GUERRA, Jussara Galhardo Aguirres. **Identidade indígena no Rio Grande do Norte**: caminhos e descaminhos dos Mendonça do Amarelão. Fortaleza : IMEPH, 2011. p. 37-84.

Copyright © 2011 Editora IMEPH
Texto: Jussara Galhardo Aguirres Guerra

Todos os direitos reservados.

Editorial *Lucinda Azevedo*

Pedagógico *Amelia Albuquerque*

Administrativo *Ana Thais Feitosa*

Revisão *Gilceane Soares*
Jacqueline Rodrigues
Júlia Fagundes
Risoleide Rosas

Foto da Capa *Lenilton Lima*

Projeto Gráfico e Capa *Ismael Maia*

Editoração *Iolanda Cândido*

Dados Internacionais para Catalogação na Publicação (CIP)

G929i Guerra, Jussara Galhardo Aguirres.
Identidade indígena no Rio Grande do Norte: caminhos e descaminhos dos Mendonça do Amarelão. / Jussara Galhardo Aguirres Guerra. - 1. ed. - Fortaleza : Editora IMEPH, 2011.

264 p. ; 16,0 x 22,0 cm

ISBN 978-85-7974-053-4

1. História dos povos indígenas. 2. Mendonça do Amarelão. I. Título.

CDU 930.85

EDITORA IMEPH

Rua Carlos Vasconcelos, 1926 - Aldeota
60115-171 - Fone: 85 3261.1002
Fortaleza - Ceará - Brasil
www.imeph.com.br - imeph@imeph.com.br

Quem são e onde estão os índios no Rio Grande do Norte?

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

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

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

No Rio Grande do Norte, a falta de tradição de estudos empíricos que contemplem essa área de conhecimento, bem como a postu-

ra acrítica dos estudos acadêmicos locais sobre os textos produzidos pela historiografia potiguar no decorrer do século passado, de certa forma, corrobora uma cumplicidade tenaz com as elites locais, contribuindo para o silêncio e o apagamento das alteridades no estado.

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

Ao que tudo indica, no final da década de 1970, ainda não havia uma reflexão voltada para a questão étnica no estado. Tanto nas linhas de estudo do antigo Instituto de Antropologia fundado em 1960, atual Museu Câmara Cascudo, quanto nas linhas de pesquisa do antigo mestrado ligado ao Departamento de Estudos Sociais, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, o que se apreendia era, de certa forma, um compartilhamento das ideias até então elaboradas por uma geração de historiadores do IHGRN. Apenas recentemente surgiram outras reflexões que tomaram corpo no seio da Academia, assim como fora dela[8].

8 No Rio Grande do Norte, Olavo de Medeiros Filho dedicou-se a estudos sobre a história indígena colonial do Rio Grande, começando com o trabalho: Índios do Açu e Seridó (1984), com o qual deu início aos estudos voltados para a temática indígena local (IHGRN). Fátima Martins Lopes (UFPE/UFRN) aborda, de maneira crítica e contextualizada, a história dos índios do Rio Grande do Norte a partir das missões e, posteriormente, das vilas de índios em duas publicações: "Índios, colonos e missionários na capitania do Rio Grande" (2003), dissertação de mestrado transformada em livro, e a tese de doutorado: "Em nome da liberdade: vilas de índios no RN sob o diretório pombalino o século XVIII" (2005).

Nesse sentido, o atual Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN propõe novos conteúdos e linhas de pesquisa.

Nesta seção, propõe-se um cuidadoso exame de aspectos da historiografia local que, postos em suspeição, expõem a fragilidade de seus argumentos, perante o desvelar das histórias particulares que palpitam em incessante resistência e mudanças, marcando veementemente a vida e a memória de indivíduos e grupos diferenciados no Rio Grande do Norte[9].

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

Dada a ordem dos fatos, e para além dela, os valores simbólicos e as representações sociais das coletividades diferenciadas acenam para formas de sobrevivência específicas que se revestem de valor político e identitário, projetando-se diante da população regional e

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

das instâncias políticas locais e nacionais[10], como atores políticos, surgindo, assim, a figura de alteridade, por séculos intocada, proibida, marginalizada: os índios no Rio Grande do Norte.

História e povos indígenas no Rio Grande do Norte

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

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

10 Os grupos "emergentes" no Rio Grande do Norte – Eleotério, de Canguaretama; Mendonça, de João Câmara; Caboclo e Comunidade de Banguê, de Açu – projetaram-se politicamente em audiência pública na Assembleia Legislativa de Natal (seção 5).

Da mesma forma, a referência indígena no estado potiguar foi orientada, historiograficamente, através de outra bipolaridade, constituída por forças aliadas aos lusitanos e forças aliadas aos holandeses. Quanto aos primeiros, a história faz menções simbólicas à figura de herói[11], enquanto as forças bárbaras[12] de oposição aos lusitanos foram sistematicamente esquecidas e suprimidas da memória oficial, sendo esta apenas recuperada em tempos recentes – a memória bárbara –, para servir aos anseios político-religiosos da igreja, no momento[13] da beatificação dos mártires de Cunhaú e de Uruaçu, em 1999, no Vaticano.

A igreja local recuperou a história do massacre de Cunhaú e de Uruaçu (século XVII), segundo o ponto de vista do colonizador que evidencia a violência dos Tapuia, aliados dos holandeses. Um monumento foi erguido na entrada de Cunhaú em alusão ao referido episódio (FIG. 1), transmitindo simbolicamente a violência do índio contra um padre, estando, assim, o poder religioso associado à bondade, ao martírio, enquanto o indígena representa o "carrasco", o "bárbaro" (GUERRA, 1999).

