

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

Diego Marcos Barros de Castro

Catu dos Eleotérios:
Uma história do tempo presente.

Natal
2011

Diego Marcos Barros de Castro

Catu dos Eleotérios:

Uma história do tempo presente.

Monografia apresentada junto ao curso de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito para a obtenção do título de Bacharel sob orientação do Professor Sebastião Vargas.

Natal
2011

Diego Marcos Barros de Castro

Catu dos Eleotérios:
“desaparecimentos” e etnogênese

Aprovado em ___/___/_____

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto – UFRN
(Orientador)

Professor Doutor Lígio de Oliveira Maia – UFRN

Professora Doutora Fátima Martins Lopes – UFRN

“Gafanhotos nunca tomam de quem tem, predadores, senhores que mentem. Esperem sentados a rendição, nossa vitória não será por acidente.”

Planet Hemp

SUMÁRIO

Resumo.....	07
Introdução.....	08
Ser índio na colônia.....	11
1.1 Primeiro Contato.....	1
1.2 Os índios do Litoral.....	15
1.3 Mão-de-obra nativa.....	18
1.4 Regimentos das Missões e o Diretório Indígena.....	26
2. Ser índio no Império.....	29
2.1 Políticas Administrativas.....	29
2.2 IHGB e o discurso Indígena.....	31
2.3 Desaparecimento Indígena?.....	36
2.4 O índio na historiografia do RN.....	38
3. Fronteiras da Etnografia e Etno-história: ser índio no século XXI.....	39
3.1 SPI, FUNAI e Constituição de 1988.....	39
3.2 Emergências étnicas.....	44
3.3 Catu dos Eleotérios.....	49
Conclusão.....	57
Referência.....	58
Anexos.....	61

RESUMO

A historiografia referente ao Rio Grande do Norte atesta o desaparecimento de populações indígenas no RN. As pesquisas ou contêm um hiato explicativo da situação das emergências indígena no Rio Grande do Norte ou atestam o total desaparecimento do índio através da explicativa de uma exterminação completa ou aculturação e mestiçagem. O objetivo deste trabalho é através dos dados sobre a demanda indígena anunciada da etnia indígena Eleotérios do Catú, contribuir recolocando o índio no cenário da história norte-rio-grandense dos últimos 30 anos. A partir das últimas décadas os estudos sobre a questão indígena procuram pensar o índio não como um elemento “pacífico” que teria servido a todas as necessidades e demandas européias. Procurando perceber o índio enquanto agente ativo, que impulsionava e moldava ao seu próprio interesse através de relações políticas a agenda da colônia do Império e da República. Levamos em consideração a lei 11.645/08 em que o governo torna obrigatório o ensino e a valorização da cultura indígena, e procurando pensar em como inserir na história do tempo presente a demanda indígena do Rio Grande do Norte a partir da constituição de 1988. Uma ferramenta metodológica, a meu ver, é indispensável para pensar essa questão, é o conceito cunhado na antropologia chamado etnogênese. A etnogênese valida assim à presença de uma história indígena atual. Os conceitos que pensam a cultura dinâmica e está sempre em movimento constante de re-elaboração de valores e signos por meio de relações políticas. Desta forma, os referenciais que definem a identidade de um determinado grupo humano estão diretamente ligados à cultura, transmitida por meio da tradição, do cotidiano, dos rituais, das festas, das danças, e até mesmo dos silêncios.

Palavras-chave: índio, lei, etnogênese.

Introdução

No século XXI aparece perante as autoridades e a sociedade civil, assim como para a academia, um processo de busca pela valorização da identidade indígena no Rio Grande do Norte. Por meio de uma Audiência Pública na Assembléia Estadual três comunidades indígenas (Catu dos Eleotérios, Mendonça do Amarelão e os Caboclos do Assú) pedem o ressarcimento garantido a elas pela Constituição de 1988. Esse movimento de auto-afirmação das identidades indígenas é um fenômeno histórico, percebido pelos cientistas humanos, e que é ocorrente principalmente no Nordeste.

O discurso do desaparecimento da identidade indígena do final do século XIX e durante o século XX é colocado em discordância com essa nova realidade histórica, causando um problema teórico para historiadores, antropólogos, juristas, entre outros profissionais que lidam com a temática indígena no Brasil pós Constituição.

O objetivo principal desse trabalho é fomentar a pesquisa historiográfica do Rio Grande do Norte a respeito dos temas relacionados às “emergências étnicas” indígenas do Nordeste brasileiro, trabalhando com o olhar da história do tempo presente. Pretende-se desenvolver a temática dos índios do Rio Grande do Norte no século XXI a partir do modelo historiográfico que dialoga constantemente com a antropologia, utilizando o conceito de etnogênese e as novas formas de pensar a cultura, para compreender as relações sociais e políticas envolvidas na construção das unidades e das identidades.

De acordo com as pretensões desse trabalho os seguintes capítulos; (I) *Identidade Indígena na Colônia*; (II) *Identidade Indígena no Império*; (III) *Fronteiras entre etnologia e etno-história, Identidade Indígena no século XXI*, serão sistematizados de forma que possamos ter uma compreensão da situação histórica do índio no Brasil. Para isso será discutido no primeiro capítulo: as situações de contato, e a visão européia da humanidade indígena; o projeto colonial e a mão-de-obra escrava; os casamentos e os relacionamentos inter-étnicos; a exploração sexual vista em Laima Mesgravis; a dependência da colonização em relação ao índio, principalmente em relação à obtenção de alimentos; os colonos que vinham de Portugal com a perspectiva de se tornarem senhores dos índios; a historiografia tradicional que é formada em maior número por

versões portuguesas; as relações econômicas e sociais na colônia a partir do diálogo com Berta Ribeiro e Stuart Schwartz; o sistema de escambo na visão europeia e na visão indígena; as capitanias hereditárias e a ocupação mais efetiva de Portugal; o declínio do sistema de escambo; as alterações do modo de vida indígena por meio da introdução de ferramentas; a estrutura social dos tupis; o desinteresse por excedentes; o sistema econômico da cana-de-açúcar e o Diretório dos Donatários; o difícil trabalho nas fazendas e o período transitório para a mão-de-obra escrava de negros africanos; a regulamentação da Coroa, fomentada pela necessidade de uma legislação indígena, estabelecendo um diálogo com John Monteiro; as reações indígenas e a solução missionária, a partir da chegada do primeiro governador geral 1549; As Missões indígenas, os índios “mansos” e índios “hostis”; as conflituosa relações entre índios e colonos; o trabalho da companhia de Jesus por meio do diálogo com Laima Mesgravis; as Missões volantes e as Missões de Aldeamento; a vida dentro das Missões de Aldeamento e o controle dos índios, por meio do diálogo com Fátima Lopes; a resistência e “guerra justa”; os problemas entre colonos e missionários causados pelo “acesso” aos índios e a sua mão-de-obra; o Tribunal de Relação do Brasil; o cativo dos índios; a escravidão e as legislações que procuravam dar liberdade aos índios; o Diretório Pombalino onde os missionários perdem o controle legal dos índios; o índio enquanto vassalo e súdito do Rei e o trabalho compulsório como uma de suas prerrogativas; a nomeação de cargos para os principais indígenas; os diretores de Vilas de índios e, por último, o fracasso do Diretório Pombalino, a exploração indígena e a resistência.

No segundo capítulo pretendemos por sua vez, contextualizar o índio no período imperial, sem preocupação com aprofundamentos temáticos, mas sim, em percorrer as diferentes linhas de pensar-se e agir-se sobre os índios, pautando alguns aspectos como: o processo de ocupação (do litoral para o interior); a forma dual de tratar o índio nos séculos XVIII e XIX como reflexo da legislação colonial; a construção das nações por meio de um diálogo com Hobsbawm; a independência do Brasil; as definições do território brasileiro; o indivíduo brasileiro como referência do espaço nacional; a criação do Instituto Histórico Brasileiro e a explicativa da degeneração indígena por meio de um diálogo com John Manoel Monteiro; o mito das três raças na produção da identidade brasileira; teorias raciais no final do século XIX; políticas civilizadoras que colocavam o elemento branco em detrimento das outras; miscigenação e discurso do desaparecimento; o silêncio indígena como estratégia de sobrevivência da identidade

étnica; as terras indígenas como objeto de conflito, o interesse das câmaras municipais, dialogando com Manuela Carneiro da Cunha; a Lei de Terra de 1850; o discurso do desaparecimento na historiografia do Rio Grande do Norte, Catu dos Eleotérios e os “lugares refúgios” no final do século XIX.

O terceiro e último capítulo continua, à semelhança do anterior, destacando pontos que procuram situar o índio e a presença do índio nas múltiplas relações estabelecidas sobre estes em termos da lei e nos diversos períodos referentes ao século XX e início do XXI. Para tanto, as temáticas trabalhadas são: o olhar das ciências humanas para a questão indígena em toda a América Latina. Faz-se aqui um diálogo com John Monteiro; o Brasil no início do século XX e a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), dialogando com Carmem Junqueira e Edgar Carvalho; as pressões externas e internas a respeito do SPI; a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI); Ditadura Militar e a característica assimilacionista; as críticas a tutela indígena realizada pela FUNAI, por meio das considerações de Antonio Carlos de Souza Lima e Maria Barroso-Hoffmann; direitos humanos na década de 1970, a partir da qual começa-se a pensar os direitos coletivos; a Constituição de 1988, de caráter democrático como mecanismo que passa a pensar o índio enquanto ser capaz político e culturalmente; direito a diversidade e o espaço ontológico do outro; o atraso no campo jurídico em relação à constituição de 1988; a auto-determinação dos povos; o surgimento de novas instituições e a articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – APOINME; as emergências étnicas no Nordeste Brasileiro; o conceito de etnogênese Melvyn Goldstein, as novas formas de pensar a cultura (GEERTZ, 1978) e as relações políticas para a compreensão da identidade (BARTH, 1998); (OLIVEIRA, 1998-1999); (ALMEIDA, 2003); o padrão camponês e a falta de traços forte de diferenciação cultural (OLIVEIRA, 1999); os conceitos de aculturação e desaparecimento na historiografia do Rio Grande do Norte; processo de diferenciação étnica; a historicidade das unidades identitárias.; as relações de territorialização do índio do Nordeste (OLIVEIRA, 1999.); um olhar da história do tempo presente; o caso específico do Catu dos Eleotérios; a história oral e a memória social (HALBWACHS, 1990 e POLLAK, 1992); as formas de relação política; as tradições e re-elaborações do cotidiano; o acesso a mata e a criação da Área de Proteção Ambiental; o toré entendido pelos sujeitos dentro do contexto de parentesco indígena no Nordeste.

Primeiro Capítulo:
Ser Índio na Colônia.

O termo índio foi cunhado a partir da visão dos primeiros viajantes que vinham dos reinos europeus no final do século XV, e é fruto de um engano, pois esses achavam que tinham chegado às Índias. É um termo genérico atribuído a todos os moradores do novo continente. Nos primeiros anos do século XVI (dentro de um contexto de colonização portuguesa ainda pouco efetiva), vários foram os povos da Europa que travaram contato com os nativos da colônia portuguesa. Muitos dos quais, não aceitavam a posse portuguesa, supostamente concedida pelo “direito divino”, mas, que realmente incidia diretamente da força e do poder da Igreja católica apostólica romana nesse período da história. A princípio, a pergunta era se o índio tinha alma ou não. Uma pergunta muito propícia, principalmente quando há interesses em transformar um determinado grupo humano em mão-de-obra escrava. Dessa forma, em Portugal, criou-se a primeira instituição que responderia a questões como a humanidade desses índios, bem como seus direitos e deveres e se eram ou não passivos de escravidão - a Mesa da Consciência e Ordem (1532). Composta por padres e advogados era uma forma encontrada pela igreja para determinar, o que deveria ser feito no âmbito espiritual e moral de um Estado católico. Nesse caso, em relação aos súditos do reino português, ficou decidido então pela Mesa de Consciência e Ordem, que os índios tinham alma, e apesar de serem bárbaros, eram passivos de uma cristianização, tendo em vista a salvação de sua alma. Foi preciso uma bula papal para garantir ao índio sua humanidade.

O índio era tido como ser ingênuo, e as Américas como o paraíso terreno. A partir do contato e das relações econômicas, essa visão vai aos poucos sendo alterada. No entanto, continua em certa medida a fazer parte do imaginário popular. A explicativa Católica dizia que os indígenas eram descendentes de um filho de Noé, que havia sido expulso, por essa razão o índio deveria trabalhar na lida com a terra, para se redimir com “Deus” e se tornar um homem civilizado. Como afirma o Pós-Doutor em antropologia pela Smithsonian Institution Julio Cezar Melatti:

Se fossem, pois, definidos como não-homens, os europeus permitiriam submeter os índios a todos os tipos de exploração, da qual estes, aliás, não escaparam, mesmo depois da intervenção do Papa Paulo III, em

1537, declarando-os, através de uma bula, verdadeiros homes.
(MELATTI, 1993, p.5)

Na história do período colonial não faltam marcas e documentos relatando as chacinas indígenas e o uso do seu trabalho, seja forçado, seja, por meio dos aldeamentos (pela troca ou pagamento dependendo do período e da situação). A partir da colonização, as etnias que habitavam o Brasil colonial fizeram parte, enquanto elemento interno da gênese de formação da identidade brasileira. Uma identidade que ao longo dos últimos cinco séculos foi sendo construída sempre pensando a influência e contribuição indígena, mesmo que muitas vezes essas tenham sido desvalorizadas em relação a outras culturas européias. A colonização tinha como pretensões um projeto civilizador que seguia um padrão religioso. Centenas de povos originários¹ foram genericamente nomeadas de índios, e na medida em que sua importância era reconhecida dentro do processo de colonização, esses atores sociais estabeleciam estratégias (políticas) de sobrevivência e manutenção da identidade coletiva e individual. Nos primeiros anos de colonização, havia poucas mulheres européias na colônia, por essa razão os colonos procuravam as mulheres índias, em maioria escravas trazidas dos Sertões. Os caçadores de índios faziam a função de prover cativos para os colonos, no entanto, os próprios índios acabavam por suprir as necessidades imediatas de mão-de-obra escrava, vendendo para os portugueses seus prisioneiros de guerra. O mito das três raças é duramente criticado pela professora de história titular da Universidade de São Marcos Laima Mesgravis, no trecho a seguir:

Ao contrario do que faz crer certa historiografia, que propaga a idéia primaria de que o brasileiro se fez pela união das três raças – branca, negra e índia – de forma voluntária e igualitária, ele foi resultado de exploração sexual das escravas pelo senhor. (MESGRAVIS, 1989, p. 58.)

Até o século XIX o índio participou intrinsecamente no processo econômico da colônia, principalmente no que diz respeito ao fornecimento de gêneros alimentícios. Sendo responsáveis, no período colonial, pela defesa e manutenção da colônia portuguesa, os índios (mansos ou aldeados²), teriam dentro da organização colonial um

¹ O termo “originário” para definir os povos que estavam no continente antes da chegada, porém as teorias mais recentes apontaram o homem na América como fruto de um processo migratório de outros Continentes, ver RIBEIRO, Berta Gleizer. O índio na história do Brasil. 6 ed. São Paulo: Global, 1983.

² Mansos eram aqueles que se inseriam no contexto colonial português, sendo aos poucos aldeados pelas Missões ver LOPES, 2003.

status e uma importância central, pois sem esses índios seria muito difícil para os colonos sobreviverem. Era clara a intenção dos colonos de virem para o Brasil buscando tornarem-se senhores de terra, e era claro também, a intenção de usar a mão-de-obra indígena como meio para obtenção do acúmulo de capital.

Fica assim mais uma vez evidenciada que todos os colonos portugueses vinham para o Brasil na perspectiva de se tornarem senhores dos índios e não seus iguais e que não pretendiam trabalhar com as próprias mãos. (MESGRAVIS, 1989, p. 61)

Podemos perceber dentro da historiografia a respeito da temática indígena que no período colonial, existia um grande número de sociedades e culturas³, se chocando, se misturando, e mantendo uma relação dinâmica de trocas. Essas trocas e relações culturais são processos importantes para se pensar a produção de uma identidade indígena. Por volta dos 30 primeiros anos de colonização os europeus desenvolveram um sistema de escambo, a princípio eficiente, para a obtenção do lucro na obtenção principalmente do pau-brasil (utilizado na fabricação de tinta vermelha). Os portugueses mantinham relações “amistosas” com os povos habitantes do litoral brasileiro sobretudo os tupis e guaranis. Foi o contato entre esses povos e os portugueses (degradados, colonos, administradores e religiosos), o responsável pela geração do maior número de fontes que a historiografia obteve a respeito desse período.

Apesar de existirem fontes e trabalhos utilizando-as, reportando o contato de franceses, holandeses e africanos com os “nativos”, muitos dos quais habitavam o interior, e, eram inimigos dos povos do litoral que na maioria das vezes estava associado aos Portugueses. Para a historiografia brasileira, o elemento português aparece em maior número, seja, pela relativa facilidade de se achar os documentos (em relação aos de outros povos europeus), seja pela intencionalidade de autores como é o caso de Varnhagen.

Para o bom funcionamento econômico do empreendimento colonial os portugueses passaram a utilizar o sistema de escambo. No início do século XVI eram trocadas contas coloridas, espelhos, entre outras bugigangas pelas quais os índios traziam grandes toras de pau-brasil retiradas das matas do litoral, usadas na fabricação de um pigmento vermelho de grande valor na Europa. Os índios enxergavam nessas trocas uma forma de alargar suas relações sociais, e os portugueses uma forma de lucrar.

³ Portugueses, Franceses, Holandeses, Africanos e os diversos povos que habitavam as Américas antes da chegada dos europeus.

