

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

DE CIDADE DOS VEADOS A RIO DOS ÍNDIOS:
UM OLHAR CRÍTICO SOBRE O DESTINO INDÍGENA DO POVOADO

VALDEMIRO SEVERIANO FILHO

NATAL/RN

2004

SEVERIANO Filho, Valdemiro. **De cidade dos Veados a Rio dos Índios: um olhar crítico sobre o destino indígena do povoado.** 2004. 98 f. Monografia para obtenção do grau de Bacharelado em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2004.

Monografia apresentada ao curso de Ciências Sociais do Centro de Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, no semestre de 2004.1, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharelado em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof^a Dr^a Julie Antoinette Cavnignac

NATAL/RN

2004

TERMO DE APROVAÇÃO

VALDEMIRO SEVERIANO FILHO

DE CIDADE DOS VEADOS A RIO DOS ÍNDIOS:
UM OLHAR CRÍTICO SOBRE O DESTINO INDÍGENA DO POVOADO

Monografia apresentada ao curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para obtenção do grau de bacharelado em Ciências Sociais.

Orientadora:

Profª Drª Julie Antoinette Cavnac

Profª Drª Luciana Chianca – DAN/UFRN (membro)

Profº Drº Raimundo Arrais – DH/UFRN (membro)

Profº Ms. Luis Antônio de Oliveira (suplente)

Natal, julho de 2004

Dedico este trabalho a Prof^a Dr^a Julie Antoinette Cavnac, por ter acreditado em minhas competências e pelo imenso auxílio nesta pesquisa, e, em memória da minha avó paterna Mariêta Miranda Severiano e meu avô materno Genival Tavares de Araújo.

Meus sinceros agradecimentos aos meus maiores amigos: Meus Pais, Valdemiro Severiano e Maria Tavares, por serem que são! À minha irmã Mariêta por ter me auxiliado quando precisei. Também agradeço aos meus irmãos por fazerem parte desta “imensa família feliz”: Benedito, Maria Antônia, Júnior Negão, Valdemir, Valmar, Sayonara, Solange, Sônia e Wallace e toda a minha família.

Agradeço também ao meu amigo e companheiro de pesquisa Jean Leite, que contribuiu em grande parte para o sucesso desse trabalho, e a minha grande amiga Sandra Damasceno, que me indicou o caminho das Ciências Sociais. Também sou grato à Eliana Quirino pelo auxílio e orientação nas pesquisas e nas discussões dos textos lidos. E todos os mestrandos e doutorandos da orientadora Julie A. Cavignac.

Aos moradores do Rio dos Índios, em especial à Eluíza Ferreira, sou muito grato, visto que sem eles não teria concluído este trabalho.

Também, ao meu cunhado, que, enfim, noivou com minha irmã, Hércules Wlisses. Aos meus amigos Júnior Radar, Amaricelho, Eritam, Saulo, Samir, que integram a eterna: Gaviões do Forró. A todos da Igreja Católica Santa Maria Mãe, em especial aos que compõe a banda Nova Mensagem, pela espiritualidade que precisei. E aos demais que contribuíram, de uma forma direta ou indireta.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01 – Quadro estatístico da Província do Rio Grande do Norte, organizado segundo os mapas remetidos pelos Juízes de Paz, referente ao ano de 1839.

FIGURA 02 – Quadro demonstrativo dos casamentos, batismos e óbitos da Província do Rio Grande do Norte, referente aos primeiros seis meses do ano de 1839.

FIGURA 03 – Quadro demonstrativo dos casamentos, batismos e óbitos da Província do Rio Grande do Norte, referente ao ano de 1846.

FIGURA 04 – Quadro demonstrativo dos casamentos, batismos e óbitos da Província do Rio Grande do Norte, referente ao ano de 1852.

FIGURA 05 – Recenseamento da população da Província do Rio Grande do Norte, referente ao ano de 1872.

FIGURA 06 – Boletim de reconhecimento geográfico do povoado de Rio dos Índios, organizado pela Secretaria Municipal de Saúde de Ceará-Mirim, referente ao ano de 2003.

SUMÁRIO

Resumo.....	09
Introdução.....	10
2. Capítulo I: Visualizando o Problema.....	16
2.1. Grupo Étnico.....	19
2.2. Identidade.....	23
2.3. memória.....	25
2.4. Metodologia.....	27
3. Capítulo II: A política indigenista do Governo Imperial.....	31
3.1. A política assimilacionista.....	32
3.2. A ofensiva de Pombal.....	36
3.3. A Lei de Terras: uma contribuição para o desaparecimento das populações indígenas.....	38
3.4. O papel das Câmaras Municipais.....	41
3.5. Falas e Relatórios dos Presidentes da Província do RN: de 1835 a 1888.....	44
4. Capítulo III: Analisando a História e Memória.....	51
4.1. Missão do Guajirú.....	52
4.2. Ceará-Mirim: Do surgimento da aldeia a Cidade.....	57
5. Capítulo IV: De Veados a Rio dos Índios.....	61
5.1. A presença indígena na <i>Cidade dos Veados</i>	62
5.2. Uma descrição de Rio dos Índios.....	66
5.3. De Veados à Rio dos Índios: uma identidade que se perdeu.....	73
6. Considerações Finais.....	80

Bibliografia.....	86
Anexos.....	92

Resumo

O estudo desenvolvido neste trabalho tem como preocupação principal contemplar a temática indígena no Rio Grande do Norte. Propõe uma análise dos dados históricos e da oralidade dos moradores do povoado de Rio dos Índios, palco de um reduto indígena no século XVIII e XIX. A pesquisa foi realizada a partir de fontes históricas. A partir da descrição dos dados coletados em campo nos documentos procuramos entender o desaparecimento indígena em Rio dos Índios, apresentando uma reflexão sobre a referência a questão étnica de um modo geral. O universo teórico direciona a pesquisa para o estudo de uma etno-história das populações indígenas do Nordeste brasileiro. Apesar da invisibilidade destas populações ao longo da história do Rio Grande do Norte e da ausência do reconhecimento de uma identidade diferencial por parte dos moradores do Rio dos Índios, nossa pesquisa aponta para sinais de uma possível emergência étnica no local.

Palavras-chaves: Grupo Étnico, Identidade, Memória, Índio, desaparecimento.

Abstract

The present work has as a priority contemplate the indian thematic in Rio Grande do Norte. It proposes an analysis about the historical data and the oral history of Rio dos Índios' villagers, an Indian lair during 18th and 19th centuries. From the field data description let's try to understand the indian disappearance in Rio dos Índios, showing a reflection about the reference to the ethnical question at all. The theoretical universe directs the research to a ethnical-history of the indian populations in the northeastern part of Brazil. In despite of the invisibility of these populations along Rio Grande do Norte history and the lack of recognition of a differential identity by Rio dos Índios' people, our research leads to signs of a possible ethnical emergency there.

Keywords: ethnical groups, identity, memory, indian, disappearing

1. Introdução

O desaparecimento indígena no Rio Grande do Norte levanta problemas não resolvidos, pois os índios continuam presentes no imaginário. Este será o caminho analítico que percorreremos neste trabalho.

No Nordeste existe uma invisibilidade relativa à população indígena que começa a ser desvelada. Não há uma descontinuidade cultural que expresse a diferença entre os povos indígenas e a população nacional, isto é, os traços diacríticos que podem ser utilizados para demarcar os limites de uma cultura, não se aplicam neste contexto. (Pacheco de Oliveira: 1993)

Grande parte da população adere à tese do desaparecimento das populações indígenas no Rio Grande do Norte. Não há um reconhecimento oficial de populações e de territórios pelo órgão indigenista, a FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Da mesma forma, segundo versão da história indígena do Rio Grande do Norte, escrita em grande parte por Cascudo (1984), todos os índios que haviam foram extintos na sangrenta Guerra dos Bárbaros.

Escolhemos questionar esta versão da história após a consulta de documentos e pesquisas que apontam para uma presença indígena no Rio Grande do Norte subsequente ao período das guerras bárbaras.

O Rio dos Índios, antiga *Cidade dos Veados* – campo empírico da pesquisa – foi palco de um reduto indígena que comportou, de acordo com o relatório do Presidente da Província do Rio Grande do Norte de 1839, 700 (setecentos) índios, conforme se verá na análise dos dados obtidos. Os atuais moradores, possíveis descendentes dos índios presentes em Cidade dos Veados até meados do século XIX, reafirmam a tese de que não existem índios nesta localidade, assim como defendia Câmara Cascudo. Este fato é recorrente em todo o Rio Grande do Norte que junto ao Piauí são os dois únicos do Brasil que não têm índios reconhecidos.

Conforme consta no censo de 2000, os índios de Ceará-Mirim são em número de 18 (dezoito) e os de Extremoz 32 (trinta e dois). Quando se procura estes descendentes, eles não são encontrados. No IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) não conseguimos informações sobre a metodologia do recenseamento. Nos foi informado que a pesquisa realizou-se aleatoriamente e não fizeram fichas com dados das pessoas que responderam ao questionário.

Porém, sem falar em emergência étnica o despertar dos índios pode ser entendido como resultado de um processo individual da construção da identidade (CAVIGNAC: 2003)

No Nordeste, os dados do censo em relação a população indígena, correspondem a um movimento de etnogênese relativamente recente. Os índios “retomaram sua identidade” e estão lutando por seus direitos e pela garantia dos mesmos, pois somente dessa forma conseguirão acesso a um território e reconhecimento étnico como grupo indígena. Porém, no Rio Grande do Norte, não houve este movimento, apesar de ter uma ‘população indígena’ que cresce no censo – sobretudo nos centros urbanos. Para melhor entendimento, ver o trabalho de Cavignac (2003).

Uma das explicações do crescimento das populações indígenas é relativa ao censo. Só em 1991, o questionário da amostra do censo demográfico do IBGE incluiu a categoria “índio” na variável cor da pele, acrescentando-a as tradicionais categorias de “preto”, “amarelo”, “branco” e “pardo”. Todas são categorias excludentes de auto-identificação, à disposição dos entrevistados por amostragem. Antes de 1991, os que se auto-identificavam como índios eram incluídos pelo IBGE na categoria “pardos”, mimetizados nessa categoria residual criada para classificar aqueles que não fossem brancos, pretos ou amarelos. Os países que realmente querem conhecer a composição étnica da população fazem censos específicos para cada etnia, pelas línguas faladas, por exemplo.

A proposta da monografia é estudar como se deu a miscigenação das populações indígenas, como desencadeou o processo de invisibilidade e as consequências geradas pela imposição de “contato” entre os índios do “Rio dos Índios” e a população envolvente. Com todo o processo que passaram, os habitantes do Rio dos Índios perderam a consciência enquanto grupo étnico.

O despertar para a questão indígena foi a partir da disciplina Etnologia Brasileira, na segunda metade do ano de 2003. Deparei-me com a importância que envolvia a temática indígena. É muito instigante trabalhar um tema que se encontra tão próximo. Esses foram, portanto, os motivos principais que me levou a escolher a questão indígena para o trabalho monográfico. A cada dia me entusiasmava com a pesquisa de campo e as leituras. A cada registro, a cada passo que dava ao passado, sentia-me sedento de mais registros e histórias.

Sob a orientação de Eliana Quirino, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (cujo trabalho a defender é “Um estudo dos processos de construção da identidade Fulni-ô) que coordena o Grupo de Discussão da temática Indígena, tive o referencial teórico que calcou minhas pesquisas e meu trabalho monográfico.

A escolha do Rio dos Índios como campo empírico se deu quando, cursava a disciplina de Etnologia Brasileira, precisava encontrar um local para estudar a questão indígena no Estado do RN.

A princípio, o lugar escolhido tinha sido o município de Ceará-mirim, no entanto, descobri, junto com a professora Cavnac e meu companheiro de pesquisa Jean, que num povoado pertencente ao município havia uma história indígena. Achei bastante interessante. Mas, a cada contato, fui percebendo que os descendentes indígenas que pensei encontrar não

mais existiam. A curiosidade me levou a estudar mais a fundo a questão indígena no povoado de Rio dos Índios para achar respostas às indagações que surgiam a cada nova descoberta.

A pesquisa de campo foi iniciada em janeiro de 2004. Ao observar que o local poderia servir de campo para as investigações, passei a visitá-lo, sistematicamente, uma vez por semana e fiz algumas amizades.

A metodologia consistiu na observação de campo, o que permitiu um acompanhamento da vivência em Rio dos Índios; e também na aplicação de questionários com perguntas abertas, entrevistas e conversas informais. Além disso, foram analisados as Falas e Relatórios dos Presidentes da Província do Rio Grande do Norte, livros, periódicos e folhetos.

O trabalho divide-se em cinco capítulos. No primeiro capítulo, sob o título de *Visualizando o Problema*, farei uma discussão teórica e metodológica.

O segundo capítulo, cujo título é *A política indigenista no Governo Imperial*, trabalharei os principais fatos que ocorreram na época do Império português instalado no Brasil que contribuíram para a perda de identidade de alguns povos indígenas. O intuito deste capítulo é contextualizar a história dos índios da Cidade dos Veados e analisar as Falas e Relatórios dos Presidentes da Província do Rio Grande do Norte, entre os anos de 1835 e 1888.

No quarto capítulo, com o título de *Analisando a História e Memória*, será feito uma história do surgimento de Ceará-mirim, fazendo uma viagem da Missão do Guajirú para a formação desta cidade, pois, a partir desta época iniciaram os maiores contatos entre os povos indígenas do povoado de Rio dos Índios e a população envolvente.

E, no último capítulo, *De Veados a Rio dos Índios*, analisamos a história e o presente do Rio dos Índios, desde a época da Cidade dos Veados, onde são levantados dados da presença

indígena na localidade. Perguntamos também sobre o processo que levaram os moradores deste povoado a perderem a identidade indígena que antes fora muito intensa.

Os índios sumiram, mas existe uma história registrada que informa sobre o presente e este suposto desaparecimento poderá vir a se tornar, no futuro, uma emergência.

2. Capítulo I: Visualizando o problema

Como suporte teórico para a realização do trabalho procurei nos escritos de Fredrik Barth, Roberto Cardoso de Oliveira e João Pacheco de Oliveira e Porto Alegre, os meus principais referências teóricos, que tratam do conceito de grupo Étnico, Identidade e da questão indígena. Outros autores também foram utilizados no trabalho, tais como: Michel Pollak, Le Goff, Maurice Halbwachs, entre tantos outros que escreveram sobre os conceitos fundamentais para a compreensão do objeto aqui proposto.

A questão indígena no Rio Grande do Norte, bem como em todo o Nordeste, é coberta de batalhas travadas entre os povos autóctones e os europeus, desde a descoberta do país até os dias de hoje, portanto fica difícil abordar esta temática sem contar com a variável *tempo*. Sob esta condição, não podemos trabalhar numa perspectiva sincrônica do estruturalismo francês, onde, nas análises, a escola dá pouca importância à dimensão histórica.

Até a década de 1950, segundo Porto Alegre (1992/93), “a teoria antropológica sobre o contato preocupava-se, sobretudo, com a explicação dos ‘encontros distantes’ e caracterizava-se por uma abordagem culturalista de base evolucionista, centrada na noção de aculturação”

Não dá pra explicar toda essa dinâmica da questão indígena numa ótica “astronômica” - “o antropólogo é o astrônomo das ciências sociais: ele está encarregado de descobrir um sentido para configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e seu afastamento, das que estão imediatamente próximas do observador”. (LÉVI-STRAUSS: 1967)

Neste método etnológico pensado por Lévi-Strauss para estudar as culturas autóctones, a noção de cultura se equipara à de isolamento demográfico. Abstrai-se o tempo e concebe como culturas autóctones aquelas cuja distintividade cultural é descontínua o bastante que possibilita o distanciamento e a objetividade do etnólogo. Mas como proceder nos estudos se

não encontramos toda esta descontinuidade? Podemos visualizar duas perspectivas. A primeira te uma preocupação com a questão étnica, e, a mais clássica, se preocupa mais com antropologia. Vão ser trabalhadas as duas perspectivas no decorrer do trabalho, visto que são de grande importância.

A resposta está na passagem de um estudo cultural, da estrutura e tradição, para um estudo histórico, do evento e da mudança. Esta perspectiva histórica nos permite visualizar o contexto diacronicamente, isto é, interiorizando o tempo, ao invés de abstraí-lo. Dentre vários autores, podemos citar alguns, tais como Nora e Le Goff (a história Cultural a partir da história do tempo presente; história oral; e, história da vida) e ainda Wachtel e Price (a antropologia histórica e etno-história: lógicas nativas; colonização; sincretismos, milenarismos e mestiçagens; etnografia dos documentos históricos) que adotaram em seus estudos essa perspectiva que interiorizava o tempo.

Como podemos nos inspirar na perspectiva de Richard Price que enfatiza a importância da unidade de análise a partir do evento. Juntando fragmentos de histórias contadas pelos indivíduos, compara-se e discute-se com outras pessoas, colocando-os na prova das fontes escritas mais contemporâneas. (PRICE: 1994).

Quando abordamos a temática indígena, alguns conceitos devem ser definidos para se ter um melhor entendimento a cerca do assunto. Para tanto, iremos examinar alguns deles nesta primeira etapa da monografia.

Porque, num local em que houve uma presença marcante dos indígenas, sendo comprovada tanto por registros históricos quanto pelos próprio moradores, não há nenhum

registro de uma identidade indígena. Não existe nem mesmo uma memória das práticas destes povos autóctones.

Como iremos ver mais a frente, no Rio dos Índios não há indícios de costumes que nos remetam à uma identidade indígena no povoado. Com está descrito no capítulo IV, não foram encontradas realização de atividades indígenas.

Para realizarmos esta pesquisa, se faz necessário conhecermos alguns conceitos que serão trabalhados neste capítulo.

