e produzindo documentos para serem divulgados e repassados à FUNAI. Para esses agentes, a ênfase principal seria o “reconhecimento” dos Eleotérios como “comunidade indígena”. Em abril de 2007, o grupo Paraupaba divulgou, através de meio digital, nos fóruns e listas de debates dos antropólogos e de militância ingigenista, uma “campanha de assinatura pelo reconhecimento dos índios do Rio Grande Norte”, gerando uma reação interna de membros dessas comunidades. Como afirmei no capítulo dois, a atuação de funcionários do MCC desde a década de 1980 junto aos índios Potiguara da Baía da Traição desdobrou-se, após duas décadas, no agenciamento da questão indígena no Estado. Esta campanha de “reconhecimento” mexeu com as posições políticas dos antropólogos sobre a condução e os parâmetros jurídicos a serem considerados nessas reivindicações militantes do RN. Os termos da Convenção 169 da OIT (1989), da qual o Brasil se tornou signatário desde 2002, passou a figurar como um instrumento observado por alguns profissionais no tocante à questão indígena no país. Esta legislação, ao instituir a auto-identificação como critério fundamental para o reconhecimento dos direitos específicos, significou um avanço nos processos de definição das populações indígenas. Seriam estes próprios sujeitos os responsáveis pela condução das escolhas referentes a seu próprio destino, inclusive na afirmação de suas identidades. Não se pode afirmar que tal posição seja consensual no tocante às posições políticas dos antropólogos e também no âmbito das agências de contato, especificamente da FUNAI.

Os efeitos da campanha lançada pelo grupo Paraupaba/MCC traduziam as posturas de vários antropólogos frente às novas situações de “emergência étnica”. Mostraram tomar uma posição divergente daquela definida pelos militantes ligados ao Paraupaba. Foram enviadas várias respostas, através de correspondências eletrônicas, de antropólogos de diferentes estados e cidades do Nordeste brasileiro. Nesses documentos, expressavam um posicionamento crítico, mas esclarecedor quanto aos direitos reconhecidos pelo estado brasileiro aos povos indígenas. Destacando que o “auto-reconhecimento” seria critério fundamental para a ação governamental, balizado pela convenção 169, o Estado brasileiro

deveria aceitar a posição dos atores sociais indígenas, acatando seu direito exclusivo à definição de identidades específicas. O papel do Estado, portanto, consistia na delimitação de um território através da agência indigenista e a garantia do acesso às políticas públicas destinadas às populações específicas. Enfim, traduzindo a postura dos antropólogos, o termo “reconhecimento” estaria mais relacionado aos direitos sociais e políticos do que a “aprovação” da existência de determinada identidade.

De acordo com Caldeira (2006), o caso Caxixó é emblemático da conformação do impasse supra-referido. Os três laudos antropológicos produzidos, com o intuito de tornar o estado brasileiro apto ao reconhecimento dos direitos específicos, também incidiu num debate acadêmico sobre “quem são os povos indígenas no Brasil contemporâneo e, sobretudo, quem tem o poder de identificá-los”¹⁷⁷. Apoiei-me em Pierre Bourdieu (2005) para refletir, por exemplo sobre esse gênero de saber e a idéia de um “poder” implícito no ato das produções científicas. De acordo com Bourdieu (2005), a ciência se limita a registrar um “estado” da luta das classificações, qual seja¹⁷⁸:

Um estado da relação de forças materiais ou simbólicas entre os que têm interesse num ou noutro modo de classificação e que, com ela, invocam frequentemente a autoridade científica para fundamentarem a realidade e na razão a divisão arbitrária que querem impor (BOURDIEU, 2005 p.115).

Nestas relações (políticas), o discurso abria precedentes para a ocorrência da imposição de princípios e da visão das divisões cujo propósito era o de estabelecer um novo limite. Nesse processo, o discurso científico teria um efeito simbólico, mas também político. Conforme ponderou Bourdieu, a eficácia do discurso performativo é da mesma intensidade que a autoridade do enunciador. Contudo, para surtir efeito carecia estar alicerçado “ (...) no reconhecimento e na crença que lhe concedem os membros deste grupo. Assim como nas propriedades econômicas e culturais que eles têm em comum (...)” (Ibid. p. 117).

No processo de construção étnica dos Eleotérios, havia um campo de posições políticas favoráveis, mas também antagônicas. Como mostrei no capítulo dois e três, o campo de ação indigenista ampliou-se, dada a ‘entrada’ do movimento indígena demarcando um lugar nesse processo, balizando e usando sua influência e ‘autoridade’. Conforme a ampliação

¹⁷⁷ Os laudos já foram objeto de intensos debates, inclusive para obter uma análise ampla do processo de produção desse gênero consultar: OLIVEIRA, João Pacheco. Os caxixó do Capão do Zezinho; uma comunidade indígena distante das imagens da primitividade e do índio genérico. In: **Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó**. Rio de Janeiro: Contra capa, 2003. p. 140-207.

¹⁷⁸ Para o autor, tal situação pode ser vista como componentes de um “mercado de bens simbólicos”.

da rede de comunicação dos Eleotérios, mais recentemente outro ator político passou a fazer parte desse campo. Tratava-se da SEPPIR, cujo agenciamento da questão indígena no estado permitia colocá-la a dianteira da intermediação das políticas públicas destinadas às populações específicas. Estabelecida a Coordenadoria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (COEPPIR) no Estado, geraram-se ações voltadas aos considerados “remanescentes indígenas”. A primeira das ações se tratou de um levantamento de dados diversos sobre quatro comunidades indígenas (Açu, Amarelão, Banguê e Catu) para subsidiar a elaboração do plano estadual de promoção da igualdade racial. Pode-se inferir que a secretaria também se posicionava de forma hesitante frente à questão. Afirmou-se a dificuldade em garantir o acesso às políticas públicas para “índios que não constavam na listagem da FUNAI”. Pude notar no quadro técnico e militante da secretaria, a desconsideração da (re)ordenação jurídica que dava primazia ao auto-reconhecimento étnico, a partir da regulamentação da convenção 169 da OIT. Todavia, essa postura pode ser entendida quando relacionada à relevância que a SEPPIR, conferia à questão racial, cujo objetivo principal estaria ligado às populações chamadas “quilombolas” e, em menor grau, às demais especificidades, ainda que nos discursos dos representantes contasse o interesse de atender populações de ciganos, judeus e indígenas. Seria uma forma do Estado Brasileiro se legitimar antecipando demandas e atenuando a complexidade dos interesses envolvidos nas situações étnicas?

Seguindo as idéias de Bourdieu, pode-se tomar os discursos do movimento indígena, da militância indigenista, dos pesquisadores, da SEPPIR, COEPPIR, da FUNAI e dos próprios Eleotérios, como “lutas por critérios de avaliação legítima”:

O poder sobre o grupo que se trata de trazer à existência enquanto grupo é, a um tempo, um poder de fazer o grupo impondo-lhes princípios de visão e de divisão comuns, portanto, uma visão única da sua identidade, e uma visão idêntica da sua unidade. O fato de estar em jogo, nas lutas pela identidade – esse ser percebido que existe fundamentalmente pelo reconhecimento dos outros – , a imposição de percepções e de categorias de percepção explica o lugar determinante que, como a estratégia do *manifesto* nos movimentos artísticos, a dialética da manifestação detém em todos os movimentos regionalistas ou nacionais (BOURDIEU, 2005 p.117. Grifos do autor).

Dessa forma, a participação dos Eleotérios em atividades públicas, tais como audiências e assembleias indígenas, conformava situações de “objetivação” e de “oficialização”. Para Bourdieu, dos efeitos dessas situações derivava-se o “poder quase

mágico das palavras¹⁷⁹”. A dimensão da oficialização estaria realizada no aspecto da *manifestação*, ou seja, na visibilidade através da qual o grupo tornava-se manifesto “ para outros grupos e para ele próprio”, confirmando sua existência “como grupo conhecido e reconhecido, que aspira à institucionalização. O mundo social é também representação e vontade, e existir socialmente é também ser percebido como distinto¹⁸⁰”. A expressão *Em busca da realidade*, seria portanto, uma demonstração da uma luta permanente das representações, consistindo a *realidade* o próprio campo das possibilidades oferecidas às diferentes pretensões, definidas também pela subjetividade dos atores sociais. Ao elucidar uma visão (e um ângulo) do processo de construção da etnicidade dos Eleoterios, mostrei as formas que esses atores se concebem como população distinta, através de um processo que não pode ser apreendido como totalmente acabado. Sendo assim, abre para outros precedentes, pontos não aprofundados no desenrolar dessa discussão, mas que podem ser retomados em outras oportunidades de investigação.

¹⁷⁹ Para Bourdieu, o ato da magia social “que consiste em tentar trazer à existência a coisa nomeada pode resultar se aquele que o realiza for capaz de fazer reconhecer à sua palavra o poder que ela arroga por uma usurpação provisória ou definitiva, o de impor uma nova visão e uma nova divisão do mundo social: *regere fines, regere sacra*, consagrar um novo limite” (Ibid, 2205 p. 116).

¹⁸⁰ Bourdieu, op. cit., p.118.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Neuma. Observação Participante e “survey”: uma experiência de conjugação. In: Nunes, Edson. **A Aventura Sociológica**. Petrópolis: Vozes, 1978. p.125-151.
- AHMED, Akbar S. “Hazaraval: formacion and structure of district ethnicity in Pakistan”. In: David Maybury-Lewis (ed). **Prospects for plural societies**. The American Ethological Society. 1982. p. 104-119.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. “Os quilombos e as Novas Etnias”. In: Eliane O’Dwyer (Org.) **Quilombos: Identidades étnicas e territorialidade**. Rio de Janeiro: editora FGV\ABA, 2002. p. 43-81.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de. (Org.). **Aldeamento do Carretão segundo os seus herdeiros Tapuios: conversas gravadas em 1980 e 1983**. Brasília: FUNAI/CGDOC, 2003.
- AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. Apresentação. In: **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: editora FGV, 1996. p.7-25.
- ANDRADE, Mário de. **O turista aprendiz**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002. p. 204-254.
- ANDRADE, Ugo maia. **Um rio de histórias: a formação da alteridade tumbalalá e a rede de trocas do sub-médio são francisco**. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2002.
- ARRUTI, José Mauricio A. “A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco”. In: **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. João Pacheco de Oliveira (Org.). Rio de Janeiro: Contra capa/LACED, 2004. p. 231-279.
- _____. Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos Históricos**, História e região, CPDOC/FGV, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94, jan./jun. 1995.
- ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- BANTON, Michael. Etnogênese. In: **A idéia de raça**. Lisboa: Edições 70, 1973. p. 153-173.
- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. **Tapebas, Tapebanos e Pernas de Pau: Etnogênese como processo social e luta simbólica**. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), 2 v. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 1993.
- BARTH, Fredrik. **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p. 106-139.

_____. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: Poutignat, Philippe; Streiff-Fenart, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade seguido de Grupos Étnicos e suas fronteiras**. São Paulo: UNESP, 1998. p. 185-227.

_____. "Preamble" e "A Surfeit of Culture". In: **Barlinese worlds**. Chicago: the Chicago University press. 1993. p. 3-8 e p. 339-355.

BARROS, Eulália Duarte. **Verdes campos, Verdes vales**. Parnamirim: Impressão Gráfica e Editora Ltda, 2004.

BATALLA, Guillermo Bonfil. El concepto de indio em America: uma categoria de la situación colonial. **Anales de Antropologia**. México, v. IX 1972. p. 105-124.

BERREMAN, Gerald. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia no Hílamalaia. Tradução Olga Lopes da Cruz. In: GUIMARAES, Alba Zaluar. **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves editora S.A, 1975. p. 123-174.

BEZERRA, Mons. Severino. **Levitas do senhor**. Natal: Fundação José Augusto/CERN, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. p. 107-132.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças dos velhos**. São Paulo: companhia das letras, 1994.

CANDAU, Joël. **Memória e Identidade**. Buenos Aires: Del Sol, 2001. introducción p. 9-12, cap. IV e V p. 103-176.

_____. **Antropologia de la Memória**. Buenos Aires: Nueva visión, 2006. introducción p.5-7, cap. V e VI p.36-86.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Nomes da terra. Geografia, História e Toponímia do Rio Grande do Norte**. Natal: Fundação José Augusto, 1968.

_____. **História da cidade de Natal**. Rio de Janeiro: civilização brasileira. Brasília: INL; Natal: UFRN. 1980.

_____. **História do Rio Grande do Norte**. Natal: Ministério de Educação de Cultura, 1955.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever**. In: _____. O trabalho do antropólogo. São Paulo: UNESP, 1998, p. 17-35.

_____. Conclusão: definição do campo semântico da etnia In: _____. **Identidade, etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira Editora, 1976. p. 102-106.

CARDOSO, Ruth C. L. et alii. **A Aventura Antropológica**. Teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CAVIGNAC, Julie. **A etnicidade encoberta: 'índios' e 'negros' no Rio Grande do Norte**. MNEME – revista de humanidades. V-4 nº 8 abr./set. 2003. Disponível em: < <http://www.seol.com.br/menme/anteriores> > . Acesso em Fev. de 2005.

CICOUREL, Aaron. Teoria e método em pesquisa de campo. In: GUIMARAES, Alba Zaluar. **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves editora S.A, 1975. p. 87-121.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org). Política indigenista o século XIX. In: _____ (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 133-154.

DESPRES, Leo A. “Toward a theory of ethnic phenomenon” In: **Ethnicity and resource Competition in plural societies**. Paris: Mouton Publishers. 1975. p. 187-204.

ECO, Umberto. **Como fazer uma tese**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FÉLIX, Loiva Otero. **História e memória: a problemática da pesquisa**. Passo Fundo: UPF, 2004.

FERNANDES, Ilo. **Catu dos Eleutérios: emergência indígena no RN?** Natal, 2003. 9 p. Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em ciências sociais/UFRN.

FIRTH, Raymond. **Elementos de Organização social**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1974. Cap. II p. 58-94 e cap. VI p. 205-235.

FUNDAÇÃO JOSÉ AUGUSTO. **Fundação José Augusto: 40 anos 1963-2003**. Natal: Centro de estudos e pesquisas Juvenal Lamartine, 2004.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor. In: **Ditos e escritos**. São Paulo: Passagens, 1992. v. 3, p. 28-87.

_____. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense, 1986.

GALLAGHER, Joseph. “The emergence of African ethnic group: the case of the Ndendeuli”. In: **The Internacional Journal of Historical Studies**, 7 (1): 1974. p.1-26.

GUERRA, Jussara G.A. **Eleotério e Mendonça: Oralidade, memória e identidade indígena no RN**. Natal, 2005. 15 p.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna (parte I)”. In: Bela Feldman-bianco (org.). **Antropologias das sociedades contemporâneas**. São Paulo: global, 1987. p. 227-267.

GONDIM, Linda M. P; LIMA, Jacob Carlos. **A pesquisa como Artesanato intelectual: considerações sobre método e bom senso**. João Pessoa: Manufatura, 2002.