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

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

13 Esse monumento causou muitas controvérsias por estar despertando uma imagem negativa e preconceituosa com relação aos povos indígenas. Por esse motivo, já foi destruído, mas somente depois de ter passado mais de cinco anos causando indignação. No ano de 2006, a Assembleia Legislativa do Rio Grande do Norte aprovou por unanimidade a Lei 8.913/2006, instituindo o feriado de 3 de outubro como dia oficial dos Mártires de Cunhaú e Uruaçu.

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

FIGURA 1 – Monumento(hoje derrubado) dos Mártires de Cunhaú e Uruaçu/RN
Foto: Jussara Galhardo, 2006.

Outro agravante pode traduzir-se pela falta de documentação escrita pelos índios, salvo raras exceções[14], considerando que

14 Há cartas escritas em Tupi por Pedro Poty (indígena da Paraíba e aliado dos holandeses) e enviadas a seu primo Felipe Camarão (indígena aliado aos portugueses no Rio Grande do Norte), constante do memorial de Antônio Paraupaba (LIMA, 1984). Antônio Paraupaba foi regedor das aldeias indígenas no RN e redigiu dois memoriais que foram publicados em forma de panfletos pelo editor Hondius em Haia no século XVII (MONTEIRO, 2007).

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

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

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

No Rio Grande do Norte, como já foi observado, não há uma tradição de estudos voltada para a temática indígena local, tanto no âmbito acadêmico, como em outras instituições[15], considerando que se desprezou a possibilidade de agência histórica destes atores sociais – os povos indígenas –, os quais foram posicionados em papéis secundários, podendo representar forças aliadas ou antagonistas, mas sempre subjugados ao poderio estrangeiro.

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

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

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

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

Com os estudos de Luís da Câmara Cascudo, têm-se importantes publicações sobre a história do Rio Grande do Norte[16], não obstante os dados que ele apresenta desencorajem os demais estudiosos – sobretudo os historiadores locais – a admitirem a constância da presença indígena no interior do estado, decretando, com base em documentos etnocentricamente construídos e tomados como oficiais, o fim da presença indígena local.

Cascudo ([1955]; 1995, p. 38), ainda em seus registros, comenta sobre "o sumiço misterioso" dos índios do Rio Grande do Norte, e descreve sobre seu destino fatal, porque não havia mais saída e nem lugar para eles, restando apenas a salvação na condição de "mestiços" ou "caboclos"[17], maculando a "pureza" indígena. No entanto, na obra dedicada à vida do político João Câmara, proprietário de inúmeras fazendas localizadas na região do Mato Grande, Cascudo (1991, p. 37) faz referência à existência da comunidade dos Mendonça, instituída por indígenas "mestiços de Tupi, fugidos de aldeamentos que haviam se tornado vilas"[18], passando a viver, então, num lugar chamado Amarelão.

16 Câmara Cascudo sofreu influência de Sílvio Romero, Euclydes da Cunha e da Escola Funcionalista de Viena (padre Schimidt) (GOUVEIA, 1983). Algumas de suas obras são: História do Rio Grande do Norte (1955): Geografia do Brasil holandês (1956); Nomes da terra (1968); Ensaios de etnografia brasileira (1971); História da cidade do Natal (1980).

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

18 De acordo com Cascudo ([1955]; 1995), havia, em 1749, as seguintes aldeias indígenas: Guagiru (Estremoz); Apodi, Mipibu (São José de Mipibu); Guaraíras (Arês); Igramació (Canguaretama).

O escritor caíra em contradição? O que chama mais a atenção nesse episódio do encontro com os Mendonça é a falta de estranhamento do referido estudioso na descrição do fato. Se os índios tinham desaparecido do mapa potiguar (CASCUDO [1955];1995, p. 38), como, então, esse evento chega a ser relatado pelo autor com alheia tranquilidade?

É de se presumir, então, que os autores locais, ao escreverem a respeito da história do Rio Grande do Norte, atribuíam importância apenas aos dados oficiais, não despertando o interesse pela história oral como fonte merecedora de registros. Dessa forma, toda uma geração de historiadores do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte (IHGRN) referenda o "apagamento étnico" das alteridades, sobretudo do indígena no estado.

No âmbito acadêmico, a situação não foi muito diferente, considerando que, não obstante a percepção dinâmica atual do antigo Instituto de Antropologia[19], fundado no ano de 1960, e atual Museu Câmara Cascudo/UFRN, no tocante à temática indígena no Rio Grande do Norte, as linhas de pesquisa dessa instituição durante um tempo considerável se debruçaram em estudos notadamente referentes às áreas da Antropologia Física, Etnografia Geral (nas quais se destaca o folclore) e Departamento de Genética, além da compilação

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

de acervo referente à cultura material indígena amazônica, aproximando-se de uma tendência enciclopédica e classificatória, numa abordagem cultural do exótico e de culto ao passado, reforçando o ponto de vista que sustenta a cultura em sua forma estática, fragmentada, descontextualizada e vulnerável ao desaparecimento.

No entanto, o entendimento dessa instituição agora é outro: o dinamismo da percepção atual manifesta-se através da promoção e organização de eventos culturais por meio de mostras fotográficas, palestras e seminários, e da integração oficial do Museu Câmara Cascudo ao Grupo de Estudos da Questão Indígena no Rio Grande do Norte – Grupo Paraupaba, apoiando as discussões e os estudos acadêmicos realizados nas comunidades indígenas de João Câmara, Canguaretama e Açu, no oeste potiguar.