2.1. Grupo Étnico

Um primeiro conceito que parece essencial é o de grupo étnico. Antes dos trabalhos de Barth, que datam de 1969, e de Cohen, de 1974, nas ciências sociais, a noção de grupo étnico esteve extremamente ligado ao uso popular da expressão, que remete ao significado “grupo de pessoas de mesma raça ou nacionalidade que apresentam uma cultura comum e distinta” (KEYES: 1976), O que impossibilita o exame das situações contemporâneas.

Tornou-se claro, a partir de Barth, que não existem traços culturais que possam ser tomados como primordiais. Segundo Barth, “os traços culturais que demarcam a fronteira podem mudar, e as características culturais de seus membros podem igualmente se transformar” (BARTH: 1969).

Na bibliografia antropológica (NARROL: 1964), o termo “grupo étnico” designa uma população que: perpetua-se amplamente; compartilha valores culturais fundamentais; constitui um campo de comunicação e interação; e, possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo.

Este tipo de formulação toma o grupo étnico como algo diferenciado por meio de traços diacríticos e da cultura diferencial. Neste caso, a descontinuidade cultural é o traço diferencial que define um grupo e o torna diferente de outro.

Esta formulação não pode ser utilizada ao conceito de grupos étnicos, pois, abordando os modelos recorrentes de análise, relativiza-os e engloba outros tantos grupos que mantêm suas fronteiras sem ter uma forte descontinuidade e, por vezes, encontram-se em constantes batalhas por territórios.

Se tomarmos a cultura de um grupo como uma característica que o define como um grupo étnico organizado, estamos implicando que a descontinuidade é que faz com que determinado grupo seja considerado como tal. Ao pensarmos desta forma, como devemos fazer ao nos depararmos com a situação dos índios no Brasil, onde estão espalhados por um vasto território, sob circunstâncias – seja ecológica, política ou econômica – variadas?

É lógico que a cultura de um grupo étnico é diferenciadora, porém é bem melhor tratarmos este traço como uma implicação ou mesmo um resultado de todo o processo (Barth).

Os trabalhos de Barth (1969) e Cohen (1974) iniciaram uma nova concepção de grupo étnico baseada, não em traços diacríticos e valores fundamentais – tratados por Barth como diferenças “objetivas” -, mas na diferenciação estrutural de grupos em interação social, onde o

as fronteiras são criadas e mantidas por meio de mecanismos que diagnosticam a pertença se o indivíduo é ou não daquele grupo (BARTH: 1969). Portanto, a organização social dos grupos étnicos não recai em recortes genéricos, tais como a cor de um indivíduo, mas nestes “mecanismos de criação e/ou manutenção de uma forma organizacional que prescreve padrões unificados de interação e que regula quem faz e quem não faz parte do grupo” (ARRUTI: 1997).

Ao se debruçar numa realidade indígena, não podemos nos remeter unicamente ao raciocínio antropológico que se baseia na premissa de que a variação cultural é descontínua. A noção de descontinuidade, segundo Barth, é que “haveria agregações humanas que, em essência, compartilham uma cultura comum e diferenças interligadas que distinguiriam cada uma dessas culturas” (BARTH: 1969). Também, não podemos nos basear numa perspectiva de sociedade global, que relativiza, para representar todo o sistema social composto por grupos e diferentes.

Os grupos étnicos não precisam estar isolados para que sua diversidade cultural esteja preservada, nem tampouco, suas fronteiras étnicas irão desaparecer com o contato. Para Barth, “as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação”, e, mais à frente ele completa, “as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação,..., as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos” (BARTH: 1969).

Grupo étnico, no sentido organizacional, é todo aquele onde os atores usam identidades étnicas para categorizar a si e aos outros no momento de interação. No entanto, é importante saber que, um grupo étnico não se define por suas diferenças “objetivas”, mas, por aquelas que os próprios atores consideram ser as importantes, ou seja, a bandeira étnica do grupo, e, o

indivíduo deve reconhecer o direito de julgar e ser julgado pelos padrões relevantes para a identidade.

Consideramos o conceito de grupo étnico na perspectiva barthiana sob o ponto de vista da “fronteira étnica”. Segundo Barth (1969), “se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critério para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão”. A permanência destes grupos se dá por meio de uma contínua expressão e validação de sua identidade.

O contato social – contato entre dois ou mais grupos étnicos numa sociedade – também é outra implicação do mantimento fronteiriço das etnias, porém não devemos pensar que as diferenças étnicas ficam intactas, ou seja, como fora antes do contato, pois, se há interação há endoculturação – lembremos que a cultura de um determinado grupo não é restringida pela fronteira, mas pode variar, mudar e ser reconhecida, sem nenhuma relação importante com a manutenção das fronteiras (BARTH: 1969) -, porém, há uma salvaguarda das diferenças que visam a proteção de uma parte da cultura para que não haja modificações ou confrontos.

Para enriquecer este conceito barthiano, podemos dizer que etnicidade se refere ao relacionamento entre grupos que se consideram e são considerados como culturalmente distintos. Isto significa que dois grupos podem ser iguais em sua forma cultural, porém ao se considerarem diferentes, os grupos agirão de tal maneira que diferenças serão encontradas para distinguí-los.

A identidade étnica de um grupo é o que responde a pergunta “quem somos nós enquanto grupo étnico?” o que não é uma pergunta fácil de se responder. Ela implica todos os

aspectos identitários que fazem com que as pessoas se sintam parte do seu grupo étnico, algo que as identifiquem com o grupo e as diferencie dos outros.

Neste trabalho identificarei os aspectos que nos leva a crer que em Rio dos Índios não há uma identidade indígena, pois Frederich Barth afirma que os indivíduos têm de estarem conscientes de sua identidade étnica, atuarem dentro dela e viverem ela, o que ele chama de self-ascription (BARTH: 1994).

Porém, a noção de grupo étnico, mesmo se é operatório, deve ser analisado em conjunto com outras noções, como de identidade.

2.2. Identidade

A definição do conceito de identidade necessita, como uma espécie de pré-requisito, de uma abordagem contextual, pois os processos identitários não existem fora de um contexto específico. De acordo com Barth (1969), são relativos a algo que está especificamente em jogo. Como por exemplo, o acesso a terra – neste caso, a identidade é produzida como fundamento das territorialidades.

Ao passo em que, na prática, ocorre o relacionamento entre identidades – onde há o encontro de indígenas que trazem consigo seus pertencimentos étnicos, suas origens -, estes relacionamentos “trabalham, alterando ou modificando, os referentes dos pertencimentos originais (étnicos, regionais, faccionais)” (AGIER: 2001), atingindo valores, regras, condutas, educação e até mesmo a língua. Os indivíduos, portanto, vão redefinindo sua cultura, a partir

das gerações e a identidade individual e coletiva vão sofrendo ajustes para se acomodar nesse novo contexto local.

Ne entanto, estes ajustes podem tornar-se, algumas vezes, problemáticos. Na relação dos indivíduos ou grupos, quando se tratar de um choque entre grupos étnicos onde um deles cede ou é forçado a ceder, ocasiona uma assimilação dos costumes, da cultura e valores do grupo “vencedor”. Foi o que ocorreu em Rio dos Índios, campo empírico deste trabalho.

O sentimento de identidade é a construção de uma imagem de si para si e para os outros (POLLAK: 1992). Quando colocamos esta concepção do sentimento de identidade, fazemos uma estreita ligação entre este sentimento e a memória, pois o primeiro é uma imagem adquirida pelos indivíduos ao longo da vida referente a ele próprio, que constrói e apresenta a si e aos outros para acreditar na sua própria representação, e, é percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros. (ibid)

Na construção da identidade, fazendo uma leitura pollakiana, existem alguns elementos que devem ser considerados: a unidade física (pessoa) ou fronteiras físicas (grupo); a continuidade dentro do tempo; e, o sentimento de coerência na unificação dos elementos que constituem o indivíduo ou grupo. A figura do outro nos grupos também deve ser levada em consideração na construção da identidade, pois é através da referência aos outros que se criam critérios de aceitação, admissão, credibilidade e que se faz por meio de negociações direta com os outros.

Portanto, a identidade étnica de um grupo transcende seus aspectos culturais, não envolvendo somente aspectos internos desta cultura mas sendo particularmente envolvida pelas interações do grupo com o mundo ao seu redor. Identidade étnica é uma característica de ordem

social, mais do que uma expressão cultural, significando que temos que olhar para os limites de um grupo étnico e não somente os aspectos culturais que estes limites carregam consigo.

Para construir uma identidade, ou reconstruí-la, ou ainda, para relatar um fato ou contar uma estória, as pessoas necessitam da memória, para tanto, é necessário também ver este conceito e como ele se articula com os outros já trabalhados.

2.3. Memória

Para dar conta dos dados coletados a partir da memória oral, é necessário sabermos qual o conceito de memória, e onde/como ela se articula com a história.

A Memória é um conceito tão ligado à história, que se confunde com ela e, ao mesmo tempo, cria-se a partir dela; para alguns, a antecede. As relações entre memória e história, e o conjunto de atos individuais e coletivos que lhes dão materialidade e espessura política, delimitam um amplo espectro de abordagens historiográficas. Contudo, tais abordagens dependem de um refinamento teórico e metodológico dos significados que esses dois conceitos podem assumir.

Quando são pensadas como ferramentas analíticas, as noções de memória e história são articuladas para dar conta dos processos sociais relativos à interpretação do passado, à construção de identidades e à compreensão dos movimentos étnicos, dentre outras coisas.

As questões teóricas que decorrem da distinção e da relação entre história e memória se evidenciam particularmente quando nossa documentação histórica é de natureza

memorialística. Porque os registros históricos, as cartas, os livros de memórias e os demais gêneros confessionais nos dão a ilusão de que entramos na mais recôndita intimidade dos indivíduos. Podemos, pois, dizer que no plano aproximativo memória e história podem ser consideradas de grande riqueza, no entanto, estão muito longe de serem conceitos intercambiáveis.

A memória é sempre, como coloca Le Goff (1990), "fiel e móvel". O pesquisador, seja historiador ou antropólogo, ao trabalhar com escritos memorialísticos, deve levar em conta a mobilidade e a fidelidade dos escritos.

Memória e história, para Le Goff (1990), são distintas e não devem ser confundidas. E ele parece sugerir uma certa genealogia que situa o nascimento da história nos trabalhos da memória, fazendo uma relação de filiação da primeira em relação à segunda, não deixando, porém, de assinalar que a história, por sua vez, não cessa de retro-alimentar a memória, constituindo-se, ela mesma, numa de suas fontes mais poderosas.

É função da memória – assim como é da história – estabelecer os nexos entre o passado, o presente e o futuro, procurando salvar o passado, não apenas como um mero resgate, mas um processo direcionado à atuar no presente e a orientar os caminhos do futuro.

Pierre Nora (1981) faz uma distinção básica entre Memória e História, onde ele coloca que na verdadeira memória não há rastro, distância nem mediação, quando isso ocorre, estamos dentro da história. A memória é a vida, carregada por grupos vivos, estando em permanente evolução. Esta é a dialética da lembrança/esquecimento.

Segundo este autor, a história é a reconstrução problemática e incompleta do que não existe mais, uma representação do passado. Dessa forma, memória e história se opõem uma à

outra. E, utilizando-se de Halbwachs, acrescenta que “há tantas memórias quantos grupos existem” (Halbwachs: 1990); ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história, pelo contrário, pertence a todos e a ninguém (vocação para o universal). A memória é absoluta, enraizando-se no concreto, no espaço; já a história é relativa, a partir de continuidades temporais, esta não exalta o que verdadeiramente aconteceu, mas anula.

Após ter lembrado alguns conceitos que irão ser utilizados na monografia, iremos passar à segunda parte do trabalho que é o de uma viagem histórica, desde as Missões até a Lei de Terras, passando pela política assimilacionista de Pombal. E todo esse processo, demos por nome “Política Indigenista do Governo Imperial”.

É necessário trazer os documentos para falar de identidade, pois são pré-requisitos para a construção dos processos identitários, que não se formam fora de um contexto específico.

O desaparecimento da identidade dos indivíduos de Rio dos Índios, é justamente, os ajustes que sofreram a identidade individual e coletiva do grupo, para se acomodarem ao novo contexto social que surgia. Podemos resumir este contexto em três palavras: os brancos, o capitalismo e a Igreja.

2.4 Metodologia

A metodologia aplicada foi a etnografia a partir da observação e descrição do campo empírico e das pessoas que nele vivem.

Para o trabalho descritivo, fizemos viagens ao povoado de Rio dos Índios, iniciadas em janeiro de 2004 até julho do mesmo ano. Íamos uma vez por semana para conhecer o local e os moradores, referente ao passado e presente. Empregamos questionários com perguntas abertas, entrevistas e conversas informais.

As dificuldades não foram grandes, porém, alguns moradores não contribuíram o bastante com as informações. O clima no povoado, à época das primeiras visitas, encontrava-se tenso devido ao Movimento dos Sem-Terra (MST) que estava estabelecida nas proximidades, todavia, não se contabiliza como uma dificuldade.

Com o passar do tempo e com as amizades que fomos fazendo, os moradores se mostraram mais confiantes e começaram a falar mais detalhes que seriam de grande valia para o andamento da pesquisa.

Percebemos que lá não havia nenhuma prática que os remetesse aos “troncos-velhos” que lá existiram e que permitissem fazer uma viagem da volta, tomando o termo criado por Pacheco de Oliveira (1999).

Além destas pesquisas qualitativas, também foram feitas as pesquisas quantitativas, onde a população alvo foram os moradores do Rio dos Índios.

A análise quantitativa constava de um formulário com nome, idade, sexo, onde nasceu, há quanto tempo mora em Rio dos Índios, entre outros. Foi realizada por amostragem, onde escolhemos alguns dos moradores mais antigos do povoado.

Realizamos visitas semanais aos mais antigos moradores, como nos foi indicado por Eluíza, 16 anos, moradora do povoado, pois *“eles tem mais histórias pra contar”*.

Entrevistamos seis moradores do Rio dos Índios. Eles nos receberam muito bem, não tivemos nenhum problema quanto as perguntas, com exceção de Seu Nenê, que assumiu uma postura tácita, não permitindo, inclusive, que a entrevista fosse gravada para melhor análise posteriormente.

Mostrarei, em tabela, alguns dos quesitos que nela constavam:

NOME	APELIDO	IDADE	PROFISSÃO	Nº DE FILHOS
Edvaldo Domingos de Araújo	Seu Nenê	65	Agricultor	15
Neuza Gomes Ferreira	Déia	65	Agricultora	11
Severino Emídio Sobrinho	Severo	50	Agricultor	03
José Ferreira da Silva	Zé Binga	84	Agricultor	01
Joana	Joana	70	Dona de Casa	2*
Ivonise Ferreira de Melo	Nega	63	Dona de Casa	-

* Os filhos de Dona Joana são adotivos.

Notou-se que, dos seis entrevistados, quatro são da Família Ferreira, a maior família do Rio dos Índios. Quando perguntamos aos moradores qual a maior família, responderam que era a de Seu Nenê. E, segundo Dona Joana: “Casei em 55 e nunca tive família. Se Deus num quis, então tudo bem. Eu criei um casal de gente.”

Chegamos a uma conclusão que o termo ‘família’ para eles diz respeito ao número de pessoas em uma residência, por isso que, quando nos falaram que a família de Seu Nenê era a

maior do rio dos Índios, procuramos saber se ele também fazia parte da família Ferreira. Mas, agora esclarecido, sabemos que ‘os Ferreiras’ constituem a maior do Rio dos Índios.

A maioria são agricultores, como Zé Binga. Em sua propriedade há plantação de feijão, milho, verduras, mandioca, jerimum, entre outros. Os moradores ou tem suas terras em Rio dos Índios ou arrenda-as para o plantio.

Após analisada a metodologia do trabalho, passemos ao próximo capítulo. Iremos fazer uma viagem ao passado no intuito de mostrar como se desenvolveu a política de assimilação indígena à população envolvente.

3. Capítulo II. A política indigenista do Governo Imperial

Como proposta, o capítulo pretende aprofundar a análise das práticas para a assimilação dos índios à população envolvente.

Antes de entrarmos diretamente nas pesquisas de campo e análises dos documentos, iremos, primeiramente, analisar todo o processo por que passaram os índios, bem como contextualiza-lo dentro de um universo maior que o da pesquisa.

Foi construído todo um aparato, pelos portugueses, para atingir seus objetivos de assimilar a população indígena à sociedade envolvente e força-los a trabalhar para o enriquecimento do Estado Português.

É importante analisar este contexto, pois, foi a partir dele que se ajustou a identidade indígena no Rio Grande do Norte.

3.1. A política assimilacionista

Todo um processo se constituiu em torno dos índios para assimilá-los e fazer com que eles fossem introduzidos no mercado de trabalho e nas relações de produção, sendo possível, portanto, falar de índio camponês, seja como exercito de reserva da mão-de-obra, produtor ou consumidor de bens materiais e valores dos não-índios (Vieira: 2001)

O Governo português visava extinguir os povos indígenas de todo o território nacional, tendo em vista que estes índios era um obstáculo para a expansão portuguesa e a industrialização do Brasil. A cristianização dos índios serviu para ‘amansá-los’ e a miscigenação para que se misturassem com a população ‘branca’.

Foram vários os processos de territorialização que os índios passaram (OLIVEIRA: 1999). Oliveira afirma que “as populações indígenas que hoje habitam o Nordeste provêm das culturas autóctones que foram envolvidas em dois processos de territorialização” (Ibid). O primeiro consiste no que toda população indígena sofreu no que compreendeu os séculos XV ao XIX, e o segundo é o processo de etnogênese, iniciado nas primeiras décadas do século XX, que não ocorre no Rio Grande do Norte.

Estes processos de territorialização, que serão tratados no decorrer do trabalho, nos mostram a “mistura” que envolve “índios puros” e “brancos”.

Seguindo uma ordem cronológica, tivemos na história da formação da população brasileira, um movimento das missões jesuítas; em seguida tivemos outra mistura que foi tão radical que até hoje ainda não se fala de povos indígenas no Rio Grande do Norte.