GOFFMAN, Erving. **Representações do Eu na Vida Cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **Estigma**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara. 1988.

GOLDSTEIN, Melvyn. "Ethnogenesis and resource competition among Tibetan refugees in South India". In: Leo A. Despres (ed). **Ethnicity and resource competition in plural societies**. Paris: Mouton Publishers. 1975. p. 159-185.

GRILO, Maria Simonetti Gadelha. **Goianinha no contexto histórico da província**. Natal: Departamento Estadual de Imprensa, 1998.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo. Etnogênese e regime de índio na serra do Umã. In: **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena**. João Pacheco Oliveira (Org.). Rio de Janeiro: Contra capa\ LACED, 2004.

_____. As múltiplas incertezas do toré. In: **Toré: regime encantado do índio do nordeste**. _____. (Org.). Recife: FUNDAJ, editora Massangana, 2005. p. 13-38.

HOETINK, Harmannus. Resource Competition, Monopoly, and Socioracial Diversity. In: Leo A. Despres (ed.). **Ethnicity and resource competition in plural societies**. Paris: Monton Publishers, 1975. p. 9-25.

KOSTER. Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Recife: secretaria de Educação e Cultura, 1978.

LEAL, Vitor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto**. São Paulo: editora Alfa-omega, [1949]1986.

LE GOFF, Jacques. "Memória". In: **enciclopedia EINAUDI**. Porto: imprensa Nacional\casa da moeda. 1984. p.11-50.

LEMONS, Vicente de. MEDEIROS, Tarcísio. **Capitães-Mores e Governadores do Rio Grande do Norte**. Natal: Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte – Ministério de Educação e Cultura, 1980.

LIMA, Nestor dos Santos. Municípios do Rio Grande do Norte: Baixa Verde, Caicó, Canguaretama e Caraúbas. **Revista do IHGRN**, Natal, 1990, série C, vol. 27/28, coleção mossoroense,.Editora: Fac – similar p. 69 – 98.

LOPES, Fátima Martins. **Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte**. Mossoró: Fundação Vingt Rosado, Instituto histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 2003.

_____. **Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório pombalino no Século XVIII**. 2005. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História do Norte-Nordeste, Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, 2005.

MEDEAUAR, Odete. (Org.). Unidades de Conservação – SNUC. In: **Constituição federal, coletânea de legislação de direito ambiental**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002. p. 645-659.

MEDEIROS, Tarcísio. **Estudos de História do Rio Grande do Norte**. Natal: Tipografia Santa Cruz, 2001.

_____. **Aspectos geopolíticos e antropológicos da história do Rio Grande do Norte**. Natal: imprensa universitária, 1973.

MEDEIROS FILHO, **Olavo de**. **Aconteceu na capitania do Rio Grande**. Natal: Depto. Estadual de imprensa, coleção cultura n° 2, 1997.

_____. **Naufrágios no litoral potiguar**. Natal: Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte (IHGRN), 1988.

MEYER, Doris Rinaldi. **A terra do santo e o mundo dos engenhos**. Rio de Janeiro: editora Paz e Terra, 1979.

MENESES, Margareth Régia de Lara; CARVALHO, Ediane Toscano Galdino de. **Referências documentárias**. Natal: EDUFRN, 2006.

MILLER, Francisca S. Apontamentos históricos sobre o surgimento do movimento indígena no Brasil. **Caderno de história**. Natal, v. 6, n.1, p. 147-176, Jan./Dez. EDUFRN. 1999.

MONTEIRO, Denise Mattos. **Introdução à história do Rio Grande do Norte**. 2° ed. Natal: cooperativa cultural, 2002.

_____. Terra e trabalho em perspectiva histórica: um exemplo do sertão nordestino (Portalegre – RN). In: Revista **História Econômica & história das empresas**. Natal, IV. 2, p 7-35, 2001.

NASSER, Nássaro; NASSER, Elizabeth. Depoimento sobre o primeiro mestrado em antropologia social na UFRN. In: **Homenagens: Associação brasileira de antropologia: 50 anos**. ECKERT, Cornélia; GODOI, Emília Pietrafesa de. (Orgs.). Blumenau: Nova Letra, 2006. p. 137-142.

OLIVEIRA, Luiz Antônio de. **O Martírio Encenado. Memória, narrativa e a teatralização do passado no litoral sul do Rio Grande do Norte**. 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos índios misturados: situação colonial no Nordeste indígena. In: _____. (Org.). In: **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra capa/ LACED, 2004.

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

_____. Os obstáculos ao estudo do contato. In: **O nosso governo: os tikuna e o regime tutelar**. São Paulo/Brasília: Marco zero/MCT-CNPq, 1988. p. 24-59.

_____. O antropólogo como perito: entre o indianismo e o indigenismo. In: **Antropologia, impérios e estados-nacionais**. L'estoile, Benoit etc e alli (Orgs). Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, 2002. p. 253-277.

_____. Os caxixó do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante das imagens da primitividade e do índio genérico. In: **Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó**. _____. SANTOS, Ana Flávia Moreira. Rio de Janeiro: Contra capa, 2003. p. 140-207.

_____. **Hacia una antropología del indigenismo**: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil. In: _____. **Hacia una Antropología del Indigenismo**. Rio de Janeiro/Lima: Contra Capa/Centro Amazonico de Antropología y Aplicación práctica. 2006. p.127- 150.

PERES, Sidnei. Terras indígenas e Ação indigenista no Nordeste (1910-67). In: Oliveira, João Pacheco de (org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra capa/ LACED, 2004. p. 43-91.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI e XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 115-132.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. São Paulo: Edusc, 2003. p. 199-293.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil**. São Paulo: editora hucitec/Edusp/ Fapesp, 2002.

REGO, André Gondim do. **Pesca e pescadores em Barra de Camaratuba (PB): reflexões sócio-antropológicas sobre um viver costeiro**. 2004. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, 2004.

ROUSSO, Henry. **A memória não é mais o que era**. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de M. (Orgs.). Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: editora FGV, 1996. p. 93-101.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. “A história tá é ali”: sítios arqueológicos e etnicidade. In: _____. OLIVEIRA, João Pacheco de. **Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó**. Rio de Janeiro: Contra capa, 2003. p. 14-89.

SILVA, Christian Teófilo. **Primeiras reflexões a partir da experiência de campo entre os Tapuios do Carretão/GO**. Revista textos graduados. Brasília v. 4, n.6/7: ABCBSB Gráfica e editora, 1998. p. 49-56.

SILVA, Maria das Graças S. N. **O espaço ribeirinho**. São Paulo: Terceira margem, 2000.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. “O indigenismo no Brasil: migrações de um saber administrativo”. In: Benoit de L’Estoille et alii (eds). **Antropologia, Impérios e Estados Nacionais**. Rio de Janeiro: Relume dumará, 2002. p159-186.

_____. “Estratégias de conquista e táticas de Governo”. In: **Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995. p.159-225.

THOMSON, Alistar; FRISCH Michael; HAMILTON, Paula. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de M. (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: editora FGV, 1996. p.65-91.

VALLE. Carlos Guilherme O. “Torém\Toré: tradições e invenção no quadro de multiplicidade étnica do Ceará contemporâneo”. In: Rodrigo Grünewald (org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: FUNDAJ. Editora Massangana, 2005. p.221- 256.

_____. “Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará”. In: João Pacheco de Oliveira (org.). **A viagem da volta: Etnicidade, política e Reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. Rio de Janeiro: contra capa, 2004. p. 281-341.

_____. **Terra, Tradição e Etnicidade: os Tremembé do Ceará**. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 1993.

VIEIRA, Eze Nyama Soares. **Levantamento das potencialidades para a prática do ecoturismo no litoral Sul oriental do RN**. 1996. Monografia (Departamento de Geografia/CCHLA). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 1996.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: **economia e sociedade**. Vol.1. Brasília: Editora da UNB. 2000. p.267-277.

ZALUAR. Alba. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In: Durham. et. al (Orgs.). **A Aventura Antropológica Teoria e Pesquisa**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986. p. 107-125.

_____. O antropólogo e os pobres: introdução metodológica e afetiva. In: **A máquina e a revolta**. São Paulo: brasiliense, 1985. p. 9-32.

BIBLIOTECA DO ARQUIVO NACIONAL

Fontes impressas.

Relatórios de Província

IA8 2- Engenhos centraes 1884 1º distrito

Pasta 78 cx2 código de fundo 8n

Fontes manuscritas

Série interior

Relatórios de província

fundo IJJ9 520 (1819-1888)

BIBLIOTECA MUNICIPAL E ESPAÇO CULTURAL “JOSÉ BENEDITO FERREIRA”.
CANGUARETAMA. JULHO. 2006.

Pasta 1 – mapas de Canguaretama (séc XX).

BIBLIOTECA NACIONAL

Coleção Carvalho

C-949-60

Doc. 9 e 10

Fotografias:

SILVA, Claudia Maria Moreira da. VISTA chegando ao Catu dos Eleotérios, 2005. 1 fotografia, color., 10 cm x 15cm.

SILVA, Claudia Maria Moreira da. VISTA frontal da entrada principal do município de Vila Flor, 2006. 1 fotografia, color., 10 cm x 15cm.

_____. ESCULTURA “MASSACRE DE CUNHÁU”, 2006. 1 fotografia, color., 10 cm x 15cm.

_____. COTIDIANO NO RIO CATU, 2006. 1 fotografia, color., 10 cm x 15cm.

_____. FAZENDO CARVÃO NO ARISCO, 2006. 1 fotografia, color., 10 cm x 15cm.

_____. VISTA acesso a Canguaretama (Br 101), 2006. 1 fotografia, color., 10 cm x 15cm.

_____. OS ELEOTÉRIOS e os Potiguara na Aldeia Três Rios, 2004. 1 fotografia, color., 10 cm x 15cm.

_____. AUDIÊNCIA PÚBLICA, 2005. 1 fotografia, color., 10 cm x 15cm.

_____. TORÉ, 2006. 1 fotografia, color., 10 cm x 15cm.

_____. O Casamento da Moça (TORÉ) 2006. 1 fotografia, color., 10 cm x 15cm.

Jornais impressos:

DUARTE, Rafael. Últimos Catus. **Diário de Natal (O Poti)**, Natal, 22 maio, 2005. Cidades. P.11.

PORPINO, Itaércio. Sou Catuzeiro, sou índio. **Tribuna do Norte**, Natal, 29 abr. 2007. 1º caderno. P. 1-2.

USINA desmata 2,5 hectares de Mata Atlântica. **Tribuna do Norte**, Natal, 29 set. 2004. p.11.

Multimeios:

COMUNIDADES INDÍGENA DO RIO GRANDE DO NORTE: afirmação de suas identidades. TV assembléia. Natal, 2005. 1 bobina cinematográfica (140 min), son., color., 35 mm.

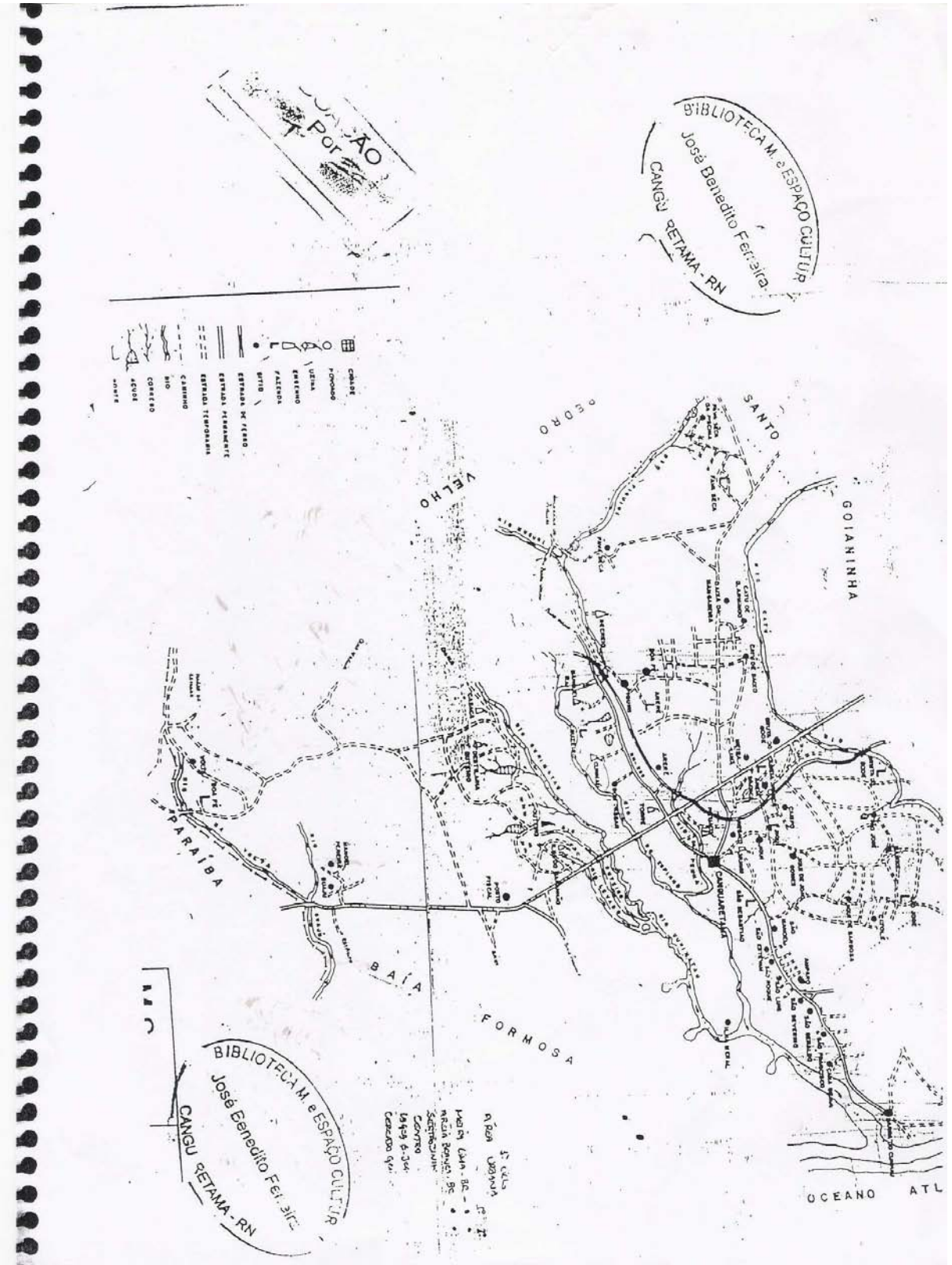
IDEMA. Instituto de Desenvolvimento e Meio Ambiente do Rio Grande do Norte. **Plano de Gestão para a Área de Proteção Ambiental APA Bonfim/Guarairás e o estabelecimento de estratégias para a sua implementação.** Natal, 2003. 1 CD-ROM.

Documentos (on line)

DIÁRIO DE NATAL. FUNAI estuda criar quatro reservas indígenas no RN. Natal: **Diário de Natal**, 2005. Disponível em: <<http://www.diariodenatal.com.br>>. Acesso em: 21 ago. 2007.