Com o aumento das demandas e da concorrência, os índios começaram a querer produtos mais especializados, como enxadas, facas, machados, entre outros. No final desse ciclo, até armas de fogo faziam parte das exigências dos índios. Para tentar dar um jeito no problema, a Coroa torna o empreendimento da retirada de pau-brasil monopólio dela. Criam-se as feitorias, para gerenciar a retirada do pau-brasil da mata. Era responsabilidade das feitorias e de seus funcionários controlar os preços que seriam pagos aos nativos por esse serviço. Nesse ponto, esse trabalho busca manter um diálogo com a antropóloga e ex-professora da UFRJ, que faleceu em 1998, Berta Gleizer Ribeiro:

Ao feitor cabia adquirir a mercadoria dos nativos e armazená-la até que fosse embarcada para Portugal. A feitoria tinha, além disso, funções políticas, pois resguardavam o direito da Coroa a posse da terra e protegia os seus interesses contra os ataques de tribos hostis e a cobiça estrangeira. (RIBEIRO, 1983, p. 31)

A partir da década de 1530, mesmo com todas essas medidas do governo de Portugal o escambo passa a não suprir mais as necessidades coloniais, pois os índios enxergavam na troca uma forma de alargar suas relações pessoais e não proviam os alimentos de forma regular e cotidiana. O aumento do número de colonos que vinham de Portugal demandava mais alimentos. *Dessa forma, o escambo ia-se tornando insatisfatório como meio de os portugueses obterem o que queriam. Apresenta-se, então, a alternativa da escravidão.* (RIBEIRO, 1983, p. 34)

Por outro lado, umas das mudanças que ocorreram na época foram às introduções de novas ferramentas de metal. Modificaram as estruturas sociais dos índios, pois para eles sobrava muito mais tempo do que de costume para as guerras (que se tornaram cada vez mais intensas e violentas principalmente pela necessidade do português por escravos), para os rituais e para o ócio.

A diferenciação legislativa entre índio manso e índio hostil era uma forma de diferenciar trabalhadores escravos de trabalhadores não escravos. No entanto, todos os índios teriam que trabalhar, pois o suor de seu rosto era uma condição de salvação e civilidade. Apesar da proibição em alguns momentos ou da regulamentação do Estado para o acesso aos escravos indígenas, muitos deles que foram trabalhar para os colonos portugueses foram conseguidos de forma ilegal. Além disso, não podemos pensar nos índios da colônia como estáticos, presos a determinadas aldeias ou Missões, a sazonalidade dos índios fazia com que estes entrassem e saíssem das Missões de aldeamento portuguesas com uma maior fluidez, dificultando a percepção portuguesa de

quem era o índio manso ou o índio hostil. As relações de trocas se davam em todas as instancias, os índios do litoral já praticavam as trocas, e muitas vezes paravam as guerras por essa necessidade, trocando em certos casos com o próprio inimigo.

Foram os povos que falavam a língua tupi que transmitiram a ideia do outro “Tapuia” para a sociedade portuguesa (colonos, administradores, e coroa). Os “Tapuias” eram as diversas etnias que ocupavam o interior, eram quase sempre inimigos dos habitantes do litoral podendo existir algumas exceções. Normalmente os prisioneiros de guerra eram comidos em rituais antropofágicos, porém a partir da crescente necessidade de escravos, os índios passaram a vender seus cativos para os portugueses que os transformariam em escravos, o que acabava por alterar as estruturas e organizações sociais dos indígenas. Outras guerras decorreram da escravização dos índios, estas intertribais, em que os vencedores entregavam seus cativos aos brancos para salvaguardar a própria liberdade. (RIBEIRO, 1983, p. 35)

Os tupis tinham uma estrutura social que facilitou a aproximação e o processo de fixação do português na colônia. Os tupis eram seminômades, passavam de 4 a 5 anos no mesmo lugar, eram agricultores e tinham uma divisão do trabalho baseada no gênero. Os homens eram responsáveis pela caça, pela coleta (de frutas e madeira) e as mulheres, pela agricultura e tarefas cotidianas exercidas nas proximidades das moradias. Eles dividiam seu tempo entre essas tarefas, os rituais, as guerras, e o ócio⁴.

Os índios tinham poucas necessidades que satisfaziam, com seus próprios recursos. Possuíam fartas roças, plantadas e colhidas pelas mulheres, enquanto os homens se dedicavam a caça e pesca, também abundantes. Os caciques não tinham grande autoridade em tempos de paz, que dividiam com os pajés. E tribos vizinhas, ainda que falando a mesma língua, guerreavam mutuamente. (RIBEIRO, 1983, p. 34)

Pela facilidade em conseguir alimentos e outros utensílios, além da não preocupação com heranças, os índios eram mal compreendidos pelos europeus. Os europeus tinham uma cultura intimamente ligada à produção econômica de excedentes. O índio não tinha a perspectiva de acúmulo, nem a perspectiva de herança, para eles a terra havia de prover seus predecessores assim como ela o proveu. A visão dos índios é realçada pelo professor Norte Americano de história Stuart B. Schwartz, em seu livro que, segundo a crítica⁵, é um clássico da história socioeconômica do período:

⁴ Tempo importante para o desenvolvimento do lúdico e da sanidade mental.

⁵ José Jobson de Andrade, ARRUDA. **Da história econômica a cultura:** a singular travessia de Stuart Schwartz. S.d. (José Arruda é professor titular da Universidade de São Paulo (USP) e do Instituto de

Os europeus freqüentemente surpreendiam-se com o desinteresse dos índios por excedentes de produção, lucros e certas formas de propriedade. (...) gastava-se energia para atender as necessidades vitais, mas sempre havia tempo para lazer, celebrações, guerras e outras atividades “improdutivas”. (...) O litoral brasileiro era um *habitat* que facilitava tal comportamento, pois era possível obter um suprimento alimentício adequado sem esforço extraordinário. (...) O que aos olhos dos europeus parecia prodigalidade, falta de interesse em lucros e despreocupação com os excedentes irritava-os, e mais de uma vez tais atitudes foram apresentadas como prova da irracionalidade do índio e, portanto, de sua falta de “humanidade”. (SCHWARTZ, 1988, p. 42)

A princípio as aldeias indígenas relativamente abundantes em alimentos conseguiam suprir as necessidades portuguesas. Todavia, na medida em que a colonização tornou a se lograr mais efetiva, trazendo moradores para ocupação da terra, principalmente pelo meio da criação das capitanias hereditárias (um empreendimento privado) na década de 1530, a dependência portuguesa em relação aos produtos alimentícios indígenas aumentou desmedidamente, e o escambo demonstrou-se insuficiente.

Com a vinda de Martin Afonso de Souza em 1531 e 3 anos mais tarde a divisão do Brasil em capitanias hereditárias, tem lugar a modificação das tranqüilas relações entre portugueses e índios. Já então, o escambo de produtos se torna inadequado, assumindo importância cada vez maior o uso do mesmo sistema para conseguir trabalho. (RIBEIRO, 1983, p. 33)

O colono logo percebeu que não poderia, para o desenvolvimento da economia açucareira e das fazendas, continuar a depender da sazonalidade e da disponibilidade indígena⁶. Os donatários das capitanias ficavam a cargo da defesa e da produção econômica de sua colônia, assim como responsável por alguns encargos jurídicos. Esses donatários eram compreendidos como agentes civilizadores responsáveis pela salvação da barbária e selvageria indígena. O Regimento dos Donatários de 17 de dezembro de 1548 fixava a política de Portugal em relação à colônia, dando uma relativa autonomia para o donatário.

Economia da Universidade Estadual de Campinas (IE/Unicamp)/Pró-reitor de Pesquisa e Pós-graduação da Universidade do Sagrado Coração (USC), São Paulo, SP, Brasil.)

⁶ Que não compreendiam nas trocas um meio de subsistência como os portugueses, mas sim um meio de expansão das suas relações sociais.

O regimento dos donatários lhes dava plenos poderes na colônia, até mesmo o de impor a pena de morte. Os colonos recebiam um trato de terra e pagavam um dízimo ao donatário de toda a produção. Eram livres de comerciar entre si, mas não podiam, sem licença do donatário, traficar com os índios. Os colonos constituíam dois tipos de plantação: a que chamavam de *roça*, dedicada ao plantio de gêneros alimentícios, sobretudo a mandioca; e as *fazendas*, grandes plantações de açúcar e um pouco de algodão, destinadas a exportação. (RIBEIRO, 1983, p. 33)

Os colonos necessitavam de uma mão-de-obra efetiva, para as fazendas e engenhos. O trabalho na terra era duro e necessitava diariamente de atenção, as lavouras precisavam ser próximas às fazendas, além do trabalho com a cana-de-açúcar que também demandava uma mão-de-obra excessiva suprida, a princípio pelo trabalho indígena. A alternativa dos colonos seria a escravidão indígena, pois apenas dessa forma eles poderiam produzir excedentes de acordo com as suas necessidades e condições. Sendo assim, os portugueses procuraram intensificar as guerras intertribais. A escravidão indígena foi uma fase transitória no desenvolvimento da indústria açucareira, respondendo como motor propulsor, por ser uma força de trabalho relativamente barata. Como demonstra Stuart Schwartz (1988).

No entanto esse processo transitório foi altamente destrutivo para o modo de vida indígena, e também para a sua população. A Coroa se preocupava com a dizimação indígena e suas conseqüências para a colônia. Um dos grandes problemas do apresamento e das chacinas dos índios foram seus efeitos, o que gerou, à recusa dos índios em trabalhar e em produzir alimentos. Essa recusa foi responsável por grandes fomes e incertezas, a respeito dos mantimentos na colônia, na metade do século XVI. Após esse período, a Coroa já havia compreendido a necessidade de se regulamentar a relação entre índios e portugueses. As legislações foram cada vez mais se especificando, buscando sempre garantir o acesso a mão de obra indígena, utilizando meios como, escambo, pagamentos e escravidão. Mais uma vez mantemos o diálogo com Stuart Schwartz:

Influenciada pelos jesuítas, a Coroa começou a legislar contra a escravidão indígena em 1570 e, sob os Habsburgo, promulgou leis restritivas em 1595 e 1609. Por outro lado, a cada momento, a metrópole defrontava-se também com a realidade econômica do Brasil, que impunha sua própria lógica. O valor da colônia residia na produção açucareira – ponto que os colonos jamais deixavam de enfatizar – e o açúcar demandava uma grande força de trabalho. (...) ela resolveu esse problema deixando deliberadamente brechas na

legislação que permitiam aos colonos obter cativos em “guerras justas”. Determinavam-se distinções, na verdade, entre índios “bons” e “maus” e, muito embora as vezes os colonos não soubessem reconhecer a diferença, a Coroa fazia vista grossa a essa situação. (...) A eficácia dos senhores de engenho em contrapor aos argumentos morais dos jesuítas seu próprio arrazoadado pragmático e em força a Coroa a ouvi-los simplesmente ressalta a razão de ser da colônia. Do ponto de vista dos indígenas, tanto a estratégia dos jesuítas quanto a dos colonos eram física e culturalmente destrutivas, embora de maneira distinta. [...] O período de 1540 a 1570 marcou o apogeu da escravidão do gentio nos engenhos do litoral brasileiro em geral e, em especial, nos da Bahia. ((SCHWARTZ, 1988, P. 46)

A necessidade de mão-de-obra só crescia. A partir de 1549, chega ao Brasil o primeiro governador geral Mem de Sá, responsável por resolver os problemas que assombravam a colônia, principalmente em relação à mão-de-obra indígena. Acesso às formas de organizar essa mão-de-obra. Ficava ao seu cargo administrativo, gerenciar as alianças e manutenções (com alguns grupos indígenas), que foram extremamente abaladas pela busca exagerada e pelo desrespeito dos colonos para com os indígenas. Uma tentativa de manter o bom funcionamento do empreendimento colonial que dependia vitalmente da relação com os índios. As reações indígenas nesse período estavam pondo em risco a estabilidade da colônia. Temos como referência o trabalho do professor indigenista e Coordenador do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena na UNICAMP John Manoel Monteiro, como observa a seguir:

A percepção desta ligação entre demandas européias e comportamentos indígenas contribuiu para a alteração radical da política portuguesa para o Brasil, política esta que envolvia pela primeira vez a própria Coroa enquanto agente colonial. De fato, ao redigir o Regimento de Tomé de Souza em 1548, a coroa não apenas estabeleceu as bases de um governo colonial com também esboçou a primeira manifestação de uma política indigenista, dando início a uma série interminável de leis, decretos, ordens de regimentos que fariam parte de uma legislação no mais das vezes ambígua e contraditória. (MONTEIRO. 2001, p. 35-36)

Leis de proteção foram criadas para o índio “manso” ou aldeado, impedindo a escravidão desses. Foram também doadas terras para se fixar as Missões Indígenas. No final do século XVI, os portugueses já controlavam diversas aldeias no litoral.

Levou ainda mais longe essa política, “doando” aos índios livres terras próximas aos estabelecimento dos brancos, em troca da ajuda que lhes dessem na guerra. Ao mesmo tempo, proibiu os colonos de maltratar os índios e, em cada aldeia, concedia favores a um chefe que se

tornava responsável pelo comportamento de seus subordinados. O estabelecimento dos índios perto das vilas portuguesas correspondia também ao desejo dos jesuítas, cuja principal missão era converter o gentio e isto se tornava mais fácil com os índios domados e aldeados. (RIBEIRO 1983, p.36)

No entanto, os índios (hostis) ainda conseguiam impor uma resistência feroz aos portugueses, gerando uma reação feroz portuguesa que foi responsável pela dizimação de etnias inteiras, pela destruturação de diversas aldeias, pela escravidão de uma formidável massa de índios hostis, principalmente advindos do interior. Nas palavras de Ribeiro:

De qualquer forma, o vulto do genocídio praticado pela conquista e a colonização européia na América, através do contágio, muitas vezes proposital de doenças, da brutalidade da escravidão e das condições de vida impostas aos índios, não tem paralelo em toda a história. (RIBEIRO. 1983, p. 30-31)

O governo teria então a difícil responsabilidade de resolver um dos principais problemas da colônia: a conflituosa relação entre índios e colonos (que havia gerado guerras e fome para ambos os lados). A solução do governo geral, no empreendimento missionário, ficava assim responsável por mediar a relação entre colonos e indígenas. Os missionários respondiam diretamente à autoridade papal e estavam fora das relações de Padroado Régio⁷. Era difícil para a Coroa enviar padres seculares (que estavam dentro da estrutura do padroado) para o Brasil. Os párocos não estavam interessados em se deslocarem para as terras brasileiras, onde às condições de vida ainda eram precárias em relação a Portugal. Apenas os religiosos das Companhias estavam dispostos a exercer tais funções. Como sublinha Mesgravis:

Foi a recém-criada companhia de Jesus que, assim que se instalou em Portugal, lançou-se com grande entusiasmo à catequese de países tão afastados como Japão, China, Índia, Angola e Brasil. Chegando a Bahia em 1549 com Tomé de Sousa, os primeiros seis jesuítas comandados por Manoel da Nóbrega em menos de vinte anos estavam instalados em todos os pontos ocupados do litoral brasileiro. (MESGRAVIS, 1989, p. 48)

A recomendação a princípio era que os índios fossem atraídos para as “Aldeias de El-Rei”, que faziam parte das missões volantes. Essas aldeias tinham aceitado a cruz

⁷ Onde o Rei é o responsável pela nomeação dos cargos de padres e bispos, e pelo recebimento dos impostos destinados a igreja como o dízimo.

católica e os indígenas seriam convertidos ao catolicismo por meio de rituais como o batismo e o casamento. Esses índios deveriam servir como força de trabalho para o desenvolvimento sustentável da colônia, trocando sua força de trabalho por pagamento.

Com a permissão de Mem de Sá para que fossem criadas as Missões de Aldeamento, organizadas com base na ordem de 30 de março de 1560, deu-se início a política dual, que classificava a relação do Estado Português com os índios, uma política para o índio “manso” e outras para “hostil”. Os missionários ficaram responsáveis pela administração temporal e espiritual do índio. Eles adaptaram os seus ensinamentos a uma linguagem “geral” indígena, criaram um dicionário tupi, e buscaram estabelecer uma abordagem diferenciada de acordo com as especificidades culturais indígenas. Contudo, as culturas indígenas nunca foram colocadas em pé de igualdade em relação à cultura europeia. Pelo contrário a cultura indígena era vista como uma cultura de selvagens, que deveria desaparecer aos poucos no contato com a doutrina cristã, essa era uma das principais funções das Missões. Mais uma vez nas palavras de Schwartz:

Como os jesuítas concordavam com os colonos quanto ao barbarismo da cultura indígena, pouco se fez para adaptar ou preservar o modo de vida nativo. Os padres utilizaram-se dos aspectos da cultura tupi que pudessem facilitar a conversão, todavia, ao contrário de suas ações na China e na Índia, houve pouco relativismo cultural em seu modo de proceder no Brasil. (SCHWARTZ, 1988, p. 49)

O controle dos padres dentro das missões era forte, mas para aqueles que estavam fugindo de toda a má sorte, das guerras e apresamentos, a vida nas missões parecia à melhor alternativa. O índio procurou se adaptar as formas de vida nas Missões sempre ao seu modo, desenvolvendo estratégias de sobrevivência e manutenção das suas tradições e de sua identidade. Porém, a vida na missão demonstrava-se destrutiva para alguns elementos da organização social indígena, como a poligamia e a antropofagia. Vejamos em Schwartz:

A escolha entre os rigores da escravidão nos engenhos e a proteção das aldeias jesuíticas parece-nos por demais óbvia, não obstante para os nativos ela não fosse tão evidente. As aldeias, apesar das nobres intenções da Coroa, dos jesuítas e mais tarde de outras ordens religiosas, eram ao seu modo tão destrutivas para a vida indígena quanto os engenhos e, de certa forma, ainda piores. (SCHWARTZ, 1988, p. 49)

Esse período que vai de 1530 até o final do século é um dos períodos mais mortíferos para a população indígena. As doenças e guerras desestruturaram as aldeias

indígenas. Muitos dos índios sobreviventes ou fugiram para longe dos centros coloniais ou aproximaram-se das Missões Indígenas e integraram-se na vida cotidiana da colônia portuguesa. As revoltas indígenas intensificaram-se no final do século XVI, e chegaram a abalar as estruturas da colônia. *As revoltas indígenas destruíram os núcleos fundados pelos donatários do Espírito Santo, Ilhéus, Porto Seguro, Bahia e ameaçaram seriamente os de Pernambuco e S. Vicente. (MESGRAVIS, 1989, p. 48).* Porém, essas revoltas acabaram por dar mais motivos para a escravidão indígena, intensificada pela justificativa da “guerra justa”⁸.

Os senhores de engenho assim como os missionários acreditavam que o índio serviria enquanto entreposto de defesa e na produção de mantimentos, e que deveriam ser instalados ao redor dos engenhos e das fazendas por meio das Missões.