O segundo processo de territorialização, que teve início na década de 20, com o reconhecimento dos índios Funi-ô, está presente até hoje no Nordeste. Este movimento foi, e é, a afirmação de uma cultura diferenciadora. Organizados politicamente para garantir a autenticidade indígena, estes movimentos visam e buscam recuperar o patrimônio perdido no primeiro processo de territorialização, ou seja, reconstruir sua identidade e retomar suas terras.

No Rio Grande do Norte não aconteceu porque ainda não foi iniciada uma movimentação por uma emergência étnica, pois, segundo Macedo (2003), “eles não desapareceram. No futuro poderemos afirmar, com convicção, quais as táticas que utilizaram a partir de meados do século XIX para continuar a viver e se, como pensamos, estamos entre seus descendentes”. Isto é, os índios estão vivendo entre nós, resistindo invisivelmente.

Porém, iremos nos deter ao primeiro processo, que foi o de assimilação dos povos indígenas com a ‘cultura dominante portuguesa’.

Nos séculos XVII e XVIII se punha em prática uma política para se estabelecer a população branca junta aos índios. Esta política tinha como objetivo criar uma espécie de população brasileira livre, substrato daquilo que, para os ideólogos da época, era uma nação viável. Uma população livre por assimilação. O uso desta política não se restringiu somente aos índios, pois, também foi utilizada para todas as minorias sociais da época, tais como os negros. No Rio Grande do Norte, a Missão do Guajirú nos servirá de exemplo.

Uma série de mecanismos foi utilizada para apressar o processo de conquista. Entre outros, a utilização de uma língua geral e, posteriormente, a transformação das aldeias em vilas – elevação da categoria de aldeia à categoria de vila – e com nomes portugueses, sob o falso argumento de que não havia mais índios ou que manter uma aldeia com um número reduzido de índios era anti-econômico. Vai tratar muito bem o assunto, segundo Porto Alegre (1992/93): Laraia (1978); Melatti (1984) e Ramos (1990), que vão dar “conta da forte pressão integracionista exercida pela sociedade nacional sobre as organizações tribais, ao longo da nossa história” (PORTO ALEGRE: 1992/93), em suas abordagens.

Os índios foram impelidos a escolher áreas crescentemente não disputadas, daí porque eles vão, progressivamente, segundo Edson Silva (2002), fazendo uma marcha para os interiores. Havia um fluxo permanente, onde vários grupos indígenas saíam de seu lugar de origem para, além do interior, ir a outros Estados. Estas populações migravam compulsoriamente, mas, em via de regra, estavam fugindo da seca (ibid).

A legislação em vigor na época, imposta pelo Governo, em última análise, eram aplicadas de modo contraditório, pois, na medida em que estabeleciam as terras indígenas, salvaguardavam os interesses dominantes.

No Império determinou-se a incorporar à Coroa as terras de índios que viviam dispersos ou confundidos na sociedade englobante, forçando-os a trabalhar em terras que antes fora suas. Era essa a política assimilacionista, supostamente civilizatória. Ela foi engendrada de um modo a assimilar estes os índios que já se apresentavam miscigenados - essa terminologia era utilizada negativamente neles. Para a sociedade eles não eram mais índios e, portanto, as suas terras não faziam mais jus a eles, pois foram doadas aos índios “puros” os quais eles deixaram de ser e, deste modo, perderam direito sobre elas.

Na Capitania do Rio Grande, as terras foram doadas para sesmeiros, que tinham cerca de vinte e trinta léguas de terras. Segundo Cascudo (1984), o que estes sesmeiros tinham “era apenas fome de terra”, pois estas se encontravam desaproveitadas.

O Rei, em carta régia de 18 de agosto de 1697, ordenava que os donatários fossem demarcá-las e povoa-las no prazo de um ano. Àqueles que não cumpriram a ordem, foram repartidas suas terras em três e três léguas e doadas para os moradores da Capitania, em carta régia de 7 de dezembro de 1698. (CASCUDO: 1984) Segundo Cascudo, este movimento pela posse coincidiu com o final da revolta dos indígenas na Guerra dos Bárbaros, que será tratada mais adiante.

Darcy Ribeiro, na década de 70, se deixando levar por essa idéia assimilacionista, vai afirmar que os índios do Nordeste ou foram extintos ou tornaram-se indistinguíveis da população nacional (RIBEIRO: 1970).

Todo esse processo é de naturalização, isto é, preparar os índios para receberem os tesouros da civilização – o que torna uma prática com uma proposta etnocêntrica.

Esta naturalização, não tão ofensiva, deu lugar a um trabalho ainda mais duro para os índios. A ofensiva de Pombal, iniciada com a Legislação indigenista traduziu na assimilação dos gentios aos brancos como forma de aumentar a população fronteiriça. Vejamos como se deu esta segunda mistura (OLIVEIRA: 1999).

3.2. A ofensiva de Pombal

O projeto de legislação indigenista no contexto das reformas pombalinas, entre 1757 e 1798, organizou o Diretório de Índios; estabeleceu um código legislativo que extinguiu o sistema de missões; e secularizou a administração dos aldeamentos de índios, dessa forma, a Companhia de Jesus foi expulsa do Nordeste (OLIVEIRA, 1999:23), o que foi uma política de âmbito nacional. Para melhor entendimento ver Cunha (1992); Dantas, Sampaio e Carvalho (1992).

O pretexto encontrado por Pombal para expulsá-los era que estes inacianos, além de viverem de privilégios e isenções, estavam sabotando o Tratado de Madri, assinado em 1750, negando-se a abandonar as missões, insuflando os guaranis à resistência. Pombal ainda estimulou a secularização das aldeias e sua integração na organização formal das instituições urbanas européias: freguesias e vilas. As aldeias tornaram-se vilas e suas terras foram repartidas.

Segundo Porto (2003),

“desde 1654 se havia iniciado esta tendência na administração urbana, mas em 1750, com o fim da ação missionária oficial na região e com as novas determinações que a estabilização da posse da terra ocasionava, inicia-se, com maior determinação, a organização de novas cidades.”

Como forma de aumentar a população das fronteiras, tem início então uma política de mestiçagem entre índios e portugueses. Os índios, aculturados, assalariados, deveriam se converter em súditos da Coroa, para trabalhar e servir ao exército português. Os civis assumiriam a direção das aldeias nas quais se elaborava esta política cultural racial e lingüística, proibindo-se a difusão da língua autóctone e formando escolas para os jovens índios.

Conforme Porto (2003) coloca em seu artigo *Fronteira: Jesuítas e Missões no Rio Grande colonial*, o governo de Pombal termina em 1776 e durante esse tempo manteve uma política dura contra índios, negros e mestiços, traduzidas em uma estabilização do espaço e da economia sem eliminar as revoltas indígenas que seguiram de forma intermitente no espaço norte-riograndense. As tensões e pressões que decorreram dos conflitos nas aldeias, provocaram, no final do processo e já dentro da política pombalina, respostas formais do governo central, estendendo efetivamente estas reformas para as capitanias periféricas.

Em 1798, de acordo com Porto (2003), quando o número de índios já estava reduzido, não só no Nordeste, mas como em todo o país, o Diretório dos Índios foi dissolvido diante das denúncias de corrupção e abusos cometidos pelos administradores e demais autoridades. “O Alvará de 23 de Novembro de 1799 concedia a posse da terra, a regulamentação interna da administração e a condição civil aos índios aldeados” (PORTO: 2003).

Agora como todos os índios assimilados à população envolvente, já não se falava mais em uma identidade indígena diferenciada, portanto, foi possível, para a Coroa, estabelecer leis

que davam aos índios suas terras, que eram devolutas. Porém, para os portugueses, estes índios já não existiam, então, foi fácil dividir todas as terras que fora deles anteriormente, para continuar forçando a assimilação de alguns que por ventura ainda se encontravam puros.

3.3. A Lei de terras: uma contribuição para o desaparecimento das populações indígena

Iniciado na colônia, o século XIX tentará completar a política de deportação e concentração de grupos indígenas. A Lei de Terras colaborou de uma forma decisiva nesta política nefasta de confisco das terras indígenas. Como salienta Carneiro da Cunha, as aldeias dos índios foram dadas como extintas, pois estes já “vivem dispersos e confundidos a massa da população civilizada” (Carneiro da Cunha: 1992).

Aprovada após intenso debate, a Lei de Terras de 1850 foi finalmente regulamentada pelo Decreto número 1.318, de 30 de janeiro de 1854. Constando de nove capítulos e 108 (cento e oito) artigos, o regulamento tentou dar conta das várias situações relacionadas às Terras.

Para isso foi ordenada a criação da Repartição Geral das Terras Públicas, órgão que tinha por finalidade dirigir a medição, dividir e descrever as terras devolutas e prover sua conservação; propor ao governo quais terras devolutas deveriam ser reservadas à colonização indígena e fundação de povoações e quais deveriam ser vendidas; além de fiscalizar tal distribuição e promover a colonização nacional e estrangeira. A esta repartição, também cabia realizar o registro das terras possuídas pelo Governo, propondo a este, a fórmula a ser seguida para a legitimação dessas terras e revalidação de títulos.

Os Registros Paroquiais de Terras – como eram chamados - tornaram-se obrigatórios para todos os possuidores de terras, seja qual fosse o título de sua propriedade ou posse. Os vigários eram os responsáveis de receber as declarações para o registro das Terras. Um dos objetivos da Lei de Terras foi exatamente impedir que os imigrantes e os trabalhadores brancos pobres, negros libertos e mestiços tivessem acesso a terra. Seu efeito prático foi dificultar a formação de pequenos proprietários e liberar a mão-de-obra para os grandes fazendeiros.

A situação dos povos indígenas foi bastante singular, porque em nenhum momento a Lei de Terras contestou o fato de serem legalmente os donos de suas terras, pois, segundo essa lei, os indígenas teriam direitos sobre suas terras simplesmente pelo fato de serem indígenas, e não havia necessidade da legitimação. Conforme consta o artigo 9 da Lei nº 601 (de 18 de setembro de 1850), “o Governo mandará proceder à medição das terras devolutas”, e, mais a frente o artigo 12, completa dizendo que “o Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessárias.- 1., para a colonização dos indígenas”.

Ainda se tratando de terras devolutas, o capítulo VI – Das terras reservadas, em seus artigos 72, 73, 74 e 75, vai colocar que:

Art. 72. Serão reservadas terras devolutas para colonização, e aldeamento de indígenas nos distritos, onde existirem hordas selvagens.

Art. 73. Os Inspectores e Agrimensores, tendo notícia da existência de tais hordas nas terras devolutas, que tiverem de medir, procurarão instruir-se de seu gênio e índole, do número provável de almas, que elas contêm, e da facilidade, ou dificuldade, que houver para o seu aldeamento; e de tudo informarão o Diretor-Geral das Terras Públicas, por intermédio dos Delegados, indicando o lugar mais azado para o estabelecimento do aldeamento, e

os meios de o obter; bem como a extensão de terra para isso necessária.

Art. 74. A vista de tais informações, o Diretor-Geral proporá ao Governo Imperial a reserva das terras necessárias para o aldeamento, e todas as providências para que este as obtenha.

Art. 75. As terras reservadas, para colonização de indígenas, e por eles distribuídas, são destinadas ao seu usufruto; e não poderão ser alienadas, enquanto o Governo Imperial, por ato especial, não lhes conceder o pleno gozo delas, por assim o permitir o seu estado de civilização.

Os índios, porém, não terão direito algum sobre suas terras, pois conforme diz o artigo 94 do capítulo IX – Dos registros das terras possuídas,

“as declarações para o registro das terras possuídas por menores, índios, ou quaisquer Corporações, serão feitas por seus Pais, Tutores, Curadores, Diretores, ou encarregados da administração de seus bens, e terras. As declarações, de que tratam este e o artigo antecedente, não conferem algum direito aos possuidores”.

Portanto, ao momento em que achasse necessário, o Governo poderia tomar as terras indígenas.

E, curiosamente, o Governo vai declarar que as terras indígenas não são devolutas, pois o título dos índios sobre suas terras é um direito originário que decorre do fato deles serem índios. E, dessa forma, foram utilizadas todas as formas e artimanhas possíveis para burlar a lei e tomar posse de suas terras. O principal argumento era o de que não havia mais indígenas, pois confinados em aldeamentos – que depois foram extintos -, miscigenados e aculturados, eles já não eram mais índios.

Assim as terras indígenas foram ocupadas não só por posseiros, mas também por *grileiros*, que se apossaram das terras mediante falsa escritura de propriedade, pois, segundo o

artigo 19 do capítulo II da Lei de Terras, “se os proprietários, ou posseiros vizinhos se sentirem prejudicados, apresentarão ao Agrimensor petição, em que exporão o prejuízo, que sofrerem”.

A Lei de Terras de 1850 foi apenas fachada legal que permitiu as maiores crueldades contra os povos indígenas realizadas pelas companhias colonizadoras e também pelos governos provinciais.

Não consta nos Relatórios dos Presidentes da Província do Rio Grande do Norte nada a cerca da Lei de Terras, porém, sabe-se que as terras indígenas foram demarcadas e vendidas para latifundiários e pequenos proprietários e, hoje, o Guajirú é um povoado de Extremoz, e o Rio dos Índios, antiga Cidade dos Veados, é, também, um povoado, só que do município de Ceará-Mirim.

3.4. O Papel das Câmaras municipais

No século XIX, nas regiões mais antigas da colonização portuguesa, a exemplo do Nordeste, agravam-se os conflitos entre as Câmaras Municipais contra os indígenas. O Estado Brasileiro favoreceu esses grandes proprietários, chefes políticos locais, que passaram a negar a presença indígena nas terras onde tinham os antigos aldeamentos, com argumentos de que os índios já não eram puros e encontravam-se misturados com a população, a ponto de não mais conseguir identifica-los.

Dessa forma, foi solicitada a extinção dos aldeamentos como forma de resolver os tradicionais conflitos com as invasões dos territórios indígenas. Entre 1860 e 1880, o Governo Imperial decreta oficialmente a extinção dos aldeamentos em várias regiões do país em favor destes grandes proprietários.

Pela legislação da época, as terras dos aldeamentos deveriam ser medidas, demarcadas e loteadas em tamanhos diferentes, destinados à parte das famílias indígenas existentes no local. Nesse processo, além de serem reconhecidas as posses em domínio dos grandes proprietários invasores, a lei previa ainda a remoção de famílias indígenas que ficassem fora da partilha dos lotes, para outras aldeias.

Devido à violência contra os índios, às pressões exercidas sobre eles, muitas famílias se dispersaram, agora sem terras, fugindo das perseguições. Estas famílias ficavam vagando nas estradas ou eram empregadas como trabalhadoras nas fazendas e engenhos, ou ainda, migravam em busca de melhorias.

Oficialmente, estes índios eram tidos como “caboclos”, ou “remanescentes” de indígenas que tinham “desaparecidos”. E assim, os registros e livros que contam a história dos índios, passaram a adotar esta perspectiva, que foi incorporado pelo senso comum e perpassa até os dias de hoje.

No Rio Grande do Norte, segundo consta nos Relatórios dos Presidentes da Província, estas Câmaras Municipais tem muitas e variadas atribuições que a Lei de 1º de outubro de 1828 e as Leis subseqüentes conferem a elas.

No entanto, as Câmaras Municipais do Rio Grande do Norte tinham poucas rendas, que, segundo consta no Relatório de 3 de maio de 1850, do Vice-Presidente Carlos Wanderley,

“mão chegado para o pagamento de seus empregados, necessitando muitas de serem supridas pelos cofres provinciaes, como sempre tem acontecido.” Por isso, apesar de muitas as atribuições, os benefícios que estas Câmaras podem prestar à Província do RN são muito poucas.

O Relatório de 7 de setembro de 1839 propõe que se transferissem para as Câmaras municipais os bens dos Índios, para que aumentassem as rendas destas Câmaras, que antes eram conferidas aos Juizes de Órfãos. E dessa forma, estas Câmaras iriam ter, além de maiores recursos que demandava, também teriam o controle dos índios, para que não houvesse o que tinha ocorrido na época das Missões: a proteção destes índios e a propagação da espécie.

Depois de analisado todo o processo que promoveu uma assimilação forçada dos índios à população envolvente, iremos examinar os documentos produzidos de 1835 a 1888, no Rio Grande do Norte a cerca da população indígena na ótica dos ‘brancos’.

A proposta de análise das Falas e Relatórios dos Presidentes da Província do RN consiste em fazer um diálogo da Antropologia com a História. Não podemos nos remeter à 150 anos atrás e nos calcar somente na oralidade dos moradores do Rio dos Índios, também deve-se executar um exame do que se pensava dos índios no século XIX.

Contextualizando, no século XIX, o Rio Grande do Norte se deparava com um crescente surgimento de cidades, pois a política da época, através da legislação pombalina, era o de elevar os lugares ao foro de cidade, povoá-los e extinguir os índios, pois, como veremos, eram reputados como criminosos e preguiçosos. Idéia esta que permaneceu cristalizada no imaginário.

3.5. Falas e Relatórios dos Presidentes da Província do RN: de 1835 a 1888

Para debruçar sobre a história indígena do Rio Grande do Norte é de grande importância alguns dados e textos presentes nas Falas e Relatórios dos Presidentes da Província do Rio Grande do Norte, que abrangem quase todo o século XIX (1835-1888). Todas as referências destes relatórios, que contam com quatro grandes volumes, estão presentes na bibliografia da presente monografia.

É feita esta análise para que sejam retirados as referências a índios constados nos relatórios dos Presidentes da Província do RN.

O relatório de 7 de setembro de 1839 refere-se aos índios, relatando que “o numero destes indolentes habitantes do Brasil vai progressivamente diminuindo nesta Província, e hoje apenas existem nos Municípios de Estremôz, S. José, Villa Flor, e Goianinha.” E continua: “fôra minha [do Presidente da Província Assis de Mascarenhas] opinião que se tirasse aos Juizes de Órfãos, e se transferisse para as Câmaras Municipaes a administração dos bens dos Índios,.... Semelhante medida, sobre ser mais profícua aos bens dos mesmos Índios, concorreria para augmentar os rendimentos das Câmaras Municipaes, que os tem tão diminutos.”