ANEXOS

ANEXO A – Mapa da cidade de Canguaretama



ANEXO B – Mapa de localização do Catu, Pipa e Sibaúma



ANEXO C – Relatório da Secretaria de policia do RN (1882)

N. 2

QUADRO dos crimes de tentativa de morte praticados na Provincia durante o periodo contado do 1.º de Maio a 30 de Dezembro de 1882

Dia	Mez	Nome dos delinquentes	Lugar onde se commetteram os crimes	Epochas de suas prisões	Por quem capturados	Observações
29	Outubro	José Pereira	Imbuzeiro, de Macahyba	29 de Outubro		
23	Dezembro	Joaquim Punaré	Gruta do bode, Canguaretama	Não foi capturado	Subdelegado do Povo Limpo.	

Secretaria da Policia do Rio Grande do Norte, 30 de Dezembro de 1882.

O Secretario da Policia,

Marco Tullio dos Reis Lima.

ANEXO D – Matéria Jornalística “comunidade resgata o Tupi Guarani”

Página 1 de 3
PRDC/PR-RN
Fls. 07

Resp.

Quer ver o garoto com um modelo novo para impressionar a comunidade?

Com o espaço de conhecer melhor a realidade e as demandas dessa comunidade, R.A.D, digo, R.A., vinculado a este Procurador. Após, retornem-me. Natal, 27/6/2003.

TRIBUNA **Natal**

[INÍCIO] [NATAL]

Comunidade resgata o tupi-guarani

Emerson do Amaral

15/06/03

Bárbara Holanda - Repórter

SÉRGIO MONTEIRO MEDEIROS
Procurador da República

É domingo, às 8 horas da manhã. Na comunidade de remanescentes indígenas do Vale do Catu, em Cangas, planejada para todos os municípios de Natal, é mais um dia de aula de tupi guarani. Vangerlândia Costa Archanjo, 10 anos, acordou cedo. Lápis e caderno na mão, ela vai andando até a escola. A menina é a primeira a chegar. Minutos depois, a aula começa. Olhos e ouvidos atentos, Vangerlândia Archanjo toma nota de cada palavra nova e, aos poucos, vai incorporando os vocábulos.

INFLUÊNCIA: Comunidade de Catu preserva hábitos indígenas

A aluna nem imaginava mas, entre as várias línguas indígenas existentes no Brasil antes da chegada de Pedro Álvares Cabral, o tupi foi a mais falada até ser proibida pelo Marquês da Pombal em 1759 durante o domínio holandês. Na época, quem se atrevesse a pronunciar palavras em tupi podia ser condenado a 20 anos de prisão. Agora, três séculos depois, busca-se resgatar as raízes lingüísticas como forma de recuperar a identidade cultural perdida durante a colonização portuguesa.

Assim como Vangerlândia Archanjo, cerca de 30 moradores do local participam com entusiasmo do curso de tupi, inclusive adultos. "Estou encantada. O tupi é muito bonito", afirmou a menina, mais conhecida na comunidade como Potirã por conta dos fortes traços físicos indígenas.

Para a estudante, que cursa a quarta série do ensino fundamental, outra característica da língua é a complexidade do tupi. Na opinião dela, é mais fácil aprender português. Mesmo assim, Vangerlândia Archanjo não quer desistir e até amica a usar algumas palavras em tupi em conversas de família e brincadeiras com os colegas. "Tenho orgulho de ter sangue índio e acho que aprendendo a falar tupi estou mantendo acesa as minhas origens".

João Antônio Soares, 9 anos, é outro aluno que teve a paixão pelo tupi despertada nas aulas do curso. No início, ele contou que foi forçado pelo avô a ir à escola. Porém, aos poucos, o menino começou a gostar das aulas. "Prefiro estar na rua brincando. Mas, hoje, quero estar aqui, na aula", disse.

Segundo o professor Haroldo José de Brito Silva, as aulas não são meramente lingüísticas. São abordadas a cultura e a história dos índios que falavam a língua no Brasil. O tupi ensinado é o mesmo usado pelo jesuíta José de Anchieta para catequizar os índios durante a colonização do Brasil, explica o professor. "A comunidade é interessada e as pessoas inteligentes. Por isso, está dando certo o curso", declarou.

As aulas de tupi no Catu começaram há cinco semanas. O projeto de resgate da cultura em grupos remanescentes indígenas surgiu de uma pesquisa desenvolvida pelo arte-educador Alcides Sales. Em levantamento feito durante a década de 70, ele constatou que, ao contrário do que se pensava na época, haviam dez comunidades descendentes de índios em todo o Estado.

De acordo com ele, a idéia da pesquisa era mostrar a existência desse povo e integrá-lo ao plano estadual de Direitos Humanos, do Ministério da Justiça, elaborado em 1997. "No entanto, os índios ficaram de fora em detrimento dos negros", disse. Alcides Sales conta que guardou a intenção de incentivar o resgate da cultura indígena e somente este ano conseguiu apoio para tocar o projeto. "Consegui atenção do governo e agora estamos levando adiante o desejo de ter valorizados os costumes e a tradição dos índios do Rio Grande do Norte", declarou.

O coordenador de Direitos Humanos do Estado, Fábio Santos, tem a idéia não só de levar adiante este projeto como também de estendê-lo a outras comunidades. "Estamos dando apenas os primeiros passos de uma longa caminhada. No caso do Catu, é o ponto de partida para o desenvolvimento de uma comunidade que nunca teve oportunidade", disse Fábio Santos.

Vale do Catu alvo de vários projetos

ANEXO E – Correspondência Ministério Público Federal



MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL
 PROCURADORIA DA REPÚBLICA NO RIO GRANDE DO NORTE

Requisição n.º 75/2003/SMM/NOTC/PR-RN

Natal(RN), 27 de junho de 2003

Revmo. Padre
FÁBIO SANTOS
 Coordenador Estadual de Direitos Humanos
 Av. Deodoro da Fonseca, 249 – Petrópolis
 59.020-600 – Natal/RN

Ref.: PA 1.28.003.00003.2003-31 (PRDC/NOTC/PR-RN).

Senhor Coordenado,

Cumprimentando-o, no interesse do Procedimento Administrativo em epígrafe, em curso nesta Procuradoria da República, remeto cópia de matéria publicada no jornal Tribuna do Norte, caderno Natal, em 15 de junho do corrente ano, que trata da existência de comunidade de remanescentes indígenas no Vale do Catu, em Canguaretama, ao tempo em que requirito a V. Sa. Revma. informações sobre os fatos relatados no expediente supracitado.

Consigno que ao Ministério Público Federal interessa quaisquer dados que ampliem o conhecimento acerca da comunidade indígena do Estado.

Atenciosamente,

SÉRGIO MONTEIRO MEDEIROS
 Procurador Regional dos Direitos do Cidadão
 Procurador da República

Na resposta, solicita-se fazer referência expressa ao número desta, bem como ao do PA, acima registrados.

Procuradoria da República do Rio Grande do Norte
 Avenida Deodoro, 743 – Cent. 1 – CEP 59.020-600 – Natal/RN
 Tel. (081) 324.2044, 324.2015, 324.2016

ANEXO F – Relatório 1º distrito de engenhos centraes (1877)

1º DISTRICTO DE ENGENHOS CENTRAES

RELATORIO

APRESENTADO

Ao Ministerio dos Negocios da Agricultura, Commercio
e. Obras Publicas

PELO

ENGENHEIRO FISCAL

FRANCISCO DO REGO BARROS

1867

— 16 —

O aparelho custou 79:000\$, frete, montagem, etc. etc., 20:000\$000. Todo o edificio foi construido pelos empregados da colonia.
Creio nos grandes resultados desse engenho, principalmente por causa da administração.

PROVINCIA DO RIO GRANDE DO NORTE

A esta Provincia foram dadas tres concessões para engenhos contraes no valor de 2.100:000\$000. Porém o Decreto de 28 de Agosto de 1886 declarou caducas as concessões dos engenhos dos municipios de Ceará-Mirim e Pomba. A primeira dessas concessões foi restabelecida pelo decreto n. 9674 de 9 de Novembro de 1886.

Actualmente existem pois dous engenhos concedidos, o do Ceará-Mirim e o de S. José de Mipibú; para o primeiro foi fixado o prazo de um anno a contar de 9 de Novembro ultimo para serem apresentados os estudos e dous annos para a conclusão das obras; e de capacidade para mais de 800 toneladas de canna por dia, o seu capital é de 1.000:000\$000 com garantia de 6% sobre 700:000\$ e fiança de juro sobre a outra metade. A garantia de juros foi suspensa pelo Decreto n. 9674.

Engenho de S. José de Mipibú.— Acha-se em identicas circumstancias ao de Pão d'Alho e ainda mais atrasado, porque ainda não se acha no local todo o material, e as fundações estão por serem começadas. A força do engenho é para 200 toneladas de canna, o seu capital garantido de 500:000\$, mas a garantia foi suspensa pelo Decreto n. 9633 de 28 de Agosto e o prazo para conclusão das obras marcado para 30 de Setembro vindouro. Decreto n. 9674 de 9 de Novembro de 1886. Ambas essas concessões pertencem á *North Brazilian Sugar Factories, limited*.

Não creio que o engenho central do grande valle do Ceará-Mirim possa ser construido, sem que anteriormente se faça o ramal da estrada de ferro de Natal a Nova Cruz, na extensão de pouco mais de 43 kilometros.

PROVINCIA DA PARAHYBA

Nesta Provincia existe apenas um engenho central de capital garantido e o unico neste districto, pertencente á companhia de engenhos contraes das Provincias da Parahyba do Norte e de Sergipe. O capital desse engenho é de 700:000\$ e a garantia de 6%. Decreto n. 8568 de 10 de Junho de 1882.

Foram as obras desse engenho inauguradas a 20 de Agosto de 1885. O Decreto n. 9610 de 11 de Setembro suspendeu a garantia de juros desse engenho pelo prazo de oito mezes, devendo no fim desse tempo, isto é, em 20 de Abril do corrente anno acharem-se as obras concluidas, sob pena de caducidade da concessão. Esse decreto foi revogado pelo de n. 9685, de 4 de Dezembro ultimo, que restabeleceu a garantia de juros e marcou o prazo de um anno a contar de 4 de Dezembro para a conclusão das obras, obrigando-se, porém, a companhia, não obstante o disposto no § 8º art. 19 do Regulamento de 24 de Dezembro de 1881, a indemnizar o Estado da importancia da garantia durante a construção com o producto da renda líquida da companhia a contar da primeira safra.

As obras desse engenho, conforme tive a honra de leyar ao conhecimento de V. Ex. em Agosto ultimo, ainda se acham muito atrasadas. A construção dos *travways* vae caminhando muito vagarosamente; o material,apparelhos, machinas, etc. ainda não chegaram a essa Provincia.

Tenho concluido as informações sobre os engenhos contraes deste districto e cabo-me agora apenas lembrar alguns meios que, julgo, poderão ser empregados no sentido de auxiliar a nossa agricultura que se acha cada dia mais desanimada e prestes a reduzir-se.

As tarifas das estradas de ferro, que são em geral elevadas, sobretudo para o transporte da canna, necessitam de uma revisão completa. A estrada de ferro do Recife ao Limoeiro, por exemplo, pretende cobrar pelo transporte de uma tonelada de canna o

ANEXO G – Relatório da Assembléa Provincial do RN (1877)

FALLA

COM QUE

O EXM. SR. DOUTOR

José Nicoláo Colentino de Carvalho

ABRIL A 2.ª SESSÃO DA 21.ª LEGISLATURA

DA

ASSEMBLÉA PROVINCIAL

DO

RIO GRANDE DO NORTE

em 18 de Outubro de 1877



PERNAMBUCO

TYP. DE M. FIGUEIROA DE FARIA & FILHOS

1877.

- 4 -

ELEIÇÕES

Por decisão do poder competente foi annullada a eleição dos juizes de paz do districto da cidade do Assú.

Attendendo ao estado anormal da provincia, deixei de mandar proceder a nova eleição, a qual opportunamente terá lugar.

Falleceu em 31 de Agosto ultimo o tenente Braz Marcolino de Andrade Mello, membro desta assembléa e administrador da mesa de rendas da cidade de Macaú.

Associando-me ao sentimento de pesar que deve causar-vos a perda d'esse digno rio-grandense do norte, dou um testemunho da consideração que elle merecia.

Pela razão que lha pouco referi-vos não mandei proceder a eleição do seu substituto, assim como a de vereadores da villa de Arez.

TRANQUILLIDADE PUBLICA

Esta a provincia no gozo de perfeita tranquillidade.

Esse estado de paz, que é sem duvida devido á indole nimiamente pacifica do povo rio-grandense e ao respeito que consagra ás leis e ás autoridades, fôra, infelizmente, perturbado por um facto de tristissimas consequencias, praticado no dia 10 de agosto ultimo, por João de Albuquerque Maranhão Cunhaú, senhor do engenho «Estrella» no lugar denominado «Bahia Formosa» do termo de Canguarelama.

Movendo esse individuo, ha alguns annos, uma demanda com os habitantes d'aquelle lugar, conseguiu sentença de despejo contra elles, por ter sido reconhecido como herdeiro de André de Albuquerque Maranhão Arco-verde na posse de terrenos de marinha, a qual fôra contestada ao seu antecessor, como se vê do aviso n. 13 de 21 de Janeiro de 1848.

Armado, portanto, com aquella sentença promovêra João Cunhaú a execução do respectivo mandado no dia 2 do referido mez, obtendo do juiz executor uma escolta de praças do destacamento allí estacionado para auxiliar os officiaes encarregados da diligencia.

Procedida esta, procurou João Cunhaú, em companhia de gente sua derrubar as casas despejadas, que attingiram o numero de onze.

Posteriormente chegando ao seu conhecimento, que diversos moradores, victimas de semelhante attentado, haviam-se dirigido a esta capital para representarem contra elle, fez annunciar pela manhã do dia 10, que voltaria com gente armada para continuar a sua obra de devastação, contra todos aquelles que se recusassem a reconhecer a sua posse e pagar-lhes fóros.

O facto annunciado consummou-se.

—E, ao meio dia quando chegou Cunhaú á povoação, acompanhado de cerca de trinta homens armados, deu ordem para a derrubada.

Indigitada a casa de Francisco Magalhães, como a primeira, originou-se para logo uma certa resistencia por parte dos interessados, seus parentes e amigos em numero de quinze homens, pouco mais ou menos, armados com dous ou tres clavinotes e cacêtes.

Travou-se então uma luta horrivel.

Com as primeiras descargas dadas pelo grupo de João Cunhaú e por elle mesmo que achava-se armado de revolver, cahiram quasi mortos Francisco Ma-

gallhães, Manoel Joaquim Bilco, Germano de Mendonça e Joaquim do Porto, habitantes da povoação, ficando mortalmente feridos Miguel dos Anjos Pequenino e João do Porto, que succubiram depois crivados de balas!