O costume dos índios de se mudar dos locais de suas moradias de acordo com a sazonalidade de ofertas da sua região dificultava a catequese indígena. A partir de 1560 a administração colonial passa a trabalhar a relação com os índios não mais a partir das missões volantes, e sim a partir das missões de aldeamentos. Esse período é muito bem investigado pela professora de história da UFRN Fátima Martins Lopes, vemos isso no trecho a seguir:

Com o aceite de Mem de Sá, inicia-se então uma nova fase da ação catequética do Brasil, a das Missões de Aldeamento, que organizadas com base na ordem de 30 de março de 1560, deram início a prática da política dual em relação aos índios: os “mansos” deveriam ser estabelecidos em aldeamentos, sobre o governo dos principais e autoridade espiritual e temporal dos missionários, com a garantia de liberdade; para os índios “hostis”, que atacavam as povoações e colonos, manteve-se um concomitante “sistema de terror” e apresamento. (LOPES, 2003, p. 160)

Devido à distância entre a Coroa e a colônia, havia um sentimento maior de liberdade por parte dos colonos que aqui viviam, muitos dos quais tomavam índios mansos como escravos desrespeitando a legislação portuguesa, ou mantinham relações sexuais com várias índias, escravas ou não, desrespeitando as leis religiosas. Muitas das reclamações dos missionários advinham do desrespeito as leis cristãs por parte dos colonos.

Os missionários procuravam coibir ou controlar cada vez mais o acesso dos colonos aos índios e, na medida em que esses índios foram desaparecendo dos arredores

⁸ Os índios que não aceitavam a civilização e a fé católica eram passíveis de escravidão por meio da “guerra justa”.

dos centros coloniais, a luta jurídica pelo acesso aos índios aldeados se tornava um problema para a administração colonial.

Os colonos queriam o acesso à mão-de-obra indígena, e muitas vezes entravam em conflito com os missionários. Os jesuítas justificavam sua presença e controle a partir da possibilidade de se criar um “campesinato” pronto a responder as necessidades do mercado econômico, possibilidade essa que nunca se logrou. Porém, para continuar a manter o controle dos índios, os jesuítas justificavam a sua importância a partir do auxílio militar que as missões davam a Coroa. Vejamos:

Com o apoio da Coroa e de administradores simpatizantes de sua causa, com Mem de Sá, os jesuítas conseguiram assegurar terras para seus tutelados, entretanto sua tentativa de criar um campesinato que não só se auto-sustentasse mas também provasse as necessidades da colônia nunca se concretizou. [...] Os senhores de engenho e a Coroa não tinham o desejo de reconhecer o fracasso de criar um campesinato indígena. Na paisagem perfeita idealizada pelos senhores de engenho, suas propriedades seriam circundadas por canaviais até a maior distância possível. Então, nos limites de suas terras, haveria aldeias de “índios domesticados” que manteriam a distância as tribos selvagens do sertão e também cultivariam grandes quantidades de mandioca e outros alimentos. (SCHWARTZ, 1988, p. 50-51)

Tendo em vista o melhor aproveitamento dos novos súditos que estavam sendo instruídos nas Missões de Aldeamento, as novas leis passam a incorporar o caráter da vida social dentro das missões, ou seja, houve uma liberação para o acesso do colono ao índio, todavia, intermediado pelos missionários. Em 1587, cria-se uma lei que possibilita o acesso dos colonos a mão de obra indígena mediante o pagamento de aluguel. Que, era recebido pelo missionário responsável pela administração da Missão e não pelos índios que trabalhavam, pois segundo os missionários, esses índios não sabiam como gastar seus ganhos, além de serem facilmente enganados pelos colonos. Esse aluguel tinha um período determinado, com o objetivo de que o índio fosse cumprir sua função e retornasse para sua missão. O que em muitos casos não acontecia. Era corrente que os colonos fossem reclamar às instituições superiores do rei que os missionários não queriam ceder seus índios para o trabalho, como nos demonstra a professora Fátima Lopes (2003). Por outro lado, os missionários alegavam que não os podiam ceder, pois o número de índios que havia em suas missões era muitas vezes o número mínimo permitido para se estabelecer uma Missão de Aldeamento indígena. Outra justificativa dizia que os colonos não pagavam aos índios, ao invés disso, apresavam e desrespeitavam as ordenações da Igreja. Esse foi um dos fatores pelos

quais os missionários solicitaram a Mem de Sá, então Governador Geral, que fossem feitos novos aldeamentos mais afastados dos centros, longe das influências dos colonos que não davam bons exemplos cristãos para os índios. Argumentavam que estes precisavam ser catequizados, com o intuito de transformar-los em súditos do rei, que pudessem servir ao interesse real de efetivar a colonização.

Esses entraves entre colonos e missionários trouxeram junto de si a necessidade de criação de uma nova instituição colonial. O Tribunal da Relação do Brasil foi então criado em março de 1609, e junto com ele a lei de 1609, que reforçava o controle dos aldeamentos por parte dos missionários, e libertava todos os índios escravos, proibindo assim o cativoiro dos índios. De caráter retroativo tal lei libertava todos os índios cativos da colônia, e gerou uma forte reação dos colonos principalmente nas capitanias do Maranhão, Bahia e São Vicente. Segundo Lopes:

O crescimento da importância econômica e estratégica do Brasil, com o desenvolvimento açucareiro, exigiu a criação do Tribunal de Relação do Brasil, em março de 1609, como órgão controlador das relações sociais, jurídicas e políticas na própria colônia. [...] proibindo todo e qualquer tipo de escravidão indígena, obrigando ao pagamento pelo trabalho índio prestado aos colonos. De caráter retrospectivo, libertava inclusive os índios escravos que tivessem sido capturados ou comprados. Os jesuítas ficaram responsáveis pela catequese e direção temporal dos aldeamentos e administração das terras e do serviço dos índios aos colonos. (LOPES, 2003, p. 162)

As pressões dos colonos fizeram com que a Coroa voltasse atrás em sua decisão. Em 1611, permitiu o cativoiro dos índios em apenas dois casos, como já citados antes, por guerra justa, ou pelo resgate das mãos de outra tribo inimiga. No entanto, tal resgate determinava um prazo de cativoiro, de acordo com o valor pago por esse índio. 10 anos quando o índio fosse resgatado por menos de 4\$000 réis e escravidão perpétua se o valor fosse superior a isso. Todavia, a lei reafirmava a liberdade dos indígenas das Missões bem que deveriam se estabelecer em aldeias com no mínimo 300 casais, em locais que ficassem distantes das plantações de cana de açúcar e da extração do pau-Brasil. Mais uma vez, matem-se o dialogo com a pesquisadora Fátima Lopes:

Tal situação levou a que, em 1611, a Coroa voltasse atrás na sua decisão, ordenando nova lei, retornando às disposições da lei de 1570, que permitia a escravidão dos índios quando cativos em guerra justa ou resgatados de outras tribos, limitando porém o cativoiro pelo prazo de até dez anos quando o resgate fosse feito por até 4\$000 réis e perpétua se mais caro. (LOPES, 2003, p. 162-163)

Continuando com a tentativa de legislar a respeito das relações com os índios e resolver o problema da escravidão, a Coroa compreende a importância em implantar novos órgãos administrativos. É nesse sentido que surge a Junta das Missões.

Logo a seguir, a Carta Régia de sete de março de 1681, mandou criar, agora em caráter definitivo, a Junta das Missões de Pernambuco subordinada à que existia em Lisboa [...] A junta assumiria a jurisdição civil, eclesiástica e criminal sobre a questão das Missões dos índios da Capitania de Pernambuco e suas anexas (Alagoas, Itamaracá, Paraíba, Rio Grande e Ceará). (LOPES, 2003, p. 164-165)

A Coroa procura legislar no sentido de dar liberdades aos índios escravos. Porém, a Coroa compreendia a importância que os índios tinham dentro da colônia, responsáveis pelos mantimentos e pela mão-de-obra. As Leis continuavam então oscilando entre as necessidades dos colonos e a necessidade das liberdades indígenas. Outro ponto importante é que no final do século XVII, a administração dos índios continuava a cargo dos jesuítas.

Neste ínterim, frente a tantos conflitos que envolviam o apresamento ilegal dos índios, foi lançada em primeiro de abril de 1680, uma nova lei de libertação de todos os índios do Estado do Brasil, punindo com prisões os infratores, pois, todos os índios, inclusive os prisioneiros de guerra, deveriam ser encaminhados as Missões, garantindo-se a sua liberdade. Novamente, as reações coloniais foram fortíssimas, resultando inclusive na expulsão dos jesuítas do Maranhão. [...] Porém, a pressão colonial novamente causaria a modificação na legislação, com a criação da lei de 1688, que permitia, outra vez, o aprisionamento de índios por resgate e por “guerra justa” permitida pelos governadores gerais e locais, voltando ao estabelecido pela lei de 1655, que possibilitava o cativo nos quatro casos apontados. (LOPES, 2003, p. 165)

O aumento do poder econômico dos jesuítas crescia devido principalmente ao “monopólio” do serviço indígena que era gerenciado por eles. No século XVIII, as companhias tinham um papel central nas relações de poder exercidas na colônia, principalmente econômico. A partir desse momento, vários funcionários e colonos passaram a criticar a ação Missionária. Dentre as críticas estavam: que os índios mantinham sua língua; não obedeciam às ordens de serviço ao Estado; continuavam a viver em moradias comuns; continuavam a viver sobre suas tradições; e eram protegidos pelos espaços geográficos das Missões. Denota-se desta forma, a falta de controle total dos missionários.

Durante a primeira metade do século XVIII, as atividades econômicas da Ordem Religiosa aumentaram, contando com o trabalho indígena pago que não se restringia apenas ao sustento das Missões, tornando-se alvo da inveja e concorrência, principalmente pela isenção de impostos que tinha e pelo controle, ou monopólio para alguns, da mão-de-obra indígena. (LOPES, 2005, p. 65)

Ao longo do ano de 1755, a Coroa foi preparando o terreno para o Diretório Pombalino que “incorporaria” o índio a sociedade colonial brasileira. As preocupações da Coroa estavam, de acordo com as expectativas de fortalecimento econômico da colônia, da demarcação de suas áreas, e do avanço para o Norte e o Sul. E o mais importante: a responsabilidade pela ocupação das áreas não ocupadas de sua colônia por seus súditos. A estratégia da Coroa seria de paulatinamente incorporar as populações indígenas, por intermédio da estratégia de miscigenação e aculturação. Retira-se o controle missionário sobre os indígenas e cria-se a distinção individual por meio das honrarias e cargos, gerando uma hierarquia administrativa dos funcionários índios das Vilas. Além da transformação das Missões em Vilas, visava também o controle por intermédio da língua falada, tornando a língua portuguesa obrigatória, bem como, a adoção de nomes e sobrenomes portugueses. A obrigatoriedade do serviço prestado ao Estado e aos moradores continuava sendo uma das responsabilidades dos indígenas (diferente dos outros súditos do Brasil), reconhecendo dessa forma a importância do trabalho indígena para a manutenção da colônia. Conforme em Lopes:

As leis que mudariam as relações entre índios e não índios foram publicadas apenas em 1757 e, paulatinamente, enfrentando um aspecto de cada vez. Primeiro, em 5 de fevereiro, foi divulgada a lei de 7 de junho que retirava dos missionários o controle temporal sobre os índios. Depois, somente em 28 de maio, foi publicada a lei de 6 de junho que concedia a liberdade aos índios, afetando diretamente os colonos. (LOPES, 2005, p. 68)

A responsabilidade pelo controle das Vilas de Índios ficava pela nomeação de cargos para os próprios índios, que individualmente os receberiam de acordo com a sua importância dentro das relações coloniais. A Coroa também retirava qualquer impedimento jurídico para exercer cargos do governo, daqueles “homens bons” que se casassem com índias (ou para aquelas que se casassem com índios).

Desta maneira, estende-se o Diretório como parte de um discurso colonizador integrativo, que visava atender às novas necessidades geopolíticas, estratégicas da metrópole, que necessitava da presença de súditos da Coroa portuguesa, para a consolidação do seu domínio colonial, tanto nas áreas de fronteiras (Norte e Sul) quanto nas áreas já

sob o seu domínio mas com uma população mal distribuída, concentrada no litoral e rarefeita no interior. E para garantir esse projeto, necessitava contar com a ampliação da economia, utilizando para isso um maior contingente de trabalhadores, seja com a introdução de novos escravos negros, seja com a integração do indígena, principalmente como mão de obra, que até então vivia isolada nas Missões ou espalhados pelos sertões em pequeníssimos grupos. (LOPES, 2005, p. 85-86)

Porém, no final do século XVIII e início do XIX o Diretório pombalino já é apontado como falho, sendo ele, aliado a má administração dos diretores de índios, os responsáveis pelas situações de miséria vividas nas Vilas de índios. O que fazia com que os lucros gerais da Coroa diminuíssem, causando assim um desconforto não só para os colonos, como para as autoridades administrativas e legislativas. Sintomas apontados pela professora de história da UFRN doutora Fátima Martins Lopes em seu artigo no livro organizado pelo antropólogo diretor do Museu Nacional João Pacheco de Oliveira: *“Nesses escritos, os diretores e o próprio Diretório dos índios são apontados como “culpados pela situação, assim como, em sua época, o tinha sido os jesuítas e o Regimento das Missões.” (LOPES in OLIVEIRA, 2011, p. 244).* Sendo assim, a exploração econômica da mão-de-obra indígena exercida pelos diretores de índios, é apontada como uma das questões principais, para pensarmos as motivações que levaram a uma política de miscigenação e branqueamento, desencadeada no século XIX, como discutirá o segundo capítulo: *“O texto que aqui se apresenta tem como objetivo refletir um pouco sobre a exploração econômica a que os diretores de índios submetiam seus administrados e sua correspondência com o insucesso do Diretório.” (LOPES in OLIVEIRA, 2011, p. 245).* Outro fator importante para pensarmos os estabelecimentos para essa política do século XIX foi à resistência velada indígena. Os índios procuravam manter tradições e identidade por meio de uma resistência Adaptativa, escolhendo na medida do possível, o que eles queriam manter ou incorporar.

Para muitos de seus contemporâneos, era a “má índole” indígena que não permitia que se civilizassem. Pode-se supor, no entanto, uma atitude de contínua resistência aos preceitos culturais, morais e religiosos introduzidos pelos colonizadores. Pode-se vislumbrar igualmente uma estratégia eficaz de permanência de, ao menos, partes da cultura indígena, que, mesmo transformada e miscigenada, continuava a dar tonalidade a falar, morar produzir, casar e conviver. (LOPES in OLIVEIRA, 2011, p. 243)

Como aponta a historiadora e professora da UFRJ doutora Maria Regina Celestino de Almeida, os índios mantiveram suas características ao longo de todo o processo histórico brasileiro, sendo agentes ativos e personagens da história. Tiveram uma importância fundamental, e em muitos casos perceberam essa importância perante a manutenção de suas terras e de um *status*, dentro da sociedade brasileira em todos os períodos da história.

De personagens secundários apresentados como vítimas passivas de um processo violento no qual não havia possibilidade de ação, os povos indígenas em diferentes tempos e espaços começaram a aparecer como agentes sociais cujas ações também são consideradas importantes para explicar o processo histórico por eles vivido. (ALMEIDA, 2010, p. 9-10)

Como afirma Fátima (LOPES, in Oliveira, 2011), muitos historiadores assinalaram o final do Diretório indígena por meio da carta régia de 12 de maio de 1789, porém essa não é uma verdade, pelo menos para a capitania de Pernambuco e suas anexas, uma alternativa de se manter sobre controle os índios dessa região:

Portanto, pela leitura desses documentos e pela falta de outros que demonstrem o contrário, acredita-se, afinal, que o Diretório dos Índios não foi extinto em todo o Estado do Brasil, permanecendo em vigor na capitania de Pernambuco e nas anexas a ela... (LOPES in OLIVEIRA, 2011, p.249)

Essa questão legal é um fator importante para pensarmos a administração indígena nessa região, principalmente, porque, como aponta Regina Almeida o grande problema desse período não vai ser mais a mão-de-obra solucionada pelo tráfico negreiro, e sim, a questão de terras. Esse é um período onde o governo vai incentivar a doação de terras por meio das Sesmarias, as terras indígenas serão cada vez mais cobiçadas. E, apesar da resistência de alguns índios em viverem nas vilas, um dos grandes interessados em manter as vilas serão os próprios índios, pois algumas dessas vilas vieram dos extintos aldeamentos e tornaram-se redutos de sobrevivência que “protegem” os índios da fúria avassaladora da colonização.

De volta a Cohen, com a idéia de que os grupos étnicos se mantêm distintos em sociedades mais amplas, enquanto condições e privilégios por sua posição se mantiveram, é interessante pensarmos nas funções das aldeias e suas mudanças a longo prazo para constatar que, no final do século XVIII e início do XIX, os índios aldeados aparecem como os agentes sociais mais interessados, se não os únicos, em mantê-las.

[...]no final do século XVIII e início do XIX, os colonos e mesmo algumas autoridades passaram a se interessar muito mais pelas terras dos índios do que por seu trabalho e isso, sem duvidada, incentiva a política assimilacionista desencadeada, sobretudo, a partir das reformas pombalinas. (ALMEIDA, 2003, p. 264)

O processo colonial aglutinou os sobreviventes das guerras e das doenças nas Missões, e fez com que as diversas etnias que estavam dentro do empreendimento colonial, começassem a reconhecerem-se enquanto índios, formando uma unidade identitária e politicamente aglutinadora, pois nas Missões estavam todos misturados e reconhecidos enquanto índios. Independente de aldeias ou etnias é uma identidade que foi atribuída no princípio da colônia pelo olhar externo. Definiu-se o indivíduo que pertencia a qualquer grupo étnico que estava no Brasil antes da chegada dos europeus como índio, mas é um nome que ao longo dos anos foi sendo incorporada pelos sujeitos descendentes desses povos. Estes procuravam utilizar-se dessa identidade para garantir um diálogo (político) com a Coroa no sentido de lhes garantir algum direito. Principalmente nos períodos posteriores a dizimação em massa.