Ainda neste mesmo relatório, um pouco antes do que foi citado no parágrafo anterior, o Presidente Assis de Mascarenhas coloca que:

“Esta porção desvalida da Sociedade não tem deixado de merecer a atenção do Governo, e para promover o seu bem estar expeli aos Juizes de Órfãos as Portarias Circulares de 16 de Janeiro e 14 de Abril passados, ordenando-lhes na primeira, que empregassem em officios mecânicos aquelles Órfãos pobres, que estivessem nas circunstancias de aprendel-os, a fim de que para o futuro venhão a ter hum modo de vida honesto, e a Província não continue a sentir a falta de Operários, como actualmente experimenta”.

E ainda estabelece que, se no caso de crescer este número, estes fossem enviados para o Arsenal da Marinha da Corte, para serem úteis ao Estado.

Nota-se que, ao fazer alusão aos índios, tratam-os como indolentes, desonestos e desvalidos, dentre outros tantos adjetivos que nos permite pensar num grupo étnico que não tem qualidades. E, o interesse maior da Província e da Coroa era, sem dúvidas, transformar estes índios em trabalhadores e militares da Marinha portuguesa. E quanto as Câmaras Municipais, elas se encontravam sem muitos rendimentos, por isso a Província sentiu a necessidade de transferir a estas Câmaras a administração para que estes rendimentos fossem aumentados, como consta no próprio relatório.

O recenseamento do relatório de 1839 está assim disposto, no que se refere aos indivíduos livres, brancos e índios, da Capitania:

População Livre:	Casamentos	Batismos	Óbitos
Branco	212	373	236
Índios	58	51	50

Quadro comparativo referente aos casamentos, batismos e óbitos entre índios e brancos do ano de 1839

Se compararmos o número de batismos em relação ao de óbitos, notamos que entre a população envolvente, há mais nascimentos do que mortes, já quando analisamos a população indígena, as mortes e nascimentos estão equilibrados. Podemos concluir que a população branca cresce em proporções maiores que a indígena.

O casamento entre os índios que contabilizam 58, quando dividimos entre homens e mulheres ocorre uma igualdade (29 casamentos), assim como entre os brancos (106

casamentos). Portanto, podemos levantar a hipótese que, neste recenseamento, não houve casamentos entre brancos e índios, apesar de, desde o século XVIII o casamento entre as etnias já era legitimada.

Continuando a tratar os índios como o lumpemproletariado é para Marx, ou seja, “a escória da sociedade”, o relatório de 7 de setembro de 1845, do Presidente Morais Sarmiento, vem tratar os índios como ladrões:

“Mas, Senhores, além da fome, da mortandade de animais e de homens, e de todos os outros males que nos tem causado a secca, hum há que merece muito especial menção, e vem a ser a grande quantidade de ladrões que tem apparecido por todos os pontos da Província, e principalmente na Maioridade, no Seridó, em Acari, e nos municípios de Extremoz e S. Gonçalo. Homens que sempre viverão entregues a ociosidade e a preguiça, e que subsistão do que espontaneamente lhes offerecia a natureza, hoje, que pela aturada falta de chuvas nada encontram daquillo de que costumavão a alimentar-se, em alcatéias ou individualmente, se achão em continua aggressão à propriedade dos industriosos e trabalhadores, a quem são tão temerosos como a própria secca. Para garantir, porém, a parte sã da população os insultos e attentados dos preguiçosos e discolas, que formigão por toda a parte, e que com propriedade se podem chamar selvagens da civilização, não tenho poupado esforços e diligencias, já activando as Autoridades Policiaes no cumprimento de seus deveres.”

E, espantosamente, o Presidente coloca as seguintes palavras:

“Graças a estas medidas, e ao zelo e sollicitude do honrado Chefe de policia da Província, de alguns seus Delegados, especialmente do benemérito Antonio Álvares Mariz, esta terrível praga, se não esta totalmente extinta, o que era e he impossível, principalmente com a pequena porção de tropa que tenho a minha disposição, ao menos lisongei-me de poder certificar-vos que esta muito diminuída, e que continuo a ter a peito a manutenção da segurança da vida e fortuna de todos os cidadãos.”

Notamos a veracidade do fato de que a vontade do Governo, na época, era a extinção total destes índios, e, por isso, foram feitas todas as formas para que se ocorresse tal fato.

No mapa da população da Província do RN – estabelecido pelos delegados de policia no ano de 1844 – constado ainda neste mesmo relatório de 1845, foi encontrado o número de índios que contavam 6785 “almas” (mapa número 10), e, no outro mapa, este de número 11,

referentes aos batismos, casamentos e óbitos, foram constados, entre homens e mulheres: 134 batismos, 66 casamentos e 148 óbitos, sendo que, em Extremoz – cabe lembrar que aqui se encontravam os índios villados na Cidade dos Veados – foram contabilizados 27 batismos, 28 casamentos e 15 óbitos. Foi notado também, que o número de casamentos referentes a homens e mulheres era maior no destes últimos, o que nos permite dizer que, no mínimo, alguns casamentos, apenas analisando estes dados fornecidos pelo mapa, podem ter ocorridos entre brancos e índias.

Dois anos depois, em 7 de setembro de 1847, no discurso do ainda presidente Morais Sarmiento, ao sugerir medidas para prevenir os males causados pelas secas, ele coloca que o fim desejado seria alcançado, primeiramente, “empregando-se os convenientes meios afim de que a parte do povo, que he inerte e preguiçosa, se tornasse trabalhadora e industriosa”. E é dessa forma que continuam a ser tratados os índios da província.

No mapa deste relatório de 1847, o número de batismos e de óbitos em Extremoz aumentou (40 e 25 respectivamente), o de casamentos diminuiu (23 casamentos), porém esse aumento e diminuição não foram muito consideráveis, não podendo, portanto, fazer uma análise maior das diferenças dos dados.

Mais um mapa foi anexado na *Falla* do presidente Pereira de Carvalho, em 17 de fevereiro de 1853, que levanta o número dos ocorridos no ano de 1852. O número de batismos em Extremoz aumentou um pouco mais em relação a o último dado, passando de 40 para 47 registros; os casamentos também aumentaram, passando de 23 para 29 neste; já os óbitos aumentaram consideravelmente, visto que 25 passaram para 46 neste censo.

	1846				1852			
	Branços		Índios		Branços		Índios	
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres
Batismos	542	477	70	72	777	774	64	73
Casamentos	206	197	42	49	252	213	38	33
Óbitos	351	295	62	56	310	319	30	63

Quadro comparativo dos casamentos, batismos e óbitos, entre índios e brancos nos anos de 1846 e 1852

Comparando os dois anos, notamos que, nestes 6 (seis) anos que distanciam o recenseamento de 1846 e 1852, o número de índios, provavelmente, aumentou, pois se compararmos a soma de batismos com a soma dos óbitos ocorridos, chegamos ao um número positivo 68 (sessenta e oito).

Quando comparados os números entre brancos e índios, a população do primeiro encontra-se em plena maioria quanto ao do segundo. É bem maior a matemática positiva de brancos em relação aos indígenas.

Dando um salto do ano de 1853 para 26 de maio de 1862, o relatório o vice-presidente Medeiros Murta afirma o que já foi colocado neste trabalho anteriormente (que os civis assumiriam a direção das aldeias nas quais fazia uma política cultural racial e lingüística), sendo estabelecido “a instituição de subdelegacias: A dos Viados no município de Ceará-mirim” (vide relatório de 26 de maio de 1862), dentre outras subdelegacias, como forma de inibir a ação dos criminosos indígenas e para comportar os que se encontravam encarcerados.

Ainda neste relatório, o vice-presidente Medeiros Murta relata, em relação ao Rio grande do Norte, que:

“há de encontrar nesta provincia o que também se vê em quase todo o império: - parte da população, errando quase nomada vivendo na ociosidade, e alimentando-se da caça, pesca, e fructos silvestres, ou de um ou de outro dia, em que procura trabalhar para comprar alguma roupa; classe quase inútil para a sociedade, ao passo que uberrimas terras se perdem a falta de cultura, e a grande lavoura caminha acanhada e enlanguecida pela penuria de trabalhadores.

É dessa classe que sabem em quase totalidade os criminosos, é ella que offerece mais abundante ceifa as epidemias; pois que desconhecendo todos os gozos da civilização vive na maior miséria, mal agazalhada, alimentada e vestida, e dest'arte predisposta para as enfermidades.

É uma classe que está precisando ainda de tutella do governo, traduzida em previdente policia rural, que a encaminhe aos hábitos do trabalho, resgastando-a da perigosa ociosidade em que vive com grande prejuízo para o paiz.”

Por essa fala podemos concluir que, assim como em todas as outras anteriores, os índios, mais uma vez, são tratados como indolentes, que vivem ociosos, sem hábitos de trabalhos, e o que é pior, são os que transmitem as epidemias e que a única solução para que saiam deste mal é conhecer os gozos da civilização, ou seja, assimilar a cultura imposta pelos portugueses.

Já no de 17 de novembro de 1872 do Presidente Pereira Lucena, no recenseamento da população das paróquias da provincia do Rio Grande do Norte, não se encontrava mais a categoria “índios”, mas a categoria “livres”, donde pode estar incluído os índios.

No relatório de 11 de junho de 1873, do vice-presidente Pinheiro da Câmara, novamente não se encontra a categoria “índios”, mas apenas de “livres” e “escravos”, além dos “estrangeiros”. Os índios, agora misturados à população envolvente, se encontram na categoria de livres, não sendo discriminados dos brancos.

Consta, no relatório de 13 de julho de 1874, o seguinte relato que se refere ao recenseamento de 1º de agosto de 1872: “Todas as commissões censitárias, nomeadas para esse fim em cada uma das parochias, remetteram os seus trabalhos, que estão bem longe de exprimir a exactidão.” E, logo em seguida, são colocados os dados de um novo censo, onde a população, ao ser dividida por raça, é constado um número de 5588 (cinco mil, quinhentos e oitenta e oito) caboclos na população norte-rio-grandense.

Portanto, percebemos que a categoria “índio” deu lugar à categoria “caboclo”, onde estes caboclos não são considerados índios. Este pensamento até hoje se perpetua. Temos como exemplo o relato de D. Joana, de Rio dos Índios, onde ela declara: “eu não tenho sangue de índio não, tenho sangue de caboclo, meu avô disse que era caboclo”. Vemos, dessa forma, uma diferença entre ser “índio” e ser “caboclo” no imaginário.

A análise destes dados nos permite concluir que os índios eram vistos como pessoas que não serviam, enquanto tais, para a sociedade brasileira, em sua maioria, constituídos de criminosos para a população envolvente. Vemos, portanto, o realce negativo que estes índios tinham no tocante a sua posição social. Fazia-se, portanto, necessário, ou a inserção destes índios à sociedade, num processo de interação, ou o extermínio destes criminosos.

Vejamos no próximo capítulo a formação da cidade de Ceará-Mirim, desde a primeira Missão da Capitania até o foro de Cidade. E, posteriormente, como ocorreu o processo de interação forçada e extermínio da população indígena na Cidade dos Veados e a conseqüente perda da identidade.

4. Capítulo IV. Analisando a História: De Ceará-Mirim à Cidade dos Veados

Proponho neste capítulo analisar o surgimento da cidade de Ceará-Mirim, bem como a Missão do Guajirú, por meio de registros.

Para fazer uma análise a partir de uma pesquisa de campo, se faz necessário, primeiramente, conhecer como surgiu o local que fez a pesquisa e seus arredores. O Rio dos Índios, antiga Cidade dos Veados, corresponde à um povoado situado ao norte do município de Ceará-Mirim. Portanto, precisamos primeiro identificar o município no que consiste a sua formação, e, para se fazer este trabalho.

É necessário, antes, esquadrihar a cerca da Missão do Guajirú, pois foi a partir do surgimento dos primeiros indígenas no guajirú que se formou o que hoje compreende o município de Extremoz e Ceará-Mirim, onde se encontra o povoado de Rio dos Índios.

4.1. Missão do Guajirú

A Missão do Guajirú foi originada de uma aldeia indígena, composta por índios potiguaras, às margens da Lagoa do guajirú, datada, aproximadamente, de 1641. Os índios potiguaras iniciaram a construção de uma Igreja, pedindo autorização ao Conde Mauricio de Nassau para que recebesse o nome de São Miguel.

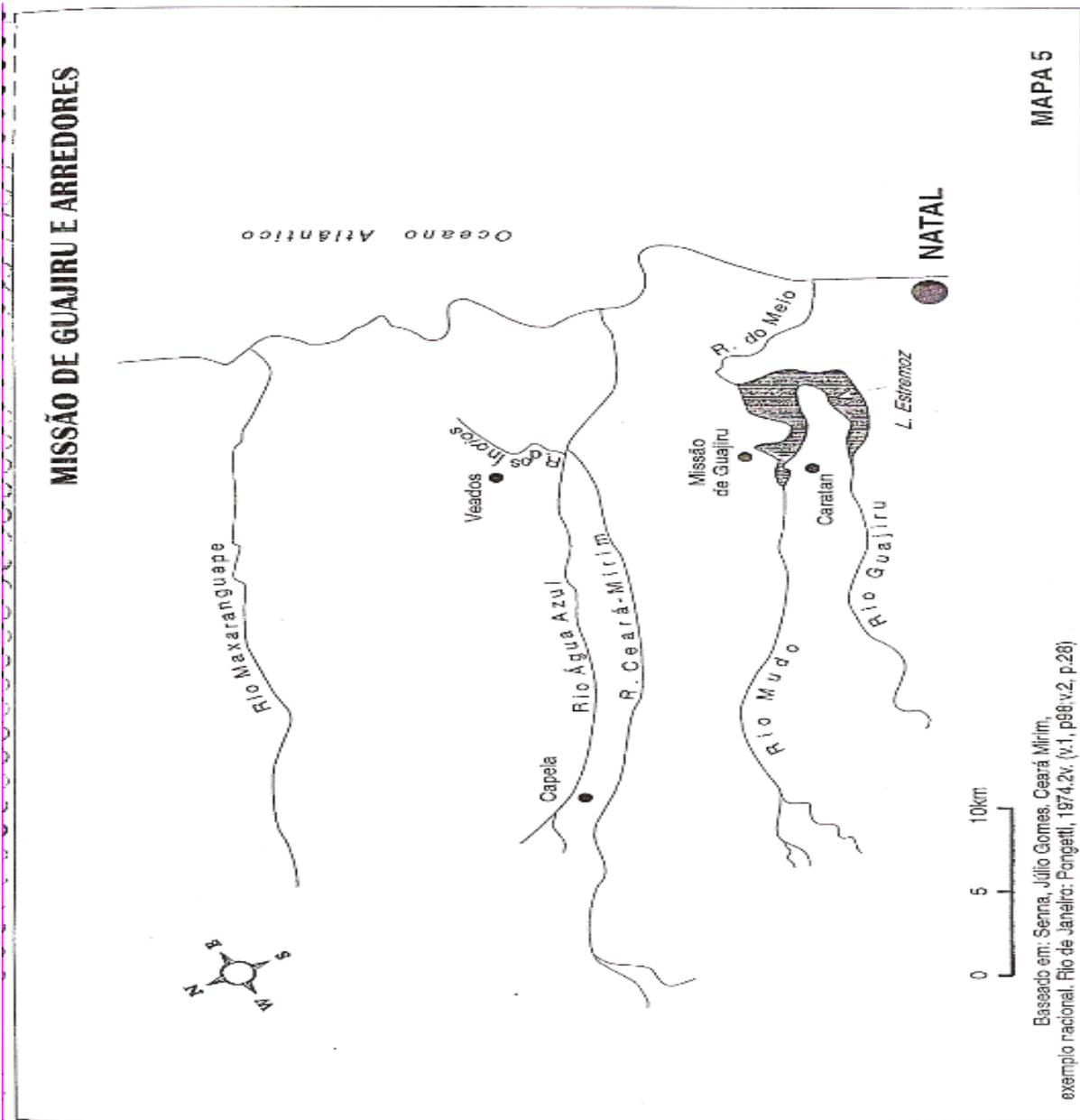
Os jesuítas da Companhia de Jesus têm sua presença da Missão do Guajirú desde 1679, e tão logo chegou a decisão régia de que estes missionários teriam comando na aldeia (vide Carta do Bispo de Pernambuco aos Oficiais da Câmara de Natal, de 06/08/1679).

O primeiro Superior da Aldeia do Guajirú foi o Padre Antônio Cardoso, sendo a missão registrada oficialmente em 1683 no catálogo da Companhia de Jesus. Nesta época apenas os Potiguaras eram aldeados. O primeiro envolvimento da Missão do guajirú ocorreu durante a Guerra dos Bárbaros, em 1689, onde eles lutaram para evitar e resistir às invasões dos índios “bárbaros” na Aldeia do Guajirú, onde, estes invasores estavam atacando as roças e matando o gado, além dos ataques às casas dos índios “mansos” do guajirú.

A partir da Guerra dos Bárbaros vários outros grupos indígenas passaram a habitar a Missão do Guajirú, tais como os Panati, os Janduís e os tapuias-anus do Apodi. Durante este período (1686-1720), o Guajirú foi palco de grandes episódios, recebendo a visita do bandeirante Domingos Jorge Velho e outros paulistas. Numa certa ocasião, a missão foi cercada por bandeirantes que perseguiam os tapuias. Estes se refugiaram junto aos jesuítas do Guajirú. O grupo indígena tarairiú também foi presença marcante na Missão. Para melhor entendimento, ver os trabalhos de Puntoni (1998) e Lopes (2003).