Do grupo do aggressor sahiram feridos, inclusive elle proprio, cinco ou seis. Do minucioso relatório que, sobre o facto apresentou-me o Dr. chefe de policia vê-se a requintada iniquidade de alguns daquelles sceleratos: « depois do conflicto varejaram as casas das victimas em procura de seus innocentes filhinhos para matal-os e cortar-lhes as orelhas. »

Por felicidade escaparam nos braços de suas mãis que se foragiram com ellês.

Communicando-me o Illustrado juiz de direito da comarca, por officio do dia seguinte, esse attentado nefando, determinei no dia 12 ao Dr. chefe de policia que se transportasse immediatamente para o lugar do delicto, afim de, nos termos do art. 60 do regulamento n. 120 de 31 de janeiro de 1842, tomar conhecimento delle, e proceder contra os seus autores de conformidade com o § unico do art. 9.º da lei n. 2,033 de 20 de setembro de 1871.

Para isso puz á sua disposição uma força de vinte praças da companhia de linha, sob o commando do tenente Francisco Cesar do Rego Barros, e autorisei-o a lançar mão, em caso de necessidade, das praças dos destacamentos existentes nas proximidades daquella povoação.

Com effeito seguindo o Dr. chefe de policia com a força no mesmo dia, chegou á Canguaretama no dia 14 pela manhã; e dando logo começo ao inquerito policial; ordenou a prisão preventiva de seis criminosos, entre os quaes o protogonista de tão desgraçado drama, executando-se contra elle o respectivo mandado e formou culpa aos delinquentes pronunciando-o e a mais trinta e cinco dos seus comparsas, como incurso no art. 192 do código criminal, e oito dos habitantes da povoação, como incurso no 193 combinado com o art. 34 do mesmo código.

A presença da autoridade e da força publica naquellas paragens foi bastante para o immediato restabelecimento da ordem.

Folgo de reconhecer que no desempenho de tão importante commissão, houve-se o honrado Dr. chefe de policia, com todo o acerto e energia, collocando-se, como é proprio de seu distincto caracter, acima de todas as considerações, afim de vindicar os fóros da justiça e assegurar, como assegurou, o triumpho completo da lei.

SEGURANÇA INDIVIDUAL E DE PROPRIEDADE

No periodo decorrido de 16 de setembro do anno passado até 10 de setembro ultimo foram commettidos na provincia os seguintes crimes:

Homicidios	23
Tentativas de homicidio	6
Infanticidios	2
Ferimentos graves	20
Ferimentos leves	36
Furtos	42
Roubos	2
Fugas de presos	5
Armas defesas	2

108

O quadro seguinte demonstra o numero de crimes commettidos no ultimo triennio, estabelecida a comparação com o que acima fica descripto.

ANEXO H – Matéria jornalística sobre os Eleotérios (1972?)

GOIANINHA

Beneficiário está o "Principado de Goianinha" (como diz um grande amigo nosso, nascido no município) encravado num dos trechos mais bonitos da BR-101.

Cercada por extensas matavias, e localizada à margem direita do rio Jacu, foi fundada em 1757 e elevada a município em 7 de agosto de 1933. Com suas ruas pavimentadas (70 por cento da zona urbana), arborizadas e limpidas, sua praça e seus jardins bem cuidados, tem a cidade aspecto bastante agradável.

Zona essencialmente agrícola, sua principal fonte de produção atualmente é a cana de açúcar. Em 1955, de acordo com o Censo Agrícola local, cabendo à ocupava o terceiro lugar, cabendo o primeiro à mandioca e à banana e o segundo a outros lugares. Dez anos depois foram assim classificadas: mandioca, cana e banana. Finalmente, graças ao grande impulso que a Usina Estivas S/A (proprietária do Rio Grande do Norte) está dando a toda região, poderá essa produção ser aumentada consideravelmente.

Existe na região 35 casas que se dedicam ao beneficiamento da farinha de mandioca. Por esse motivo e principalmente pelas possibilidades de instalação de uma grande indústria especializada em derivados da mandioca (um forte grupo do sul que empregará cerca de 300 operários), está o escritório da AN-CAR, orientando seus agricultores a usarem adubos químicos apropriados. Experiências feitas em outros municípios provaram que um hectare de terra cultivada normalmente produz no máximo 6 toneladas de mandioca, a mesma terra tratada com esses adubos dá uma produção de 25 a 29 toneladas.

Com 3.500 cabeças, é o rebanho bovino do município relativamente pequeno, se levarmos em consideração o tamanho das fazendas da região. Somente a área ocupada pelas fazendas Bem Flea, de propriedade de Elvira Barbalho, Linsol, da Usina Estivas S.A., Biquete, dos irmãos Carvalho Barbalho, com seu bellissimo acervo, construído em cooperação com o DNOCs, Ilha Grande, dos herdeiros do Coronel Manoel Duarte, Bom Jardim, e Sumaré, do sr. Esauz Marinho, totaliza 50 por cento dos 180 quilômetros quadrados do município.

Na Maternidade local, com apenas 5 leitos (o que achamos muito pouco em relação ao número de habitantes), são atendidas perto de 40 parturientes por mês.

A Dra. Elizabeth Fernandes de Freitas, que reside na cidade, além da assistência que presta à maternidade, atende 20 doentes diariamente no ambulatório. Tratamento dentário, vacinação preventiva, e medicação contra verminoses são também dados no ambulatório, que, como a maternidade, funciona em convênio com o FUNRURAL.

Diz o Prefeito, Sr. Manoel Ottoni de A. Lima Neto que ainda este mês estará inaugurando um hospital na cidade, o que achamos muito pouco provável, pois o prédio a que ele se refere foi construído por uma sociedade particular, que tinha como finalidade receber dinheiro do Governo (isso naturalmente antes da revolução de 1964). Desde 1952 está o prédio abandonado. Deverão ser gastos no mínimo, uns três meses na reconstrução e restauração do pouco que existe. Acha-mos impossível a inauguração de um hospital naquela localidade, antes de seis meses.

Além do dentista, Dr. Edivaldo Camilo, que atende ao ambulatório, o Dr. Hélio Santa Rosa atende três vezes por semana no seu consultório particular.

Com os esforços da Prefeitura, o Ginásio Municipal João Tibúrcio, criado em 23 de setembro de 1967 por Luis Carvalho Barbalho, tem se expandido bastante, contando atualmente com 208 alunos, inclusive dos municípios vizinhos de Tibau do Sul e Arax.

Um Grupo Escolar e 9 escolas mantidas pelo Estado atendem 1.032 alunos. O Município mantém 21 escolas na zona rural com cerca de 1.000 alunos.

A meta principal do Prefeito é Educação — a prova disso é que as sete professoras do Grupo estão cursando o pedagógico na Capital, e isso foi possível com a ajuda que elas recebem da Prefeitura, que paga um terço das despesas.

Nas cerâmicas São João, Santa Elvira e Santana, na agricultura e no artesanato amplamente difundido pelo Clube de jovens da Paróquia, tem seus moradores o seu campo de trabalho.

Em Catu dos Helioteros, conhecemos o Sr. João Joaquim de Lima, que com sua extraordinária liderança e força de vontade, levou toda a comunidade a se unir, e juntos, somando esforços, abriu na mata virgem uma estrada com cerca de 30 km, em apenas 2 meses e meio, usando como instrumento apenas enxada e facões.

Morali no Catu, 286 habitantes, sentia e seis famílias que viviam sem escolas, sem assistência médica, e sem comunicação. Setenta e seis famílias abandonadas, no meio de um vale imenso, fértil e bem cultivado, mas sem condições de vender seus produtos por falta de estradas.

São famílias que elevam a Deus diariamente suas preces, agradecendo os esforços e a boa vontade do seu amigo "Bubá" (como carinhosamente chamam o Prefeito), que tanto os incentivou e ajudou.

Será inaugurada nesse fim de mês uma escola que atenderá inicialmente a 70 crianças em 3 turmas. Na parte da noite funcionará um posto do MOBIL que já alfabetizou 350 adultos até agora em todo o município.

Sete poços tubulares, fornecem água à cidade, que está entre os seis municípios a serem atendidos pelo convênio da CAERN.

No Goianinha Clube, que promove as festas sociais, no União Esporte Clube, que jogará no Malufas, e no cinema local, tem a população sua vida social.

A Prefeitura está terminando a Quadra de Esportes, que levará o nome do Governador Cortez Freire, com capacidade para 3.500 pessoas sentadas.

A Igreja Matriz, belíssima obra de arquitetura colonial, construída em 1908, tem como padroeira Nossa Senhora dos Prazeres. O atual vigário, Padre Armando, conseqüente de Dom Eugênio, em 1959, que a Missão da Educação Rural, da qual ele fazia parte, promovesse até 1965 cursos e encontros para 785 participantes, para monitores das escolas radiodifusão, professores municipais, líderes rurais, sindicalismo, cooperativismo, marcenaria e avicultura, e também onze cursos para artesãos.

Assim em Goianinha foram estruturadas as bases para um artesanato supervisionado e comercializado. Tratou-se então de organizar uma cooperativa de artesãos que funciona em base empresarial. Conseguiu assim uma melhor educação profissional do artesão, firmado no interesse do trabalho e em melhores condições econômicas.

No Hotel Nordeste, saboreamos a celebre caranguejada, preparada por D. Tália. Uma delícia, este prato regional típico.

O Horto Florestal de Pai Matheus, belíssimo recanto turístico da região, propriedade da Estrada de Ferro Sampaio Correia, é invadido aos domingos por dezenas de famílias que ali vão em busca de um recanto agradável, e um delicioso banho de cascata.

Vale a pena conhecer o Principado de Goianinha. Uma cidade limpa e bem tratada, aproveitando a oportunidade para um banho de cascata no Horto de Pai Matheus, e uma gostosa caranguejada.

ANEXO I – APA Piquiri-Una/RN (1990)

Todos os mapas estão integrados em uma única base georreferenciada e são apresentados em meio digital.

3. CARACTERÍSTICAS DA ÁREA

3.1 – Localização, limites e áreas

A APA Piquiri-Una é parte dos municípios de Canguaretama, Pedro Velho e Espírito Santo na região Oriental do Rio Grande do Norte (Figura 3). O Decreto Estadual nº 10.683 de 06 de junho de 1990, de criação e de proteção da APA identifica a *área das sub-bacias do Rio Piquiri e dos Riachos Salto e Una*, cuja poligonal está georreferenciada pelas coordenadas apresentadas na Tabela 1 conforme o Art 1º. Ainda, segundo o mesmo Decreto, a área corresponde a 12.019,66 ha.

O Decreto instituiu como objetivo da APA ordenar o uso, proteger e preservar rios, riachos, demais recursos hídricos, tabuleiros, matas ciliares e espécies vegetais e animais.

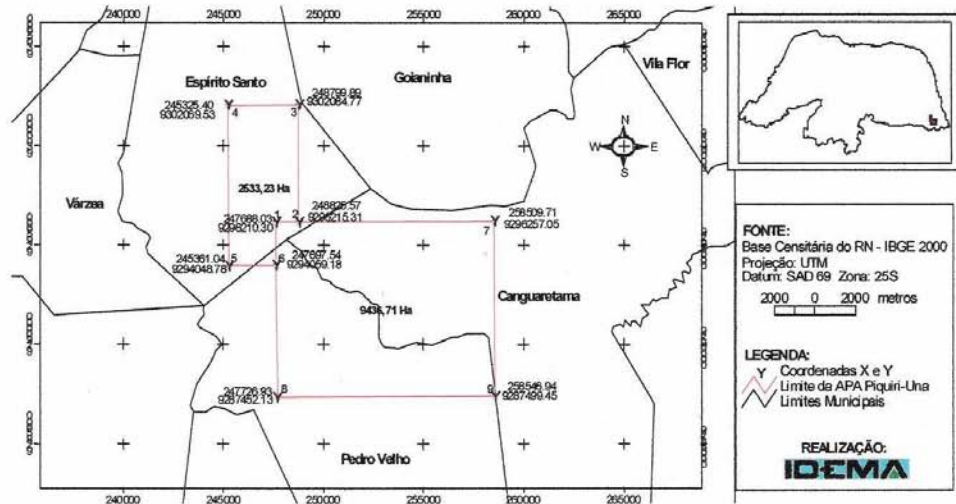
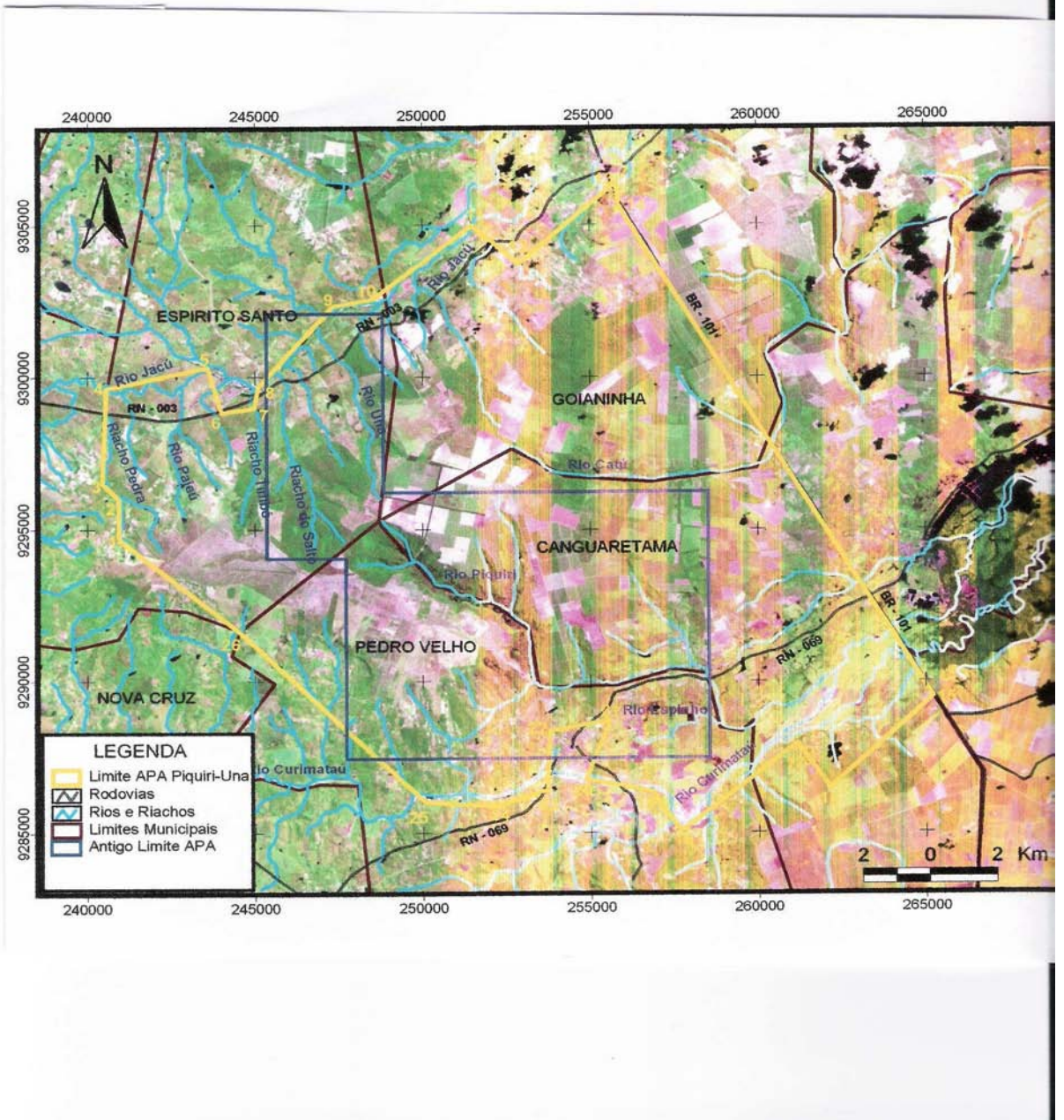


Figura 3 - Localização geográfica da APA Piquiri-Una/RN.