A colonização do sertão (principalmente pelo desenvolvimento da economia do gado) teve um efeito dispersivo para os grupos que ali viviam, principalmente quando pensamos na região geográfica que hoje é definida como Nordeste brasileiro. Vários foram os processos de fugas (ou se enquadravam nos centros coloniais ou procuravam se distanciar deles) que os índios imprimiram, no entanto, podemos pensar nessas relações enquanto estratégias desenvolvidas pelos índios para manter sua identidade étnica, conforme lhes fosse mais adequado. As Sesmarias (doação de terras) configuram uma das características do contexto histórico desse período, como podemos perceber no diálogo com o professor da UFRN Légio Maia:

Aos povos indígenas restava, frente a esse novo contexto, formas de estratégias construídas algumas vezes sob o amparo da legislação em vigor. Tratava-se mesmo daquilo que Giovanni Levi (2000: 44-46) denominou de “racionalidade Seletiva”, isto é, a tomada consciente de decisões que resultavam em menos desvantagens, pressionados por uma estrutura, então, irreversível, afinal, o Estado precisava apresentar-se no sertão, o sesmeiro precisava de gado e o gado precisava de terras. E nessa equação irrevogável os índios – de forma individual ou coletiva – precisavam encontrar seu lugar. (MAIA, 2011, p. 8)

No século XIX, havia nas aldeias indígenas o resultado de uma política de miscigenação, aculturação e branqueamento (apesar dessas três medidas não terem

surtido o real efeitos esperado pelos portugueses, como explicarei melhor no terceiro capítulo). As diversas etnias que ocupavam o território brasileiro já haviam passado por um processo de três séculos onde ser índio era tão importante quanto pertencer a determinadas etnias, principalmente, quando a administração pública trabalhava utilizando esse elemento de caracterização identitária para definir a legislação. Além disso, e mais importante ainda, a legislação colonial divide os diversos grupos indígenas em duas categorias; os índios “mansos” ou aldeados e os índios hostis. Essa legislação aliada aos trabalhos forçados e sobre-humanos e as doenças, foram responsáveis por um dos maiores genocídios, sem precedente na história, mas foram responsáveis também pela incorporação dos índios aldeados a sociedade brasileira. A política de miscigenação é uma das características marcantes do final do século XVIII, e como veremos no segundo capítulo, e no século XIX continua a ser uma das principais metas da Coroa, seja antes ou depois da Independência.

Segundo Capítulo

Ser Índio no Império.

No final do século XVIII o grande problema enfrentado pelo índio era a ocupação do interior no Norte⁹ pelas fazendas de gado, e no Sul, devido ao incentivo do governo em branquear a área, doando terras para os europeus trabalharem e procurando “limpar” os selvagens da área. O início do século XIX foi palco do processo de independência do Brasil. No entanto, no âmbito da política para os indígenas, o sistema e as operações do Estado continuavam seguindo as referências do período colonial. Os primeiros séculos do Brasil colonial, no âmbito governamental, estabeleceram uma política dual para com as populações que ali estavam antes da chegada dos portugueses. A primeira forma de política de tratamento está disposta, em relação aos índios mansos, eram aqueles índios que, ajudaram os portugueses e tornaram-se súditos de Portugal, esses sujeitos deveriam ser aculturados¹⁰, e incorporados, a sociedade colonial. Já a segunda forma de política diz respeito à imposição da força, na forma de extermínio e escravização, principalmente nos períodos posteriores às grandes guerras de resistência dos índios.

A construção das nações no século XIX está intimamente ligada a uma necessidade política e administrativa, e no caso do Brasil, por ser a única das novas

⁹ Ainda não existia o Nordeste, e sim o norte e o Sertão não ocupado a oeste do litoral.

¹⁰ Uma aculturação que nunca se logrou de forma definitiva. O que aconteceu realmente foi um processo de etnogênese, independente da vontade dos europeus.

nações da América que era administrada por uma forma de governo imperial (mantendo um vínculo sanguíneo direto com a coroa portuguesa) no período pós-colonial. O grande espaço territorial da ex-colônia portuguesa e as possibilidades de fragmentação eram uns dos grandes problemas enfrentados, pelo governo imperial do Brasil. A unificação apontava como o grande paradigma das elites intelectuais, um problema que vai perpassar as instituições e a vida cotidiana dos brasileiros. Para as questões relacionadas ao conceito de “nação” e suas implicações sociais, esse trabalho procurou desenvolver-se em um diálogo com o historiador britânico Héric Hobsbawm:

Se olharmos a nação como um fenômeno muito recente na história da humanidade e produto de conjunturas históricas particulares necessariamente regionais ou localizadas, era de se esperar que ela ocorresse, como inicialmente o foi, mais em umas poucas colônias de povoamento do que em uma população genericamente distribuída sobre o território mundial. (HOBSBAWM, 2002, p. 14)

O sentido de uma identidade nacional é imbuído no pensamento brasileiro do século XIX. Por meio de propagandas e agências do governo, que têm como objetivo a unidade política e administrativa. *“Na era das revoluções, fazia parte ou logo se tornaria parte do conceito de nação que esta deveria ser “una e indivisa”* (HOBSBAWM, 2002, p. 31).

Podemos perceber que o Estado pretende construir uma ideia de nação para seus súditos, uma forma de resolver o problema territorial, tomando como referência dos espaços da nação, a ocupação territorial dos sujeitos¹¹. Uma tentativa de manter as fronteiras do que era a antiga colônia portuguesa. E apesar de em outras nações a linguagem ser um grande problema na formulação dessa identidade una, no caso do Brasil, apontou como uma solução. Pois, por ser uma ex-colônia onde, se exigia que, para ser um bom súdito era preciso aprender o português. A língua era vista como um conceito de civilização que diferenciava os homens. A política de impor a língua portuguesa¹², fez com que no período imperial do Brasil a língua não se tornasse um problema, e sim, a solução para a unidade. Como observa os estudos de Hobsbawm a nação se forma dentro de um determinado contexto histórico:

A “nação” pertence exclusivamente a um período particular e historicamente recente. Ela é uma entidade social apenas quando relacionada a uma certa forma de Estado territorial

¹¹ Enquanto súditos do Reino brasileiro.

¹² Diretório Pombalino 1755.

moderno, o “Estado-Nação”. (HOBSBAWM, 2002, p. 19)

No período imperial, buscando estabelecer a idéia de nação e fortalecer a unidade territorial, o governo imperial decidiu pela estratégia de escrever uma história do Brasil. Perante a necessidade de delimitar o território brasileiro, foram discutidos temas como identidade e nação. É criado em 21 de outubro de 1838 o Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (IHGB). Imbuído da necessidade de se delimitar a nação, quais seriam as tradições e heranças dessa nova nação? Quais seriam as identidades que formariam essa nação? O IHGB tem a responsabilidade de responder aos questionamentos da história dessa nova nação, para tal, realizou um concurso que, escolheria o melhor projeto para a elaboração escrita de uma História do Brasil. O ganhador do concurso, o alemão e historiador Carl F. P. Von Martius, foi o primeiro a formular as bases da identidade brasileira, identificando-a enquanto uma herança das três raças: índios, negro, e brancos. Não estabelecia, contudo, qualquer tipo de hierarquia entre elas. Podemos perceber a partir de Adolfo de Varnhagen (funcionário do governo), que o discurso da valorização da “raça branca”, em detrimento das outras duas, aconteceu de forma mais enfática. O conceito de “mestiçagem” e “desaparecimento” aparece de forma hegemônica no cenário nacional e no IHGB enquanto discurso científico. Como nos apresenta John Monteiro:

Parece ter vencido a tendência estabelecida por Carl F. P. Von Martius e seguida por Francisco Adolfo de Varnhagen, cujas teses sustentavam a idéia de que o processo de degeneração que levava os indígenas inexoravelmente rumo à extinção havia começado muito antes da chegada da civilização superior. (MONTEIRO, 2001, p. 147)

A História do Brasil, seus heróis e patrimônios obedecem a um discurso, a uma seleção, na qual o elemento português foi cada vez mais valorizado em detrimento das outras etnias que formulavam a base genealógica da sociedade brasileira. Uma ideologia fundamentada e explicada a início, pelo “princípio da força” que norteava as nações modernas ocidentais no início do século XIX. No final do mesmo século, a comunidade científica ocidental estava fortemente influenciada pelas teorias raciais que dominavam tanto o ambiente das ciências biológicas quanto das ciências sociais.

A vertente pessimista teve bastante espaço nas sessões do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, nas quais as perspectivas do desaparecimento dos índios - por qualquer

motivo que fosse - fincou pé. Na sessão 14 de outubro de 1847, foi aprovado sem debate a proposta de Francisco Freire Alemão de se compor um quadro de conhecimento da presença indígena em cada província desde a época do descobrimento, com uma certa ênfase no desaparecimento de grupos. (MONTEIRO, 2001, p. 148)

Essa forma de pensar vigente no mundo ocidental, também se encontrava no pensamento das elites brasileiras e teve fundamental importância nas relações administrativa e governamental e no âmbito social. Essas correntes foram hegemônicas no cenário nacional e no IHGB do final do século XIX. No entanto existia uma corrente, que mesmo produzindo em menor número que aqueles que denegriam a identidade indígena, estavam preocupados diretamente com os índios brasileiros e sua importância para a identidade brasileira. Pensava-se na valorização da influência indígena, principalmente em relação às matrizes sociais do povo Brasileiro. No final do século XIX muitos foram os que continuaram a problematizar a questão indígena, muitas vezes colocando o índio enquanto indivíduo passivo, preocupados em tutelar o suposto índio “incapaz”.

Tema de presença constante no pensamento brasileiro do século XIX, o contraste entre o índio histórico, matriz da nacionalidade, tupi por excelência, extintos de preferência, e o índio contemporâneo, integrantes das “hordas selvagens” que erravam pelos sertões incultos, ganhava, pouco a pouco, ares de ciência. (MONTEIRO, 2001, p. 170)

Apesar das políticas civilizadoras estabelecidas pelo governo colonial procurando valorizar muito mais o elemento europeu, grande parte da população brasileira era formada por índios, negros, e brancos. No período imperial, associados à política de miscigenação e ao discurso do desaparecimento, os elementos da sociedade brasileira que eram ligados às tradições de negros e índios, colocavam-se de formas mutáveis e dúbias, em relação a esse sentimento de nação, pretendido pelo governo brasileiro. Mantinha-se um sentimento de pertencimento muito mais forte em relação aos grupos que faziam parte dos seus cotidianos e tradições. Mais uma vez é a partir de Hobsbawm que vemos:

A propósito, a maioria dos estudiosos concordaria que, qualquer que seja a natureza dos primeiros grupos sociais capturados pela “consciência nacional”, as massas populares - trabalhadores, empregados, camponeses - são as últimas a serem por ela afetados. (HOBBSAWM, 2002, p. 21)

O governo brasileiro do século XIX encontrava, guardando as devidas especificidades, os mesmos paradigmas dos Estados-Nação do seu tempo. Os grupos políticos, assim como a elite intelectual, estavam trabalhando na perspectiva que está pungente em todo mundo ocidental, definidas abaixo:

Na prática, havia apenas três critérios que permitiam a um povo ser firmemente classificados como nação, sempre que fosse suficientemente grande para passar da entrada. O primeiro destes critérios era sua associação histórica com um Estado existente ou com um Estado de passado recente e razoavelmente durável(...). O segundo critério era dado pela existência de uma elite cultural longamente estabelecida, que possuísse um vernáculo administrativo e literário escrito(...). O terceiro critério, que infelizmente precisa ser dito era dado por uma provada capacidade de conquista. (HOBSBAWM, 2002, p. 49)

As populações indígenas e negras tiveram que se relacionar com essa nova realidade política, estabelecida a nível macro por uma política de formulação de um governo moderno. Capaz de ser inserido e respeitado na sua própria soberania, e no cenário mundial cada vez mais interligado no mundo ocidental do século XIX, o Brasil procurava mostrar as outras nações, que era um país civilizado e que acompanhava o progresso da época.

Portanto, se o único nacionalismo historicamente justificável era aquele ajustado ao progresso - isto é, aquele que alargava, e não restringia, a escala de operação humana na economia, na sociedade e na cultura - qual poderia ser a defesa dos povos pequenos, das línguas menores e das tradições menores, na grande maioria dos casos uma expressão de resistência conservadora ao avanço inevitável da história? (HOBSBAWM, 2002, p. 53)

Os discursos do desaparecimento indígena da sociedade brasileira, e da miscigenação exercidos por parte da monarquia brasileira estavam embasados no início do século XIX pelo princípio da força e posteriormente por teorias raciais, que tinham o *status* de ciência e que procuravam delimitar uma identidade para a nação brasileira. Essas teorias eram reformuladas e apresentadas pelo discurso do Estado, buscando retirar o suposto “estigma” que a sociedade brasileira carregava, por ter uma identidade, em grande parte, composta por uma junção de construções, de elementos e de tradições, que são relacionadas aos indivíduos negros e indígenas. O pensamento iluminista

civilizador enxergava no índio um homem preguiçoso, incapaz, indolente, inapropriado para servir como exemplo civilizado e fadado ao desaparecimento, apesar de reconhecer o elemento indígena como importante no passado histórico.

As políticas imperiais em relação aos índios podem parecer antagônicas, no entanto, serviram de referencial na construção do caráter identitário da nação Brasileira. Uma nação que não podia apagar suas raízes e traços de uma só vez, mas tentava ludibriar, enganar-se, ao ponto de valorizar e forçar um “branqueamento” ou miscigenação.

Tratava-se, no limite, de conciliar o caráter mestiço da matriz social com o desejo de ser (e de ser considerado) um país civilizado [...] A independência trouxe, para os colonos que iriam assumir a tarefa de construir uma nação, o duro desafio de conciliar uma identidade americana, mestiça, com as práticas de exclusão das populações indígenas e negras. (MONTEIRO, 1994, p. 131)

O discurso da miscigenação é encarado no processo de construção da identidade de forma consensual. As características indígenas só são valorizadas na medida em que se coloca esse índio no passado enquanto súdito fiel, que ajudou no processo civilizador. No entanto, em relação aos índios do presente (século XIX), esses deveriam, de uma vez por todos, engrossarem as massas da população brasileira, perdendo como em um passe de mágica a identidade indígena. A miscigenação parece a única proposta viável da nação e a única alternativa para aqueles que queriam estar próximos aos grandes centros.

Na verdade, não tinham mais jeito, depois de tantos anos - séculos, na verdade - de catequese e disciplina, primeiro dos missionários jesuítas e, depois, dos direitos das vilas pombalinas. “Parece que não resta outra providência se não fazê-los entrar na massa comum de todos os habitantes” os quais, convenha-se, também não primavam pelas suas características civilizadas (Machado apud Naud, 1971, 305).(MONTEIRO, 1994, p. 134)

Os índios já eram marginalizados pelo seu passado, em um período (colonial) onde o trabalho na terra era desvalorizado e remetido às camadas mais baixas da sociedade, e também pela sua condição de ex-escravos “hostis” e “bravis”. As políticas baseadas no racismo supostamente científico acabaram por estigmatizar negativamente a categoria indígena, até o ponto de atingir toda uma corrente literária romântica da elite do período imperial. Até os que acreditavam na salvação indígena eram pegos pelo

reducionismo racista. *“É interessante observar, no entanto, que a despeito da postura benevolente desta vertente “pró-índio”, por assim dizer, este não deixava facilmente de lado as noções de inferioridade racial.”*(MONTEIRO, 2004, p. 150). Nesse período as teorias racistas são tidas enquanto uma verdade científica, uma sentença mortífera para a identidade indígena. No entanto esse é um momento onde se busca subterfúgios e esconderijos, sem perder, todavia, uma consciência latente do seu pertencimento a determinadas tradições indígenas.

A condição de assumir a identidade e as tradições indígenas é praticamente impossível. O indivíduo social que no período imperial, busca a obtenção de valores, e um melhor posicionamento dentro da hierarquia social precisa (ao menos no discurso) renegar as tradições indígenas. A categoria índio havia passado a sofrer neste momento uma campanha do Estado, que, bom era apenas o índio histórico, que, havia ajudado o branco no processo de civilização. Essa política refletia no sujeito, fazendo com que, a própria raiz indígena, fosse negada pelos grupos sociais, que carregam em suas veias as raízes e tradições dos ancestrais indígenas, por medo de serem vítimas de perseguições e preconceitos.

Verificamos em documentos como o Regimento das Missões que, mesmo com a transformação de algumas missões em vilas, a política para os índios continua sendo a dos aldeamentos. O Regimento das Missões é alterado por um novo documento, chamado Regulamento das Missões de 1845, sem, por sua vez, mudar as formas de política estabelecidas, anteriormente pelo estado brasileiro em relação aos índios. Como afirma a antropóloga luso-brasileira ex-professora titular da Universidade de São Paulo e atualmente professora da Universidade de Chicago, Manuela Carneiro da Cunha:

O Regulamento das Missões, promulgado em 1845 (Dec. 426), é o único documento indigenista geral do Império. Detalhado ao extremo, é mais um documento administrativo do que um plano político. Prolonga o sistema de aldeamentos e explicitamente o entende como uma transição para a assimilação completa dos índios. (CUNHA, 1992, p. 11).

A ideologia racista da elite brasileira do final do XIX embasava uma política de branqueamento intrinsecamente ligada à história de formação da Nação brasileira enquanto identidade, enquanto unidade. E como uma dos principais expoentes dessa política, podemos apontar a Lei de Terras de 1850, fez desaparecer as terras indígenas em comum uso, devolvendo ao Império as terras que legalmente não eram de ninguém, data desse mesmo período a extinção das missões indígenas que foram transformadas

em comarcas ou vilas. Como percebemos no diálogo travado aqui com John Monteiro:

São aldeamentos nominais, onde além de não haverem mais do que alguns mestiços, que mal se recordam da existência de seus antepassados, estão por tal forma confundidos na população atual, que dificilmente poderá alguém discriminá-los e menos ainda sujeita-los às regras de um aldeamento regular. (MONTEIRO, 1994, p. 150)

O fato é que, as terras das missões, que, um século atrás eram tidas como zonas pouco interessantes para o Estado, no período imperial passam a ter sua importância econômica. Os olhos dos moradores colonos se voltam para as vilas de índios, extintas missões. A pouca terra a que os índios tinham direito. Passaram a ser objetivo de conflito entre índios e colonos. Apesar das tentativas do governo central em regular esses conflitos, na maioria das vezes, quem dava a palavra final era o governo local. Sendo assim, as famílias que estavam em posições privilegiadas dentro da relação de forças dessa política local, quase sempre conseguiam incorporar as terras indígenas. Visto em Manuela Cunha:

Com a descentralização de 1834, várias províncias passam imediatamente a tomar iniciativas anti-índigenas. No Ceará, a Assembléia Provincial apressa-se em extinguir, em 1835, duas vilas de índios, seguidas de mais algumas em 1839. Em Goiás, o presidente da província organiza uma expedição ofensiva contra os índios canoieiros, xerentes e os quilombos (31/07/1835 e 02/05/1836) oferecendo-lhes as alternativas seguintes: se aceitassem a paz, seriam expulsos de seus territórios e queimadas suas lavouras para que não retornassem; seriam mortos e os prisioneiros escravizados, caso não aceitassem. (CUNHA, 1992, p. 13).