Faz-se importante escrever a cerca da Guerra dos Bárbaros. Após a expulsão dos holandeses, à época da década de 1650, os portugueses iniciaram a reconstrução da Capitania. Várias foram as terras doadas, em forma de sesmarias, aos portugueses.

Os sesmeiros não tinham recursos para comprar negros, recorrendo, pois, à captura de indígenas, forçando-os a trabalhar como agricultores. Seria muito proveitoso para eles se fosse iniciada uma guerra onde a Coroa decretasse como guerra justa, visto que, os indígenas que fossem capturados, ficariam, legalmente pertencentes a que os capturassem, sendo também, indispensável para a manutenção da colônia. (CASCUDO: 1984)



Mapa da Missão do Guajirú e arredores, extraído do Livro de Júlio Senna, do ano de 1974.

Dessa forma, iniciou “uma série de provocações, de negações, de violações que o indígena deveria sofrer ou rebelar-se” (CASCUDO: 1984) Essa rebeldia justificaria, para a Coroa, uma guerra justa.

No entanto, o ocorrido foi um imprevisível levante dos índios. Em consoância com Cascudo (1984), uma “espécie de confederação bárbara”, destruindo as fazendas e casas que encontrava pela frente. Este foi o início da Guerra dos Bárbaros. Conforme a carta dos Oficiais da Câmara de Natal ao capitão-mor General de Pernambuco de 23 de fevereiro de 1687, há o relato de uma rebelião de índios tapuias, que estavam matando os moradores e destruindo o gado da população.

Várias foram as Cartas dos oficiais da Câmara de Natal em pedido de auxílio com o intuito de parar a rebelião que estava em direção à capital e arredores, abrangendo, inclusive, a Missão do Guajirú. O pedido de auxílio e socorro mostra a situação calamitosa, onde o povo preferiam deixar a Capitania a ficar e morrer pelos índios tapuias.

Não houve uma unidade de comando. Ora aliadas, ora isoladas, os “levantes” indígenas erguiam fogo, salteava o gado dos sesmeiros e continuavam a matar. O levante ia tomando forma de guerra a cada momento. O Capitão-Mor perdoava a todos os criminosos que partissem para a luta com os gentios. (CASCUDO: 1984)

De acordo com Cascudo (1984), no ano de 1689, o Terço Paulista, que veio à Capitania para ajudar os portugueses na guerra contra os indígenas, arrebataram vários índios aldeados em Guajirú. Os jesuítas protestaram, mas não obtiveram sucesso. A guerra foi, portanto, além de uma luta de índios contra brancos, uma de índios contra índios.

Bernardo Vieira, após seu tempo de Governo, concede a cada Missão indígena, uma légua de terras medidas e demarcadas, tendo em vista a participação destes na Guerra dos Bárbaros.

Conforme relata Cascudo,

“Quando voltou a paz ao interior do Rio Grande do Norte e a massa indígena, reduzida ao mínimo, deixara de constituir uma ameaça geral e apenas um perigo local e conjurável”

Novos aldeamentos foram construídos pelos jesuítas, significando, como salienta Cascudo (1984), um trabalho organizado em defesa dos índios contra a avareza dos portugueses. Dentre eles, está a aldeia de São João Batista do Apodi, com jesuítas que estavam no Guajiru e índios aldeados.

Foram várias as nações indígenas que foram admitidos na Missão do Guajirú. ‘Os Silva’, composto por mais de 30 casais, causaram reclamações na Missão, visto que eram pessoas que ainda mantinham seus costumes indígenas, falavam a língua nativa e continuavam com o mesmo ódio aos brancos. Todos temiam uma nova rebelião e uma possível fuga para o sertão, inclusive, os próprios índios ‘domesticados’

Antes, estes índios se encontravam no “Rancho chamado do Silva”, e, por medo ou receio, pediram perdão à Coroa. No entanto, os homens não foram à Missão do Guajirú, pois se deslocaram para o sertão em função das batalhas com os tapuios, mas somente as mulheres e crianças. Segundo consta na Ordem do Capitão-mor Agostinho César de Andrade, de 06 de julho de 1689, tornou-se difícil sustentar e instruir estes novos moradores do Guajirú.

Além dos Silva, outros tapuias se encontravam na Aldeia. Estes índios que, “andavam vagando, procurando comida, matando o gado, destruindo as roças dos moradores e

‘resgatando’ pólvora e bala,...,para darem aos rebeldes.” foram distribuídos entre os moradores que melhor pudessem trata-los e sustenta-los, visto que no Guajirú já não se fazia possível. Porém, o que se queria era repartir estes tapuias para que não permanecessem unidos.

Notamos aí que na Missão do Guajirú havia muita gente e, muito deles, eram ‘gentios tapuias’ que viviam de amedrontar a população, mas também tinham aqueles que, domesticados e ‘amansados’, ajudavam no mantimento da ordem, em acordo com a Coroa.

Passemos agora ao surgimento do município de Ceará-Mirim, para depois, chegar ao nosso campo empírico no próximo capítulo.

4.2. Ceará-mirim: do surgimento da aldeia à Cidade

A história da povoação do Ceará Mirim está ligada aos índios Potiguares que viviam às margens do Rio Pequeno depois chamado Rio Ceará Mirim, que, já no século XVI, de maneira clandestina comercializavam o pau-brasil com os franceses e os espanhóis, recebendo em troca especiarias e, por último com os portugueses, seus colonizadores. Estas terras foram concedidas por sesmarias ao português João Fernandes Vieira, cuja região chamava-se “*Siará*”, onde habitavam os índios Janduí. O nome do local provém do vocábulo indígena “*Ce-ará-mirim*”, que possui entre suas diversas traduções a de “canta ou fala o papagaio pequeno”. A história de Ceará-Mirim pode ser encontrada em livros de autores locais, que são facilmente encontrados na biblioteca pública de Ceará-mirim, dentre eles, o livro de Rodrigues (1996) e de Venturele (1992).

Os portugueses, juntamente com Antônio Felipe Camarão, o famoso índio Poti (ou Poty, para outros), que chefiava a tribo dos Potiguares, tomaram a iniciativa no sentido de organizarem um povoamento. Fundaram um convento na aldeia do Guajiru, e numa área de terra concedida aos Padres da Companhia de Jesus, construíram uma Igreja, um prédio destinado à cadeia e a Câmara Municipal.

Uma Carta Régia do Marquês de Pombal, em 06 de Junho de 1755, proibiu sumariamente, sem qualquer motivo nem explicação, a participação de jesuítas na organização administrativa e de ensino do povoado. Os jesuítas foram embora deixando a Aldeia com 1429 pessoas, 143 moças aprendendo os afazeres domésticos, 8 rapazes aprendendo ofícios e ampla fartura de gados e cavalos. (CASCUDO: 1984)

Com o trabalho desenvolvido na organização do povoado, os padres conquistaram a estima dos índios de Guajiru. Os colonizadores portugueses não estavam tão satisfeitos, pois, queriam as terras férteis do vale. O Governo, com a legislação de Pombal, procurou afastar do caminho a presença incômoda e ética dos jesuítas, pois, os aldeamentos dos indígenas pelos missionários fixaram os núcleos organizados.

Com o afastamento dos jesuítas, após a ofensiva de Pombal, no século XVIII, os colonizadores portugueses, por meio de Juízes de Órfãos, passaram a administrar sem a presença do elemento religioso e sem qualquer tipo de fiscalização. A “Coroa fez substituir a assistência religiosa e administrativa pelas entidades civis e militares” (CASCUDO: 1984). Os povos *villados* na Cidade dos Veados passaram a ser assistidos por cidadãos indicados ao Governo pelo Senado da Câmara. Dentre outros, foram diretores da *villa dos índios*: Hyppolito da Cunha (1822), Manoel Ferreira Nobre (1824), José Alves de Carvalho (1825) e Clemente Pio de Andrade (1832).

Este afastamento dos jesuítas fez com que os índios, pressionados pelos colonizadores, acabassem negociando suas terras com estranhos. Nessa época chegaram escravos, e com eles começava o trabalho cativo e formação dos engenhos de cana-de-açúcar, que vieram a comandar a economia e a história do vale do Ceará-Mirim. Dentre outros, destacam-se o engenho de Timbó de Fora, cujos fundadores são Boaventura Dias de Sá, Tomás da Costa Filho; o de Timbó de Dentro, onde o fundador foi José Araújo Vilar; e os que, ainda hoje estão ativas, que é o de Mucuripe, fundado por Ruy Antunes Pereira e o de Jacoca, por Otaviano de Paula Paiva (SENNA: 1975).

Nascia, assim, uma sociedade própria com base nos senhores de engenho, conscientes do domínio econômico que exerciam, e de uma fidalguia poderosa e elegante.

Fazendo uma síntese do caminho percorrido por Ceará-mirim até a categoria de cidade, o informativo municipal de 1999, feito pelo IDEMA, pode nos ajudar. Porém, vale ressaltar que, por estarem os municípios de Ceará-Mirim e Extremoz, ligados quando de sua formação, esta breve síntese relatará não se valendo da formação de cada um destes em separado.

Segundo o informativo, o município – antes Freguesia de Ceará-mirim – foi criado oficialmente, através de alvará, e instalado em 3 de maio de 1760, na antiga aldeia de Guajiru, tendo por sede a Vila de Extremoz (Vila Nova de Extremoz do Norte). Foi a primeira vila do Rio Grande do Norte (CASCUDO: 1984)

Por mandato do governador do Bispado, Monsenhor Joaquim Camelo de Andrade, de 23 de maio de 1874, e após ter sido aprovado pela Assembléia Legislativa Provincial, a sede de freguesia passou para Ceará-mirim, antiga Boca da Mata – área de roçado de algodão e cereais. Passou, então, a chamar-se Briosa Vila do Ceará-Mirim.

Em 18 de agosto de 1855, a lei provincial nº 321, sancionada pelo presidente Antonio Bernardo Passos, promoveu a mudança, elevando à categoria de Vila de Ceará-mirim. Porém, a lei foi obstada por uma resolução (nº 345 de 4-9-1856) que impedia a elevação sem antes não ter ali uma Casa da Câmara e uma cadeia.

Por ato diocesano de 16 de julho de 1896, a sede da freguesia foi transferida para Taipu, sendo restabelecida em 19 de agosto de 1897. Nesta época, Ceará-mirim já tinha foro de cidade, pois o recebeu através da Lei nº 837, Em 9 de junho de 1882, devido a um projeto dos deputados provinciais Augusto Leopoldo Raposo da Câmara, Pedro Soares de Araújo, Antônio Carlos Fernandes Pimenta e Galdino Procópio do Rego. Conforme coloca Cascudo (1984), “Ceará-Mirim evoluiu e Extremoz decresceu até a melancolia atual.”

Como vimos, ocorreu em Ceará-Mirim e Extremoz aquilo que previa na legislação pombalina. Elevou-se à categoria de Vila, extinguiu a Missão do Guajirú, desmembrou estas duas cidades, onde vieram a tornar cidades vizinhas. E os índios que se encontravam em Extremoz, no Guajirú, foram deslocados para Veados, que hoje é o povoado de Rio dos Índios, em Ceará-Mirim.

Iremos nos aprofundar mais, no próximo capítulo, esta ida dos índios para a Cidade dos Veados, como se instalaram, o que lá fizeram e como se encontram, hoje, os moradores de Rio dos Índios que já não tem nenhuma lembrança identitária dos gentis que lá viveram.

5. Capítulo V. De Veados à Rio dos Índios

Proponho, nesta seção, descrever, a partir de relatos orais, o passado e o presente do povoado de Rio dos Índios. Iremos analisar o que ocorreu para a invisibilidade dos índios povoado.

5.1. A presença indígena na Cidade dos Veados

A presença indígena no povoado de Rio dos Índios reporta-se ao século XVIII, segundo registros históricos, pois neste lugar foram *villados* os índios da Missão do Guajirú que precisavam de terras férteis para plantar.

Segundo Porto (2003), de acordo com o requerimento de 1726, o P. Jerônimo de Sousa, Superior da Aldeia de Guajirú, solicitava a demarcação de mais e melhores terras para a comunidade indígena que administrava em uma região chamada Cidade dos Veados, a duas léguas de Guajirú, "*nas Lagoas da Cidade de Natal do Rio Grande*" a D. João V (vide AHU, 116, 1725, 22 dezembro, Natal, Requerimento do Padre Jerônimo de Sousa, Superior da Aldeia de Guajiru ao rei D. João V). Esta solicitação foi feita, pois, segundo o Superior da Aldeia de Guajirú, "os índios já não tinham onde plantar, porque as terras de lavoura já estavam cansadas e cheias de formigueiros" (vide AHU, 116, 22 de dezembro de 1725).

De acordo com o relatório, estas terras foram doadas aos índios, pois, devido ao auxílio recebido dos índios na guerra contra os gentios, o Rei as concedeu dizendo: "... *a elles se deve estar hoje a Capitania do Rio Grande desinfectada do gentio bárbaro...*" (vide AHU, código

259, fl. 44 v; 10/01/1726. Carta Régia ao Governador de Pernambuco. Cópia Ms – DPH/UFPE).

Existe um requerimento do capitão João Carneiro da Cunha ao Rei D. João V, em 1735. Nele consistia em não ceder mais terras para assentamentos indígenas, pois parte de suas terras já haviam sido cedidas para a Missão do Guajiru (vide *AHU*, 204, Anterior 1735, Maio, 23, Natal, Requerimento do capitão João Carneiro da Cunha a D. João V). Este requerimento nos permite acreditar que as terras foram concedidas aos índios do Guajirú.

Porém, os índios só irão, de fato, se estabelecer na Cidade dos Veados quando da expulsão da Companhia de Jesus, segundo o alvará régio de 1755. Nele o reino de Portugal “mandou *villar* os índios domesticados, concedendo-lhes terras, de uma légua em quadro, e submettendo-os a uma administração civil”. (NESTOR LIMA: 1937)

Segundo consta no Documento dos índios rebelados de Extremoz, retirado do Arquivo Público do Rio Grande do Norte, em 1822, quando da chegada do primeiro Diretor dos índios à Cidade dos Veados, indicado ao Governo pelo Senado da Câmara, Hyppolito da Cunha, os índios o receberam com grande revelia. O Diretor coloca, em Carta ao corregedor da comarca, em 1º de abril de 1822, que:

“estes índios cabeças [de Cidade dos Veados] estão incorporados com Bernardo Antônio contra seus parceiros para trazerem os outros índios desordens e dizem de público que se querem levantar contra mim para me baterem fora do cargo de capitão-mor e de juiz e prender-me. Não posso dar providência alguma pelo termo, vivem embriagados de aguardente dia e noite dando pancadas, cabeças e braços quebrados, facadas, ferimentos feitos de noite pelo que aqui se acha, causa de mais desordem. Vossa Senhoria queira dar as necessárias providências há dias se fazem temíveis as conseqüências.”

Em resposta ao pedido de providências por esses atos dos índios, além do não cumprimento do Edital que foi colocado na vila que proibia a venda de cigarros e bebidas

fortes, o Corregedor Mariano José de Brito Lima, retorna uma Carta, no dia 27 de abril de 1822, ao Diretor dos índios com as seguintes palavras:

“Em resposta ao que Vossa Mercê me refere no ofício do corrente devo dizer-lhe que como Juiz Ordinário dessa Vila a Vossa Mercê pertence todos os procedimentos. Examinar contra os transgressores das leis nos termos que nelas são prescritos e sendo Vossa Mercê responsável pela sua exata observância e como capitão-mor dos índios dessa Vila a Vossa Mercê pertence obrar na forma prescrita no Diretório para os mesmos índios; a sua exata observância tenha Vossa Mercê tão bem responsável.”

Segundo consta o relatório do presidente da província do Rio Grande do Norte, datado de 07 de setembro de 1839, cerca de 700 índios estavam villados na *Cidade dos Veados*, vivendo da agricultura, pesca e “de trabalhar a jornal” (vide relatório de 07/09/1839, pp.13).

Este processo histórico da presença indígena no Rio dos Índios inicia-se com o aldeamento dos índios na Missão do Guajirú que foi um processo violento de destribalização. Juntavam-se membros de diversas tribos na mesma aldeia.

O lugar, antes chamado *Cidade dos Veados*, e que Nestor Lima, em seu livro *Municípios do rio Grande do Norte Ceará-mirim e Currai*, tratou como “uma estrada povoada ano norte do município de Ceará-mirim em demanda das praias e outros pontos próximos”, antes de povoado, foi, como já colocado acima, um reduto, inicialmente, de índios provindos da Aldeia do Guajirú e que a eles se juntaram mais outros tantos.

A cerca destes índios villados, há também uma lenda relatada por Nestor Lima no livro *Municípios do Rio Grande do norte: Acari, Angicos e Apodi*, de 1929. Segundo esta lenda da cidade de Acari,

‘Na serra do ‘Forte’, havia uma tribo indígena, que, tendo se intrigado com o vaqueiro de uma fazenda próxima, certo dia, aproveitou-se da ausência deste e atacou a fazenda, onde matou gados e outras criações, incendiando a casa e crucificando o creado, na porteira do curral. De volta, o vaqueiro não encontrou sequer na fazenda e desceu rápido a avisar os donos

della, de quem obteve uma força armada. Sahiu em perseguição dos índios criminosos, que ora resistindo, ora batendo em retirada, fugiram em direção à serra do Coité e pela de Sant'Anna (Capim-Assú e Katumda), e foram afinal aprisionados, já no centro da Província, muito exgotta desde forças, achando-se entre elles uma índia que carregava às costas sua mãe velha. Conduzidos presos, foram levados a Extremoz, onde ficaram 'villados', provavelmente na cidade dos Veados.'

Esta informação também nos mostra que a cidade dos Veados foi um lugar de vida dos índios, para onde foram levados os índios e que eram dirigidos por cidadãos indicados pelo governo da capitania (NESTOR LIMA: 1937).

Podemos concluir que a Cidade dos Veados tinha uma presença marcante de índios que lá foram villados.