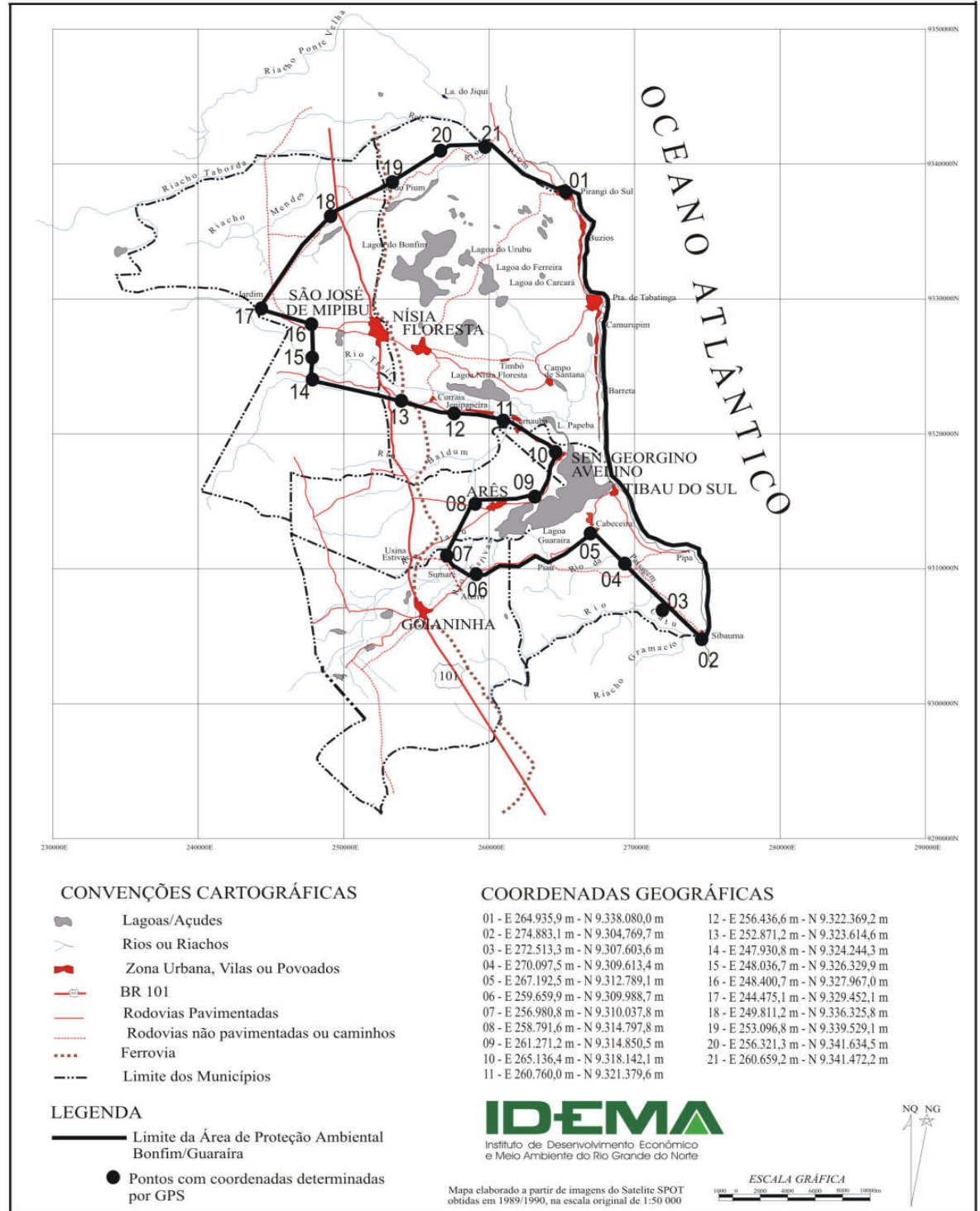
ANEXO J – Proposta de ampliação da APA Piquiri-Una/RN (IDEMA)



ANEXO L – APA Bonfim-Guaráiras/RN (IDEMA)

ÁREA DE PROTEÇÃO AMBIENTAL ESTADUAL BONFIM/GUARAÍRA

Anexo



MEIO AMBIENTE

Usina Estivas desmata 2,5 hectares de Mata Atlântica

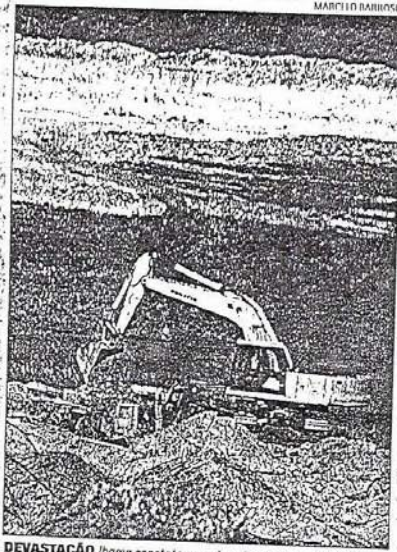
Na área seria construída uma barragem no açude Prata, no município de Goianinha

▶ Noventa por cento dos 2,5 hectares de vegetação desmatada pela Usina Estivas para a construção da barragem no açude Prata, próximo à localidade de Junilá (Goianinha), não são de caatinga, mas sim exemplares de Mata Atlântica, caracterizando o local, portanto, como área de preservação ambiental. A constatação, feita segunda-feira por técnicos do Ibama do RN, diverge do parecer apresentado por técnicos do órgão em Brasília, que em fevereiro deste ano, depois de visitarem o lugar, distante de Natal cerca de 75 km, concederam a licença de construção justificando que a vegetação era típica da caatinga.

Diante da nova avaliação, o superintendente do Ibama no Estado, Solon Fagundes, divulgou nota proibindo a empresa Estivas de continuar a retirada de madeira da área em que está sendo construída a barragem. Segundo ele, a retirada de madeira vai ficar suspensa até que seja feito um estudo técnico para se chegar a um consenso a respeito do tipo de vegetação existente lá. "Vamos fazer uma reunião e convocar os técnicos de Brasília para que eles justifiquem o seu parecer", disse Solon.

Ainda de acordo com o superintendente do Ibama, a obra da barragem não vai ser paralisada, a Estivas só não vai poder, por enquanto, intervir na vegetação. Pelas informações de Solon Fagundes, a falta de consenso no Ibama não é só com relação ao tipo de vegetação. Falta entendimento também quanto a extensão dessa área.

No primeiro estudo, os técnicos de Brasília disseram que a área de 60 hectares de caatinga, mas as informações passadas por Solon, com base no mapa, são de que a cobertura vegetal chega a metade disso, e a caatinga representa apenas 10% do total. O restante, ou



DEVASTAÇÃO Ibama constatou que área é 90% de Mata Atlântica

seja, 90%, é Mata Atlântica. Dos 30 hectares, a Usina Estivas desmatou 2,5 ha.

Mesmo ficando comprovado que a maior parte da vegetação é de Mata Atlântica, Solon Fagundes avisa que a licença para o desmatamento ainda pode ser concedida. "Isso é algo passível de discussão. Para tanto, a empresa vai precisar compensar esse desmatamento preservando uma outra área ali perto, e também é levado em consideração", explicou, acrescentando que o estudo técnico que vai ser realizado pelo Ibama servirá para toda a região.

Além do Ibama, a Usina Estivas

recebeu a autorização do Instituto de Desenvolvimento e Meio Ambiente (Idema) e da Secretaria de Recursos Hídricos (SRH) para começar a obra da barragem da Prata, voltada para a irrigação da cana-de-açúcar.

A TRIBUNA DO NORTE esteve ontem à tarde no local da construção e constatou o desmatamento, que continuava crescente com a ação de tratores. A única informação que obteve da empresa, porém, é que tudo estava sendo feito dentro da legalidade. A informação foi dada pelo encarregado de segurança patrimonial da Estivas, Francisco Câmara da Silva.

Numeros

CONSTRUÇÃO

- Tem cerca de dois meses as obras de construção da barragem no açude Prata

ÁREA DESMATADA

- 2,5 hectares foi a área de vegetação desmatada pela Usina Estivas nesse período

CAATINGA

- De acordo com o Ibama, em Brasília, essa é uma pequena parte da vegetação, que compreende 60 hectares de caatinga

ESTUDO

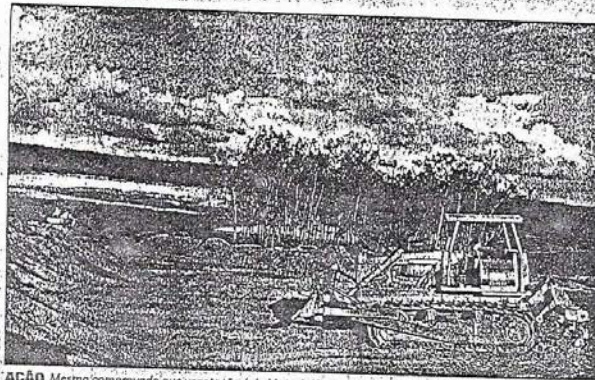
- O Ibama, no RN, fez um estudo e constatou que são 30 hectares, sendo que 90% é de Mata Atlântica e somente 10% é de caatinga

Usina afirma ter todas as licenças

▶ Em nota oficial divulgada ontem à tarde, a assessoria de comunicação da Usina Estivas disse que a empresa tinha todas as licenças necessárias para a construção da barragem da Prata. Entre elas, estão as licenças prévia e de instalação emitidas pelo Idema, a licença prévia de obra hidráulica, fornecida pela Secretaria Estadual de Recursos Hídricos e a autorização de supressão de vegetação emitida pelo Ibama.

Na nota é ressaltado, além das licenças, um decreto da Prefeitura de Goianinha, publicado no Diário Oficial de 6 de maio de 2003, que classifica a barragem como de utilidade pública e de interesse social. Ainda segundo a nota, a obra, realizada pela unidade sucroalcooleira, suprirá a carência de recursos hídricos da região. Vai ainda gerar emprego, prover renda para a população do seu entorno e auxiliar no fomento de projetos sociais.

"Instalada em Arés, a Usina Estivas foi a primeira unidade do GTM a implementar o Programa de Gestão Ambiental e, possui, inclusive, uma reserva particular de patrimônio natural", disse a assessoria, continuando em seguida: "Ao longo de sua história, a usina já fez o mais difícil: preservar nascentes, matas e encostas e a introduzir a colheita de cana crua (sem queimadas)". Entre as ações de gestão ambiental, a nota destaca a capacitação de professores da rede pública de ensino em gestão ambiental, a adoção de uma unidade de reciclagem de lixo no município de Arés e a instalação de uma trilha ecológica.



AÇÃO Mesmo comprovado que vegetação é de Mata Atlântica, licença para o desmatamento ainda pode sair

2

DIÁRIO DE NATAL

NATAL, QUINTA-FEIRA, 27 DE JANEIRO DE 2005

TRIBO POTIGUAR I



A comunidade conhecida como Catu, que vive numa área entre Goianinha e Canguaretama, entrou com um processo na Funai para ser reconhecida como grupo indígena. São cerca de 50 famílias que se consideram remanescentes da tribo potiguar. A luta para obter o reconhecimento conta com apoio de setores como o Departamento de Antropologia da UFRN, o deputado Fernando Mineiro e a Coordenadoria de Direitos Humanos do governo estadual, além do professor Alcides Sales, que atua na área.

TRIBO POTIGUAR II

Em breve, para tratar especificamente deste assunto, o presidente da Funai, Mércio Gomes, aliás, um norte-rio-grandense, vem ao Estado. Mais do que garantir o resgate da identidade cultural, o reconhecimento como grupo indígena pode refletir na questão fundiária, já que a área onde fica a comunidade de Catu se transformaria em reserva. Se isso acontecer, esperam os moradores, podem diminuir os atritos com as usinas instaladas nas redondezas.

ANEXO O – Matéria jornalística sobre a questão indígena no RN (2007)



1 ANOS. ELE ESPALHA O URUCUM NO CORPO PARRUDO, BOTA A SAIA DE SACO DE ESTOPA E PEGA O MARA

Sou catuzeiro,

POR ITAÉRCIO PORPINO

LOGO ESTÁ PRONTO PRA DANÇAR O TORÉ. "SOU ÍNDIO", DIZ. BEATRIZ, UMA CUNHATÃ DE 8 ANOS, CONTA QUE A BISAVÓ DA MÃE DELA ERA ÍNDIA. "SOU ÍNDIA TAMBÉM", CONCLUI. ADAGILTON, O "GIL", DE 13 ANOS, FALA COM A FIRMEZA DE UM AWÁ (HOMEM): "EU ME ACHO ÍNDIO. DIGO ISSO PRA QUEM PERGUNTAR". JAILTON, BEATRIZ, GIL E OUTRAS CRIANÇAS DO CATÚ, COMUNIDADE ESCONDIDA NAS ENTRANHAS DOS MUNICÍPIOS DE GOIANINHA E CANGUARETAMA, EXERCITAM A LÍNGUA TUPI-GUARANI

sou índio

E CULTIVAM AS MÚSICAS E DANÇAS DE SEUS ANTEPASSADOS — OS ÍNDIOS POTIGUARA. SE DEPENDER DESSES CURUMINS E CUNHATÃS DE CARA SÉRIA, A TRADIÇÃO DO POVO QUE PRIMEIRO HABITOU O LUGAR, QUANDO ALI TUDO ERA MATA, NÃO VAI FICAR SOTERRADO NO PASSADO. E AS PRÓXIMAS GERAÇÕES VÃO FALAR COM ORGULHO DE SEU SANGUE ÍNDIO, AO CONTRÁRIO DAS ANTERIORES, QUE PRECISARAM ESCONDER A IDENTIDADE INDÍGENA PARA NÃO SOFRER PERSEGUIÇÃO. [CONTINUA NA PÁGINA 2]

ANEXO P – Documento apresentado pelos Eleotérios na AP (2005)

DOS ELEOTÉRIO

Nós, abaixo-assinados, representantes da **Comunidade dos Eleotério em Catu-Canguaretama-RN**, vimos através desta AUDIÊNCIA PÚBLICA do dia quinze de junho de 2005 cujo tema abordado diz respeito às **“Comunidades Indígenas do RN: Afirmação de suas identidades”**, solicitar providências às ilustres autoridades aqui representadas através da **Assembléia Legislativa, Ministério Público Federal, Ministério Público Estadual; FUNAI, UFRN, ABA, CODEM/SEJUC e APOINME**, pelo nosso reconhecimento como **COMUNIDADE INDÍGENA** do Rio Grande do Norte, considerando que nos **AUTO-IDENTIFICAMOS E NOS AUTO-REFERENCIAMOS COMO ELEOTÉRIO E COMO INDÍGENAS**.