A lei de terras de 1850 torna devoluta, ou seja, cabível de devolução para o Estado, as terras que não fossem ocupadas. A lei de terra assegurava o direito dos índios, pois dizia que todas as vilas de índios eram terras de direitos indígenas, só e somente por serem indígenas. No entanto, os poderes locais não aceitavam bem essas leis, e as câmaras municipais muitas vezes tomavam as terras indígenas, alegando para isso, que esses índios não estavam sendo bons súditos, que continuavam exaltando seus costumes e crenças, que não tinham aceitado o processo civilizador por completo, e por isso eram cabíveis de “guerra justa”. Os efeitos, segundo Cunha são:

[...] faz ressurgir a escravidão indígena, abolida pelo Diretório pombalino meio século antes: os índios conquistados ficarão escravos por certo tempo. Mas introduz também, subrepticiamente, um novo

título sobre as terras dos índios, algo que não era tratado nos séculos anteriores. Nunca se haviam declarado devolutas as terras de índios conquistados: a novidade é significativa...” (CUNHA, 1992, p. 17)

A solução então das câmaras municipais, para a questão indígena, era simples. Além de se apoderar das terras tidas como boas, ainda conseguiam fazer a transferências dos índios para áreas de interesse dos colonos, onde, esses índios serviriam claramente de mão de obra.

Na verdade, a Lei das Terras, inaugura uma política agressiva em relação às terras das aldeias, um mês após a sua promulgação, uma decisão do Império manda incorporar aos próprios Nacionais as terras de aldeias de índios, que vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada. “Ou seja, após ter durante um século favorecido o estabelecimento de estranhos junto ou mesmo dentro das terras das aldeias, o governo usa o duplo critério da existência de população não-indígena e de uma aparente assimilação para despojar as aldeias de suas terras (CUNHA, 1992, p. 21).

A categoria índio no período imperial é embutida de sentido negativo: como indolente, preguiçoso, rebelde, pagão. A única salvação seria a mestiçagem, tendo em vista que se valorizava no período imperial a tradição européia, tida como o único elemento que trazia a esperança civilizadora do homem moderno. Assim, podemos afirmar, que o desaparecimento da categoria indígena no Rio Grande do Norte do século XX, esta ligada a uma política de miscigenação e desaparecimento a nível nacional desencadeadas desde o século XIX. O “desaparecimento” indígena no Rio Grande do Norte é atestado por diversos historiadores, que ajudaram na construção da historiografia a respeito do Rio Grande do Norte. Como apontado pela antropóloga Mestre Claudia Maria de Moreira Silva:

Uma geração de pesquisadores do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte concordaram com a versão do desaparecimento indígena Tavares de Lyra (1920), Luís da Câmara Cascudo (1955), Tarcísio de Medeiros (1973), Vicente Lemos (1980), Olavo Medeiros (1997). (SILVA, 2007, p. 38).

Uma construção que demonstra a força avassaladora de uma política de miscigenação e desaparecimento. Se hoje a historiografia tradicional atesta o completo desaparecimento dos índios no Rio Grande do Norte, devido a essa política e padrão literário e conceitual seguido à risca, por alguns historiadores imbuídos no sentido de produção científica. Uma ciência que serve de referência para se pensar questões como

identidade e território. “*E nessa avassaladora conquista, a colonização portuguesa domou, a qualquer preço, o silvícola, o índio, terminando por bani-lo para sempre e desde logo das terras do Rio Grande do Norte.*” (MEDEIROS, 1985, p. 216).

As pesquisas apontam o litoral sul como ponto onde se verificavam o maior número de missões na colônia do Rio Grande. Estavam presentes ali *as Missões de Igramació (próxima da fazenda Cunhaú), Guaraíras (próximo a Goianinha), Mipibu (onde hoje é o município de São José do Mipibu)* (LOPES, 2005). Esses aldeamentos seguiram o processo de tomada de terra e miscigenação, levados a cabo pela política imperial. Os indivíduos que, aceitassem seu papel dentro dessa nova política do governo, continuaram a viver nas vilas e cidades. Os que não conseguiam se incorporar, dentro do conceito de civilização do governo imperial, procuravam outros lugares e outras estratégias para sobreviver. Ao passar pela região do rio Catu, que fica próximo a antiga Missão de Igramació, o viajante do século XIX Henry Koster constatou que era uma região onde se escondiam “criminosos”. Entende-se “criminosos” Claudia Silva (2007) não só aqueles que praticavam furtos ou crimes, mas todos aqueles que não se enquadravam no esquema civilizador do Estado. Principalmente índios que não abandonavam suas tradições. Constituindo verdadeiros lugares de refúgio:

A capitania do Rio Grande começa algumas léguas ao Sul do Cunhaú num local chamado “os Marcos”. É um vale profundo, habitado por negros fugitivos e criminosos. As trilhas que levam ao vale são intrincadas e um homem que fixar aí sua moradia dificilmente será desalojado (KOSTER, 1978, p.84).

Esse trabalho procurou fazer aqui nesse capítulo um panorama da situação a que as populações indígenas no Brasil chegaram ao século XIX, e como por meio das instituições e das leis do Estado à categoria índio fica relegada a um passado remoto, guardado na história, importante apenas naquele contexto, e não mais no contexto de um país que procurava ser reconhecido a nível internacional, que buscava uma soberania nacional. Para isso era preciso que o Brasil estivesse de acordo com as referências científicas de cunho racista em voga na época. Era preciso para se formular uma nação, para imbuir o sentido de uma nação forte, unida, e civilizada, infligir aos seus sujeitos índios um preconceito. Causado por medo de ser estereotipada pelas nações mais “avançadas” que poderiam alegar uma inferioridade racial, seguido dessa alegação poderiam acusar a nação brasileira, apontando para uma incapacidade de se tornar uma nação civilizada (hegemônica, necessitando assim uma tutela). Procurei

apontar os caminhos que fizeram com que indivíduos que se enquadram na identidade indígena fossem sendo reprimidos. Conseqüência disso é a fuga dos centros, local, onde, o poder do governo é mais forte. E a elaboração de estratégias como a negação das tradições indígenas, para sobreviver de melhor forma nessa nova sociedade que desabrocha no período imperial.

Terceiro Capítulo.

Fronteiras da Etnografia e Etno-história: ser índio no século XXI.

Vemos em meados do século XX, um olhar das ciências humanas voltando-se novamente para a questão indígena em toda a América Latina. Vários movimentos de auto-afirmação ganham respaldo, incentivados por agências internacionais, principalmente as envolvidas na temática agrária, no sentido contrário as expectativas dos cientistas do final do século XIX e início do XX, que acreditavam que os índios gradativamente iriam diminuir até desaparecer. O que aconteceu, a partir do final do século XX, foi ao invés disso: o aumento demográfico do número de índios em toda a América Latina. Como aponta as novas teorias e formas de pensar o conhecimento e a ciência, que dão um subsídio fundamental, para se pensar e conceituar identidades étnicas indígenas, como podemos ver a seguir em John Monteiro:

Cresce, na bibliografia etnohistórica das Américas, a idéia de que o impacto do contato, da conquista e da história de expansão européia não se resume apenas na dizimação de populações e na destruição de sociedades indígenas. Esse conjunto de choques também produziu novas sociedades e novos tipos de sociedade, com bem apontam Stuart Schwartz e Frank Salomon (1999, 2:423). De acordo com Guillaume Boccara (2000), “vêm sendo amplamente reconhecido o caráter construído das formações sociais e das identidades, assim como o dinamismo das culturas e tradições. (MONTEIRO, 2001, p. 55)

No Brasil desde início do século, já existia uma agência responsável pela tutela indígena: o SPI (Serviço de Proteção ao Índio). Criada em 1910, sendo referência em vários países, pelo seu trabalho avançado com os indígenas, organizado e dirigido pelo Marechal Rondon, um homem que se preocupava profundamente com a questão indígena, como indica os professores da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo Carmem Sylvia de Alvarenga Junqueira e Edgar de Assim Carvalho: “*Rondon dizia ser um dever do Brasil proteger as populações indígenas remanescentes dos efeitos física e*

culturalmente destrutivos desencadeados por uma expansão parasitaria da sociedade nacional". (JUNQUEIRA, CARVALHO, 1981, p. 38). Outros fatores que fizeram o Brasil ser reconhecido pelo seu trabalho com os índios devem-se as pressões feitas por movimentos e organizações (não governamentais) indígenas. Apesar disso, o SPI ficou reconhecida no final da década de 1950, por corrupção e maus tratos aos índios, sendo inclusive destaque na imprensa internacional.

Por outro lado, em fins da década de 1950 e começo dos anos 60 a opinião publica mundial começa a mudar. As reportagens procedentes do Brasil, estampadas nos jornais europeus, descreviam uma horrível e definitiva agonia da política indigenista brasileira. O SPI foi acusado de estar contaminado pela corrupção e de ter-se aliado a indivíduos e companhias na dizimação de grupos indígenas nas fronteiras. Uma série de livros e declarações públicas falavam de cobertores sendo dados aos índios contaminados por varíola e outras doenças; de incidentes onde *napalm* era atirado de aviões sobre as aldeias indígenas; eram exibidas fotos de aldeias que haviam sido dizimadas, onde apareciam restos de mulheres e crianças espalhados sobre o solo árido e carbonizado. A sentença unânime da Europa era que o Brasil estava pondo em pratica uma política de "genocídio étnico" e que as últimas tribos indígenas estavam sendo sumariamente destruídas por uma política nacional de assassinato e aniquilação étnica, deliberadamente perseguida. (JUNQUEIRA, CARVALHO, 1981, p. 39-40)

O governo brasileiro, pressionado por agentes internos (setores da academia, movimentos e órgãos indígenas) e externos (principalmente a imprensa internacional), decide pela tentativa de estabelecer medidas compensatórias. Criando em 1967 (já no período da ditadura) a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) que herdava toda a estrutura do SPI, com o objetivo de responder as necessidades impostas pela sociedade e pelos indígenas. Mas, mesmo com o passar do tempo, podemos perceber que a característica tutelar do Estado Brasileiro em relação ao índio continua a ser a mesma que se firmou desde o período colonial. Principalmente no período da Ditadura Militar. Para o governo militar a solução das divisas territoriais, estava na integração de todos os cidadãos a sociedade Brasileira, uma tentativa de homogeneizar as identidades étnicas e construir uma identidade cívica. Mesmo com o fim da ditadura a característica tutelar continuara a ser uma das principais críticas feitas a FUNAI, chegando até o século XXI, como relatado pelos professores da Universidade Federal do Rio de Janeiro, historiadores de formação e doutores em Antropologia, Antonio Carlos de Souza Lima e Maria Barroso-Hoffmann.

Além de profundas divergências dentro do governo quanto ao tratamento conceitual a ser dado ao indivíduo, às comunidades e aos povos indígenas, os autores citam, entre as principais razões da demora dessa aprovação, as resistências de setores da FUNAI ao fim da perspectiva tutelar e o modo de agir personificado e clientelista ensejado por ela. (LIMA, BARROSO-HOFFMANN, 2002, p.8)

As pressões internacionais em relação aos Direitos Humanos dos povos tradicionais das Américas ganham cada vez mais visibilidade, principalmente a partir da década de 1970. Seguindo uma tendência ocidental em se pensar o patrimônio de uma nação, entraram em discussão temas como natureza e preservação, nesse sentido aparecem as questões das comunidades tradicionais (por ocuparem territórios onde a natureza ainda preserva uma biodiversidade, de onde os povos originários retiram seus meios de existência). Situação que causava desconforto para aqueles que acreditam que um local de preservação ambiental deveria ficar isolado do contato humano. Lima ressalta que os direitos coletivos começaram a ser pensados, um passo em direção a Constituição de 1988:

Os especialistas têm chamado a atenção para o fato de que somente no fim dos anos 1970 a agenda internacional de discussão dos direitos humanos começou a levar em consideração a reivindicações de grupos identificados como indígenas, consolidando-se a partir daí a tendência a incorporar os direitos coletivos aos direitos humanos, inicialmente entendidos apenas como individuais. (LIMA, BARROSO-HOFFMANN, 2002, p. 18)

Em 1988, a nova Constituição do Brasil, de caráter democrático, finalmente reconhece o índio enquanto ser capaz politicamente e culturalmente. É um momento importante na história do Brasil onde, diferente do período ditatorial, os grupos e movimentos sociais podem colocar suas demandas sem medo de represálias do Estado.

A constituinte de 1988 foi um grande momento para a discussão dos temas relacionados aos povos indígenas no cenário nacional. A nova constituição federal é um marco para os direitos indígenas no Brasil. Seu capítulo VIII, deixando para trás a perspectiva de que os índios desapareceriam, assegurando-lhes o direito a terra e a diferença. (LIMA, BARROSO-HOFFMANN, 2002, p. 35)

A constituição de 1988 recomenda a valorização e o ressarcimento histórico a que as comunidades têm direito, respeitando assim o espaço do outro. Garantiu também que as representações indígenas sejam respeitadas, em conformidade com as atribuições de valores e representações particulares de cada indivíduo e grupo social. Questões

definidas pelos novos olhares da antropologia em relação aos grupos étnicos. Para o antropólogo Antonio Lima, duas novas perspectivas são importantes de se destacarem na constituição de 1988, uma é o direito dos grupos em detrimento dos direitos individuais, e a outra, é a quebra com a visão integracionista que orienta as leis indígenas, desde o período colonial.

Para ele, as duas grandes novidades instituídas em 1988 são as possibilidades do reconhecimento do direito coletivo em contraposição aos direitos individuais e o rompimento com o princípio de integração que rege as políticas indigenistas desde os tempos coloniais. Contudo essas notáveis rupturas, que no plano jurídico implicam o reconhecimento do direito dos indígenas de continuarem a ser índios, ainda não foram incorporados às práticas do Estado, que mantêm acentuada defasagem em relação as novas normas, configurando uma situação aberrante em que este muitas vezes tem sido o principal transgressor da lei. Assim, ao mesmo tempo em que o Legislativo se omite de regulamentar os direitos criados, o Executivo insiste em interpretar as normas constitucionais segundo antigos paradigmas de integração, e o Jurídico em assumir a defesa da propriedade privada individual em detrimento da propriedade coletiva garantida pela nova lei.” (LIMA, BARROSO-HOFFMANN, 2002, p. 12-13)

Apesar do avanço constitucional de 1988, várias são as críticas feitas à FUNAI pelos indigenistas que se dedicaram a pesquisar a questão indígena no final do século XX e início do XXI. Uma das principais observações que colocam é que a FUNAI continua a reproduzir o modelo tutelar, desrespeitando assim, o direito à auto-governabilidade, às escolhas das comunidades indígenas, e o principal, o direito à diferença.

A Constituição de 1988, acompanhando essas transformações, recobrou o espaço ontológico do *outro*, não mais subsumido ao universal, e impôs ao Estado a garantia do pleno exercício dos direitos culturais, expresso na afirmação do caráter pluriétnico da nação brasileira. Para isso, foi necessário incorporar também as transformações da antropologia quanto a questão da definição de grupos étnicos, passando-se a levar em consideração as auto-representações dos grupos indígenas, no lugar das categorias impostas a eles. (LIMA, BARROSO-HOFFMANN, 2002, p. 11-12)

Porém o que podemos perceber nas palavras do Antropólogo Antonio Lima é que o avanço da Constituição de 1988 ainda não atingiu todas as esferas do poder no Governo Federal. Advertindo que a questão da auto-identificação ainda é um problema para o campo jurídico, pois, nessa instância é necessário em certos casos o auxílio de

especialistas que validariam a questão. Podemos perceber em tais procedimentos a dimensão política que envolve o tema das identidades étnicas, e também que os conceitos de aculturação ou civilidade ainda obtêm um papel central dentro do contexto jurídico, assim como a ideia de ciência iluminada ou de documentos oficiais. Visto a seguir:

Se, como foi dito, o texto mostra que a lei se apóia no princípio da etnicidade como algo auto-atribuído, também informa que, na prática, há casos em que se recorre a saberes de especialistas para referendar ou não a auto-identificação de determinados grupos, o que demonstra que a questão da etnicidade resulta de processos sociais complexos que não se separam do terreno da política. Assim, parece ser importante, na busca de soluções para os problemas ligados à aplicação da lei, o reconhecimento, por um lado, que esta, por si só, não é capaz de eliminar noções enraizadas no imaginário da sociedade brasileira – como as de índio *aculturado* ou *civilizados* –, e, por outro, da necessidade de levar em conta a dimensão política de questões que não podem ser equacionadas como meramente técnicas, isto é, como terreno de “especialistas”, sob o risco de voltarmos aos padrões positivistas que o novo texto constitucional propõe superar. (LIMA, BARROSO-HOFFMANN, 2002, p. 12)

O Brasil a partir de 1988 cria uma legislação relativamente avançada para o indígena. O direito a auto-determinação dos povos é latente, assim como o direito a proteção do seu meio de existência e das terras necessárias para isso. Portanto, no cotidiano das ações e instituições governamentais, é preciso que se incorporem melhor as leis Constitucionais, no sentido de respeitar e dar ouvido as escolhas e reivindicações feitas pelos índios. Como mencionado, o Brasil precisa ter representantes indígenas em todos os âmbitos das discussões sobre eles, principalmente nas instâncias superiores e em órgãos internacionais.

É conhecida a posição anti-indígena que o Brasil sempre assumiu nas instâncias internacionais, inclusive com a demora em aceitar princípios e normas de proteção, com a convenção 169 da OIT. O Brasil evitou ser representado por indígenas tanto no Fundo Indígena quanto na Convenção da Biodiversidade. É urgente mudar a política externa e aceitar as representações indígenas nos diversos órgãos e instâncias internacionais. (LIMA, BARROSO-HOFFMANN, 2002, p. 60)

As questões colocadas na Constituição de 1988 permitem compreender as escolhas e alianças indígenas ao longo do processo histórico (sem denotar por isso uma perda étnica). A identidade indígena é percebida enquanto qualquer outra identidade, que se constrói e se reelabora constantemente. Não faz parte da concepção da

Constituição de 1988 o índio enquanto um indivíduo preso a um passado histórico, impossibilitado de se adaptar e manter suas relações de identidade étnica. A Constituição de 1988 é uma ferramenta essencial para aqueles que querem trabalhar a questão indígena, com o objetivo de implementar as ações compensatórias e o respeito aos índios.

Construir novos mapas sociais situando os povos indígenas nos quadros de suas alianças e conflitos, em escala tanto regional quanto local, e desenhar novas cartografias que permitam ultrapassar preconceitos arraigados e as fortes e difusas heranças coloniais de nossa sociedade podem ser pontos de partida para o trabalho em comum. Temos aqui subsídios para que o Estado deixe de uma vez por todas sua posição de tutor e exerça as de protetor de seus cidadãos e de campeão das ações de compensação pelos danos historicamente causados aos povos indígenas. (LIMA, BARROSO-HOFFMANN, 2002, p. 23)

O antropólogo João Pacheco de Oliveira revela que, em relação às emergências étnicas das comunidades indígenas do Nordeste, a FUNAI demonstra-se mais burocratizada e menos receptiva a essas demandas. No entanto, surgem novas instituições como a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santo – (APOINME) criada em 1990, instituição esta que aglomera vários dos povos que passam pela situação da emergência étnica.