No antigo Departamento de Estudos Sociais, no final da década de 1970, implantou-se o curso de Especialização em Antropologia Social[20] e, posteriormente, o curso de mestrado, com ênfase, porém, na Antropologia Urbana e das Sociedades Camponesas.

O corpo docente[21] desse departamento, ponderando que não havia (mais) indígenas no estado, direcionou no início o foco de

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

21 Os professores visitantes do Curso de Especialização e, posteriormente, de Mestrado em Antropologia Social foram Tom Miller, Manuel Pereira dos Santos, Charles Wagley, Etiénne Samain e Mércio Pereira Gomes. O programa de Mestrado contava com um convênio firmado com o Museu Nacional, Universidade de Campinas e École de Hautes Études – Paris/França (UFRN, 1979).

atenção para os "problemas urbanos e, em menor escala, indígenas, considerando a realidade regional envolvente", conforme expressa documento oficial (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE, 1979).

Percebe-se, inclusive, uma conjectura unânime relacionada ao "desaparecimento étnico indígena", visto terem estabelecido estudos acadêmicos voltados para as sociedades urbanas e camponesas, relegando a um caráter secundário os estudos indigenistas e, mesmo assim, quando havia um foco de atenção para essa última temática, o esforço se direcionava para as sociedades indígenas amazônicas[22]. Apenas nos últimos dois anos, é que o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social[23], do Departamento de Antropologia da referida Universidade Federal, adotou linhas de pesquisas que objetivam revigorar a questão étnica local.

A partir daí, a expectativa é que as discussões e pesquisas realizadas nessa instituição de ensino marquem um sopro de positividade nos estudos da problemática em foco, considerando a imensa lacuna

22 Em uma semana cultural intitulada Raízes Indígenas, realizada em 1983, na UFRN e organizada por Etiénne Samain, os debates evoluíram em torno do indígena do Alto-Xingu e da Região Norte-Amazônica, assim como as exposições e os documentários exibidos durante a ocasião do evento (UFRN, 1983).

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

existente e décadas perdidas, visto não ter se desenvolvido um *corpus* de reflexão tradicional e acadêmico a respeito das alteridades locais, o que é paradoxal, considerando tratar-se de um estado cujo gentílico é "potiguar" (redução do nome potiguara – "comedor de camarão", na língua Tupi) e cuja resistência indígena[24], durante o período colonial, foi uma das mais vibrantes no Nordeste.

Todavia, apesar de ainda hoje não haver grupos registrados e nem assistidos pelo órgão indigenista oficial, isso não tem impedido que, contemporaneamente, grupos familiares se autorreconheçam em sua identidade diferenciada e exijam atitudes práticas com relação à questão (seção 5). Vale salientar que, a partir do ano de 2010 surgem iniciativas políticas para a instalação da coordenação técnica da FUNAI no Rio Grande do Norte.

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

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

25 "[...] o aparecimento de um primeiro 'grupo de trabalho' (CARVALHO, 1977; BANDEIRA, s/d, entre outros) sobre alguns povos indígenas da Bahia – como os Pataxó e os Kiriri" (OLIVEIRA, 2004, p. 18).

Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)[26], no Ceará (UFCE), em Pernambuco (UFPE) e na Paraíba (UFPB)[27].

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

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

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

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

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

À luz desse pensamento, os grupos sociais não permanecem sob estruturas imutáveis, alheios aos eventos históricos. Ao contrário, eles vão gerir seu próprio destino, através de suas próprias escolhas, segundo as adequações e competitividade que regem seus interesses. Assim, cabe observar a narrativa da sra. Zélia Zacarias, líder da associação comunitária, diretora e professora da escola de Banguê, oeste do estado potiguar (FIG. 2), no município de Açu, a 211 quilômetros da capital:

> Minha família chegou na Lagoa do Piató no início do século passado e minha avó veio de Trapiá. Minha avó materna veio de Catende Pernambuco. Meu avô era de Portugal e voltou pra lá. Aqui era uma **taba de índios**. Os fazendeiros matavam os índios e eles iam fugindo para outros lugares. Aqui ficou alguns e formou a família. Minha vó **foi pega a casco de cavalo**. A gente aqui é descendente de índio (grifo nosso)[28].

A narrativa de Zélia Zacarias esclarece sobre vários deslocamentos, entre os quais o da sua família, que se mudou de Trapiá, localidade na zona rural junto à margem da Lagoa do Piató, para se fixar em Banguê – um lugar-refúgio – há mais de cem anos, provavelmente por motivo de disputas territoriais, resultando na migração das famílias ao serem perseguidas por fazendeiros da região, segun-

28 Entrevista concedida pela professora Zélia Zacarias sobre a origem da comunidade de Banguê. Gravada e transcrita pela autora em fevereiro de 2005, em Açu/RN.

do salienta a entrevistada. Essa senhora indica a gênese indígena do grupo e alude à memória do lugar – taba de índios, finalizando com a vulgata recorrente da avó "pega a casco de cavalo" –, numa referência à origem indígena. Percebe-se nessa narrativa, de forma muito presente, como os deslocamentos foram estrategicamente importantes para o estabelecimento da comunidade em Banguê e para a sua sobrevivência nesse lugar-refúgio.

FIGURA 2 – Lagoa do Piató – Açu/RN
Foto: Jussara Galhardo, 2005.

A história oral relata, assim, certos episódios de resistência dos atores sociais que simplesmente foram ignorados pelos discursos he-

gemônicos. As narrativas indicam fluxos migratórios e fixação das famílias em determinados locais – lugares-refúgio, que, na maioria das vezes, se localizam na zona rural.