Nossa comunidade todos recebem o nome dos ancestrais indígenas (Eleotério) que deram origem a esta família. Este nome vem de nossos antecessores que chegaram na localidade há mais de duzentos anos e povoaram o lugar conhecido como CATU, conforme a história contada pelos mais velhos da comunidade.

Os estudos antropológicos realizados pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte tiveram como base nossas próprias narrativas, respeitando a memória dos mais velhos, como também utilizaram dados da historiografia local.

Exigimos urgentemente este reconhecimento, considerando que por motivo de opressão, ocupação e depredação da terra pelos latifúndios que nos “ilham”, não temos chance de ter uma vida digna e nem de sobreviver.

Segue abaixo nossa corroboração a este pedido oficial realizado por nossa Comunidade dos Eleotério e que abaixo assinamos e corrobora

ANEXO Q – Matéria Jornalística após AP (2005)

ENTREVISTA AWA ZERUZA CATU MAE

“Temos que reproduzir. É questão de sobrevivência”

Há dez anos morando na capital, o índio maranhense Awa Zeruzá Catu Mae, 74, foi recebido com festa pela comunidade da tribo Catu, localizada no município de Canguaretama, distante 75 quilômetros de Natal. Ele foi convidado pelo pesquisador Alcides Sales para integrar a comunidade local e aceitou sem pensar duas vezes. O nome difícil significa “o homem bom de confiança” na língua tupi guarani. Motivo de orgulho para a comunidade. Ele é oriundo da tribo dos índios Canindés e embora represente a ala indígena tradicional, não consegue fugir da “civilização”. A reportagem foi recepcionada por Awa dançando um toré - ritual sagrado indígena. No entanto, as músicas em vez de cantadas, vinham remasterizadas de um aparelho de som moderno que o deixavam a vontade para aumentar ou diminuir o volume quando quisesse. O DIÁRIO DE NATAL conversou com Awa durante uma sessão de toré eletrônico. Ele falou sobre a situação dos índios do país, costumes e o futuro.

DIÁRIO DE NATAL - Qual a situação dos índios no Brasil?

Awa Zeruzá Catu Mae - Os brancos querem vender o país para o exterior. Por isso precisam matar os verdadeiros donos dessas terras. Sem os índios tudo fica mais fácil. Desde o início foi assim. Fomos perdendo lugar para as prostitutas e os ladrões que o Pedro Álvares Cabral trouxe quando chegou.

Então você acredita que a redução das tribos indígenas se deve a uma conspiração...

É sim. Há alguns anos o branco vem operando as índias para que elas não tenham mais filhos. Antigamente eles matavam direto. Agora esterilizam. E ou não uma forma de acabar com os índios?

**E o que vocês estão fazendo para combater essa dizimação?**

A gente faz filho. Eu mesmo tenho 28. Só assim a gente sobrevive. Mulher minha tem que engravidar rápido. Todo o ano tenho um filho. E se minha índia não ‘embuchar’ troco ela com a mulher de outro índio. O problema é com ela e não comigo.

O que as índias acham disso?

Normal. A gente tem que reproduzir. É uma questão de sobrevivência. Se dependesse do branco o índio não existia mais.

Mas durante a relação não há uma troca de carinho?

Não tem isso não. Índio não sente desejo. Isso é coisa de branco. Quando tem que fazer a gente deita no chão mesmo e faz na frente de todo mundo. As pessoas passam e ninguém fica olhando por que sabe que acontece assim. Depois, a gente lava e pronto.

Com tantos filhos, você não tem medo de que eles passem necessidade?

Olha, assim que o índio começa a andar tem que se virar. Vai caçar, pescar, comer minhoca. Quando faz 18 anos mando logo sair das minhas cos-

tas. Digo ‘vai trabalhar. Você tem que seguir a vida agora. Vai fazer filho’. Cada um tem que procurar seu caminho.

Você chegou a tribo Catú essa semana após passar 10 anos morando na cidade. Como foi esse tempo?

O Alcides (Sales) me convidou para morar aqui agora e adorei a idéia. Me sinto em casa, como meu povo. Morei em Igapó, mas não gostava. Quando começava a dançar em casa, os vizinhos reclamavam, me chamavam de maluco e não me tratavam bem.

E como você sobrevivia?

Vendia remédio caseiro que eu mesmo preparava. Tenho uma autorização do Conselho Federal de Farmácia para vender.

Qual será seu papel na tribo Catú a partir de agora?

Vim ajudar a resgatar o costume da comunidade. Quero ajeitar o que eles tem aqui.

Você acredita que as aulas de tupi guarani podem ser o início do resgate da cultura indígena no país?

Sem dúvida. Falar a língua da gente é o primeiro passo.

ANEXO R – Documento solicitação de providências APOINME (2005)

SOLICITAÇÃO DE PROVIDÊNCIAS

A
Presidência da República
Ministério da Justiça
Ministério do Meio Ambiente
Funai
Ministério Público Federal

A VI Assembléia Geral da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – APOINME, realizada entre os dias 05 e 10 de junho de 2005, na Baía da Traição – Paraíba, Terra Indígena Potiguara, a qual contou com a participação de cerca de 300 pessoas representando 43 povos indígenas dos estados da Paraíba, Ceará, Rio Grande do Norte, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo, Entidades Sociais, Entidades Indigenistas, ONG's e Universidades da região. Preocupados com quadro de violência e agressões as terras indígenas apresentado e denunciado durante esta VI Assembléia vem solicitar que providências urgentes sejam tomadas por parte das autoridades competentes no sentido de:

- Apurar e tomar as medidas cabíveis no desaparecimento do Índio Tupinambá de Belmonte, Adenilton Oliveira Ramos, desaparecido desde janeiro deste, no extremo sul da Bahia;
- As ameaças que vem sofrendo as lideranças da Frente de Luta e Resistência Pataxó, no extremo sul da Bahia por parte da empresa de celulose Vera Cruz Celulose e por parte de alguns fazendeiros;
- A criação imediata do GT de identificação e delimitação do território 'Pataxó na região do Parque do Descobrimento e Torre do Monte Pascoal, no extremo sul da Bahia;
- A urgente revisão e regularização e ampliação da TI Xacriabá, no norte de Minas Gerais;
- Resolução sobre a situação da TI Potiguara de Monte Mor, que sofre com os ataques das Usinas, invasoras de suas terras;
- Definição imediata sobre a Ação de Nulidade de Títulos que se encontra há mais de 23 anos no Supremo Tribunal Federal sobre a Terra Indígena Caramuru- Catarina – Paraguassu, do povo Pataxó Hã-Hã-Hãe, no sul da Bahia;
- Apuração sobre as ameaças de despejo que os Tremembé de Queimada, no município de Acaraú, no estado do Ceará, vem sofrendo por parte do Departamento Nacional de Obras Contra a Seca - DNOCS. Assim como os Tremembé de São José e do Buriti, de

Itapipoca, que vivem em constante ameaça pela construção de uma cidade turística internacional, pela empresa Nova Atlântida Cidade Turística LTDA.

- Apuração sobre a denúncia de crime ambiental, ocorrida no município de Itarema nos manguezais do povo Tremembé no Ceará;

- A imediata regularização do território Tupiniquim Guarani no município de Aracruz, no estado do Espírito Santo, ameaçado pela empresa multinacional Aracruz Celulose;

- A imediata identificação e demarcação dos povos indígenas do sertão do estado de Alagoas (Kalancó, Kuiupancá, Caruazú, Catoquim) e do estado do Ceará (Tabajara, Kalabas, Potiguara, Anacés);

- Providências quanto a regularização e transferência da área reivindicadas pelo povo Kiriri, no oeste da Bahia, no município de Barreiras.

- A imediata indicação do novo chefe do núcleo de apoio local da Funai no Ceará que tenha o perfil de respeito, transparência e compromisso; visando eliminar práticas como a de cooptação de liderança e divisão do movimento indígena e má administração dos recursos, levando em conta as reivindicações dos povos indígenas deste estado

- Apuração as denúncias contra os órgãos governamentais Funai e Funasa feitas durante VI Assembléia da APOINME;

- Resolução quanto ao problema do reassentamento do grupo Xucuru desaldeado, no sentido de evitar que conflitos continuem acontecendo, como, por exemplo, o ocorrido no ultimo dia 29 de maio, onde houve três vítimas; Solicitações anteriores já foram feitas a Funai, Secretaria Nacional de Direitos Humanos e Justiça Federal e até o momento nenhuma providência foi tomada;

- Solicitamos ao Ministério Público Federal a impetração de uma Ação Cível Pública contra a transposição do Rio São Francisco, em nome da APOINME, já que o referido projeto prejudica a muitas comunidades indígenas que sobrevivem graças ao Rio São Francisco;

Todas as denúncias acima citadas devem ser apuradas e responsabilizadas, para que a impunidade não continue acontecendo. É urgente o estabelecimento de uma política indigenista oficial por parte do Governo Federal clara e precisa que venha a combater estas constantes e permanente ameaças contra os povos indígenas do Brasil.

Baia da Traição, 09 de junho de 2005.

DOCUMENTO FINAL DA VI ASSEMBLÉIA GERAL DA APOINME

“Força e Resistência na Construção de uma Nova História”

Foi realizada, entre dias 05 a 10 de junho de 2005, na Terra Indígena Potiguara, no município da Baía da Traição, Paraíba. A VI Assembléia Geral da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo - APOINME, tendo como tema: “Força e Resistência na Construção de uma Nova História”, contando com a participação de cerca de 300 lideranças indígenas representando 43 povos dos Estados da Paraíba, Rio Grande do Norte, Pernambuco, Ceará, Alagoas, Sergipe, Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo, além de representantes das organizações indígena e indigenistas, CIMI, ANAÍ, INESC, Instituto Luís Freire, Laced/Museu Nacional, Parlamentares, FUNASA, FUNAI, Secretarias Municipal, Universidades Federal da Paraíba, Campina Grande, Pernambuco, Rio Grande Norte, Estudantes da Espanha, Marrocos, parceiros e aliados dos Povos Indígenas.

Durante cinco dias de intensas discussões e reflexões, levantamentos sobre a problemática das nossas terras, movimento indígena; política indigenista e políticas públicas. Percebeu-se que hoje graves ameaças aos direitos dos povos indígenas, continuam acontecendo em nosso País. O não cumprimento dos compromissos assumidos pelo atual Governo com os Povos e Organizações Indígenas, e a sua aproximação às classes dominantes e poderosas do País, têm trazido às nossas comunidades uma série de desafios, dentre eles podemos destacar: o aumento assustador da violência contra os nossos povos, o crescente aumento da pistolagem, perseguição, criminalização, e assassino ato de nossas lideranças, o aumento da mortalidade infantil, de doenças infecto-contagiosas e endêmicas, a continuidade das invasões dos nossos territórios, a morosidade nas demarcações de terras, degradação do meio ambiente, por madeireiros, garimpeiros, fazendeiros e até mesmo pelo governo federal, o desrespeito às nossas organizações, às nossas tradições. Enfim a falta de uma política indigenista clara e precisa tem trazido, aos nossos povos, todo este quadro de desrespeito e violência generalizada.

Comemorando 15 anos de caminhada, e escolhendo uma nova coordenação para conduzir os trabalhos da APOINME pelos quatro próximos anos decidimos por unanimidade, solicitar às autoridades competentes, que ações sejam tomadas, urgentemente, visando garantir a integridade física e cultural, das comunidades indígenas, além do que, definimos por uma crescente mobilização e articulação de todo o movimento indígena, em especial no âmbito de atuação da APOINME, e somando forças com os parceiros e aliados desencadear uma série de atividades, reivindicações, e ações que visem barrar esta enorme catástrofe que vem se abatendo sobre as comunidades indígenas, entre estas ações e reivindicações podemos destacar:

- A imediata suspensão do projeto de transposição do Rio São Francisco e a transferência dos recursos destinados a transposição para a Revitalização do Rio.
- Reconhecimento e respeito aos nossos parentes indígenas no Rio Grande do Norte.. Bem como a todos os povos indígenas resistentes do Nordeste e Minas Gerais.
- Mobilização, articulação, e discussão, visando estabelecer proposições para o estabelecimento de uma Nova Política Indigenista;
- Apuração e punição aos diversos crimes cometidos contra as populações indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo; Conforme solicitação de providências apresentada nesta VI Assembléia;

- Composição do Conselho de Política Nacional Indigenista - um compromisso do Presidente Lula com os povos Indígenas;

- Garantia dos nossos direitos constitucionais, como exemplo: o Artigo 232, da Constituição de 1988, que determina a imediata demarcação de nossas terras e a garantia por parte do Governo Federal para que possamos usufruir dignamente daquilo que nos pertence;

- Cumprimento por parte do Governo Lula, dos compromissos assumidos junto às populações indígenas, através da "Carta Compromisso com os Povos Indígenas do Brasil";

- Mobilizações e ações que visem retirar da Câmara, e do Senado Federal, PLs e PECs que ora tramitam nestas casas, e que condicionam a homologação de nossas terras à aprovação do Congresso Nacional, quando são de competência exclusiva do Presidente da República, em especial a PL 188 do Senador Delcídio Amaral (PT- MS);

- Reestruturação da Funai, e Funasa visando estabelecer um novo relacionamento, pautado no respeito, transparência, e eficiência destes órgãos junto aos povos indígenas;

São 15 anos de caminhada e luta da APOINME, são 505 anos de luta e resistência dos povos indígenas do Brasil contra os invasores de nossas terras. É preciso continuar resistindo, continuar acreditando que um outro mundo é possível, é necessário e urgente construir uma Nova História, baseada no respeito a diversidade étnica, na Justiça e na partilha. A nossa Força e a nossa Resistência é que vai construir uma Nova História. Avante povos indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.

Baia da Traição/Paraíba, 09 de junho de 2005.