Basta registrar que a representação do índio como primitivo, expressada no senso comum, coloca sob forte (e especial) suspeita as demandas identitárias dos povos indígenas no Nordeste, enquanto as práticas de tutela e assistência estabelecidas no indigenismo oficial revelam-se particularmente inadequadas ante as suas reivindicações e projetos étnicos. (OLIVEIRA, 1999, p. 7.)

Os índios do Nordeste até então eram percebidos como misturados, desse modo, impossível de serem entendidos como índios, pois, supostamente teriam perdido sua indianidade, seus traços e culturas. No entanto, os trabalhos que utilizam; o conceito de etnogênese¹³ (GOLDSTEIN, 1975) que verifica a aparição de uma cultura que se pensava estar extinta; assim como, as novas formas de conceituar a cultura; enquanto objeto dinâmico e não cristalizado (GEERTZ, 1978); e, as relações políticas de identidade (BARTH, 1998) (OLIVEIRA, 1998-1999) (ALMEIDA, 2003), nos dão um arcabouço teórico, para pensar a questão das “emergências” como um fenômeno histórico. A situação dos índios do Nordeste pode ser pensada a partir dos processos

¹³ Conceito pensado por Melvyn Goldstein 1975 no seu trabalho com refugiados tibetanos na Índia.

adaptativos a que esses povos historicamente passaram, criando assim um “conjunto étnico histórico” pelo qual esses povos foram integrados desenvolvendo estratégias individuais ou coletivas de manutenção da identidade étnica. Podemos entender que a unidade “índios do Nordeste” é dada não pelo meio ambiente ou por suas instituições e histórias e sim por um conglomerado histórico e geográfico como afirma João Pacheco de Oliveira (1999, p. 19).

[...] como resultante desse contexto, surge à primeira tentativa de definição dos “índios do Nordeste” como uma unidade, isto é, um “conjunto étnico histórico” integrado pelos diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastorais a ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII (Dantas e outros 1992: 433). (OLIVEIRA, 1999, p. 18)

Os índios do Nordeste que chegaram ao século XIX e XX eram sertanejos pobres e sem terra, não diferenciando muito do padrão camponês. Faltava para eles, um forte traço de diferenciação cultural (OLIVEIRA, 1999, p.20). Não é difícil de compreender porque os estudos científicos do século XIX e início do XX não relegaram a esses índios um papel importante dentro do processo de construção do saber. Os caminhos desses índios já estavam definidos a mais de dois séculos, o que dificultou as pesquisas na área, causando um silêncio vertiginoso responsável, no caso específico do Rio Grande do Norte, por quase três décadas de história focalizada na aculturação e no desaparecimento (GUERRA, 2007, SILVA, 2007). O quadro geral começa a melhorar somente a partir da constituição de 1988 e dos processos de emergência étnica evidenciados no final do século XX.

Se as duas maiores vertentes dos estudos etnológicos das populações autóctones da América do Sul – o evolucionismo cultural norte-americano e o estruturalismo francês – parecem confluir para uma avaliação negativa quanto às perspectivas de uma etnologia dos povos e culturas indígenas do nordeste, o mesmo ocorre com o indigenismo. Em um texto de grande difusão, Darcy Ribeiro é ainda mais incisivo. Utilizando-se de imagens fortes, fala em “resíduos da população indígena do Nordeste”, ou ainda em “magotes de índios desajustados. (OLIVEIRA, 1999, p. 16)

Este trabalho pretende contribuir com uma história do tempo presente, se articulando com uma perspectiva histórica informada por um viés teórico mais flexível que o conceito de aculturação, no qual se baseiam vários autores do século XX para atestar o completo desaparecimento e extermínio de unidades sociais que hoje são

conhecidos por populações indígenas. Utilizo para tal, como noção fundamental o conceito de etnogênese. Advindo da antropologia, o conceito de etnogênese facilita o entendimento da questão da emergência de movimentos políticos de reivindicação dos direitos indígenas e dos processos de identidade étnica, no Brasil e em toda a América Latina nos últimos 30 anos. O conceito de etnogênese opera dando visibilidade ao sentimento de pertencimento e aos processos históricos diferenciados de cada unidade étnica. Percebe-se então que, os valores culturais são significados e resignificados, de acordo com a compreensão individual e grupal atribuída a esses significados por meio de hábitos e tradições, evidenciadas em processos históricos delimitadas pelo seu espaço e tempo.

Concebe-se na antropologia que a cultura é dinâmica (em relação à ação de tempo e espaço, mantendo redes de significados) (GEERTZ, 1978), e está sempre em movimento constante de re-elaboração de valores e signos (tradição), a cultura é resultado de uma relação política (de escolhas individuais e coletivas) (BARTH, 1998). Sendo assim, as identidades étnicas são particulares (Direito Constitucional a diversidade) e circunscritas historicamente, bem como são, os traços culturais que definem uma unidade social. Esses signos da cultura e suas interpretações são particulares e coletivas, e tomam como referencial as tradições e contextualizações históricas vivenciadas no cotidiano, no fazer, imaginar, ritualizar, e mesmo no silenciar, definindo uma identidade étnica, um sentimento de pertencimento, uma unidade.

É por isso que o fato social que nos últimos vinte anos vem se impondo como característico do lado indígena do Nordeste é o chamado processo de etnogênese, abrangendo tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas. (OLIVEIRA, 1998, p. 6).

Para Thomas Fredrik Weybye Barth, Antropólogo e professor da Universidade de Boston (BARTH, 1998) a organização dos grupos étnicos está para além de uma análise substancialista da cultura, ela seria na verdade uma performance de significados e resignificações, mantidas por um contexto político articulado por um sentimento de pertencimento individual e coletivo por meio de processos de interações sociais. As identidades são trabalhadas e retrabalhadas, mantendo como principal referencial o “eu” (interno), por meio da atribuição de alteridade, ou seja, uma tentativa de definir as características do “outro” (externo). A alteridade aparece como uma forma de diferenciar a sua própria identidade em relação ao outro, definindo assim, seu próprio

contexto histórico “*deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções.*” (OLIVEIRA, 1999, p. 24). Sendo assim, as identidades indígenas no Nordeste têm suas características próprias, e suas tomadas de decisões étnicas devem ser entendidas dentro desse contexto, principalmente se formos pensar o processo de territorialização histórico, como afirma o Professor João Pacheco de Oliveira:

O que estou chamando aqui de *processo de territorialização* é precisamente o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a “etnia”, na América Espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso. (OLIVEIRA, 1999, p. 24)

O que podemos perceber é que a apropriação de formas, padrões e rituais, devem ser entendidos enquanto um processo de identificação étnica diferenciado. Os elementos externos são incorporados sem incidir em uma perda de identidade, pois daqueles elementos são retirados apenas os traços que são entendidos enquanto importantes por determinados grupos (relação política), atingindo assim, uma legitimidade própria na forma de fazer, caracterizando a identidade étnica de um grupo.

O patrimônio cultural dos povos indígenas do Nordeste – afetados por um processo de territorialização a mais de dois séculos, e depois submetidos a fortes pressões no sentido de uma assimilação quase compulsória – está necessariamente marcado por diferentes “fluxos” e “tradições” culturais (Hannerz 1997, Barth 1988). Para que sejam legítimos componentes de sua cultura atual não é preciso que tais costumes e crenças sejam, portanto, traços exclusivos daquela sociedade. Ao contrário, frequentemente tais elementos da cultura são compartilhados com outras populações indígenas ou regionais [...] (OLIVEIRA, 1999, p. 27)

É nesse sentido que pretendemos pensar as relações étnicas de territorialização, entendo a complexidade nesse “ir e vir” (e não só ir); dessas trocas, um meio pelo qual determinados grupos atribuem significados próprios da identidade indígena, como podemos evidenciar nos grupos indígenas do Nordeste, ao desenvolverem uma diversidade latente em seus próprios modos de fazer. Como exemplo; o ritual o Toré, e seus diferentes modos de cantos, de rituais, de caça, de pesca, de coleta na mata, de conhecimento vegetal, de conhecimento espiritual, etc.

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

Pode-se então perceber que os valores tidos como referentes da identidade de um grupo social são definidos pelo: tempo, espaço e principalmente pelas relações políticas, envolvidas em um processo de mudanças constantes. Ou seja, se não existe uma cultura cristalizada, o que existe então é um processo de auto-identificação dos indivíduos com os símbolos que definem um referencial contextualizado no espaço e no tempo, transmitido através de tradições e do cotidiano, sujeitos à re-elaborações estratégicas e políticas.

Os índios do Nordeste estiveram dentro de um processo violento, onde se buscava por meio da força impor uma aculturação (que nunca ocorreu de forma definitiva devido às estratégias de manutenção da identidade). A percepção de que a cultura é dinâmica e que existe uma articulação entre as tradições e as experiências, que são selecionadas pelos sujeitos emergidos nos processos identitários, são pressupostos essenciais, para se perceber os processos históricos dos índios do Nordeste. Como apontado pela professora de história da Universidade Federal Fluminense (UFF), Maria Regina Celestino de Almeida:

A compreensão de cultura como produto histórico, dinâmico e flexível, formado pela articulação contínua entre tradição e experiências novas dos homens que a vivenciam, permite perceber a mudança cultural não apenas enquanto perda ou esvaziamento de uma cultura dita autêntica, mas em termos de seu dinamismo, mesmo em situações de contato, quando as transformações se fazem com muita intensidade e violência. (ALMEIDA, 2003, p. 33)

Como trabalhado no final do segundo capítulo, o desaparecimento indígena no Rio Grande do Norte é afirmado por vários historiadores. Uma somatória de acontecimentos influenciaram essas teses desde o século XIX, tornando-se essa uma explicação hegemônica para se pensar os índios do Nordeste e seu desaparecimento “inevitável”. Uma afirmação espantosa e praticamente inacreditável, como afirma a Antropóloga Maria Sylvia Porto Alegre, por meio do Projeto Resgate, uma pesquisa que tinha o objetivo de organizar um livro onde se catalogariam os “*Documentos para a*

história indígena no Nordeste: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe.”, trabalho esse que no Rio Grande do Norte, teve a participação da pesquisadora Fátima Martins Lopes.

Foi no Nordeste e especialmente no Ceará que se inaugurou, em meados do século XIX, a extinção do indígena no papel. Declarava-se – ao arrepio dos fatos – a inexistência de índios, para melhor se apoderar de suas terras. E ainda hoje, grupos indígenas como, entre outros, os Tremembé e os Tapeba do Ceará, lutam para terem suas terras e suas identidades reconhecidas pela justiça. (ALEGRE, 1994, p. 7)

Ainda hoje existe um vácuo explicativo da situação histórica das emergências indígenas no Rio Grande do Norte. Faltam trabalhos sobre o tema, ou ainda são trabalhados com a perspectiva do total desaparecimento dos índios, embasados nas explicativas que supõe uma exterminação completa ou aculturação e mestiçagem. Como observado no livro *“História do Rio Grande do Norte”* da professora de história da Universidade Potiguar (UNP) Marlene Mariz e do professor aposentado da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) Luís Suassuna:

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

A presença do elemento indígena por meio dos movimentos de, auto-afirmação e de minorias, na microrregião sul do Rio Grande do Norte, fazem com que os historiadores possam voltar suas pesquisas para essas demandas, pensando a situação por um olhar da história do tempo presente. Percebendo os movimentos que motivam as reivindicações das comunidades indígenas do Rio Grande do Norte, assim como, às situações de limites territoriais e espaciais, percebidas, dentro das discussões conceituais de identidade. Sob uma ótica da longa duração histórica, onde fronteiras com a antropologia e etnografia não são bem definidos, pelo contrário, são fluidos, dinâmicos e interdisciplinares. A emergência étnica passa a ser objeto teórico de reflexão para o século XX no que diz respeito aos índios do Nordeste como afirma João Pacheco de Oliveira:

A “etnologia das perdas” deixou de possuir um apelo descritivo ou interpretativo e a potencialidade da área do ponto de vista teórico

passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural. E foi orientado por essas preocupações teóricas que se constitui, do início dos anos de 1990 até hoje, um significativo conjunto de conhecimentos sobre os povos e culturas indígenas do Nordeste, ancorado na bibliografia inglesa e norte-americana sobre etnicidade e antropologia política, e – é importante acrescentar – os estudos brasileiros sobre contato interétnico. (OLIVEIRA, João. 1999, p. 21)

No caso específico, do Catu na década de 1990, como constataram os antropólogos Claudia Silva (em sua tese de Mestrado 2007) e Juarez Moises Junior (em sua monografia 2008), o grande problema que vai desencadear a emergência étnica é a questão de terra, com a criação da APA (Área de Proteção Ambiental). Retirando dos moradores do Catu dos Eleotérios o acesso à mata, território essencial para a caça, coleta e pesca.

Une-se a este o fato de que foram proibidas as atividades econômicas relativas ao aproveitamento da mata pela declaração de reserva legal pelo IBAMA, e ocorre que a atuação das pessoas que desempenhavam atividades na mata foi praticamente cessada. Tendo em vista que há placas que deixam bem claro ser crime a caça e a retirada de material, isso repercutiu na perda de condições de sobrevivência da comunidade, e o afastamento das atividades tradicionais relativas ao ambiente. (MOISÉS JÚNIOR, 2008 p. 17)

O problema do não acesso à terra, contribui para o ressurgir das tradições e ebulições de um processo de emergência étnica. Diferente do período Colonial (com o avanço do gado), e no período Imperial (principalmente depois da lei de terras de 1850), processos históricos onde a questão agrária foi entendida como um dos motivos para o suposto desaparecimento indígena no Nordeste. Como já mencionado o impedimento do acesso a mata foi causado pela criação da Área de Proteção Ambiental (APA) desencadeando o problema agrário, como exemplifica a Claudia Silva:

Passo a discorrer agora sobre a atuação do IBAMA e do IDEMA especificamente nas áreas que envolvem os moradores do Catu, só assim teremos mais elementos para entender como os diferentes interesses desses atores sociais (agências ambientais, canavieiros, Eleotérios) estavam acomodados ao processo de mobilização dos Eleotérios. Com efeito, essas relações viriam a evidenciar como problema de controle de terra veio a definir a passagem dos Eleotérios para um quadro de mobilizações políticas em que se ressaltavam o fator étnico. (SILVA, 2007, p. 12)

Os dados refletem os processos de mudanças históricas dos povos indígenas do Nordeste na década de 1990, (década de 1950, a relação de povos indígenas no Nordeste é de 10 povos, já em 1994 é de 23 povos), um aumento significativo para pensarmos a questão das emergências étnicas no Rio Grande do Norte.

Segundo a antropóloga Claudia Silva (2007) em sua tese de mestrado, a política da Primeira República é dominada pelas grandes famílias latifundiárias. Os poderes administrativos e policiais concentravam-se, nas localidades das zonas rurais, nas mãos dos coronéis. O serviço de “capanagem” era utilizado constantemente pelos coronéis para se defenderem e imporem suas vontades. Exemplo disso foi a relação estabelecida entre o um proprietário dono de terras no início do século XX o Coronel Araújo Lima e o primeiro Eleotério a chegar ao Catu Antonio Eleotério, que trabalhava servindo como “capanga”, dentro desse contexto de manutenção das terras e de relações de poder.

É possível que a migração da família Araújo Lima para o Rio Grande do Norte tenha ocorrido em um mesmo período em que se pode estimar a chegada dos Eleotérios no Catu. De acordo com Tarcísio, foi através de um deslocamento individual do Rio Tinto, localidade na Paraíba, que o antepassado Antonio Eleotério chegou ao Catu. Tal informação reforça a hipótese de que podia haver certas relações políticas entre o Eleotério e os proprietários do Bom Jardim, ao contrário do proprietário do Engenho do Bosque, quando administrado pelo padre João Jerônimo. Essas relações sociais podem ter ocorrido ao nível da “capanagem” e o coronel oferecido proteção ao “capanga”. (SILVA, Claudia. 2007, p. 64)

A comunidade do Catu é um exemplo de emergência étnica de povos indígenas do Nordeste, apresentada para academia pelos trabalhos, já citados acima, dos antropólogos Claudia Silva (2007), Juarez Moises Junior (2008), e da turismóloga Tatiana Moritz (2010). A comunidade do Catu fica a cerca de 90 km da capital do RN, na microrregião sul. Um local de difícil acesso, na zona rural, localizado entre dois pequenos municípios, o rio Catu divide os municípios de Goianinha e Canguaretama. O Catu-canguaretama conta pelos dados do censo do IBGE de 2002, com 82 unidades domésticas, 94 famílias e 366 habitantes. Já o Catu-goianinha, pelos mesmo censo, conta com 69 unidades domésticas, 80 famílias e 383 pessoas. Os moradores da comunidade do Catu estão inseridos no contexto econômico da região: produção de cana de açúcar; carcinicultura; e pesca. Para complementar a renda também são encontrados os produtos de subsistência plantados na terra como batata-doce, alface, coentro, etc.

Nesse sentido, o trabalho na agricultura concentrava a maior parte da mão de obra, seja como empregados ou autônomos. Contatei poucos casos de trabalho nas fazendas de camarão instalados nos municípios envolvidos na pesquisa. A maioria dos homens trabalhava no corte da cana-de-açúcar para as usinas Estivas e Baía Formosa, ocorrendo nos meses de agosto e dezembro. Dessas duas usinas, a Estivas agrega a maior parte da mão-de-obra masculina do Catu. (SILVA, 2007, p.78)

A renda mensal era baixa para a maioria dos moradores do Catu/Goianinha e Catu/Canguaretama, quase 50% dessa população recebia algum tipo de subsídio do governo devido a sua situação.

