

Caboclas brabas e tapuias amansados: uma história mal contada.

Perigo iminente, v. 2, p. 57-63, 2012.

Julie A. Cavignac

Professora Associada do departamento de Antropologia

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

O que nossos alunos sabem do processo colonizador na Capitania do Rio Grande? Quem ouviu falar de Antônio Paraúpaba, Pedro Poti ou Dom Filipe Camarão? Por que a chamada Guerra dos Bárbaros não é reconhecida como um dos maiores movimentos de resistência indígena da história do país? Por que, na era digital, é tão difícil ter acesso à documentação histórica? Quantos índios foram mortos, escravizados, aldeados e deportados? Onde eles foram parar? E hoje? Por que só lembramos dos índios no mês de abril, num dia em que ninguém comemora nada? E, afinal de contas, por que tanta desconfiança quando se fala em despertar étnico em terras potiguares? No Brasil do século XXI, os índios têm dificuldade em fazer valer seus direitos num país que declara em alto e bom tom sua pluralidade cultural. Ainda pior, são vistos como impedimento ao progresso ou são ignorados pela grande parte da população, relegados a um passado heróico.

Sem ter a pretensão de fornecer respostas a todas essas perguntas, cabe matutear sobre o que aconteceu com as populações que foram brutalmente confrontadas ao processo colonial, pois nem todos os índios se deslocaram ou foram exterminados e, mais ainda, aparece importante indagar como os potiguares redescobrem, pouco a pouco, uma história da qual os índios são protagonistas. Estranhamente, na terra dos *potiguara*, os “comedores de camarões”, os índios são lembrados como bárbaros, sanguinários e canibais, responsáveis pelos massacres de Cunhaú e Uruaçu, ou, pior, são apresentados como traidores, pois boa parte deles se associou aos holandeses durante o domínio das Índias Ocidentais. Se tomamos a história pelo avesso, do ponto de vista dos vencidos, aparece uma outra versão dos fatos: o invasor tomou posse das terras, eliminou fisicamente boa parte dos primeiros moradores, erradicou as línguas nativas e, contando com a ajuda da Igreja, impôs simbolicamente uma legitimidade à ocupação colonial, relegando os índios ao esquecimento e os tornando cidadãos de segunda categoria. O aniquilamento do elemento indígena nas consciências, inclusive dos próprios descendentes, a erradicação física, o apagamento dos índios nos documentos administrativos pode ser interpretado como sinais do pleno sucesso do processo colonizador.

Porém, a visão tradicional que ainda domina o campo das representações do passado local é cada vez mais questionada pelos grupos que hoje reivindicam uma identidade indígena.

Ao seguir o rastro das informações históricas e etnográficas disponíveis, da memória e do ‘folclore’, desenha-se outra história que ainda não foi totalmente escrita.

A história apagada

O rei d’esses cannibaes, chamado Piraiuwath (Pirajuva), palavra que significa barbatana de um peixe, tendo sido vencido por um número tão diminuto de homens em comparação da cópia dos seus, mandou alguns embaixadores a Mascarenhas, para ajustarem pazes, promettendo porem-se elle e todos os seus à obediência dos portugueses e deixarem-se baptizar, uma vez que Mascarenhas restituísse todos os prisioneiros e permittisse viverem os de sua nação como homens livres.¹

O sertão norte-rio-grandense foi o cenário de uma das maiores resistências da história colonial brasileira. Os índios aparecem nos primeiros documentos como interlocutores importantes na partilha das terras, ao lado dos donos de benfeitorias; posição privilegiada que se traduziu em escolhas para realizar alianças, participar efetivamente dos conflitos coloniais, auxiliar na obtenção de privilégios e assinar tratados de paz. Para citar apenas um exemplo, em 1545 e, mais tarde, em 1613, na ocasião da demarcação da sesmária do Riacho de Carnaúbas, no atual Seridó, registra-se a intervenção do rei Canindé, filho do rei Janduí, “senhor de gado e de lavoura rasteira”, reivindicando a propriedade das terras, num espaço delimitado entre a Serra do Piauí e o Marimbondó.² Na mesma época, um exército de Janduí atende às ordens de Jacob Rabi, atacando fazendas de portugueses, até sua morte, em 1647.³ Contavam-se mais de dois mil Janduí guerreiros em 1639, mas este número diminui drasticamente com a intervenção do terço dos Paulistas nos últimos anos do século XVII. Domingos Jorge Velho, conhecido pela sua crueldade, tortura seus prisioneiros para obter informações, massacra sistematicamente os homens, captura as mulheres e escraviza as crianças.⁴ Em 1689, num conflito na Serra da Rajada, perto da atual cidade de Carnaúba dos Dantas, 1.500 índios foram mortos e 300