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

José Mariano, 71 anos de idade, membro da Comunidade dos Caboclo de Açu, comenta: "Lá, minha vó dizia que era a furna dos caboco brabo. Tem um serrote bem grande e fizeram uma casa lá. Minha bisavó foi "pega a casco de cavalo" e morava lá. É mermo coisa de índio" (grifo nosso)[30].

Os aspectos pertinentes aos deslocamentos frequentes, na geografia incerta desses personagens esquecidos, indicam seu esta-

29 As expressões "tronco véio" *versus* "ponta de galho"; "índio puro" *versus* "nóis hoje"; "antigamente" *versus* "hoje", "caboco brabo" *versus* "amansado" são termos de conteúdo semântico que acionam a memória, a identidade e a trajetória de resistência de grupos indígenas no interior do estado do Rio Grande do Norte.

30 Entrevista concedida pelo sr. José Mariano, da comunidade dos Caboclo do Açu, sobre os lugares da memória social . Gravada e transcrita pela autora em abril de 2005.

belecimento em lugares-refúgio como alternativa de sobrevivência. Igualmente, a memória pode existir em referência às estruturas espaciais resultantes de construção social – os lugares da memória social –, como "as furnas dos caboco brabo". Certamente, são lugares que fortalecem a identidade coletiva de grupos oprimidos, através da recuperação de traços da memória (SANTOS, 2003).

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

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

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

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

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

sentirem-se ameaçados pela escravidão, retiravam-se para os sertões, lembrando que havia uma grande dependência do trabalho escravo indígena na capitania do Rio Grande e que se estendeu até a primeira metade do século XVIII[31].

Um outro aspecto também relevante se constituiu nas expulsões frequentes dos indígenas de seus territórios tradicionais, bem como das vilas que se expandiam vertiginosamente, sobretudo, quando entra em vigor a Lei de Terras[32], em meados do século XIX.

Para uma melhor compreensão, nesse período, no tocante ao contexto histórico dos deslocamentos e migrações indígenas, devem ser observadas mais atentamente as implicações decorrentes da referida lei, que contribuiu sensivelmente para a desestruturação dos grupos indígenas do Rio Grande do Norte e dos demais grupos no Nordeste colonial, privilegiando os latifúndios, expulsando o índio, o "mestiço" e o trabalhador simples do campo, condenando-os, assim, a migrarem em busca de outras terras que lhes restavam, na maioria das vezes, inférteis. Com frequência, quando um fazendeiro rico desejava alguma terra, ocupada por indígenas, imediatamente ele pro-

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

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

videnciava a mudança das famílias para terras cada vez mais distantes, "sendo tocados como rebanho, para fora" (CASCUDO [1955]; 1995, p. 38), guiados como manadas. Em consequência disso, tanto ideológica como politicamente, foram criadas condições favoráveis para a ocupação e a colonização das terras, tendo o endosso da Lei nº 601, com a qual se criou uma série de subterfúgios aparentemente legais para expropriar porções significativas de terras indígenas (AZANHA, 2001).

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

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

Percebe-se nesse trecho as formas e conteúdos genéricos[33] e depreciativos que foram construídos e assimilados pelos historiadores do estado em referência ao indígena.

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

Assim sendo, a "mistura" entendida como decorrência do convívio de índios e brancos, estando aí intrínseco tanto o aspecto biológico como o cultural, implicaria a ideia de assimilação, a transformação do índio em não índio (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1995). Dessa forma, "[...] brancos, negros e índios eram vistos, por muitos, como ingredientes destinados ao 'cadinho racial', mecanismo de redução do múltiplo ao uno" (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO 1995, p. 452, grifo do autor).

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

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

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

Por esses motivos expostos, é importante, por meio das observações empíricas, ouvir as narrativas dos grupos familiares, no sentido de serem observados certos elementos da memória social constituintes de valor identitário. Tal método possibilita que se perceba que a conexão com os antecessores indígenas se atualiza no momento do discurso, assegurando às "pontas de galhos" – gerações mais novas – uma resistência sistematicamente negada pela "memória oficial" (POLLAK, 1992)[34].

Em vista disso, não faz sentido referir-se a um dramático "aniquilamento do elemento indígena nas consciências, inclusive dos descendentes". Será mesmo que se trata de "um pleno sucesso da empreitada colonial", como ressalta Cavignac (2003, p. 12-13)? Essas observações lembram uma passagem de Cascudo, quando este afirma laconicamente sobre o destino dos índios do estado em sua inevitável "caminhada para o aniquilamento" (CASCUDO, [1955];

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

1995, p. 38). Segundo ele, o indígena estaria destinado a uma decadência tanto física quanto étnico-cultural que culminaria na entrada do século XIX.

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

Talvez as lembranças estejam ligadas às histórias de perseguições, expulsão e deslocamentos de seus antecessores, situações que ficaram impressas na memória e que hoje podem permanecer silenciadas. Alguns desses atores interagem em suas formas discursivas, quanto a uma identidade e memória, umas vezes proclamadas de forma espontânea

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

e destemida, outras, de forma desinteressada e ausente, ou cautelosa e prudente, como se pode observar nos discursos seguintes.

Sr. Juvenal (88 anos), da Comunidade dos Eleotério em Catu/Canguaretama (FIG. 3), costumava afirmar a identidade indígena sem rodeios[36]. Ao se deparar com a pergunta "se ele era caboclo", deixava clara sua resposta ao interlocutor: "Caboco não! Sou Tapuio!". Essa atitude impávida, no entanto, nem sempre está presente nos discursos dos atores sociais. Muitos destes preferem recorrer ao uso da expressão "caboco" ou simplesmente ao próprio nome do grupo familiar de que faz parte, como forma de demarcar sua alteridade e sua conexão com os antecessores indígenas.