Dentre os moradores do Catu/Goianinha 57,1% pessoas eram beneficiadas por algum programa de assistência social do governo federal e das prefeituras locais. No Catu/Canguaretama, o percentual de pessoas assistidas por algum programa social foi o de 42,9%. No decorrer da pesquisa, foi instituído outro benefício pelo governo federal, a bolsa família, modalidade estabelecida para concentrar todos os programas de renda mínima, totalizando um valor de noventa e cinco reais por mês (R\$: 95,00). Salvo raras exceções, essa era a única renda de caráter continuado obtida pelas famílias no Catu. (SILVA, 2007, p. 78)

Os Eleotéreos do Catú tem visibilidade para a sociedade potiguar através de uma reportagem do jornal Tribuna do Norte em 15 de junho de 2003 com o título “Comunidade resgata o tupi-guarani”. No entanto o processo de auto-identificação indígena acontece de forma histórica muito mais longa na memória dos Eleotéreos como afirma Claudia Silva (2007) ao trabalhar entrevistas orais, no sentido de focar uma história por muito tempo colocada de lado por uma historiografia positivista que utilizava apenas documentos oficiais, tidos como verdade absoluta e irrefutável. As teorias dos sociólogos sobre a memória social, as narrativas orais e a memórias dos excluídos (Halbwachs, 1990, Pollak, 1992), preparará o enredo, no sentido de se repensar os silêncios ou os “desaparecimentos”, buscando mesclar a historia oficial as histórias e memórias locais marginalizadas. Em sua pesquisa de mestrado em uma comunidade do Rio Grande do Norte onde acontece o processo de emergência étnica (os Mendonça do Amarelão), a antropóloga e funcionaria do Museu Câmara Cascudo, Jussara Galhardo Aguirres Guerra, utiliza esse olhar que se apropria dos conceitos da história oral, como fica evidenciado a seguir:

A história oral relata, assim, certos episódios de resistência dos atores sociais que simplesmente foram ignorados pelos discursos hegemônicos. As narrativas indicam fluxos migratórios e fixação das

famílias em determinados locais – lugares-refúgio, que, na maioria das vezes, se localizam na zona rural. (GUERRA, 2007, p 39)

A busca para reencontrar uma tradição pode ser percebida por meio dos agenciamentos feitos pelos líderes e sujeitos representantes da comunidade do Catu dos Eleotérios. Representantes que: viajaram para a Paraíba com o objetivo de entrarem em contato com os índios da Baía da Traição em 2002; estabelecerem ações como a realização de aulas de tupi em 2003 oferecidas por funcionários da Fundação José Augusto; entraram em contato com membros da Coordenação de Articulação de Povos e Organização Indígena do Nordeste, Minas e Espírito Santo (APOINME); participaram da VI Assembléia da APOINME na Baía da Traição em 2005; participaram em Brasília do encontro nacional da SEPPPIR, participaram de audiência pública na Assembléia Legislativa do RN em 2005 e 2008, no sentido de reivindicar ações constitucionais por parte do Estado; elegeram representantes para a Comissão Nacional de Políticas Indigenista (CNPI) realizada em Recife em 2006 pela APOINME.

Os Eleotérios segundo a Claudia Silva se dividem em quatro núcleos familiares que se distinguem como podemos ver a seguir:

Como pude constatar, *os Canário, os Tibúcio, os Punaré e os Serafim* não afirmavam da mesma forma a descendência de um antepassado comum, Antonio Eleotério Soares ou seu filho Serafim Eleotério Soares. Todavia, o esquema genealógico demonstrou suas descendências comuns... (SILVA, 2007, p. 91)

Para Juarez Moises Junior, a relação dos Eleotérios do Catu com a mata denota o caráter diferencial de suas raízes étnicas, esses índios aplicam saberes e costumes em seus cotidianos, construindo a diversidade e peculiaridade dessa identidade.

De fato alguns aspectos serão destacados nesse trabalho: as atividades extrativas – os usos de mangabeira, a caça, a pesca – e as atividades agrícolas. Assim iremos descrever a utilização que a comunidade faz de seu território, cada vez mais reduzido no entorno do núcleo comunitário: a mata onde caçavam, coletavam mangaba e outras espécies naturais que ajudavam a compor o seu cotidiano. (MOISÉS JÚNIOR, 2008 p. 10)

Dentre os principais saberes e costumes é ressaltado como diferencial a extração da mangaba, realizada desde o início do século XX¹⁴, utilizada para a produção de látex,

¹⁴ Hélio Galvão 1989.

e, para o consumo. A coleta da mangaba e a produção de Látex requerem saberes específicos e próprios, desenvolvidos no cotidiano dos Eleotérios

Podemos relacionar três atividades diretamente ligadas à mangabeira praticadas na comunidade do Catu que, descritas, expõem a maneira peculiar como eles lidavam com a árvore e a importante ligação com técnicas ancestrais, em desuso nos dias de hoje. A primeira atividade é aquela da necessidade mais imediata, as formas como utilizam a mangaba na alimentação diária, seja de modo mais tradicional ou com a utilização de recursos atuais. As outras duas atividades estão praticamente extintas por que fizeram parte de uma conjuntura do passado, inviabilizada na atualidade por diversos fatores: trata-se do comércio da fruta *in natura* em grandes balaios artesanais e a extração do látex de mangabeira para fabricação de borracha. (MOISÉS JÚNIOR, 2008 p. 24)



Ilustração 1 Fotografia do autor, fabricação do látex no Catu dos Eleotérios novembro de 2008.

Assim como, as tradições, técnicas e culturas, que envolvem os conhecimentos da caça e da pesca, e que demonstram as peculiaridades da formação étnica dos Eleotérios do Catu:

A caça e a pesca são técnicas que foram fundamentais para as manifestações da memória ancestral na comunidade. Na caça só os homens participam, pois é sempre tratado como trabalho duro e que

requer coragem. Aproxima o homem do animal na medida em que requer conhecimentos bastante específicos sobre as rotinas e as “veredas” das presas, assim como requer a utilização e bom conhecimento do território para retirar dali os elementos necessários à construção dos apetrechos utilizados nessas atividades que se seguem. (MOISÉS JÚNIOR, 2008 p. 34)

Os instrumentos produzidos para a pesca e caça (arapuca, ‘visgo’, forjo, vara com ponta, o covo), criam uma cultura material dos Eleotérios e produzem saberes e tradições diferenciadas:



Ilustração 2 Fotografia do autor, Corvo e Choque utilizados na pesca, Catu do Eleotérios, novembro 2008.



Ilustração 3 Fotografia do autor, Arapuça utilizada na caça, Catu dos Eleotérios novembro 2008.

De acordo com os trabalhos do Antropólogo Rodrigo Grunewald (2005) e Eloi Magalhães (2007), outro fator importante para pensar a questão das emergências étnicas, são as apropriações feitas em relação ao Toré, entendido como uma tradição dos índios do Nordeste que se identificam nesse ritual, articulando em seus discursos e memórias, um grau de parentesco entre eles. Desde 2003, o índio e funcionário da Fundação José Augusto articula professores de tupi e ensina a prática do Toré no Catu dos Eleotérios. Os indígenas do Catu dos Eleotérios se apropriam e reelaboram segundo suas próprias definições a prática do Toré, tendo realizado apresentações sistemáticas ao longo do período que vai de 2003 até os dias de hoje.



Ilustração 4 Foto do autor, realização do Toré no Catu dos Eleotérios, 19 de abril de 2008 (dia do índio).

A falta de trabalhos (monografias, dissertações e teses) sobre a temática das emergências étnicas na historiografia do Rio Grande do Norte motivou esse trabalho. Procurando fazer um levantamento histórico da questão indígena desde o período colonial até os Eleotérios do Catu no século XXI, porém, esse é apenas um trabalho inicial, muito ainda tem que ser feito, principalmente em relação às fontes documentais referentes ao século XIX e XX. Na tentativa de compreensão dos processos que levaram as teorias do “desaparecimento”, é necessário que se busque rastrear, as fugas e os locais tradicionais de refúgios, para que possamos produzir melhores trabalhos sobre a temática das emergências étnicas no Nordeste, e no Rio Grande do Norte.

COMCLUSÃO

É importante perceber que os índios passaram por processos históricos que ajudaram a delinear a diversidade da identidade brasileira. Foram sujeitos ativos da sua história, fizeram escolhas, e participaram dentro do contexto administrativo da Colônia e do Império, estiveram dentro das Missões de Aldeamento; das Vilas; e dos locais de refúgio (normalmente distantes dos centros).

O que proponho, é a partir de dados sobre a demanda indígena auto-anunciadas no século XXI, tentar construir um olhar histórico da temática indígena, principalmente no que diz respeito ao conceito da etnogênese, no qual podemos trabalhar com mais dinâmica do que o conceito de aculturação comumente usado por historiadores. O objetivo de trazer à tona tais demandas vem no sentido de garantir a inserção de agentes sociais historicamente marginalizados. Os aparatos criados por leis constitucionais a partir da redemocratização brasileira em 1988 buscam ressarcir séculos de construção da nação brasileira e de crescimento econômico por meio da utilização da mão-de-obra de povos indígenas. As diversas pressões externas e internas, dentro do formato político nacional atentaram o Estado brasileiro, para a importância do ensino e da valorização da cultura indígena. Por meio da lei 11.645/08 o estado torna obrigatório o ensino e a valorização da cultura indígena. É preciso que se crie mecanismo para pensar o sujeito indígena no Rio Grande do Norte nos últimos 30 anos, que sejam incluídos nos livros didáticos e nos projetos políticos pedagógicos, valorizando os processos históricos da emergência étnica e da valorização da diversidade.

BIBLIOGRAFIA:

- ALEGRE, Maria Sylvia Porto; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz Góis. **Documentos para a história indígena no Nordeste**: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. São Paulo: NHII/USP FAPESP, 1994.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil** – Rio de Janeiro: editora FGV, 2010.
- ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos; ELIAS, Juliana Lopes. **Índios do Nordeste**: temas e problemas - II. Maceió: EDUFAL, 2000.
- BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.
- Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **História do Rio Grande do Norte**. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1955.
- CAVIGNAC, J. A. **A Etnicidade encoberta: índios e negros no Rio Grande do Norte**, 2003.
- CUNHA, Manuela Carneiro (org.). **Contato Alianças e conflitos. Legislação Indígena no Século XIX**: Uma Compilação: 1808-1889. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Comissão Pró-índio de São Paulo, 1992.
- FREITAS, Edinaldo Bezerra de. **A expansão da pecuária nordestina e os grupos indígenas**. Nordeste Indígena, Recife, 1991.

- HOBSBAWM, Eric J. **Nações e Nacionalismo desde 1780**. Rio de Janeiro: ED Paz e Terra, 2002, 3ª edição.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- GALVÃO, Helio. **Derradeiras cartas da praia & outras notas sobre Tibau do Sul**. Natal: Clima Fundação José Augusto, 1989
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zarar, 1978.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo org. **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Fundaj ed. Massangana, 2005.
- GUERRA, Jussara Galhardo Aguirres. **Os Mendonça do Amarelão: identidade, memória e história oral**. Mneme – Revista de Humanidades. Caicó, RN, v.4, n.8, 2003. Disponível em: . Acesso em: 15 nov. 2003.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza; BARROSO-HOFFMANN, Maria. **Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.
- JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de Assis. **Antropologia e indigenismo na América Latina**. 1. ed. São Paulo: Cortez Editora, 1981.
- KOSTER, Henry; CASCUDO, Luís da Câmara. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942. (Biblioteca pedagógica brasileira Série 5 Brasileira, v.221)
- LEMONS, Vicente de; MEDEIROS, Tarcísio. **Capitães-mores e governadores do Rio Grande do Norte**. Natal: Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 1980.
- LOPES, Fátima Martins. **Índios Colonos e Missionários na Colonização do Rio Grande do Norte** – Mossoró: Fundação vintum Rosado, Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 2003.
- LOPES, Fátima Martins. **Em nome da Liberdade: as Vilas de Índios no Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII**. 2005, Tese (doutorado em história) Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 2005.
- LYRA, A. Tavares de Augusto Tavares de. **História do Rio Grande do Norte**. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1921.
- MAIA, Lígio de Oliveira. **Um outro sentido da colonização: a apropriação indígena das solicitações de datas de sesmarias na capitania do Ceará**. Cadernos do LEME, Campina Grande, vol. 3, nº 1, p. 02 – 24. jan./jun. 2011.
- MAGALHÃES, Eloi dos Santos. **Aldeia! Aldeia!** A formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do toré. 2007, Dissertação (mestrado em sociologia) Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. 2007.
- MARIZ, Marlene; SUASSUNA, Luís Eduardo B. **História do Rio Grande do Norte**. Natal: SeboVermelho, 2002.
- MEDEIROS, Tarcísio. **Aspectos geopolíticos e antropológicos da história do Rio Grande do Norte**. Natal: Imprensa Universitária, 1973.
- MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Aconteceu na capitania do Rio Grande**. Natal: Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 1997.
- MEDEIROS, Tarcísio. **Proto história do Rio Grande do Norte**. Rio de Janeiro Natal: Presença Edições Fundação Jose Augusto, c1985.
- MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil: De onde vieram os índios**. 7 ed. São Paulo: HUCITEC; Brasília: EDUNB, 1993.
- MESGRAVIS, Laima. **O Brasil nos primeiros séculos**. São Paulo: Contexto, 1989. HUCITEC; Brasília: EDUNB, 1993.
- MOISÉS JÚNIOR, Juarez de Brito; CAVIGNAC, Julie Antoinette. **Como ser índio no século XXI: práticas, saberes e meio ambiente no Catu dos Eleotérios - RN**. Natal, RN: 2008. 50 p. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do

Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais. Habilitação em Antropologia.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John. **Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo. Departamento de Antropologia. IFCH-Unicamp. Campinas, 2001.

NEUMANN, Eduardo. **O trabalho dos Guarani nas reduções do Paraguai colonial**. In: PAIVA, Eduardo França; ANASTASIA, Carla (org.) *O trabalho mestiço: maneiras de pensar e formas de viver. Século XVI-XIX*. São Paulo: Annablume; PPGH/UFMG, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco. **Uma Etnologia dos “Índios Misturados”?** Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. *Mana Estudos de Antropologia Social* – Rio de Janeiro 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, c1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.2, n.3, 1989.

RIBEIRO, Berta Gleizer. **O índio na história do Brasil**. 6 ed. São Paulo: Global, 1983.

SCHWARTZ, Stuart. **Segredos Internos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

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

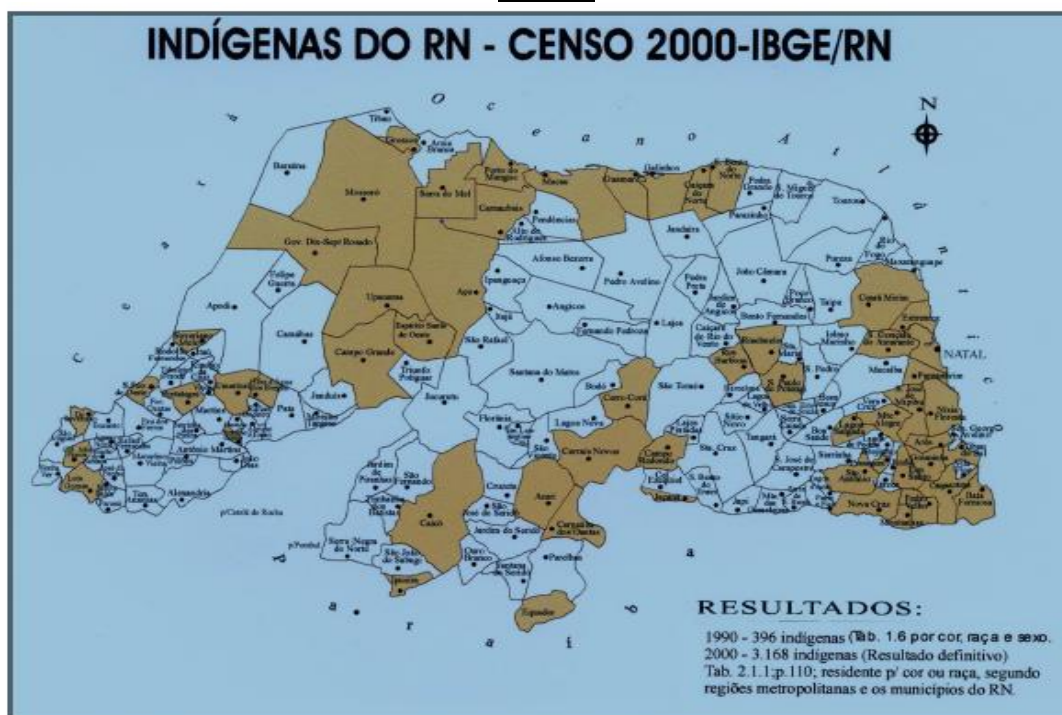
ANEXOS

DOCUMENTO DOS ELEOTÉRIO ENTREGUE EM 2005 NA AUDIÊNCIA PÚBLICA DA ASSEMBLÉIA ESTADUAL

Nós, abaixo-assinados, representantes da Comunidade dos Eleotério em Catu-Canguaretama-RN, vimos através desta AUDIÊNCIA PÚBLICA do dia quinze de junho de 2005 cujo tema abordado diz respeito às “Comunidades Indígenas do RN: afirmação de suas identidades”, solicitar providências às ilustres autoridades aqui representadas através da Assembléia Legislativa, Ministério Público Federal, Ministério Público Estadual; FUNAI, UFRN, ABA, CODEM/SEJUC e APOINME, para que tomem providências pelo nosso auto-reconhecimento como comunidade indígena no Rio Grande do Norte, considerando que nos auto-identificamos e nos auto-referenciamos como Eleotério e como indígenas. Em nossa comunidade todos recebem o nome dos antecessores indígenas – Eleotério que deram origem a esta família que chegaram na localidade há mais de duzentos anos e povoaram o lugar conhecido como “Catu”, conforme contam os mais velhos da comunidade. Os estudos realizados pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte tiveram como base nossas próprias narrativas, respeitando a memória dos mais velhos que falam sobre nossa origem e ocupação territorial antiga. Exigimos urgentemente medidas que nos atenda, considerando que por motivo de opressão, ocupação e depredação da terra pelos latifúndios que nos “ilham”, não temos chance de ter uma vida digna e nem de sobreviver.

Segue abaixo nossa corroboração a este documento oficial realizado pela Comunidade dos Eleotério.

MAPA



Obs: Auto-identificações como “Indígenas” - Censo 2000/IBGE-RN.