Nos poucos relatos que conseguimos, foi recorrente a idéia de que os índios viviam da agricultura, ou de, segundo relato de D. Joana –moradora do povoado – *“caçar macacos e tirar mel.”*

Segundo relato de Zé Binga – morador do Rio dos Índios -, apontando para as casas do povoado: *“Essa propriedade aí foi de índio. Essa aqui vizinha foi de índio, viu?”* E ainda relata que, um certo índio *“tinha gado pra danado!”* Perguntamos a Zé Binga o topônimo Rio dos Índios, e ele respondeu: *“essas terras era dos índios. Aí os índios foram embora e deixaram tudo.”*

Leite (2004), em seu trabalho “Narrativas e memórias indígena na Cidade dos Veados (RN)”, aprofunda as questões ligadas as narrativas, contadas pelos moradores locais em especial por Zé Binga, buscando elementos que nos permite informar sobre a presença indígena em outrora.

Após traçar o passado da cidade dos Veados, iremos descrever como se encontra o Rio dos Índios nos dias de hoje.

5.2. Uma descrição de Rio dos Índios

Não foi possível encontrar outros registros escritos do povoado de Rio dos Índios. Desta maneira tenho que recorrer à memória oral dos moradores para contar história da formação do povoado e como se encontra o povoado atualmente. Porém, deixo claro que existiram dificuldades visto que este é meu primeiro trabalho de campo e ele não se deu de uma forma planejada.

Até o ano de 1998 havia uma separação no povoado de Rio dos Índios, sendo este dividido em Rio dos Índios de cima e Rio dos Índios de baixo. Porém, em função de uma forte enchente no Rio dos Índios de baixo toda a localidade ficou inundada, casas caíram, e hoje se encontra em ruínas. Somente o Cruzeiro resistiu à enchente e o desabamento. Os antigos moradores diziam que este Cruzeiro é muito antigo. Segundo Zé Binga: “*para falar melhor do Cruzeiro só os antigos, mas eles já morreram*”, dessa forma não foi possível precisar a data da construção. Encontra-se em Rio dos Índios de baixo somente o Cruzeiro e mais 3 (três) residências, que foram construídas após a enchente.

A população que se encontrava em Rio dos Índios de baixo se mudou ou pro Rio dos Índios de cima ou foram para outros distritos de Ceará-mirim. Segundo moradores, o Rio dos Índios de cima não era muito povoado até a enchente, visto que as moradias eram poucas.

Os primeiros moradores de Rio dos Índios de cima, segundo Dona Joana, foram Antônio Simião, Genésio Pacheco, Luiz Fogo e Emídio Ferreira, todos finados. A família Ferreira é a mais antiga e continua se perpetuando até hoje, sendo a maior família na localidade, e foi esta quem me acolheu nesta pesquisa. Antes destes moradores, segundo os

moradores, 84 anos, tudo era mata fechada, não tinham casas, apenas uma pequena estrada, mais parecia um caminho, para as pessoas caminharem por dentro do matagal.



Foto das ruínas de uma casa de pedra antiga em Rio dos Índios de baixo



Foto tirada do Cruzeiro em Rio dos Índios de baixo



Foto tirada de dentro do Cruzeiro



Foto tirado de uma vista aérea do Rio dos Índios de baixo

Os moradores entrevistados colocam que os índios foram embora por volta da primeira metade do século XX e que a maioria foi para o Pará. Segundo o morador mais antigo do povoado, seu Zé Binga, 84 anos, um índio, dono de terras na Cidade dos Veados,

“disse pro vaqueiro dele, chamado João fogo: João, eu vou lá pro Pará pra minha família. E que foi que não pisou mais nunca e passou muito tempo, João Fogo acabou com o gado, acabou com a terra, acabou com tudo e esse caboclo foi que nunca pisou aqui. Basta o povo daqui sempre indo pro Pará, aí uma neta da mulher disse: ‘minha mãe falava que tinha uma terra pra lá!’. Disse: ‘ela tinha 5 braças de terra.’ E eu sei quem toma conta, aí ela mandou vende. Aí o Juiz disse: - ‘Pode vender e a terra ficar pra você’. Ainda alcancei isso aqui assim.”

E continua,

“Isso aqui foi só de índio. Ai esse povo pegaram a ir embora, aí aquele povo que trabalhava com eles, eles pegaram a deixar aquelas terras, com aquele povo, foram embora pro Pará, pra esse meio de mundo e num voltaram mais.”

Foi perguntado para Zé Binga o ‘porque’ destes índios terem ido para o Pará. E a resposta foi que os índios, que se evacuaram do local, eram seringueiros. Provavelmente eles foram para o ciclo da borracha que, na década de 1940 estava florindo na região Norte do país.

Deu-se a mudança de Cidade dos Veados para Rio dos Índios por volta de 1953. A partir da oralidade da moradora Joana, 70 anos, foi com a chegada do ‘povo dos ursos’ que compraram as terras de Ubaldo Bezerra, outrora Interventor do Rio Grande do Norte, que se deu esta mudança. Eles trocaram o nome para Rio dos Índios porque não queriam o nome de Veados. Como já existia um rio na localidade por nome de Índios, que era um rio que passava lá na ‘ribeirinha’ (rio dos Índios de baixo), eles colocaram esse nome, em homenagem aos primeiros moradores do local.

As condições de moradia do Rio dos Índios de cima eram precárias, não havia nem poço e os moradores tinham que ir ao Rio dos Índios (estou falando do Rio), para buscar água.

Hoje, Rio dos Índios tem cerca de 1100 habitantes, segundo consta no Relatório da Secretaria Municipal de Saúde (19/09/2003), em anexo. O povoado, para os moradores, cresceu e se ‘desenvolveu’, pois hoje tem luz elétrica, água encanada e telefone. Estas famílias, em sua grande maioria, vivem da agricultura como um meio de subsistência.

De acordo com dados obtidos com os agentes de saúde, no Rio dos Índios há 273 famílias. Segundo o médico Fernando Torres, em cada família estima-se que ela seja composta por um casal; mais um adulto; duas crianças e um adolescente ou três crianças. Portanto, em cada família há seis pessoas. Nestas contas, o povoado de rio dos Índios contariam com 1644 pessoas. Este número diverge do fornecido pelo Relatório da Secretaria Municipal de Saúde, no entanto, o número de habitantes está em torno de mais de mil pessoas.

O Rio dos Índios conta com uma Igreja Católica, a Capela de São Francisco, que segundo seu Zé Binga, foi construída por ele, com suas próprias mãos, sendo estas terras, assim como do posto de saúde, doadas por ele. Há também duas Igrejas Evangélicas: Adventista de Sétimo Dia e Assembléia de Deus.

Existem duas escolas no povoado: Escola Municipal Conceição Marques e Escola Municipal Emídio Ferreira da Silva (doador das terras para a construção desta escola). Há também uma creche Fundação Pedro Melo, cuja terra para sua construção foi doada por Geraldo Melo.

A prefeitura fundou um posto de saúde na localidade, no ano de 1987, em terras, segundo os trabalhadores do posto, doadas por Zé Binga, porém a versão contada por este é diferente. Para seu Zé Binga, a prefeitura fez um acordo “somente de boca a boca”, não houve

nenhuma documentação, e eles nunca pagaram nada pelas terras e, até hoje, o morador diz ser o dono das terras: “as terras são minhas. Eu não devo nada ao Estado, mas o Estado me deve”.

São 8 pessoas que trabalham no posto de saúde: o médico Dr. Fernando Torres; a arquivista Tânia Lima da Silva; a enfermeira Gírlene Teixeira; e, Ângela Maria Matias da Costa, Solange de Oliveira Lima, Arlete Soares e os dois agentes de saúde: Almir Rocha de Souza e Edna Rocha de Souza.

Os agentes de saúde dividem o Rio dos Índios em duas etapas onde eles trabalham em conjunto: Almir visita 145 famílias, incluindo três famílias que ainda moram em Rio dos Índios de baixo, mesmo com o risco iminente de ocorrer um novo desabamento de terra. E Edna visita outras 128 famílias.

O médico dá assistência não só ao Rio dos Índios, mas também aos distritos de Boa Vista, Aningas e Maturaia. As endemias mais recorrentes são a escabiose e a verminose, segundo os agentes de saúde. Os atendimentos no posto de saúde compreende àqueles moradores do Rio dos Índios e de Boa Vista. Estes atendimentos são adaptados de acordo com a necessidade dos trabalhadores rurais.

Não há supermercado no lugar, o que existe em Rio dos Índios são apenas alguns bares de estrada e somente um mini-mercado. Constam no Boletim de reconhecimento geográfico (19/09/2003), 11 estabelecimentos comerciais.

Os moradores em sua maioria, sustentam-se por meio da agricultura, cultivando em terras, ora doadas para o cultivo, ora arrendadas, plantando “cana, mandioca, macaxeira, legumes, e outras coisas” (Zé Binga, morador de Rio dos Índios).

As casas são bem estruturadas, dando uma idéia que os moradores não vivem em condições precárias de vida. Contabiliza-se 274 residências, como consta no relatório feito pela Secretaria Municipal de Saúde (19/09/2003), no entanto, existem 273 famílias, divergindo do número de casas, porém a diferença é de apenas uma casa, estando portanto, dentro de uma possível margem de erro.

Há ainda, uma casa de show por nome de Canindé. Único local de festas das redondezas.

Entre as festas tradicionais, há a festa do Padroeiro São Francisco, em 04 de outubro, cuja festa mobiliza toda a comunidade e algumas vizinhas.

O povoado de Rio dos Índios encontra-se localizado à 17 Km, ao norte de Ceará-Mirim, compreendido entre Palmeiras de Cima (1 km), Lagoa dos Cambitas (2 km), Boa Vista (2 km) e o Rio dos Índios (1 km).

Após esta descrição de como era o Rio dos Índios e como se encontra hoje, iremos agora analisar a memória dos moradores do povoado. Como ocorreu ausência da identidade dos moradores.

Mapa do Rio dos Índios feito pela Secretaria Municipal de Saúde de Ceará-Mirim, referente ao ano de 2003.

5.3. De Veados à Rio dos Índios: uma identidade que se perdeu

Partindo da premissa de que, se, pelos registros históricos, pela narrativa oral e pelas lendas e tradições, existiram índios na localidade, datados desde o século XVIII e até, pelo menos, 1862 (vide relatório de 26 de maio de 1862), seria provável que existissem, ainda hoje, índios no local. Porém, se a análise for feita a partir dos conceitos já trabalhados, podemos justificar que a presença indígena, de fato, não ocorre em Rio dos Índios.

A memória dos moradores de Rio dos Índios nos permite voltar somente até a década de 30 do século XX. Segundo alguns, dentre eles o mais antigo do povoado – Seu Zé Binga, 84 anos – realmente já existiu índios na região, porém todos foram embora, deixando suas terras. Não há indícios de práticas que nos remetam a uma identidade indígena. Além disso, é certo que ninguém quer ser comparado a um índio, pois, segundo os próprios moradores da localidade esta comparação seria uma ofensa (notamos a discriminação quanto ao conceito de índio).

Dona Nega, 63 anos, é um exemplo disso. Ela se sentia ofendida por ser chamada de índia. E a resposta que ela tinha para não gostar de ser chamada dessa forma é que os índios eram preguiçosos, selvagens e bravos. Outra coisa que Dona Nega sabia de índio era que, segundo o tio tinha falado pra ela, *“havia uma escola para amansar índios lá no Amazonas, eles eram selvagens, eram bicho e hoje são manso.”*

Para Cavnac (2003), “utilizados na linguagem cotidiana, estes termos designam, de forma pejorativa, homens rudes, perigosos e são usados indiferentemente ou até mesmo como sinônimos”.

Quando nos aprofundamos mais no assunto com Dona Nega, ela tentou fugir da conversa, mas continuamos a insistir na temática indígena, tentando dizer-lhe o que são os índios hoje. Nos expressamos de uma forma que fosse precisa ao entendimento dela.

“Se o índio fosse parente meu, a gente tinha que gostar. Os índios não são mais brabo não. Eles antes flechavam e gostavam de rasgar as pessoas, mas hoje eles já são todos mansos”, afirmou Dona Nega.

Segundo Zé Binga, *“esse negócio de índio acabou-se. Todo os índio, que é deputado, senador. Tudo já amanso, tudo já é manso”*. E continua: *“índio? É um homem que nem nós. Mesmo o homem, é a mesma mulher. Agora a roupinha que eles faz é de cipó. As mulheres fazem aquelas sainhas, aquelas coisas toda é de cipó. Num tem mais índio brabo não, nem tapuio”*.

Esta população lá existente não se identifica como índios e, de acordo com Barth, um grupo étnico é uma forma de organização social, onde a identificação étnica se dá pela auto-atribuição e atribuição por outros (BARTH: 1969). Na medida em que os agentes se valem da identidade étnica para classificar a si próprios e os outros para propósitos de interação, eles formam grupos étnicos em seu sentido de organização (BARTH: 1969).

Considerando a identificação étnica e a noção de grupo étnico nesta concepção de Barth, não podemos considerar os moradores do Rio dos Índios como grupo étnico, identificados como indígenas, visto que não há uma atribuição de identidade indígena nem por

eles nem pelos ‘outros’. Apesar da presença histórica marcante dos índios no local, há falta de identidade.

O Rio dos Índios, ao contrário de outros lugares, não suportou a ofensiva assimilacionista e, dessa forma, perdeu a identidade indígena que tinha outrora. A assimilação ocorre diferentemente para cada grupo, segundo Porto Alegre (1992/93). Não acredito que poderíamos cair no erro de afirmar que no Rio dos Índios não existem mais estes povos autóctones, visto que no Nordeste os índios eram e são “desprovidos de forte contrastividade cultural” (OLIVEIRA: 1999).

Segundo Oliveira,

“o surgimento de uma nova sociedade indígena não é apenas o ato de outorga de território, de ‘etnificação’ puramente administrativa, de submissões, mandatos políticos e imposições culturais, é também aquela da comunhão de sentidos e valores, do batismo de cada um de seus membros, da obediência a uma autoridade simultaneamente religiosa e política”.

Entende-se que o sentimento de lealdade às origens, que transforma a identidade étnica em uma prática social efetiva deve-se partir do próprio grupo, e não há a ocorrência deste sentimento no Rio dos Índios. O que há é uma falta total de ligação com os “troncos velhos”, para assim poder reconstruir no grupo esta relação com os antepassados, redescobrimo-se como “pontas de rama”.

Se a população do Rio dos Índios não consegue fazer a “viagem da volta”, apropriando-se do termo de Oliveira, então não consegue traçar a trajetória e estabelecer sua origem, pois é “da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade”. (OLIVEIRA: 1999)

Não podemos, no entanto, afirmar que houve um desaparecimento dos índios. O conceito de desaparecimento, segundo Porto Alegre é um “conceito vago e ambíguo, que surge no discurso dos contemporâneos, para dar conta da desorganização das sociedades indígenas e justificar a expropriação de suas terras.”(PORTO ALEGRE: 1992/93).

Como salienta Porto Alegre (1992/93),

“A noção de ‘desaparecimento’ passa a se confundir com a de assimilação: desaparecimento significa assimilação e assimilação significa extinção. Gradativamente, o discurso do “desaparecimento” é absorvido pela historiografia, para descrever qualquer transformação decorrente do contato e da integração das sociedades indígenas, tornando-se um conceito vago e impreciso mas de grande aceitação.”

Concordo com a autora. O que ocorre não é um desaparecimento dos índios, mas um silenciamento dos índios, “no sentido de que deixa de ser visto, torna-se ausente” (PORTO ALEGRE: 1992/93).

Segundo Porto Alegre, “fonte de problemas e mal-entendidos, os efeitos da classificação dos grupos contemporâneos em termos do grau de contato com a sociedade nacional podem ser sentidos quando se nega, por exemplo, o reconhecimento da identidade étnica a grupos indígenas classificados como em ‘contato permanente’” (PORTO ALEGRE: 1992/93).

Porém, pior ainda é o que ocorre no Rio dos Índios, pois os moradores não se reconhecem como um grupo indígena. Isto se deve a uma falta de identidade diferenciadora, ocasionada por não se reconhecerem enquanto indígenas, apesar da presença da memória individual e coletiva dos moradores.

Segundo Cavignac (2003),

“cada vez mais, os membros dessas comunidades são profundamente integrados à sociedade envolvente. Devido à alta mobilidade das populações nordestinas, encontramos mais registros de uma memória diluída, marcos de uma história pouco gloriosa e, por isso, invisível ou encoberta, do que grupos organizados e que se afirmam como tais.”

Em consoância com Cavignac, acreditamos que, para sobrevivência, os indígenas de Rio dos Índios aceitaram viver entre a população envolvente, como vencidos, não assumindo ou valorizando sua identidade.

Além da eliminação física, visada pelos portugueses, se desenvolveu um movimento de apagamento sistemático da presença cultural nativa, resultando, de acordo com Cavignac (2003), numa amnésia coletiva.

São três os elementos que podemos levantar como hipóteses para esse desaparecimento indígena na Cidade dos Veados, acordando com Cavignac (2003). O extermínio, que ocorreu em todo o Nordeste, e, no Rio Grande do Norte se deu por meio da Guerra dos Bárbaros e das constantes batalhas travadas entre os índios mansos e os tapuias; a miscigenação, que foi todo o processo de assimilação indígena à cultura da sociedade envolvente, ocasionando, inclusive, casamentos forçados. Consta no Alvará de 12 de março de 1756, que o Rei permitiu o casamento entre portugueses e índias para que se povoasse a colônia, e que estes seriam privilegiados onde se estabelecessem e ainda proibiu que os descendentes destes casamentos fossem chamados de caboclos, por motivo de ser um termo injurioso. E este mesmo procedimento se daria às portuguesas casadas com índios. (vide: Documentos Históricos para a História Indígena no Nordeste)

E por último, temos a fuga como um dos três elementos para o desaparecimento dos indígenas de Rio dos Índios, que foi a ida dos moradores de Rio dos Índios para as seringueiras do Pará, no período do Ciclo da Borracha.