FIGURA 3 – Sr. Juvenal – Eleotério Catu – Canguaretama /RN
Foto: Jussara Galhardo, 2003.

Um outro exemplo, dessa vez na Comunidade dos Caboclo, é percebido no depoimento do sr. Luís do Carmo, 37 anos, vice-presidente da Associação Comunitária dos Caboclo de Açu, e que alude à identidade indígena. Sr. Luís afirma:

36 Essa entrevista foi realizada em Catu, momento em que a autora esteve nessa localidade no ano de 2003, conjuntamente com colegas da Base de Pesquisa CIRS – DAN/UFRN e conversou com o referido senhor, falecido em agosto de 2006.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cabe então outra questão, a partir do depoimento do narrador: não será por essa razão (memória da escravidão), entre outros fatores igualmente marcadores de estigmas, o receio inconsciente ou até mesmo consciente que estanca as autorreferências e a identidade indígena em meio às interações sociais? Tal realidade se reveste de proporções culturalmente ainda mais amplas, considerando a falta de interesse das políticas públicas do estado com relação à memória e ao patrimônio histórico indígena local[39], bem como a ausência de discussões sobre essa temática nas escolas, o que fatalmente contribui para uma anticultura que caminha na contramão das histórias particulares, dos valores e memória das coletividades diferenciadas no Rio Grande do Norte.

Além do mais, o poder político do estado, através das antigas oligarquias, manifesta maior interesse em torno de ações voltadas para o turismo (Natal é uma cidade costeira), entre outros empreendimentos econômicos correlatos, bem como para a economia de exportação, estando assim o Rio Grande do Norte longe de investir na memória, na cultura e no patrimônio imaterial indígena potiguar.

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

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

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

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

Ainda sob a luz do pensamento desse autor, percebe-se que a historiografia oficial do Rio Grande do Norte teve inspiração na lógi-

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

ca do "desalento", reservando o indígena nos recônditos de uma narrativa estrangeira, cujos episódios fragmentados o delimitou numa trajetória linear, ao mesmo tempo estigmatizante e etnocentricamente elaborada. A sua desqualificação como "bárbaro", "atrasado", "preguiçoso" "miscigenado" e finalmente como "desaparecido" apontava para um percurso histórico decadente que se dissipava e que dava lugar ao "civilizado" e ao "progresso". Daí, a "deculturação" e a "aculturação" funcionarem como mecanismos eficazes no processo de "assimilação" e de enquadramento do indígena à ordem nacional, sob o olhar das políticas de exclusão e de homogeneização cultural.

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

Feitas essas observações, entende-se que a ideia de pureza maculada e as concepções naturalizantes de "cultura" ofuscam a percepção do aspecto dinâmico e interacional da identidade social, a qual, de

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

acordo com Poutignat e Streiff-Fennart (1997), pode ser evidenciada ou não, a depender dos contextos das interações sociais (saliency) em que fluem as relações de intolerância ou de aceitação, no tocante às identidades diferenciadas.

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

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

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

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

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

Buscando aporte nos conteúdos sobre cultura em Turner[43], para um melhor entendimento das questões até aqui discutidas, faz-se importante reforçar o pensamento desse cientista, que afirma ser "a cultura, o sistema de formas significativas de ação social, portanto, que deve ser entendida, essencialmente, como meio pelo qual um povo define e produz a si mesmo, enquanto entidade social em relação a sua situação histórica em transformação" (TURNER, 1987, p. 6). O autor ainda argumenta que os povos indígenas são agentes históricos e não meros pacientes e objetos de domínio ocidental, chamando a atenção para o abuso de termos e temas como genocídio e etnocídio "que ao mesmo tempo em que denunciam a absoluta desumanização dos seres humanos, tornam desnecessário dar conta positivamente da humanidade, ou seja, das identidades socioculturais particulares e da capacidade de ação e adaptação social, política e cultural das vítimas" (TURNER, 1979, p. 4-5).

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

43 Terence Turner, ao retornar em 1987 a Gorotire (reserva Kayapó), 25 anos após seu primeiro trabalho de campo entre esses índios, percebe que os Kayapó estavam envolvidos ativa e criativamente no campo interétnico, tendo em vista a reprodução de sua própria cultura (SAHLINS, 1997).

mogeneização cultural que finalmente, escamoteia as particularidades existentes.

É importante aqui também ressaltar que os grupos indígenas locais não seguem os cânones e traçados de limites étnicos diferenciadores[44]. Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 62) afirmam que "as identidades distintivas podem ser mantidas na ausência de traços culturais comuns comprovados e que, ao contrário, uma teoria indígena da diversidade étnica pode existir, apesar da homogeneidade cultural constatada pelo observador".

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

É importante observar que os grupos familiares evidenciados neste livro, sobretudo os Mendonça do Amarelão, são conhecidos mais especificamente como "famílias camponesas" ou "famílias rurais", por simplesmente viverem no campo. Dessa maneira, são igno-

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

rados aspectos históricos, conteúdos sociais, culturais, complexos e específicos dos grupos diferenciados que passam a ser conjecturados, segundo os espaços geográficos que ocupam, desprezando-se sua gênese e trajetórias históricas particulares. Essas categorizações ofuscam possíveis reflexões sobre um entendimento da dinâmica social e cultural dos grupos indígenas no estado, suas transformações sociais e formas de sobrevivência e permanência em território potiguar.