¹ Knivet, Antonio. *Notável viagem que, no anno de 1591 e seguintes, fez Antonio Knivet da Inglaterra ao mar do sul, em companhia de Thomas Candish*. Traduzido do holandês e anotado por J. H. Duarte Pereira, *Revista trimensal do Instituto Histórico Geográfico e Ethnográfico do Brazil*, Rio de Janeiro, typ. de Pinheiro e C., tomo XLI, parte I, 1878: 269. http://biblio.etnolinguistica.org/knivet_1878_notavel. (capturado em 19/02/2010).

² Medeiros Filho, Olavo de. *Cronologia Seridoense*, Mossoró, Fundação Guimarães Duque, coleção Mossoroense, vol. 1268, 2002: 6; Macedo, Helder Alexandre Medeiros de. *Vivências índias, mundos mestiços: relacionamentos interétnicos na freguesia da gloriosa senhora santa Ana do Seridó entre o final do século XVIII e início do século XIX*, Caicó, Monografia de final de curso (História), UFRN, CERES, 2002.

³ Jacob Rabi chega ao Brasil em 1637 com o Conde de Nassau. É apresentado como aventureiro, mercenário, judeu, alemão – mas ninguém tem certeza da sua nacionalidade nem da sua fé. O episódio que fez o aventureiro passar para posteridade é o ataque e o incêndio do Engenho Cunhaú, em 1645 (Cascudo, Luis da C. *História do Rio Grande do Norte*, Rio, MEC, 1955). Um filme sobre o assunto “Nova Amsterdam. Terra do sol, banhada de sangue”, sob a direção de Edson Soares está previsto para estrear 2012, conta com a participação dos Eleutérios, índios da “aldeia de Catu”, localizada entre os municípios de Goianinha e Canguaretama.

⁴ Puntoni, Pedro. *A guerra dos bárbaros*, S. Paulo, Edusp, Hucitec, 2002: 85, 100-210.

aprisionados. No ano seguinte, mais de mil índios são presos na Serra do Acauã, entre Acari e Currais Novos. Em 1692, os rebeldes ainda eram numerosos: as estimativas variam entre 13 mil e 20 mil indígenas levantados. Já em 1713, 200 Janduí foram aldeados em Guajiru, antiga aldeia potiguara (1641), conhecida também como Extremoz; índios que foram deslocados para a ‘Cidade dos Veados’ ou Rio dos Índios, hoje no município de Ceará Mirim.⁵ Apesar do número reduzido em relação às populações indígenas, os portugueses conseguiram pacificar os índios, praticando um verdadeiro etnocídio: em 1695, no auge da Guerra dos Bárbaros, “na Capitania havia mais de 500 homens, entre brancos e índios, e mais de 100 escravos, todos aptos para a guerra”.⁶

De fato, segundo os especialistas, o interior do Rio Grande do Norte foi o centro da ‘Guerra dos Bárbaros’, conflito que se estendia da Bahia até o Maranhão e que durou mais de quarenta anos: os primeiros levantes datam da década de 1670, tendo uma aceleração do processo no final do século XVII. Nesse período, as populações indígenas que moravam no sertão começaram a ser sedentarizadas e controladas, os sobreviventes das guerras justas eram mandados para as aldeias do litoral, mas o movimento de “pacificação” só irá se generalizar a partir de 1720. Se o fim das hostilidades corresponde à extinção do Terço dos Paulistas (1716), conflitos são freqüentemente relatados até 1760, momento que corresponde à saída dos jesuítas que, de certa forma, protegiam os índios dos colonos que queriam usar a sua força de trabalho. Até o século XIX, havia levantes e rebeliões contra os abusos da administração das vilas e dos fazendeiros vizinhos, o que comprova a força da resistência indígena ao longo dos séculos da história da capitania.⁷

Apesar da relativa ausência de informações sistematizadas sobre a história e a etnografia das populações indígenas que povoaram a região, podemos avançar que os grupos eram numerosos, cultural e linguisticamente distintos e mantinham relações marcadas pelo conflito.