Para Vieira (2001), o reconhecimento da interação com a população envolvente é o reconhecimento das perdas culturais por parte do “subsistema tribal”, apropriando-se do termo de Vieira. Concordo com o autor, porém, ao invés da perda cultural, acredito que seria melhor usar a perda da identidade como consequência.

Nesta perspectiva, há uma relação de dependência dos indígenas à lógica econômica. Os índios, assumindo a posição de proletário rural, perdem sua identidade indígena (VIEIRA: 2001).

De acordo com Vieira (2001),

“Na perspectiva de que o índio, ao se inserir no mercado, perde sua identidade, Amorim (1970) define a terra como um recurso oferecido pelo ‘subsistema nacional’, passando a se constituir como meio de produção, capaz de garantir a condição de camponês e como ‘setting’ enquanto conservador da identidade indígena...O índio se descaracterizaria a partir do momento em que se colocava diante das necessidades de consumo e das relações de trabalho oferecidas pelo branco ou pela economia regional”

Como evidencia Vieira, os índios do Nordeste ou foram “transfigurados”, como grupos em contato permanente e/ou integrados à sociedade nacional, onde, embora haja esta integração, eles não foram assimilados e continuaram a se auto-identificar como indígenas. Ou, por outro lado, estes índios, “transformaram-se” em camponeses, dependentes da sociedade envolvente, porém, assumindo suas singularidades enquanto índios.

Todavia, no Rio dos Índios a integração, a dependência sócio, político e econômica fez com que os indivíduos deste povoado perdessem sua identidade enquanto índios.

Para Porto Alegre, todo o intenso contato entre índios e “brancos”, nos “fariam supor uma completa desorganização e perda da identidade étnica” (PORTO ALEGRE: 1992/93). É o

que acontece com Rio dos Índios, onde a memória de povo não permite traçar um caminho que os leve a um antepassado indígena.

Segundo Porto Alegre (1992/93),

“a situação de cada grupo indígena é a expressão local de uma dinâmica mais ampla de enfrentamento e de defesa à agressão e à desorganização tribal, que atingiu e continua atingindo, ao longo da história, todos os povos indígenas no Brasil, do início da conquista até nossos dias. Nesse sentido, uma questão importante que se coloca presentemente diz respeito aos critérios mais adequados para se "pensar o índio" , que acompanha o debate em torno da "identidade étnica" e da "etnicidade””

É calcado nesta perspectiva, em consoância com Porto Alegre, que abordo a questão identitária do Rio dos Índios. Lá se encontra um povo que está num estado diferente dos outros povos do Nordeste. Pois, como se sabe, estamos num atual processo efervescente de etnogênese, onde os grupos indígenas do Nordeste estão ressurgindo e reivindicando terras que já foram suas.

Porto Alegre (1992/93) salienta que “o elemento central dessa problemática é a percepção da substância da etnicidade ou, melhor dizendo, o questionamento da existência de uma tal substância”, e, segundo ela, é diferente para cada situação, ou seja, não houve um processo igual para todos os grupos indígenas, pois este processo de “contato” dependeu de uma dinâmica ampla de enfrentamento e defesa das terras e identidades.

Porto Alegre (1992/93) coloca que:

“os aldeamentos, como "locus" do contato, sofreram grandes transformações e passaram por experiências de fundação, extinção e restauração sucessivas, até se configurarem nas áreas indígenas demarcadas na atualidade, quase todas originárias de antigos redutos de índios aldeados”

Isto serve de base para sustentar a idéia de que se não for, esta identidade indígena, representada no Rio dos Índios, antigamente Cidade dos Veados, que foi um reduto indígena,

provavelmente, não será uma área indígena demarcada. A identidade deve ser, primeiramente, reconstruída.

Ainda citando Porto Alegre (1992/93):

“o sentido da mudança depende em grande parte da dinâmica interna da organização tribal, que pode ser mais flexível ou menos flexível às inovações vindas de fora”. E coloca que “a proposição do papel ativo do sistema organizatório interno nas relações de contato continua válida e deve ser levada em consideração”

Ou seja, a dinâmica interna da organização tribal na Cidade dos Veados e a forma com que eles travaram essa batalha identitária com os ‘brancos’, seja no campo cultural, político, econômico, social, influenciou no que hoje é o Rio dos Índios: um povoado sem nenhuma relação com um passado indígena.

7. Considerações Finais

“Não sou índio, não existem mais índios aqui” (Zé Binga, morador do Rio dos Índios). Esta frase traduz a compreensão nativa do encontro indígena com os ‘brancos’ que por meio da miscigenação forçada, extermínio e fuga, não existem mais índios no povoado.

As conseqüências da fricção interétnica, concebido do ponto de vista fatalista, promoveu a perda da identidade indígena. Os laços dos possíveis ‘pontas de rama’ com seus ‘trancos velhos’ foram desatados ao longo da história.

A união biológica entre índios e a população envolvente contribuiu para essa perda da identidade indígena. O parentesco não perpetuou, quebrando o principal fator que fabricava a diferença. Sem vínculo entre gerações não teve como sustentar e preservar a identidade (VIEIRA: 2001). E, mesmo quebrada-se as relações e vínculos, se permanecesse a memória esta identidade poderia continuar perpetuando.

A política indigenista da segunda metade do século XVIII e do século XIX desarticulou deliberadamente a vida dos grupos indígenas resultando numa miscigenação forçada.

As antigas aldeias missionárias foram se esvaziando gradativamente e os índios tiveram que se misturar (SILVA: 1999). Esta foi uma estratégia encontrada por estes índios para sobreviverem. O alegado “desaparecimento” atribuído pelos contemporâneos e pela historiografia ocorreu em parte, devido à dispersão e miscigenação.

Muitas vezes este “desaparecimento”, traduzido numa invisibilidade da população indígena, no Rio dos Índios, consiste, sobretudo, num desaparecimento da identidade indígena. A passagem de “puros” a “misturados” ocasionou esta perda, visto que o local foi um reduto de índios, onde se têm registros históricos que nos remetem há 150 anos atrás.

A frase: “*Não existem mais índios aqui*”, além de traduzir a miscigenação, também compreende o extermínio dos índios. A partir dos combates, principalmente na Guerra dos Bárbaros, muitos foram dizimados enquanto as índias eram ‘atacadas’ pelos homens brancos, enquanto os companheiros estavam nas batalhas.

A afirmação ainda pode retratar a fuga dos índios para seringais na região Norte do país.

“Esse negócio de caboclo acabou-se tudo. Eu tenho uma sobrinha minha que foi morar no Pará. Eu perguntei a ela, refém de lá que ainda existia índio. Ela disse: existe mas tudo já é manso.” (Zé Binga, morador de Rio dos Índios)

Estes três fatores, a miscigenação forçada, o extermínio e a fuga, contribuíram para que em Rio dos Índios a identidade indígena desaparecesse. Há uma completa falta de identidade indígena. Segundo Dona Nega, outra moradora do povoado:

“a mãe da minha mãe foi pega a ‘casco de cavalo’, isso é o povo quem diz, só que a ‘mãe da minha mãe’ e ‘minha mãe mesmo’ nunca falaram isso pra mim. Isso é o povo quem diz,..., eu não sou índia não. Eu tinha até raiva quando eu era pequena que o povo me chamava de índia”.

Para Dona Joana, outra moradora:

“a avó de Nega tinha ‘a venta furada’ e foi pega a ‘casco de cavalo’,..., Nega ainda puxa um rastro de índio. E a mãe de Nega era uma índia escritinho”. E completa: “ainda alcancei mata virgem aqui. Sou ‘Filha da terra’, nasci e me criei aqui,..., eu num tenho sangue de índio não, tenho sangue de caboclo. Meu avô disse que era caboclo”.

Nestes relatos, notamos a presença de alguns termos que nos remetem à um passado indígena: ‘Filha da terra’, ‘pega a casco de cavalo’, ‘venta furada’. No entanto, estes moradores não se acham representantes de um antepassado indígena, ou ainda, na memória, eles não fazem uma ligação destes com gerações antigas indígenas.

A invisibilidade é, portanto, sinônimo de desaparecimento no Rio dos Índios. Não há um reconhecimento de uma identidade diferenciadora e, dessa forma, não há como manter a fronteira com a população envolvente.

Esse desaparecimento foi fruto histórico do contato interétnico que não permitiu aos índios manter uma identidade contrastiva. Foram absorvidos pela sociedade envolvente. De uma forma nefasta, estes índios já se encontravam envolvidos, como trabalhadores, assalariados, dependentes do capital e em prol da economia nacional.

Conclui-se, portanto, que os índios encontram-se desaparecidos, pelo menos, na memória e, como consequência existe um desaparecimento da identidade étnica.

Porém, é oportuno destacar a preocupação em dar continuidade ao estudo, num trabalho posterior, para que esse atual estado de invisibilidade indígena no Rio dos Índios ceda lugar a uma emergência étnica. Esse processo de mudança se fará a partir da observação das relações de parentesco e análise de outros possíveis documentos que atestam para a existência de uma identidade indígena no povoado. E se fará importante, para o estudo, se for continuado numa perspectiva antropológica e histórica, ao que Pacheco de Oliveira (1999) chamou de uma “antropologia histórica”.

Referências Bibliográficas

- AGIER, Michel. **Distúrbios identitários em tempos de globalização**. Revista Mana, V.7, nº 2, Rio de Janeiro, 2001
- ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O Diretório dos Índios: Um Projeto de “Civilização” no Brasil do Século XVIII**. Brasília, UnB, 1997.
- BARTH, Fredrik. **Os grupos étnicos e suas fronteiras**. In: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000
- CARVALHO, Maria do Rosário G. de. **De índios misturados a índios regimados**. In: Maria Rosário de Carvalho e E. B. Reesint (orgs). Negros no mundo dos “índios: imagens, reflexos, alteridades.
- CASCUDO, Luis da Câmara. **História do Rio Grande do Norte**. Natal: Fundação José Augusto, 1984.
- CASTRO, Eduardo viveiros de. **Araweté: O povo do Ipixuna**. São Paulo: CEDI, 1992
- CAVIGNAC, Julie A. **A Etnicidade encoberta: ‘índios’ e ‘negros’ no Rio Grande do Norte**. MNEME – Revista de Humanidades, abr/set de 2003, v. 4, nº 8.
- CUNHA, Manuela C. da. (Org.). **Legislação indigenista no Século XIX: uma compilação (1808-1889)**. São Paulo: EDUSP, 1992.
- FALAS e Relatórios dos Presidentes da Província do Rio Grande do Norte: 1835 a 1859. Mossoró: Coleção Mossoroense série G, 2001
- FALAS e Relatórios dos Presidentes da Província do Rio Grande do Norte: 1860 a 1873. Mossoró: Coleção Mossoroense série G, 2001

FALAS e Relatórios dos Presidentes da Província do Rio Grande do Norte: 1874 a 1882.

Mossoró: Coleção Mossoroense série G, 2001

GRUNEWALD, R. A. **Regime de índio e faccionalismo: Os Atikum na Serra do Umã.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS do Museu Nacional – UFRJ, 1993

GRUPIONI, Luís Donisete (org) (1994). **Índios no Brasil**, São Paulo, Ministério da Cultura e do Desporto.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: vértice, 1990

IDEMA – Informativo Municipal: **Ceará-Mirim**, Vol. 5, p 1-14, 1999

ISA – Instituto Sócio-Ambiental (www.socioambiental.org)

LE GOFF, Jacques. **Memória**. In: História e memória. Campinas: Ed. Unicamp, 1990. 4 edição

LEITE, Jean de Paiva. **Narrativas e memória indígena na Cidade dos Veados (RN)**, 2004.

Monografia apresentada para obtenção do título de bacharel em Ciências Sociais.

LIMA, Nestor. **Municípios do Rio Grande do Norte: Acari, Angicos e Apodi**. Mossoró:

Coleção Mossoroense série C, 1990

LIMA, Nestor. **Municípios do Rio Grande do Norte: Ceará-Mirim e Currais Novos**.

Mossoró: Coleção Mossoroense série C, 1990

LOPES, Fátima Martins. **Índios, colônias e missionários na colonização da capitania do rio grande do norte**. Mossoró: Coleção Mossoroense série C: 2003.

MORAIS, Marcos César Cavalcanti de. **Terras Potiguares**. Natal: Dinâmica Editora, 1998

- NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. In: Projeto história: revista do programa de estudos pós-graduados em história. PUC, nº 10, São Paulo, 1981
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1988
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever**. São Paulo: UNESP, 2000
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**, São Paulo, Pioneira, 1976.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Uma etnologia dos “índios misturados?”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. Revista Mana, vol. 4 , Abril. 1998
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999a.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.
- PAIVA CASTRO, Paulo Venturele. **Dinâmica Urbana de Ceará-Mirim**. Natal: CERN, 1992
- POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. In: Estudos históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10 1992. p. 200-212.
- POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. In: estudos históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989. p. 3-15

PORTO, Maria Emilia Monteiro. **Fronteira: jesuítas e missões no Rio Grande Colonial.**
(<http://www.cafefilosofico.ufrn.br/arquivo.htm>), 2003

PORTO, Maria Emilia Monteiro. **O corpo colonial**
(<http://www.cafefilosofico.ufrn.br/arquivo.htm>), 2003

PORTO ALEGRE, M.S.; Mariz, M. e Dantas, B.G. (1994) **Documentos para a história indígena no Nordeste**, São Paulo, NHII-USP/Fapesp.

PORTO ALEGRE, Maria S. **Cultura e História, sobre o desaparecimento dos povos indígenas.** In, Revista de Ciências Sociais, vol. 23/24, n.º 1/2. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, pp. 213-225, 1992/1993.

PRICE, Richard. **Memória, modernidade, martinica** (fragmentos do livro *The Convict and the Colonel*, Boston: Beacon press, 1998). Traduzido por Inês Alfano.

PUNTONI, Pedro. **A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720.** São Paulo: USP, 1998

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995

RIBEIRO, Darcy (1970). **Os índios e a Civilização.** A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

RODRIGUES, Francisco de Assis. **Igreja matriz Nossa Senhora da Conceição.** Natal: Fundação José Augusto, 1996

RN resgata identidade indígena – Jornal Tribuna do Norte, 15/09/2002

SENNA, Júlio gomes de. **Ceará-Mirim, exemplo nacional.** Natal: Livraria universitária: 1975

SILVA, Edson. **Índios do Nordeste: temas e problemas**. Maceió: Edufal, 1999.

SILVA, Edson. **Os Xukuru do ororubá: estratégias de resistência e afirmação indígena no Nordeste (1879 – 1954)**. Recife: 2002

SILVA, Edson. **Povos Indígenas no Nordeste: contribuição à reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica**. <http://www.seol.com.br/mneme/anteriores.php>

VIEIRA, José glebson. **A (im)pureza do sangue e o perigo a mistura: uma etnografia do grupo indígena potyguara da Paraíba**. Curitiba: 2001

Anexos

FIGURA 1

N.º 15.

MAPPÁ Estatístico da Província do Rio Grande do Norte, designando as Idades, Sexos, Classes e Condições de seus Habitantes, organizado segundo os mappas remetidos pelos Juizes de Paz da sobreditá Província.

DESIGNAÇÃO DAS IDADES.	POPULAÇÃO LIVRE.								POPULAÇÃO CAPTIVA.								TOTAL DOS CAPTIVOS	TOTAL GERAL	
	HOMENS.				MULHERES.				HOMENS.				MULHERES.						
	Branços	Pardos	Prelos	Indios	Total	Branças	Pardas	Prelas	Indias	Total	Pardos	Prelos	Total	Pardas	Prelas	Total			
Até 10 annos	3865	5859	685	427	10836	3621	4769	396	565	9551	20387	489	817	1366	564	729	1293	2599	22686
De 10 a 20	2476	3169	569	293	6507	2509	3358	631	239	6737	13244	380	514	894	412	529	941	1835	15078
De 20 a 30	2227	2820	508	272	5827	2354	2979	600	356	6189	12016	345	682	1027	424	627	1051	2078	14094
De 30 a 40	1568	2037	504	225	4334	1503	1877	551	194	4135	8459	238	502	740	239	519	778	1518	9977
De 40 a 50	1112	1454	283	131	2980	2037	1129	341	132	3659	6639	130	385	485	200	353	543	1038	7677
De 50 a 60	1798	1779	258	115	3850	686	742	203	110	1742	5613	99	104	203	116	208	324	527	6393
De 60 a 70	419	438	158	49	1064	360	382	168	84	994	2038	46	128	184	53	167	190	344	2492
De 70 para cima	706	350	124	41	1121	297	284	98	50	734	1845	24	111	135	27	88	115	259	2095
TOTAES	14171	17806	3069	1553	38619	13467	15520	3185	1550	32722	70341	1781	3183	4974	2635	3160	5215	10189	80330

População Livre 70341
Reserva 10189
Total 80530

NB. Feita neste mappá a população dos Districtos de Paz da Serra de S. Bento, da Comarca do Natal, Campo-grande, Villa de Santa Anna do Mattos, Villa do Apudi, Jardim de Piranhas, e S. Miguel da Comarca do Assu.

FIGURA 2

N.º 16.

M.A.P.P.A demonstrativo dos Casamentos, Baptismos, e Óbitos, que tiveram lugar nas Freguezias da Provincia do Rio Grande do Norte, durante os primeiros seis meses do anno de 1839.