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

Os descaminhos da identidade indígena no Rio Grande do Norte

Inicialmente se faz necessário elucidar o impacto ideológico que os censos oficiais acarretaram nos grupos indígenas no estado. Tomando por base os censos do século XIX, pode-se perceber que os dados oficiais contribuíram politicamente para o escamoteamento da presença indígena local, provavelmente movidos pelo interesse que se projetava nas terras indígenas. Esses registros excluíram o indígena de seus cômputos, que passaram a registrá-lo por meio da categoria "pardo", facilitando, dessa forma, os trâmites da Lei nº 601 – a Lei de

Terras – e jurisdições correlatas, que mantinham interesses da elite política do estado na posse definitiva dos territórios indígenas.

Numa análise cuidadosa, percebe-se que, até o ano de 1844, havia registros da presença indígena no Rio Grande do Norte em número equivalente a 6.795 (ANEXO A). Diante dessa realidade, indaga-se: como, em apenas seis anos, ou seja, a partir de 1850, coincidentemente no ano da institucionalização da lei acima citada, "rareiam as informações e as referências são aos mestiços", conforme Cascudo afirma ([1955]; 1995, p. 44). Inexplicavelmente, os povos indígenas simplesmente desaparecem do mapa potiguar, assim como dos censos oficiais, nos quais constariam dentro da categoria genérica "pardos", visto que não eram mais considerados, no que se concebe ideologicamente, como "índios puros" (ANEXO B).

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

Atualmente, a configuração do mapa do estado potiguar apresenta resultado parcial de 394 indígenas (IBGE, 1991), evoluindo a partir do ano 2000 – de acordo com o resultado definitivo – para um número superior equivalente a 3.168 autoidentificações no estado (IBGE, 2000), (ANEXOS C e D).

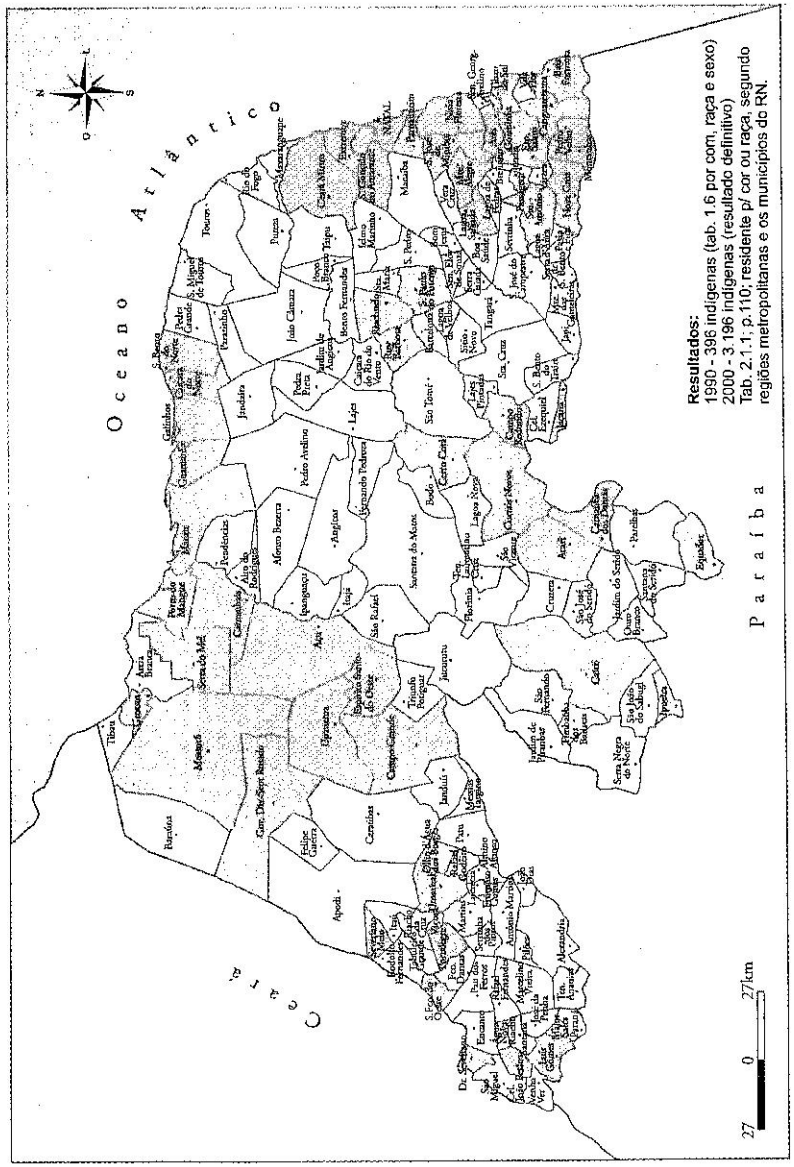
Curiosamente, "os dados estatísticos revelam que há um 'despertar étnico' no estado potiguar que exige um melhor entendimento da questão", observa Cavignac (2003, p. 50, grifo da autora). No entanto, não se trata de uma possível "explosão demográfica", como se refere a autora. Na verdade, por mais de 140 anos, não houve registros oficiais da presença indígena. Apenas a partir do ano 1991[45] essa presença passou a ser registrada no estado, ainda que parcialmente, apresentando sua totalidade somente no censo de 2000 (IBGE, 2000).

Portanto, é importante observar que não houve um crescimento abrupto da população indígena de uma década para outra, mas apenas foram utilizadas contagens metodologicamente diferenciadas para registro dessa população no Rio Grande do Norte.

Realizado o Censo, a presença indígena foi constatada em toda a parte, na cidade, com maior frequência, na zona rural, na costeira e no sertão (FIG. 4).