⁵ Sobre o assunto, ver Cascudo, Luis da. *Os holandeses no Rio Grande do Norte*, Natal, Departamento de Imprensa, 1949; Medeiros filho, Olavo de. *Notas para a história do Rio Grande do Norte*, João Pessoa, Unipê, 2001: 127-132; Monteiro, Denise Mattos. *Introdução à história do Rio Grande do Norte*, Natal, EDUFRN, cooperativa cultural, 2a. ed., 2002: 147; Porto Alegre, Maria Sylvania; Mariz, Marlene da Silva; Dantas, Beatriz Gois (org.). *Documentos para a história indígena do Nordeste: Ceará, Rio Grande e Sergipe*, São Paulo, Núcleo de história indígena e do indigenismo, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de S. Paulo, Secretaria da Cultura e do Desporto do Estado do Ceará, 1994: 129; Puntoni, *op. cit.*, 2002.

⁶ Medeiros Filho, Olavo de. *Índios do Açu e Seridó*, Brasília, Gráfica do Senado Federal, 1984: 53, 132; Puntoni, *op. cit.*: 125.

⁷ Puntoni, *op. cit.*: 125. Cascudo, Luis da C. *Tradições populares da pecuária nordestina*, Recife, Asa Pernambuco, 2a. ed., 1985: 23-25. Lopes, Fatima Martins. *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, Mossoró, Fundação Vingt-un Rosado, IGHRN, 2003; Lopes, Fátima Martins. 2005. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII*, tese de doutorado em História do Norte-Nordeste, Universidade Federal de Pernambuco; Macedo, Helder Alexandre Medeiros de. 2007. *Ocidentalização, territórios e populações indígenas no sertão da Capitania do Rio Grande*, dissertação de mestrado em História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Tradicionalmente, os “índios nordestinos” são divididos em famílias lingüísticas de tronco tupi e gê (Cariri e Tarairiu). Os potiguara (tupi), ocupavam o litoral do Ceará, do Rio Grande e da Paraíba. Escolheram o campo dos portugueses, praticavam a agricultura, eram sedentários e, aos olhos dos colonizadores, aparecem mais pacíficos do que os do sertão: em 1630, o cronista holandês Adriano Verdonck aponta *Moppobú* como sendo a mais importante das cinco ou seis aldeias indígenas do Rio Grande. Jean de Laet sublinha a diferença cultural que existia entre os índios tupi e tapuia, sobretudo no que diz respeito ao domínio das técnicas de agricultura

(...) não são tão cruéis & inhumanos quanto os outros selvagens dessas províncias pois conversam de uma maneira bastante humana com os estrangeiros: mas eles são bons guerreiros (...) Eles não têm religião; casam com tantas mulheres que eles querem ou podem nutrir: & também não é permitido às mulheres ter mais do que um marido, a não ser que o marido o permita publicamente, daí então elas podem eleger aquele que elas desejam. Quando eles vão guerrear, as mulheres levam a comida nas costas, numas cestas: eles ignoram qualquer uso de roupas: & vivem de raiz ou de pássaros ou de caça. Eles são antropófagos, & matam cruelmente seus prisioneiros & os comem de uma maneira inhumana: eles têm suas aldeias com muita gente, & cada um tem seu roçado separado, que é cultivado com muito cuidado (...).⁸