FONTE: Dados do Censo 1990 e 2000 - IBGE
 Elaboração: Jussara Galhardo

DOCUMENTO SOLICITAÇÃO DE PROVIDÊNCIAS

SOLICITAÇÃO DE PROVIDÊNCIAS

A
 Presidência da República
 Ministério da Justiça
 Ministério do Meio Ambiente
 Funai
 Ministério Público Federal

A VI Assembleia Geral da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – APOINME, realizada entre os dias 02 e 10 de junho de 2005, na Baía da Traição – Paraíba, Terra Indígena Potiguara, a qual contou com a participação de cerca de 300 pessoas representando 43 povos indígenas dos estados da Paraíba, Ceará, Rio Grande do Norte, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo, Entidades Sociais, Entidades Indigenistas, ONG's e Universidades da região. Preocupados com quadro de violência e agressões às terras indígenas apresentado e denunciado durante esta VI Assembleia vem solicitar que providências urgentes sejam tomadas por parte das autoridades competentes no sentido de:

- Apurar e tomar as medidas cabíveis no desaparecimento do Índio Lupinambá de Belmonte, Adenilton Oliveira Ramos, desaparecido desde janeiro deste, no extremo sul da Bahia;
- As ameaças que vem sofrendo as lideranças da Frente de Luta e Resistência Pataxó, no extremo sul da Bahia por parte da empresa de celulose Vera Cruz Celulose e por parte de alguns fazendeiros;
- A criação imediata do GT de identificação e delimitação do território Pataxó na região do Parque do Desconhecimento e Torre do Monte Pascoal, no extremo sul da Bahia;
- A urgente revisão e regularização e ampliação de TI Xacriabá, no norte de Minas Gerais;
- Resolução sobre a situação da TI Potiguara de Monte Mor, que sofre com os ataques das Usinas, invasoras de suas terras;
- Definição imediata sobre a Ação de Nulidade de Títulos que se encontra há mais de 23 anos no Supremo Tribunal Federal sobre a Terra Indígena Caramuru - Catarina - Paraquassá, do povo Pataxó HB-113-118, no sul de Bahia;
- Apuração sobre as ameaças de despejo que os Tremembé de Queimada, no município de Acarati, no estado do Ceará, vem sofrendo por parte do Departamento Nacional de Obras Contra a Seca - DNOCS. Assim como os Tremembé de São José e do Buriti, de

Itaipoca, que vivem em constante ameaça pela construção de uma cidade turística internacional, pela empresa Nova Atlântida Cidade Turística LTDA.

- Apuração sobre a denúncia de crime ambiental, ocorrida no município de Iarema nos manguezais do povo Tremembé no Ceará;
- A imediata regularização do território Tupiniquim Guarani no município de Aracruz, no estado do Espírito Santo, ameaçado pela empresa multinacional Aracruz Celulose;
- A imediata identificação e demarcação dos povos indígenas do sertão do estado de Alagoas (Kalanoé, Kuispaná, Caruarú, Catoquim) e do estado do Ceará (Tabajara, Kalabas, Potiguara, Anacés);
- Providências quanto a regularização e transferência da área reivindicadas pelo povo Kiriri, no oeste da Bahia, no município de Barreiras.
- A imediata indicação do novo chefe do núcleo de apoio local da Funai no Ceará que tenha o perfil de respeito, transparência e compromisso; visando eliminar práticas como a cooptação de liderança e divisão do movimento indígena e má administração dos recursos, levando em conta as reivindicações dos povos indígenas deste estado
- Apuração as denúncias contra os órgãos governamentais Funai e Funasa feitas durante VI Assembleia da APOINME;
- Resolução quanto ao problema do reassentamento do grupo Xucuru desaldeado, no sentido de evitar que conflitos continuem acontecendo, como, por exemplo, o ocorrido no último dia 29 de maio, onde houve três vítimas; Solicitações anteriores já foram feitas a Funai, Secretaria Nacional de Direitos Humanos e Justiça Federal e até o momento nenhuma providência foi tomada;
- Solicitamos ao Ministério Público Federal a impetração de uma Ação Cível Pública contra a transposição do Rio São Francisco, em nome da APOINME, já que o referido projeto prejudica a muitas comunidades indígenas que sobrevivem graças ao Rio São Francisco;

Todas as denúncias acima citadas devem ser apuradas e responsabilizadas, para que a impunidade não continue acontecendo. É urgente o estabelecimento de uma política indigenista oficial por parte do Governo Federal clara e precisa que venha a combater estas constantes e permanente ameaças contra os povos indígenas do Brasil.

Bela da Truição, 09 de Junho de 2005.

DOCUMENTO FINAL DA VI ASSEMBLÉIA GERAL DA APOINME

"Força e Resistência na Construção de uma Nova História"

Foi realizada, entre dias 05 a 10 de junho de 2005, na Terra Indígena Potiguara, no município da Baía da Traição, Paraíba. A VI Assembleia Geral da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo - APOINME, tendo como tema: "Força e Resistência na Construção de uma Nova História", contando com a participação de cerca de 300 lideranças indígenas representando 43 povos dos Estados da Paraíba, Rio Grande do Norte, Pernambuco, Ceará, Alagoas, Sergipe, Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo, além de representantes das organizações indígenas e indigenistas, CIMI, ANAI, INESC, Instituto Luís Freire, Laced/Museu Nacional, Parlamentares, FUNASA, FUNAI, Secretarias Municipais, Universidades Federal da Paraíba, Campina Grande, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Estudantes da Espanha, Marrocos, parceiros e aliados dos Povos Indígenas.

Durante cinco dias de intensas discussões e reflexões, levantamentos sobre a problemática das nossas terras, movimento indígena, política indigenista e políticas públicas. Percebeu-se que hoje graves ameaças aos direitos dos povos indígenas, continuam acontecendo em nosso País. O não cumprimento dos compromissos assumidos pelo atual Governo com os Povos e Organizações Indígenas, e a sua aproximação às classes dominantes e poderosas do País, têm trazido às nossas comunidades uma série de desafios, dentre eles podemos destacar: o aumento assustador da violência contra os nossos povos, o crescente aumento da pistolagem, perseguição, criminalização, e assassínio ato de nossas lideranças, o aumento da mortalidade infantil, de doenças infecto-contagiosas e endêmicas, a continuidade das invasões dos nossos territórios, a morosidade nas demarcações de terras, degradação do meio ambiente, por madeireiros, garimpeiros, fazendeiros e até mesmo pelo governo federal, o desrespeito às nossas organizações, às nossas tradições. Enfim a falta de uma política indigenista clara e precisa tem trazido, aos nossos povos, todo este quadro de desrespeito e violência generalizada.

Comemorando 15 anos de caminhada, e escolhendo uma nova coordenação para conduzir os trabalhos da APOINME pelos quatro próximos anos decidimos por unanimidade, solicitar às autoridades competentes, que ações sejam tomadas, urgentemente, visando garantir a integridade física e cultural, das comunidades indígenas, além do que, definimos por uma crescente mobilização e articulação de todo o movimento indígena, em especial no âmbito de atuação da APOINME, e somando forças com os parceiros e aliados desencadear uma série de atividades, reivindicações, e ações que visem barrer este enorme catástrofe que vem se abatendo sobre as comunidades indígenas, entre estas ações e reivindicações podemos destacar:

- A imediata suspensão do projeto de transposição do Rio São Francisco e a transferência dos recursos destinados a transposição para a Revitalização do Rio.
- Reconhecimento e respeito aos nossos parentes indígenas no Rio Grande do Norte. Bem como a todos os povos indígenas residentes do Nordeste e Minas Gerais.
- Mobilização, articulação, e discussão, visando estabelecer proposições para o estabelecimento de uma Nova Política Indigenista;
- Apuração e punição aos diversos crimes cometidos contra as populações indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo; Conforme solicitação de providências apresentada nesta VI Assembleia;

- Composição do Conselho de Política Nacional Indigenista - um compromisso do Presidente Lula com os povos Indígenas;

- Garantia dos nossos direitos constitucionais, como exemplo: o Artigo 232, da Constituição de 1988, que determina a imediata demarcação de nossas terras e a garantia por parte do Governo Federal para que possamos usufruir dignamente daquilo que nos pertence;

- Cumprimento por parte do Governo Lula, dos compromissos assumidos junto às populações indígenas, através da "Carta Compromisso com os Povos Indígenas do Brasil";

- Mobilizações e ações que visem retirar da Câmara, e do Senado Federal, PLs e PECs que hora tramitam nestas casas, e que condicionam a homologação de nossas terras à aprovação do Congresso Nacional, quando são de competência exclusiva do Presidente da República, em especial a PL 188 do Senador Delcídio Amarel (PT-MS);

- Reestruturação da Funai, e Funasa visando estabelecer um novo relacionamento, pautado no respeito, transparência, e eficiência destes órgãos junto aos povos indígenas;

São 15 anos de caminhada e luta da APOINME, são 505 anos de luta e resistência dos povos indígenas do Brasil contra os invasores de nossas terras. É preciso continuar resistindo, continuar acreditando que um outro mundo é possível, é necessário e urgente construir uma Nova História, baseada no respeito à diversidade étnica, na Justiça e na partilha. A nossa Força e a nossa Resistência é que vai construir uma Nova História. Avante povos indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.

Baía da Traição/Paraíba, 09 de junho de 2005.

ATA DA ASSEMBLÉIA APOINME

ATA DA ASSEMBLEIA EXTRAORDINÁRIA DA APOINME PARA ELEIÇÃO DOS
MEMBROS QUE IRÃO COMPOR A COMISSÃO NACIONAL DE POLÍTICA
INDIGENISTA – CNPI.

Aos cinco dias do mês de maio do ano de dois mil e seis, estiveram reunidos no Centro de Formação Recanto do Pescador, localizado na Avenida Governador Carlos Lima Filho, n. 4688, Casa Caiada, Olinda, Pernambuco, 44 membros da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Leste e Espírito Santo – APOINME para eleger os membros que farão parte da Comissão Nacional de Política Indigenista – CNPI, constituída pelo Presidente da República Federativa do Brasil, através do inciso II do parágrafo 3 do Decreto de 22 de março de 2006, publicado no Diário Oficial da União de 23 de março de 2006. A mesa foi formada pela coordenação executiva da APOINME, representada por Uilton Tuxá e José de Santa Xukuru, e pela assessoria jurídica do CIMI nordeste, o advogado Sandro Henrique Calheiros Lôbo. A Coordenação executiva da APOINME deu as boas vindas a todos e falou sobre a importância desta eleição e da CNPI para o futuro da política indigenista brasileira. Francisca Kambuíá, membro da Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco – COPIPE, passou a fazer a leitura da pauta, que contemplou os seguintes pontos: 08:30 Ritual do Toré; Apresentação dos povos; Retrospectiva (Marcos Xukuru e Caboquinho Potiguara); 09:30 Análise de conjuntura (José Augusto Sampaio e Sumário); 10:00 Intervalo; 10:20 Debate para definição dos critérios de escolha dos candidatos; 12:00 Almoço; 14:00 Apresentação de candidatos; 15:00 Início da votação; 17:00 Encerramento com homologação dos doze nomes. A pauta, submetida à apreciação dos presentes, foi aprovada por aclamação. Feito isso, a coordenação da mesa abriu o primeiro ponto de pauta que foi a apresentação dos presentes. A primeira delegação a se apresentar foi a do Estado de Minas Gerais, seguida de uma justificativa por parte de Uilton Tuxá, que informou a ausência de representantes do Estado do Espírito Santo que, embora previamente convidados, não se fizeram presentes a essa reunião pois suas principais lideranças se encontram ausentes do país. Após isso, na sequência, prosseguiu-se com as apresentações das comitivas da Bahia, Alagoas, Sergipe, Paraíba, Ceará, Rio Grande do Norte e Pernambuco. Encerrada as apresentações dos indígenas, passou-se à apresentação dos representantes das entidades não governamentais, ANAI, CIMI, CCCLF, pela FUNDAJ, LACED/MN e NEPE/UFPE. Estavam presentes também representante MDS, MMA, MME, MDA; representante da FUNASA - Recife, representante do INCRA – Recife, FUNAI (através de Josapha Potiguara). A Chefe da Casa Civil, Sra. Dilma Rouseff, enviou ofício agradecendo o convite e informou que estava impedida de comparecer devido a compromissos com o governo, ao tempo em que parabenizou e desejou sucesso no andamento dos trabalhos. Encerrada as apresentações e justificativas de ausência, Uilton Tuxá passou a palavra para Sandro Lobo, que apresentou os aspectos jurídicos do decreto e desta Assembleia, bem como todos os trâmites que se fizeram necessários para garantir a legitimidade da eleição. Edital de convocação enviado a todos os líderes das áreas, onde estabelecia a data e local. Sandro Lobo esclareceu e solicitou que se registrasse em Ata, o fato de que no edital de convocação, o local referido é o Convento das Dorotéias, mas, por razões estruturais, que atrapalhariam a livre manifestação dos indígenas, a coordenação, entendeu por bem, transferir a assembleia para o Recanto do Pescador, onde a

coordenação da APOINME já se encontrava reunida. Para garantir que todos estivessem presentes ao novo local, foi afixado um cartaz, no Convento das Dorotéias no Alto da Sé, Olinda, com endereço e telefone do novo local escolhido. Sandro Lobo esclareceu ainda, que não há nenhum obstáculo legal para a realização desta Assembléia, visto que esta Assembléia está respondendo aos critérios exigidos no decreto e no edital de convocação. Informou-se, também, que foram enviados convites para os membros do Ministério Público Federal nos estados de abrangência da APOINME, mas apenas a Procuradoria Geral da República do Estado de Minas Gerais justificou sua ausência e solicitou que lhes fosse enviada cópia desta Ata. Após esses esclarecimentos jurídicos, Uilton Tuxá convidou a todos para um intervalo de dez minutos, já que pelo adiantado da hora, não seria possível o intervalo de vinte minutos como estava previsto na pauta. Essa alteração na pauta foi acatada pela Assembléia. Após dez minutos a mesa retomou os trabalhos e passou a palavra para o cacique Marcos Xukuru, que fez uma retrospectiva do papel do Movimento Indígena na articulação para a criação da CNPI; da importância e do compromisso que todos devem ter com este momento. Passou-se para o próximo ponto de pauta, onde a mesa convidou José Augusto Sampaio (ANAÍ) e Sumário (CIMI Leste) para realizarem a análise de conjuntura da política atual, onde destacou alguns pontos como a tutela e decepção do Movimento Indígena com Governo Lula. Encerrada a análise de conjuntura, Uilton Tuxá esclareceu sobre o número de representantes que a APOINME terá na Comissão, que foi imediatamente seguido por Sandro Lobo que leu no decreto, em voz alta, quais as outras instâncias que teriam representação nessa comissão. Passou-se para o próximo ponto da pauta que é o estabelecimento dos critérios de quem poderia se candidatar. A mesa fez duas propostas: 1) três candidatos por estado; ou 2) à vontade. A Assembléia decidiu, por aclamação, pela candidatura livre e que cada eleitor teria o direito de votar em até seis candidatos. Intervalo para o almoço. Após o almoço, a mesa retomou os trabalhos e começou a inscrever os candidatos, que foram os que seguem: Marcos; Xukuru, PE; Gerson, Pataxó Hähähäi, BA; Lindomar, Xokó, SE; Luís Titiah, Pataxó Hähähäi, BA; Cremilda, Wassu Cocal, AL; Glicéria, Tupinambá, BA; Romildo, Pataxó, MG; Weibe, Tepeba, CE; Caboquinho, Potiguara, PB; Capitão, Potiguara, Paraíba; Selmo Xukuru-Kariri, AL; Sandro, Tuxá, Rodelas, BA; Rosa, Pitaguary, CE; Cícero, Jerinpankó, AL; Thiago, Pankararu, PE; Francisca, Kambiuá, PE; Antônio Celestino, Xukuru-kariri, AL, somando-se ao todo dezessete candidatos. Após as candidaturas, a Assembléia decidiu por vinte e seis votos contra quinze e uma abstenção, que os candidatos não poderiam usar a palavra, apenas seriam apresentados pela coordenação da mesa, o que ocorreu. A Assembléia também decidiu que o voto seria aberto e a votação conduzida por dois indígenas não-candidatos, para isso se definiu os nomes de Uilton Tuxá e José de Santa, com assessoria de Sandro Lobo. A Assembléia também decidiu que cada eleitor se dirigiria até o quadro e diria em voz alta quais os seus votos. A votação final ficou assim: Marcos, Xukuru 30 votos; Gerson, Pataxó Hähähäi 06 votos; Lindomar, Xokó 19 votos; Luís Titiah, Pataxó Hähähäi 30 votos; Cremilda, Wassu Cocal 16 votos; Glicéria, Tupinambá 10 votos; Romildo, Pataxó 09 votos; Weibe, Tapeba 15 votos; Caboquinho, Potiguara 24 votos; Capitão, Potiguara 19 votos; Selmo Xukuru-Kariri 18 votos; Sandro, Tuxá 23 votos; Rosa, Pitaguary 14 votos; Cícero, Jerinpankó 07 votos; Thiago, Pankararu 05 votos; Francisca, Kambiuá 11 votos; Antônio Celestino, Xukuru-kariri 01 voto e 07 abstenções. A comissão da APOINME que deverá compor a CNPI ficou assim constituída: Titulares – Marcos Luidson de Araújo, Xukuru; Lindomar Santos Rodrigues, Xokó, Luís Vieira Titiah, Pataxó Hähähäi; Antônio

Pessoa Gomes, Caboquinho Potiguara; José Ciriaco Sobrinho, Capitão Potiguara; Sandro Emanuel Cruz dos Santos, Tuxá. Suplentes – Manoel Messias da Silva, Xucuru-Kariri; Cremilda Erminia Máximo, Wassu-Cocal; Ricardo Weibe N. Costa, Tapeba; Rosa da Silva Sousa, Pitaguary; Francisca Bezerra da Silva, Kambiúá; Glicéria Jesus da Silva, Tupinambá. Ao final a Assembléia parabenizou os eleitos, lembrando sobre os desafios da nova missão, desejando a todos boa sorte, passando-se à leitura desta Ata que, após aprovada por todos os presentes, e nada mais havendo a constar, eu, Jurema Machado de Andrade Souza, secretária desta Assembléia, lavrei a presente Ata, que vai assinada por mim e por todos os presentes.

Oitinda-PE, 05 de maio de 2006.

Quadro geral dos representantes titulares e suplentes:

Titulares	Suplentes
1. Marcos Luidson de Araújo – Xukuru	1. Manoel Messias da Silva – Xucuru – Kariri
2. Lindomar Santos Rodrigues – Xokó	2. Cremilda Erminia Máximo – Wassu-Cocal
3. Luis Vieira Titiah – Pataxó Há Há Háe	3. Ricardo Weibe N. Costa – Tapeba
4. Antonio Pessoa Gomes – Caboquinho – Potiguara	4. Rosa da Silva Sousa – Pitaguary
5. José Ciriaco Sobrinho – Capitão – Potiguara	5. Francisca Bezerra da Silva – Kambiúá
6. Sandro Emanuel Cruz dos Santos – Tuxá	6. Glicéria Jesus da Silva – Tupinambá