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

Indígenas do Rio Grande do Norte
CENSO de 2000 - IBGE/RN



Obs: Autoidentificações como indígenas - Censo 2000/IBGE-RN.
FIGURA 4 – Indígenas no Rio Grande do Norte – Censo 2000
Fonte: Censo 1990 e 2000/IBGE-RN
Elaboração: Iussara Galhardo.

Mas, apenas no ano 2000[46], foram divulgados os resultados definitivos.

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

Feitas as devidas ressalvas, é importante que se percebam alguns pontos que dizem respeito aos grupos familiares referenciados neste tra-

46 Segundo informações do Censo 2000 do IBGE/RN (Tab. 2.2.1/2000-IBGE), há 3.168 indígenas no estado potiguar identificados no resultado da amostra. Vê-se que essa presença está também concentrada no meio urbano, notadamente nas regiões mais populosas do estado, a exemplo da capital Natal, com 1.757 indivíduos; Nísia Floresta (Missão – Papari), com 604; Parnamirim, com 253 pessoas; Mossoró, com 195; São Gonçalo do Amarante, 182. Encontram-se também registros da presença indígena, de acordo com os mesmos dados, no litoral sul, inclusive em locais onde foram antigas aldeias do século XVII e XVIII: Canguaretama (Missão – 1740), com 8; Estremoz (Missão – 1679), com 32; Nísia Floresta (já citado), São José do Mipibu (Missão – 1736), com 6. Também na zona oeste potiguar: Açu (antiga vila), com 9; Portalegre (antiga vila) (LOPES, 1999) com 10. Além desses municípios, há registros em inúmeros outros pontos do mapa, mais precisamente nas regiões oeste, noroeste, centro-sul e centro-norte do estado, totalizando 3.168 pessoas, que se autoidentificam como indígenas no estado, no resultado definitivo populacional do IBGE.

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

balho, quais sejam: o fato de tais grupos não constarem nos censos oficiais como grupos indígenas, visto que apenas recentemente é que foi tornada pública, por meio de eventos que serão descritos na seção cinco deste livro, sua autoidentificação étnica; e o fato de – segundo informação técnica do IBGE – não haver decreto-lei de criação de aldeamentos indígenas no estado. Em vista disso, tais grupos não são registrados etnicamente e, muito provavelmente, só são incluídos nos registros a partir de questionários feitos por amostras, conforme especificado.

Ora, vale salientar, a partir disso, três aspectos em jogo: primeiro, que as autorreferências dos grupos mencionados apenas tornaram-se um fato político muito recente, a partir do ano de 2005, cinco anos após o último censo realizado, por ocasião de uma audiência pública na Assembleia Legislativa de Natal. Um detalhe a ser explicitado se relaciona à participação desses grupos, por meio de "delegados indígenas", nas conferências da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), em Natal e em Brasília.

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

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

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

Dessa maneira, na contagem oficial, ainda que tenha sido adotada uma categoria "indígena" em seus cômputos e tenham sido registradas autorreferências, embora individuais, fica constatado que os registros oficiais provavelmente continuarão a omitir a presença dos grupos indígenas no Rio Grande do Norte, por falta de procedimentos oficiais e burocráticos do órgão indigenista oficial.

Como se pode observar, não basta o autorreconhecimento dos grupos diferenciados, embora amparados pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Brasil é signatário[49]. Há impedimentos de ordem política e burocrática que dificultam ações nesse campo interétnico.

Buscando um melhor entendimento da questão da identidade étnica no Rio Grande do Norte, observa-se, de fato, que ainda não há registros oficiais da presença de grupos indígenas no estado, embora isso não autorize afirmar-se que "não há movimentos significativos de reivindicação étnica na terra dos Janduí" (CAVIGNAC, 2003, p. 48). Reconhece-se que, no momento da divulgação do trabalho da autora, ainda não havia processo de mobilização nesse sentido, considerando que é recente a projeção política desses grupos sociais como identidades diferenciadas e etnicamente indígenas, a partir de 2005, com a realização da primeira audiência pública na Assembléia Legislativa de Natal, intitulada "Comunidades indígenas do Rio Grande do Norte: afirmação de suas identidades".

48 Informações técnicas do IBGE/RN (2007).

49 Em junho de 2002, o Congresso Nacional ratificou a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), após anos de tramitação. O Decreto Legislativo n. 143, de 20/06/2002, publicado no DOU de 21/06/2002 aprova o texto da Convenção 169 da OIT. A Convenção foi o primeiro instrumento internacional a tratar dignamente dos direitos coletivos dos povos indígenas, afastando o princípio da "assimilação" e da "aculturação" (ARAÚJO, 2006).

Convém destacar, porém, que, embora tenham ocorrido eventos políticos importantes nesse campo temático, o que foi debatido em mesas de discussões não evoluiu para além das quatro paredes dos ambientes públicos. Os discursos foram mais eloquentes que práticos, considerando a ausência de atitudes concretas. Convém elucidar que a partir do ano de 2007, quando foi instalada a Coordenadoria de Estudos da Promoção de Políticas da Igualdade Racial (COEPPIR), em Natal, em parceria com a UFRN, FUNASA, Secretaria de Justiça, demais secretarias estaduais e gestores públicos, houve certa intensificação dos debates no tocante às demandas dos segmentos sociais que participaram das conferências da SEPPIR.

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

O que se percebeu de fato como positividade nesses episódios relatados foi o esforço conjunto das coletividades que se fizeram presentes, manifestando sua alteridade, mediante os espaços públicos,

após inúmeras décadas de esquecimento e de omissão sobre a problemática e a existência desses grupos no estado. Deu-se, assim, maior visibilidade política à questão indígena local, embora os entraves dos órgãos públicos tenham dificultado avanços nessa questão específica.