ANEXO S – ATA DA ASSEMBLÉIA (APOINME)**ATA DA ASSEMBLÉIA EXTRAORDINÁRIA DA APOINME PARA ELEIÇÃO DOS MEMBROS QUE IRÃO COMPOR A COMISSÃO NACIONAL DE POLÍTICA INDIGENISTA – CNPI.**

Aos cinco dias do mês de maio do ano de dois mil e seis, estiveram reunidos no Centro de Formação Recanto do Pescador, localizado na Avenida Governador Carlos Lima Filho, n. 4688, Casa Caiada, Olinda, Pernambuco, 44 membros da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Leste e Espírito Santo – APOINME para eleger os membros que farão parte da Comissão Nacional de Política Indigenista – CNPI, constituída pelo Presidente da República Federativa do Brasil, através do inciso II do parágrafo 3 do Decreto de 22 de março de 2006, publicado no Diário Oficial da União de 23 de março de 2006. A mesa foi formada pela coordenação executiva da APOINME, representada por Uilton Tuxá e José de Santa Xukuru, e pela assessoria jurídica do CIMI nordeste, o advogado Sandro Henrique Calheiros Lôbo. A Coordenação executiva da APOINME deu as boas vindas a todos e falou sobre a importância desta eleição e da CNPI para o futuro da política indigenista brasileira. Francisca Kambiuá, membro da Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco – COPIPE, passou a fazer a leitura da pauta, que contemplou os seguintes pontos: 08:30 Ritual do Toré; Apresentação dos povos; Retrospectiva (Marcos Xukuru e Caboquinho Potiguara); 09:30 Análise de conjuntura (José Augusto Sampaio e Sumário); 10:00 Intervalo; 10:20 Debate para definição dos critérios de escolha dos candidatos; 12:00 Almoço; 14:00 Apresentação de candidatos; 15:00 Início da votação; 17:00 Encerramento com homologação dos doze nomes. A pauta, submetida à apreciação dos presentes, foi aprovada por aclamação. Feito isso, a coordenação da mesa abriu o primeiro ponto de pauta que foi a apresentação dos presentes. A primeira delegação a se apresentar foi a do Estado de Minas Gerais, seguida de uma justificativa por parte de Uilton Tuxá, que informou a ausência de representantes do Estado do Espírito Santo que, embora previamente convidados, não se fizeram presentes a essa reunião pois suas principais lideranças se encontram ausentes do país. Após isso, na seqüência, prosseguiu-se com as apresentações das comitivas da Bahia, Alagoas, Sergipe, Paraíba, Ceará, Rio Grande do Norte e Pernambuco. Encerrada as apresentações dos indígenas, passou-se à apresentação dos representantes das entidades não governamentais, ANAI, CIMI, CCCLF, pela FUNDAJ, LACED/MN e NEPE/UFPE. Estavam presentes também representante MDS, MMA, MME, MDA; representante da FUNASA - Recife, representante do INCRA – Recife, FUNAI (através de Josapha Potiguara). A Chefe da Casa Civil, Sra. Dilma Rouseff, enviou ofício agradecendo o convite e informou que estava impedida de comparecer devido a compromissos com o governo, ao tempo em que parabenizou e desejou sucesso no andamento dos trabalhos. Encerrada as apresentações e justificativas de ausência, Uilton Tuxá passou a palavra para Sandro Lobo, que apresentou os aspectos jurídicos do decreto e desta Assembléia, bem como todos os trâmites que se fizeram necessários para garantir a legitimidade da eleição. Edital de convocação enviado a todos os líderes das áreas, onde estabelecia a data e local. Sandro Lobo esclareceu e solicitou que se registrasse em Ata, o fato de que no edital de convocação, o local referido é o Convento das Dorotéias, mas, por razões estruturais, que atrapalhariam a livre manifestação dos indígenas, a coordenação, entendeu por bem, transferir a assembléia para o Recanto do Pescador, onde a

coordenação da APOINME já se encontrava reunida. Para garantir que todos estivessem presentes ao novo local, foi afixado um cartaz, no Convento das Dorotéias no Alto da Sé, Olinda, com endereço e telefone do novo local escolhido. Sandro Lobo esclareceu ainda, que não há nenhum obstáculo legal para a realização desta Assembléia, visto que esta Assembléia está respondendo aos critérios exigidos no decreto e no edital de convocação. Informou-se, também, que foram enviados convites para os membros do Ministério Público Federal nos estados de abrangência da APOINME, mas apenas a Procuradoria Geral da República do Estado de Minas Gerais justificou sua ausência e solicitou que lhes fosse enviada cópia desta Ata. Após esses esclarecimentos jurídicos, Uilton Tuxá convidou a todos para um intervalo de dez minutos, já que pelo adiantado da hora, não seria possível o intervalo de vinte minutos como estava previsto na pauta. Essa alteração na pauta foi acatada pela Assembléia. Após dez minutos a mesa retomou os trabalhos e passou a palavra para o cacique Marcos Xukuru, que fez uma retrospectiva do papel do Movimento Indígena na articulação para a criação da CNPI; da importância e do compromisso que todos devem ter com este momento. Passou-se para o próximo ponto de pauta, onde a mesa convidou José Augusto Sampaio (ANAI) e Sumário (CIMI Leste) para realizarem a análise de conjuntura da política atual, onde destacou alguns pontos como a tutela e decepção do Movimento Indígena com Governo Lula. Encerrada a análise de conjuntura, Uilton Tuxá esclareceu sobre o número de representantes que a APOINME terá na Comissão, que foi imediatamente seguido por Sandro Lobo que leu no decreto, em voz alta, quais as outras instâncias que teriam representação nessa comissão. Passou-se para o próximo ponto da pauta que é o estabelecimento dos critérios de quem poderia se candidatar. A mesa fez duas propostas: 1) três candidatos por estado; ou 2) à vontade. A Assembléia decidiu, por aclamação, pela candidatura livre e que cada eleitor teria o direito de votar em até seis candidatos. Intervalo para o almoço. Após o almoço, a mesa retomou os trabalhos e começou a inscrever os candidatos, que foram os que seguem: Marcos, Xukuru, PE; Gerson, Pataxó Hãhãhã, BA; Lindomar, Xokó, SE; Luís Titiah, Pataxó Hãhãhã, BA; Cremilda, Wassu Cocal, AL; Glicéria, Tupinambá, BA; Romildo, Pataxó, MG; Weibe, Tepeba, CE; Caboquinho, Potiguara, PB; Capitão, Potiguara, Paraíba; Selmo Xukuru-Kariri, AL; Sandro, Tuxá, Rodelas, BA; Rosa, Pitaguary, CE; Cícero, Jerinpankó, AL; Thiago, Pankararu, PE; Francisca, Kambiuá, PE; Antônio Celestino, Xukuru-kariri, AL, somando-se ao todo dezessete candidatos. Após as candidaturas, a Assembléia decidiu por vinte e seis votos contra quinze e uma abstenção, que os candidatos não poderiam usar a palavra, apenas seriam apresentados pela coordenação da mesa, o que ocorreu. A Assembléia também decidiu que o voto seria aberto e a votação conduzida por dois indígenas não-candidatos, para isso se definiu os nomes de Uilton Tuxá e José de Santa, com assessoria de Sandro Lobo. A Assembléia também decidiu que cada eleitor se dirigiria até o quadro e diria em voz alta quais os seus votos. A votação final ficou assim: Marcos, Xukuru 30 votos; Gerson, Pataxó Hãhãhã 06 votos; Lindomar, Xokó 19 votos; Luís Titiah, Pataxó Hãhãhã 30 votos; Cremilda, Wassu Cocal 16 votos; Glicéria, Tupinambá 10 votos; Romildo, Pataxó 09 votos; Weibe, Tapeba 15 votos; Caboquinho, Potiguara 24 votos; Capitão, Potiguara 19 votos; Selmo Xukuru-Kariri 18 votos; Sandro, Tuxá 23 votos; Rosa, Pitaguary 14 votos; Cícero, Jerinpankó 07 votos; Thiago, Pankararu 05 votos; Francisca, Kambiuá 11 votos; Antônio Celestino, Xukuru-kariri 01 voto e 07 abstenções. A comissão da APOINME que deverá compor a CNPI ficou assim constituída: Titulares – Marcos Luidson de Araújo, Xukuru; Lindomar Santos Rodrigues, Xokó, Luís Vieira Titiah, Pataxó Hãhãhã; Antônio

Pessoa Gomes, Caboquinho Potiguara; José Ciriaco Sobrinho, Capitão Potiguara; Sandro Emanuel Cruz dos Santos, Tuxá. Suplentes – Manoel Messias da Silva, Xucuru-Kariri; Cremilda Ermínia Máximo, Wassu-Cocal; Ricardo Weibe N. Costa, Tapeba; Rosa da Silva Sousa, Pitaguary; Francisca Bezerra da Silva, Kambiuá; Glicéria Jesus da Silva, Tupinambá. Ao final a Assembléia parabenizou os eleitos, lembrando sobre os desafios da nova missão, desejando a todos boa sorte, passando-se à leitura desta Ata que, após aprovada por todos os presentes, e nada mais havendo a constar, eu, Jurema Machado de Andrade Souza, secretária desta Assembléia, lavrei a presente Ata, que vai assinada por mim _____ e por todos os presentes.

Olinda-PE, 05 de maio de 2006.

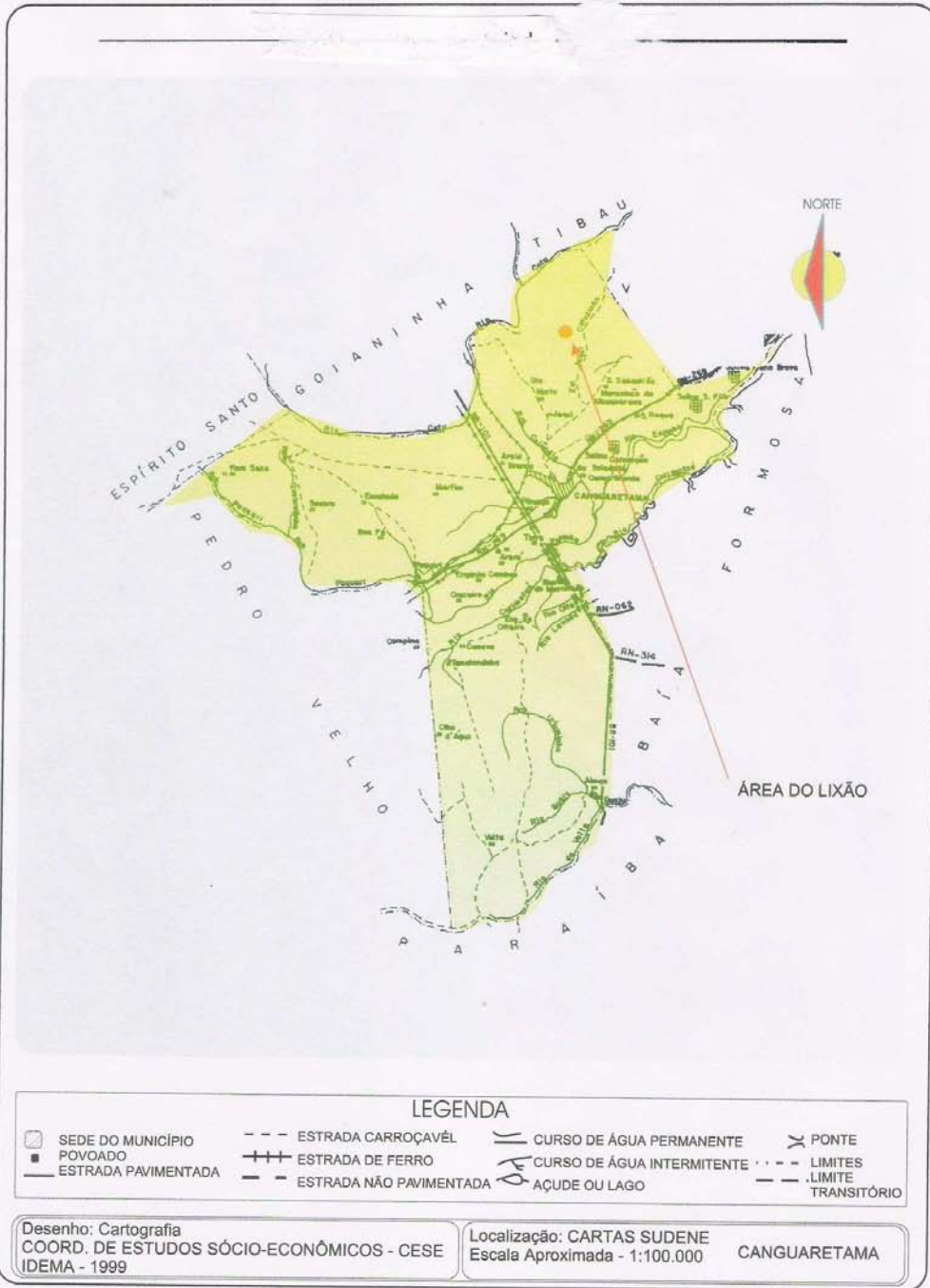
Quadro geral dos representantes titulares e suplentes:

Titulares	Suplentes
1. Marcos Luidson de Araújo – Xukuru	1. Manoel Messias da Silva – Xucuru – Kariri
2. Lindomar Santos Rodrigues – Xokó	2. Cremilda Ermínia Máximo – Wassu-Cocal
3. Luís Vieira Titiah – Pataxó Hã Hã Hãe	3. Ricardo Weibe N. Costa – Tapeba
4. Antonio Pessoa Gomes – “Caboquinho” – Potiguara	4. Rosa da Silva Sousa – Pitaguary
5. José Ciriaco Sobrinho – “Capitão” – Potiguara	5. Francisca Bezerra da Silva – Kambiuá
6. Sandro Emanuel Cruz dos Santos – Tuxá	6. Glicéria Jesus da Silva – Tupinambá

ANEXO T – Mapa da Cidade de Goianinha



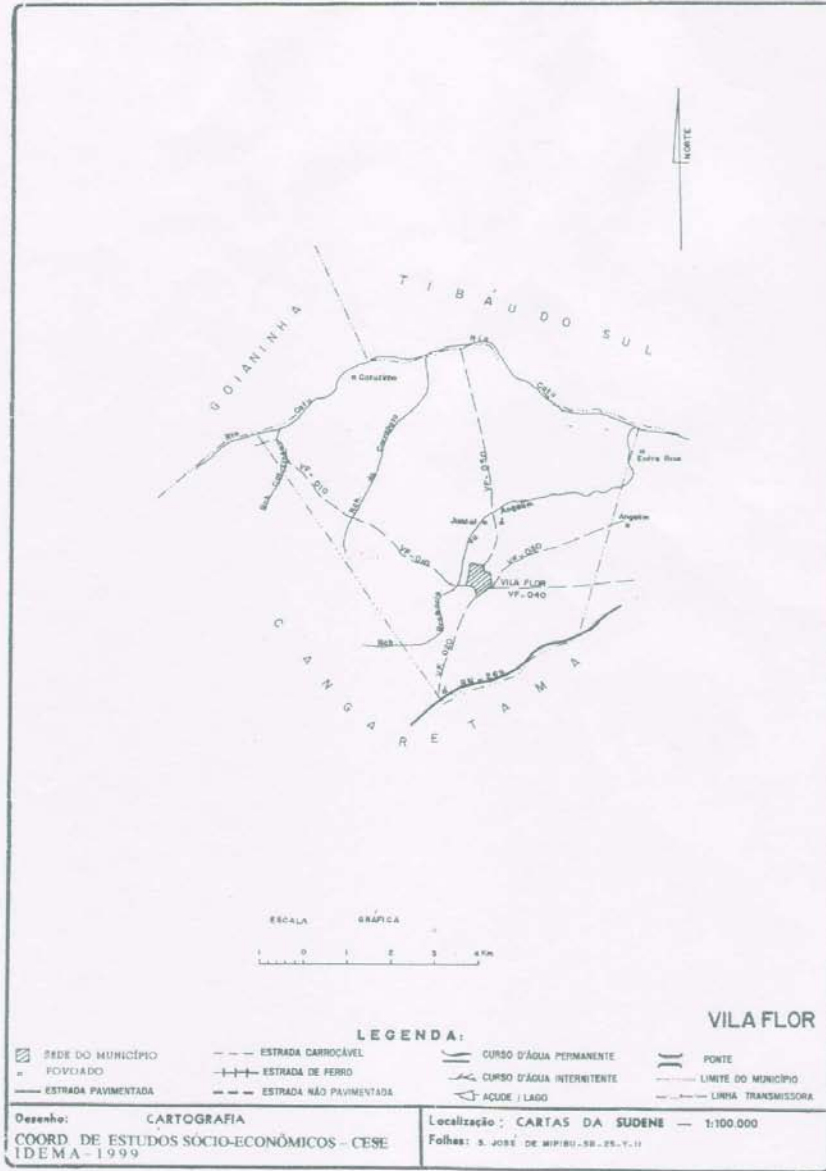
ANEXO U – Mapa da cidade de Canguaretama