SEXOS	LIVRES												CAPTIVOS						TOTAL DOS CAPTIVOS	TOTAL GERAL							
	Casamentos						Baptismos						Óbitos														
	Casamentos			Baptismos			Baptismos			Óbitos			Casamentos			Baptismos					Óbitos						
	Branços	Pardos	Indios	Tatals	Branços	Pardos	Indios	Pardos	Indios	Total	Branços	Pardos	Indios	Pardos	Indios	Total	Pardos	Indios			Total	Pardos	Indios	Total			
Masculino	106	164	9	29	308	190	344	20	37	591	112	189	38	22	362	1261	22	20	42	22	23	54	21	32	53	149	1410
Feminino	108	164	9	29	308	183	326	17	14	543	124	157	19	28	328	1179	22	20	42	35	33	68	18	20	38	146	1327
Somma	212	328	18	58	616	373	673	37	51	1134	236	346	58	50	690	2440	44	40	84	67	55	122	39	52	91	297	2737

FIGURA 3

MAPA demonstrativo dos bens, casamentos e óbitos das pessoas livres, que tiveram lugar nas diferentes freguesias da provincia do Rio Grande do Norte no anno de 1846, coordenado segundo os mappaes parochiaes mandados á Secretaria da presidencia pelos respectivos parochos.

MUNICIPIALIDADES.	BAPTISTOS.						CASAMENTOS.						ÓBITOS.														
	BRANCOS.		PARDOOS.		INDIOS.		PRETOS.		BRANCOS.		PARDOOS.		INDIOS.		PRETOS.		BRANCOS.		PARDOOS.		INDIOS.		PRETOS.				
	Marcatinos.	Femininos.																									
	Total de cada freguesia.		Total de cada freguesia.		Total de cada freguesia.		Total de cada freguesia.		Total de cada freguesia.		Total de cada freguesia.		Total de cada freguesia.		Total de cada freguesia.		Total de cada freguesia.		Total de cada freguesia.		Total de cada freguesia.		Total de cada freguesia.				
Cidade do Natal.	35	48	81	94	6	8	19	11	285	9	10	26	27	1	1	5	3	84	34	15	54	46	7	11	12	171	
Cidade de S. José.	11	11	35	35	1	1	1	1	96	48	48	69	69	13	13	3	3	250	21	26	26	25	7	6	7	126	
Paraná.	21	30	77	56	1	1	30	32	185	13	27	24	31	1	1	6	5	101	17	20	41	42	2	2	3	125	
Goianinha.	14	18	50	72	2	2	30	32	215	4	4	8	8	1	1	6	5	30	15	3	5	12	0	0	0	40	
S. Mateus.	8	9	18	17	7	10	2	2	71	0	5	0	10	5	5	1	1	42	0	7	17	12	9	5	1	1	61
S. Maria.	26	36	85	107	20	25	15	15	330	10	40	30	12	15	3	3	3	122	10	14	28	42	13	17	5	5	127
Villa Rica.	10	20	60	80	3	3	3	3	110	15	15	35	35	1	1	2	2	140	17	8	43	34	0	3	4	5	123
S. Gonçalo.	27	30	84	70	24	16	45	24	310	20	10	32	19	0	14	25	20	178	22	17	38	34	15	10	26	31	126
Extremoz.	19	8	80	72	2	2	2	2	170	5	5	23	23	0	0	0	0	35	5	4	33	36	6	1	1	70	
Touros.	21	19	31	27	0	0	0	0	97	2	1	0	10	10	10	10	10	28	2	2	5	6	6	9	13	14	153
S.ª Anna do Matos.	27	27	48	48	0	0	0	0	172	10	10	15	15	15	15	15	15	102	11	10	22	22	2	2	2	0	0
Angicos.	54	29	111	101	0	0	0	0	306	8	7	21	22	2	2	2	2	265	7	0	0	0	0	0	0	32	
Cidade do Açu.	21	15	17	16	0	0	0	0	69	1	0	0	0	0	0	0	0	26	2	11	10	22	2	2	2	1	1
Campos-Grande.	41	55	54	44	0	0	0	0	170	0	7	9	11	11	11	11	11	365	24	11	10	22	2	2	2	3	1
Mossoró.	51	47	25	28	0	0	0	0	161	12	14	8	6	6	6	6	6	101	38	33	28	21	21	3	3	1	169
Prata.	51	47	25	28	0	0	0	0	161	12	14	8	6	6	6	6	6	101	38	33	28	21	21	3	3	1	169
Açu.	32	30	23	19	0	0	0	0	134	22	0	0	0	0	0	0	0	204	38	45	23	41	15	15	2	2	80
Apuzá.	49	53	54	54	0	0	0	0	130	7	4	0	0	0	0	0	0	19	24	24	20	21	14	14	1	2	
Blotidade.	33	33	42	24	0	0	0	0	136	4	2	2	2	2	2	2	2	12	20	26	22	26	2	2	2	14	
Paraleleiro.	21	13	6	8	0	0	0	0	54	1	1	1	1	1	1	1	1	4	16	11	30	6	6	2	2	5	79
Pão dos Ferros.	582	477	972	945	79	79	111	102	3254	208	167	371	383	42	40	52	48	481	354	265	527	518	62	59	128	116	307
domina parochia dos sexos.																									1820		
Feminas gavel.																									2654		

COLEÇÃO V.A.C.A.O.

Não existe os mappaes dos parochos das freguesias de Santa Cruz e São dos Ferros. — O levantamento da presidencia, Secretaria do governo do Rio Grande do Norte, 4 de setembro de 1847. — O levantado da presidencia, João Carlos Wanderley.

FIGURA 5

Raça :	
Branços.....	49,630
Pardos	41,877
Pretos.....	11,163
Caboclos	5,588
Religião :	
Catholicos.....	112,717
Aatholicos	4
Catholicas.....	108,238
Aatholicas	
Nacionalidade :	
Brasileiros	112,305
Estrangeiros.....	416
Brasileiras	108,078
Estrangeiras.....	160
INSTRUÇÃO	
Sabendo lêr e escrever :	
Homens	23,602
Mulheres.....	16,220
Analphabetos livres :	
Homens	89,119
Mulheres	92,018
Escravos :	
Homens.....	21,350
Mulheres	21,950
Frequentam a escola :	
Meninos	2,643
Meninas	2,058
Não frequentam :	
Meninos	18,662
Meninas	19,857
POPULAÇÃO ESCRAVA	
Sexo :	
Homens	6,571
Mulheres	6,449

FIGURA 6

SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE DE CEARÁ - MIRIM
Boletim de Reconhecimento Geográfico - Resumo

UF CE

MUNICÍPIO 02000

ETAM GRANDE NATAL

RESPONSÁVEL	
Supervisor Geral	Supervisor
Chefe de Equipe	Agente
Folha	

LOCALIDADE 00101

CATEGORIA POVOADO

SUB LOCALID.

NOME DA LOCALIDADE RIO DOS INDIOS - Pov.

Nº	Seq.	Nº de Lados	Tipo do Imóvel					Total	
			Res.	Comerc.	T.B.	Ponto Estrat	Outros	Imóveis	Hab.
1	0	1	1	0	1	0	0	2	4
1	1	1	1	0	0	0	0	1	3
1	2	1	16	0	1	0	0	17	43
2	0	3	38	1	5	0	2	46	161
3	0	1	35	0	1	0	2	38	146
4	0	2	13	0	1	0	1	15	58
5	0	3	19	1	0	0	0	20	76
6	0	1	0	0	1	0	1	2	0
7	0	3	27	2	1	0	1	31	112
8	0	1	67	4	8	0	7	86	277
9	0	1	40	3	1	0	2	46	147
10	0	2	17	0	3	0	1	21	73
TOTAL			274	11	23	0	17	325	1100

RG-02

NOME	<u>LINGAS</u>	Nº AGENTE	
ASSINATURA	<u>Franciscolingas Lima e Silva</u>	DATA	<u>19-09-2003</u>

Apêndices

Entrevistas realizadas entre janeiro e julho de 2004

Entrevista gravada:

Entrevistado: **José Ferreira da Silva**

Apelido: Seu Zé Binga

Sexo: Masculino

Idade: 83 anos

Profissão: Agricultor

Ainda existem índios em Rio dos Índios?

Uma menina na família de Raimundo Pacheco, ela se perdeu com um índio. Aí teve uma menina. Aí minha tia criou a menina; criou a menina; a gente chamava de... o nome dela era Ester, a gente chamava ela de Mariquinha. Aí ela se casa... aí justamente tem uma filha dela ali in' riba' casada [(Dona Nega)]. Que' dizê que a filha dela é bisneta de índia. É família que eu conheço aqui de índio. Isso aqui, isso aqui foi de índio, viu? De índio e tapuio'. Isso aqui foi só de índio. Ai esse povo pegaram' a i' imbora'... aí aquele povo que trabalhava com eles, eles pegaram a deixá aquelas terra', com aquele povo, foro' simbora' pro Pará, pr'esse mei' de mundo e num vortaro' mais. Essa popiedade' aí foi de índio. Essa aqui vizinha foi de índio, viu? Aí deixou tio Belo Trocati', qui' era quem trabaiava com ele, disse: - "Seu Belo, eu vô m'imbora, vô dá um passeio lá nai' minha famia' depois eu vorto' aqui". E nunca foi qui' vortô. João Fogo era também ôto' índio. Esse índio tinha gado pra danado! Ele era o vaqueiro dele. Ai disse: - "João, eu vou lá no meu povo e adepois' eu vorto'". Nunca foi qui' apareceu mais, aí vai co' o Juiz, aí o Juiz diz: - "Pode vendê e a terra ficá pa' você". Ainda arcancei' iss'aqui' assim.

Então você conheceu índio, né?

Eu ‘tô com 83 três anos, viu? Nasci e me criei aqui; nunca sai daqui pra fora! Aí eu conheço isso aqui... do Vale do Ceará-Mirim eu conheço todo! Conheço tudo!

Seu Zé Binga, o senhor não sabe, assim, de... por exemplo, alma de índio que alguém tenha visto não?

“Arma’ de índio? Só pode existir! Nós num tem? Esse negócio de índio acabou-se. Todo os índio, que é deputado, senadô, tudo já amanso, tudo já é manso” .

Seu Zé binga, como é que é o índio?

“Índio? É um homem que nem nós. Mesmo o homem, é a mesma mulher. Agora a roupinha que eles faz é de cipó. As mulhé faz aquelas sainha, aquelas coisas toda é de cipó. Num tem mais índio brabo não, nem tapuio. São três zaguê: o índio, o tapuio e tem outra. O mais perigoso era os índio que levava uns negócio na venta. Aquele era os mais pirigoso. Repare que o povo dizem, que eu nunca vi, o povo é quem conta, que seu francisco Canindé, os índio pegaram o caçado, amarram, tava pronto com ele pra matar e pra comer, que eles come viu?!”

Por que Rio dos Índios?

Porque era terra de índio. Era mata¹. Era mata... perai’ que aqui ele ‘tá gravando. ‘Tô com 48 anos; quando cheguei aqui encontrei mata ainda... só não encontrei mais os índios. Aí o resto é com seu Zé Binga.’

Aqui se chamava como antes?

Veados. Adepois’ que a usina comprou, passou a ser Rio dos Índios. Agora, Rio dos Índios de Baixo que é os cara’ que acabou-se e Rio dos Índios de riba é esse aqui.

O senhor acha que foi chamado de Rio dos Índios por quê?

¹ Palavras da vizinha de Seu Zé Binga que ao interferir na entrevista foi advertida por ele.

Porque era quem morava. Essas terras era dos índios. Aí os índios foram s'imbora e deixaram tudo. Muita gente comprou propriedade aqui dos índios que abandonaram tudo. Do Pará, de todo canto, ficou aí abandonada.

Ainda existem caboclos por aqui?

Aqui não tem mais não. Existiu... que na minha família tinha até caboco'. Eu vi muito eles. Aqui não tem mais não. Eu arancei' caboco' aqui. Tinha um ali em riba, tinha uma propriedade com muito gado. Aí disse pro vaquero' dele – o vaquero' dele se chamava João fogo – disse: João, eu vô' lá pro Pará pra minha família. E que foi que não pisou mais nunca e passou muito tempo, João Fogo acabou com o gado, acabou com a terra, acabou com tudo e esse caboco' foi que nunca pisou aqui. Basta o povo daqui sempre indo pro Pará, aí uma neta da mulé' disse: 'minha mãe falava que tinha uma terra pra lá!'. Disse: 'ela tinha 5 braças de terra.' E eu sei quem toma conta, aí ela mandou vende'.

Tem não. Esse negócio' de caboco' acabou-se tudo. Eu tenho uma sobrinha minha que mora no Pará, eu perguntei a ela, refém de lá que ainda existia ainda. Ela disse existe mais' tudo já é manso. Rapaz não faz um ano que ela teve aqui, passou três dias mais eu.

E aqui em Rio dos Índios o senhor não acha que há alguém que tem algum parentesco com essas pessoas?

Tem mais não.

Entrevista Escrita:

Nome: **Ivonise Ferreira de Melo**

Apelido: D. Nega

Idade: 63 anos

Nome: **Maria Conceição** (vizinha de Dona Nega)

Segundo D. Nega, “Ubaldo Bezerra vendeu o Rio dos Índios para umas pessoas, que mudaram de Veados para Rio dos Índios.”

D. Nega falou que “um tio disse que havia uma escola para amansar índios lá no Amazonas, eles eram selvagens, eram bicho e hoje são manso.”

D. Nega morava em canajé, depois foi pra fazenda de Paulo Arruda, em seguida foi morar em São Leopoldo e depois foi pro Rio dos Índios.

Num primeiro momento quando falamos em índios, tanto D. Nega quanto Maria Conceição tentou fugir do assunto, mas continuamos a insistir na temática indígena, tentando dizer-las o que são os índios hoje. Tentamos nos expressar de uma forma que fosse precisa ao entendimento delas.

Fizemos a seguinte pergunta a eles: Se chegasse alguém aqui no Rio dos Índios e dissesse que todos os moradores eram índios, o que vocês achariam de ser índio? Vocês iriam gostar?

E D. Nega respondeu: “Se fosse parente mesmo, a gente tinha que gostar. Os índios não são mais brabo não. Eles antes flechavam e gostavam de rasgar as pessoas, mas hoje eles já são todos mansos.”

Segundo Nega, sua avó – que ela trata “a mãe da minha mãe” – foi pega a ‘casco de cavalo’, “isso é o povo quem diz, só que a mãe da minha mãe e minha mãe mesmo nunca falaram isso pra mim. Isso é o povo quem diz”, falou D. Nega.

A família de Seu Zé Binga, segundo Nega, criou a sua mãe, e eles dois – Seu Zé Binga a mãe de D. Nega – foram batizados juntos.

Dona Nega nos confessou que tinha raiva das pessoas que chamavam-na de índia, isso quando criança.

Depois de conversarmos muito, nós conseguimos fazer com que D. Nega se achasse descendente de indígenas. Ela gostou muito de saber, e disse que o problema é que nunca ninguém tinha falado pra ela que, por ser neta de índia, ela também tem descendência indígena. Por isso que ela não se identificava como índia, mas depois de tudo esclarecido, ela aceitou ser índia.

Entrevista Escrita:

Nome: **D. joana**

Idade: 70 anos (24/06/1934)

Segundo D. Joana, “a vó de Nega tinha ‘a venta furada’ e foi pega a ‘casco de cavalo’”, ela ainda colocou que os índios caçavam e pegavam mel de abelha, eles moravam na Ribeira – se referindo ao Rio dos Índios, antes Cidade dos Veados.

Para D. Joana, “D. Nega ainda puxa um rastro de índio. E a mãe de Nega era uma índia escritinho.”

Durante a conversa, perguntamos sobre o Rio dos Índios de cima, pois antes era dividido, entre Rio dos Índios de cima e Rio dos Índios de baixo, só que devido a enchente, que houve em 1998, em que todo o Rio dos Índios de baixo ficou inundado, todos foram morar no Rio dos Índios de cima. Ainda perguntamos a cerca do nome Rio dos Índios, quando se deu a mudança do nome, e ela disse que “até 53 era Veados, e depois, como o povo dos ursos que compraram as terras de Ubaldo Bezerra, eles mudaram pra Rio dos Índios porque não queriam o nome de Veados e como tinha o Rio com o nome dos Índios, que era um rio que passava lá na ribeirinha, eles colocaram esse nome. Foi assim que aconteceu.”

Antes disso, em Rio dos Índios de cima não havia muitos moradores, segundo Seu Nelson (marido de D. Joana), “só morava gente aqui e acolá”.

Foi perguntado a D. Nega quando ela tinha chegado no povoado de Rio dos Índios, e ela respondeu: “ainda alcancei mata virgem aqui. Sou ‘Filha da terra’, nasci e me criei aqui.

Quando eu vim morar aqui era tão esquisito! Aqui tinha muito macaco, e os índios lá de [Rio dos Índios de] baixo comiam esses macacos. De 57 pra 58 é que começaram a vir pra cá, e, em 60 é que fizeram um poço, pois antes buscava água lá em baixo. Hoje tem água encanada, energia. Os primeiros que chegaram aqui foram Antônio Simião, Genésio Pacheco, Luiz Fogo e Emídio Ferreira, todos finados.”

Perguntamos também sobre a família de D. Joana, e ela respondeu: “Casei em 55 e nunca tive família [(filhos)]. Se Deus num quis, então tudo bem. Eu criei um casal de gente. Eu também tenho família no Pará. Meu tio era andejo e foi pro Pará, lá praquelas banda do sul. Quando ele voltou, o povo chamava-o de bicho, aí ele voltou pro Pará e levou minha tia”.

Numa certa altura da conversa, perguntamos se ela também achava que tinha algum “rastros de índio, como D. Nega”, e ela disse: “eu num tenho sangue de índio não, tenho sangue de caboclo, meu avô disse que era caboclo”. Dito isso, nós tentamos explicar pra ela que caboclo também é índios, e então falamos pra ela e explicamos porque caboclo também é índios, ela ficou espantada e disse: “E é! Eu sou índia também? Num sabia não!”. Em seguida perguntamos se ela gostou de saber que era índia e D. Joana respondeu: “Não tenho raiva de saber que sou índia, porque agora eles né gente?!”

Já era noite quando terminamos esta entrevista, então nos despedimos com a promessa de voltar e mostrar o trabalho feito e para conversarmos mais, visto que são pessoas muito inteligentes, gostam de contar histórias e aprender.