Contudo, no tocante ao reconhecimento de comunidades de "quilombos" no estado, ocorreu certo progresso no que diz respeito ao empenho e agilizações das instituições governamentais, que, através do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e do Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), têm dado o ponto de partida vital para que se concretizem relatórios e estudos que estão sendo conduzidos por antropólogos da UFRN, pertencentes ao quadro docente do Departamento de Antropologia, em convênio com o INCRA/RN[50].

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

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

50 Os estudos sobre os quilombos no Rio Grande do Norte recebem apoio do Departamento de Antropologia da UFRN que, em parceria com o INCRA, efetiva trabalhos como os realizados nas comunidades de Tibau do Sul – Simbaúma, pela professora Julie Cavignac, e em Jatobá, pela professora Francisca Miller.

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

Após a década de 1930, a produção intelectual, adaptada à prática divisória dos discursos acadêmicos, passou a designar as pessoas de origem africana de "negros", ligando-os à ideia de raça; e os de origem americana de "índios", ligando-os à ideia de etnia (ARRUTI, 1997).

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

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

Quanto aos negros, caberia a interação, sendo eles marcados e desvalorizados como aparência, diante dos valores da sociedade na-

cional. Em vez da alteridade, o sentido se volta para a identidade, e, no tocante à universalidade do problema, o esquema em discussão se volta para as populações subalternas, sendo, portanto, o negro, agente de contaminação.

Para o indígena, então, a alteridade serve para a construção de um juízo de valor estético e, para o negro, de valor político. Ademais, para o primeiro, recai a ideia de preservação e de isolamento e, para o último, se reserva a ideia de mudança e de intervenção (ARRUTI, 1997).

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

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

Nesse sentido, o que se costuma caracterizar quanto ao que diz respeito às lutas coletivas das comunidades indígenas no Rio

Grande do Norte e das comunidades negras (quilombos) estará dentro de um encadeamento de forças políticas bem diferenciado.

A primeira (comunidades indígenas) cairá sempre na "malha fina" do exotismo e da alteridade radical. Daí a necessidade sempre presente nos processos de reconhecimento da existência dos "marcadores diacríticos",[51] pelo órgão indigenista oficial.

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

O fato é que o processo de emergência indígena no estado, mesmo em face do autorreconhecimento de seus postulantes que expressam o desejo coletivo e até politicamente divulgado em instâncias do poder público, não tem garantido o pleno exercício de direito dos grupos interessados. No que diz respeito às questões ligadas a terra ou a quaisquer projetos que possam beneficiar esses grupos, in-

51 Sinais culturais emblemáticos que demarcam a indianidade do grupo perante o órgão oficial e a sociedade em geral, mediante o processo de identificação étnica. "O ritual da dança do toré, por exemplo, permite exibir a todos os atores presentes na situação interétnica, os sinais diacríticos de uma indianidade peculiar aos índios do Nordeste" (OLIVEIRA apud OLIVEIRA, 2004b, p. 28).

cluindo recursos específicos para demanda indígena, imediatamente, os atores interessados são pressionados a estar previamente enquadrados dentro da normalidade burocrática e dos registros oficiais da FUNAI, como também em condições de apresentar os títulos das terras demarcadas e áreas determinadas pelo órgão tutor.

Sendo assim, como ainda não foram acionadas providências nesse sentido por parte dos órgãos oficiais responsáveis, a autoidentificação esbarra na esfera burocrática.

Por outro lado, de forma bem mais direta, o Ministério de Desenvolvimento Agrário localizou no estado potiguar 27 "comunidades de quilombos", onde notadamente se observa que foi atribuído aos grupos um enquadramento étnico previamente estabelecido, antes mesmo que se procedesse a um trabalho empírico pelo qual, de fato, pudessem ser observadas as peculiaridades históricas e culturais dos grupos, pautadas através da memória e oralidade, além das autoidentificações locais.

Ao mesmo tempo, certos números (não se sabe a exata fonte de sistematização) indicam mais de cinquenta grupos de "quilombos" no estado, embora, mediante a ausência de procedimentos sistematizados, bem como de trabalhos acadêmico-científicos no direcionamento desses levantamentos, essas afirmações se manifestem mais especulativamente, não permitindo que se afirme previamente a existência desses segmentos sociais na forma como se expõe tanto qualitativa como quantitativamente. São, de fato, autoidentificações? Será que não escapam à observação grupos

familiares indígenas que acabam sendo abarcados dentro de uma política de cunho racialista?

Deve-se estar, portanto, atento às especificidades histórico-culturais das alteridades, em vez de, a priori, serem estabelecidos critérios de conteúdo fenotípico ligados à ideia de "raça". De certo, é preciso procurar empreender um esforço epistemológico, com o objetivo de recuperar-se a memória, compreender os aspectos determinantes da identidade diferenciada dos grupos, bem como observar processos de dinâmica histórica e cultural na construção das alteridades, em vez de ser atribuída maior importância a empreendimentos de interesse político, que disponibilizam recursos talvez mal geridos e percorrem caminhos, por vezes, mal-orientados.

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

Somente a partir dessa perspectiva, a identidade indígena potiguar, bem como as especificidades das alteridades locais escaparão, de um modo geral, das amarras político-ideológicas e do anonimato a que foram relegadas, por mais de um século, por meio dos discursos hegemônicos, que reforçados pela historiografia oficial e pela ideia do "desaparecimento" ganharam vigor com o silêncio cúmplice das entidades políticas e intelectuais do estado.

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

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