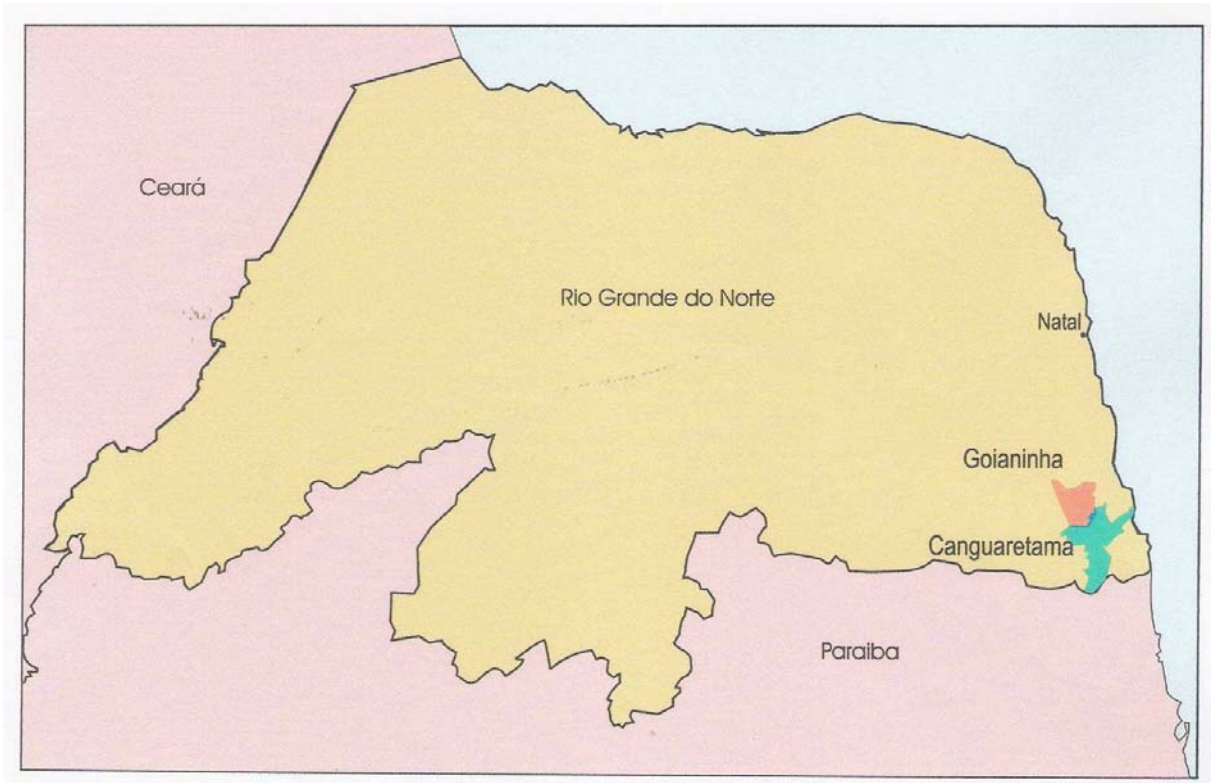
ANEXO V – Mapa do município de Vila Flor



Perfil do Seu Município



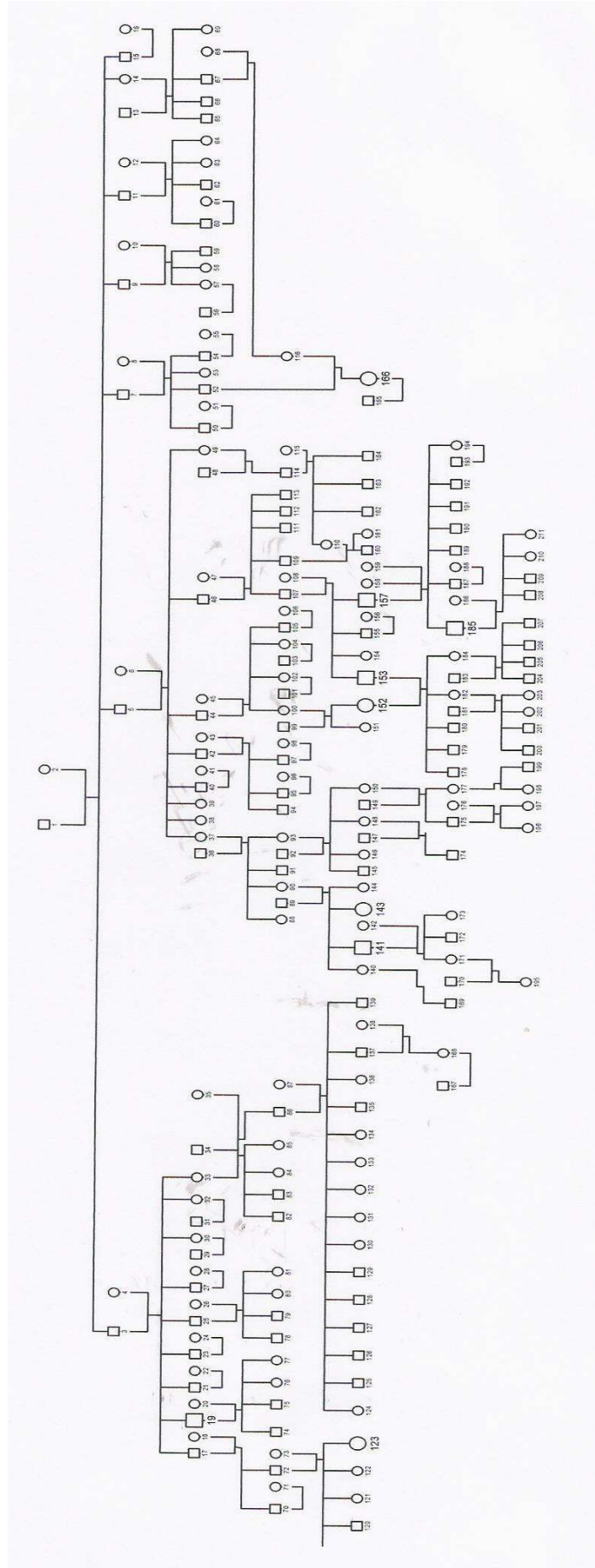
ANEXO X – Mapa do Rio Grande do Norte



 Rio Catu

APÊNDICES

Gráfico das famílias Eleotérios



Lista do gráfico das famílias Eleotérios

- | | | |
|--|--|--|
| 01- Antonio
Eleotério Soares
(+) | 21- Antonio Inácio
(+) | 48- Manoel Arcanjo |
| 02- Tereza (+) | 22- Geralda Maria da
Conceição | 49- Angela |
| 03- Manoel Inácio
Eleotério (+) | 23- José Inácio
Eleotério | 50- Manoel Eleotério
(+) |
| 04- Zulima (de fora)
(+) | 24- Maria Iiburcio | 51- Vitalina (+) |
| 05- Serafím Antonio
Soares (+) | 25- Manoel Inácio
Eleotério
(Manoel Punaré)
(+) | 52- Berto Lotério (+) |
| 06- Joana Maria da
Conceição (+) | 26- Ana Punare | 53- Benedita (+) |
| 07- José Eleotério
(+) | 27- Agenor Inacio | 54- João Venceslau
(Paraíba) (+) |
| 08- ? | 28- ? | 55- Josefa (+) |
| 09- Marcolino (+) | 29- João Trajano | 56- João Inácio de
Lima (de tora)
(+) |
| 10- Maria Jovina
(Georgina) (+) | 30- Joaquina Zulima
da Conceição | 57- Maria Marcolino
(+) |
| 11- João Eleotério
(+) | 31- Severino | 58- Ana (+) |
| 12- Mandu (+) | 32- Maria Zulima da
Conceição | 59- José (+) |
| 13- João Cardoso
(Migrante
Paraíba) (+) | 33- Vitalina | 60- Pedro Aprígio (+) |
| 14- Tereza
(Branquinha) (+) | 34- Manoel Eleotério
Soares (+)
(Lobisomem) | 61- Maria
(Goianinha) |
| 15- Francisco
Eleotério Soares
(+) | 35- ? | 62- Francisco |
| 16- Rita (de fora) (+) | 36- Antonio
Lourenço da
Silva (+) | 63- Josefa |
| 17- João Inácio
Eleotério (João
Pequeno) (+) | 37- Julia Maria da
Conceição (+) | 64- Emília |
| 18- Joana Maria da
Conceição (+) | 38- Maria (+) | 65- Braz Cardoso |
| 19- Pedro Inácio
Eleotério (+) | 39- Maria (+) | 66- João Cardoso |
| 20- Margarida (+) | 40- Miguel Serafim
(+) | 67- Antonio Cardoso |
| | 41- ? | 68- Maria Bruno da
Conceição |
| | 42- Francisco
Canindé Soares | 69- Joana |
| | 43- Elvira Benedita
da Conceição | 70- Manoel Pequeno
da Silva (+) |
| | 44- Francisco dos
Anjos Soares | 71- Maria Júlia da
Conceição (+) |
| | 45- Maria Anunciada
(de fora) | 72- José Pequeno da
Silva (Pai de
Marli) (+) |
| | 46- Jose Seratim
Soares | 73- Julia Maria Isabel
(+) |
| | 47- Maria Rita da
Conceição | 74- Francisco |
| | | 75- José |
| | | 76- Maria |
| | | 77- Maria |
| | | 78- Manoel |
| | | 79- Cícero |
| | | 80- Maria |

- 81- Rita
82- José (lobisomem)
83- Ezequiel
(lobisomem)
84- Maria
85- Josefa
86- Pedro Eleotério
Soares (Pedro
Canário)
87- Ernestina
Antonia Soares
88- Silvina Lourenço
da Silva
89- João Arcanjo da
Silva (+)
90- Eleonor
Lourenço (Nô)
91-Manoel Luca
92-Manoel Pequeno
da Silva (+)
(correspondente ao nº
70 neste gráfico)
93- Maria Júlia da
Conceição (+)
(correspondente
ao nº 71 neste
gráfico)
94-José (+)
95-Abílio
96-Maria Valdevina
Soares
97-João
98-Consuelo
Conceição de Sena
99- Francisco Batista
(Goianinha)
100- Maria Helena
(mãe de Santana de
nascimento)
101- Antonio Piquiri
102- Josefa
103- Manoel
104- Cícera
105- João Francisco
Soares (+)
106- Maria Cardoso
(Paraíba) (+)
- 107- Fernando
Serafim Soares
(Manoel) (+)
108- Isaura
Argentina (+)
109-Juvenal (+)
110- Beatriz
111- José (Zé
vaqueiro) (+)
112- Henrique
113- Severino (+)
114- Severino
Arcanjo (+)
115- Maria Zulima
(+)
116-Isabel Maria da
Conceição
(Isabel Cardoso)
- 117- José Pequeno da
Silva
118- Maria José da
Silva (+)
119- José Pequeno da
Silva
120- Arlindo
Pequeno da
Silva (+)
121- Marlene
Pequeno da
Silva (+)
122- Luzinete
Pequeno da
Silva (+)
123- Marlizabeth
Pequeno da
Silva
124- Luzia
125- Pedro Francisco
(RJ)
126- Sebastião
127- Valdemar
128- Luis (RJ)
129- Santino (RJ)
130- Glória (RJ)
131- Lourdes (RJ)
- 132- Zuleide (RJ)
133- Marlene
(Goianinha)
134- Lúcia
(Cabedelo/PB)
135- Raimundo (RJ)
136- Nova (RJ)
137- José Pedro
Eleotério Soares
(Zé canário)
138- Cícera Benta
Soares
139- Antonio
Canário
140- Vanda
141-Vandregercílio
Arcanjo da Silva
(Vando)
142-Dora
143-Valda
144-Viana
145-João Batista da
Silva
146-Irene
147-Rato (de fora)
148-Joana
149-Joaquim
Baraúna (Migrou
da Paraíba)
150-Severina
151-Severina
152-Ana Maria
(Santana de
Nascimento)
153-Manoel Serafim
(Nascimento)
154-Santana
155-Manoel
Germano
156-?
157-Manoel Ladislau
(Chão)
158-Maria de Fátima
Soares
159-Maria de
Santana
160-Severino

- | | |
|--|----------------------------|
| 161-Maria | 195- Maria Eduarda |
| 162-Antonio | 196- Tainá |
| 163-João | 197- Tainara |
| 164- Manoel | 198- Vitória |
| 165- Francisco José
da Silva | 199- João Paulo |
| 166-Maria Madalena
(Maria Maga) | 200- Dimas |
| 167- Estevão José
Soares | 201- José Maria |
| 168-Maria José
Soares | 202- Magno |
| 169- Emanuel | 203- Deca |
| 170-Marcos | 204- João Antônio |
| 171-Vanglésia | 205- Maria da
Conceição |
| 172-Vandrejefersón | 206- Jerônimo |
| 173-Vangerlâne | 207 - Roque |
| 174-Jonatan | 208- Larivan |
| 175-Josimar | 209- Ladislau |
| 176-Fabiola | 210- Ladjane |
| 177-Josilene | 211- Ladine |
| 178-Manoel Serafim
Soares Neto | |
| 179-Feliciano
Serafim Soares | |
| 180-Cleiton Serafim
Soares | |
| 181-Deca | |
| 182-Maria da
Soledade
Serafim Soares | |
| 183-Cláudio | |
| 184-Marilene
Serafim Soares | |
| 185-Luiz | |
| 186-Josilda | |
| 187-Junior | |
| 188-Maria | |
| 189-Cadu | |
| 190-Walter | |
| 191-Graciliano | |
| 192-César | |
| 193-José | |
| 194-Cristina | |