Por sua vez, o sertão era ocupado pelos índios de língua travada ou Tarairiu, mais conhecidos como tapuias, seminômades e guerreiros destemidos. Os mais famosos, os Janduí, ocupavam um território que ia da região de Assu – na ribeira do Rio Piranhas - à Serra de Santana, região relativamente fértil e irrigada. Mas registra-se a presença de outros grupos: Cariri, Panati, Caboré, Canindé, Panacu-açu, Curema, Paiacu, Pega, Xucuru, Pega, Paiacu, Icó. Pelo menos os Paiacu e os Janduí eram aliados dos holandeses: treinados por eles, tinham armas de fogo, sabiam andar a cavalo, negociavam alianças políticas com os invasores contra armas, pólvora, machados, espelhos, pentes, sapatos e cachorros, opondo uma resistência sistemática ao avanço dos portugueses. Graças ao relato de Roulox Baro⁹, sucessor de Jacob Rabi, sabemos de alguns hábitos dos tapuias pois o Interpretre e embaixador ordinário da Companhia das Índias Ocidentais conviveu com eles durante quase quatro meses no ano de 1647, durante a estação chuvosa: os Janduí tinham uma alimentação à base de mel, de carne de caça (“ratos”, grandes e pequenos porcos “tayetetus”), de cobras (cobra de veado) e de peixe (“piapahu”), de jerimum, de milho cozido e outros grãos (favas e feijões), de frutas (jenipapo), consumiam raízes (“Suafu” e “Mantua”), faziam bolinhos e mingau de farinha de mandioca selvagem e

⁸ Laet, Jean de. *L’histoire du Nouveau Monde ou description des Indes occidentales*, Leyde, chez A. et B. Elseviers, imprimeurs ordinaires de l’Université, 1640: 481.

⁹ Baro, Roulox. *Relation du voyage de Roulox Baro, interprète et ambassadeur ordinaire de la compagnie des Indes d’Occident...* In: Morizot, Claude Barthélemy. *Relations véritables et curieuses de l’isle de Madagascar et du Brésil...*, Paris, chez Auguste Courbe, traduction de Pierre Moreau, 1651: 218.

eram grandes consumidores de tabaco e bebidas fermentadas, ítems obrigatórios para os rituais. Como os tupis, tinham uma vida ritual intensa, com danças e cantos ensaiados por participantes recobertos de folhas, mantinham múltiplas práticas xamanísticas e religiosas, realizando peregrinações à atual Serra de Santana; consultavam os espíritos (“Houcha”) que eram localizados numa cabaça cheia de caroços e de pedrinhas, entravam em transe com o auxílio de fumo e de bebidas alucinógenas. Praticavam o endocanibalismo e cultuavam seus mortos no topo das serras. Na ocasião do encontro com o “velho Janduí”, outros temas aparecem no relatório que Roulox Baro endereça a seus superiores: alianças e conflitos inter-étnicos, confecção de cerâmicas, cultivo ou pilhagem de roças dos brasileiros, práticas medicinais, casamentos coletivos, rituais funerários, receitas de bebidas alucinógenas a base de sementes de corpamba e de ipecacuanha (ipepaconha), pinturas corporais, perfurações labiais e das bochechas, caçadas e churrascos, rituais de passagem, concursos desportivos que duravam mais de uma semana, como a “corrida do tronco” que era organizada anualmente.

Assim, o processo colonial apagou as diferenças culturais com o aldeamento forçado: os índios eram “reduzidos”, isto é indivíduos de várias nações encontravam-se sob o controle de um religioso. Entre os séculos XVI-XVIII, contam-se nove aldeamentos no Rio Grande do Norte. Quase todos eram situados no litoral sul do estado, que é, historicamente, a região mais intensamente explorada pelos portugueses e onde era localizado o maior engenho da capitania, o engenho Cunhaú.¹⁰ De maneira curiosa, as antigas missões e vilas, espaços onde existem registros atestando uma presença indígena contínua ao longo dos séculos XVI-XIX, não contam hoje com um número importante de indivíduos se reconhecendo como índios. No entanto, nessas localidades, o volume dos documentos históricos atesta uma continuidade temporal referente ao elemento indígena: as missões de aldeamento e as antigas vilas de índios foram os primeiros centros de população da época colonial e, paradoxalmente, foram os principais cenários da história indígena, produzindo uma quantidade importante de informações sobre o processo colonizador.

A situação em que as populações ameríndias se encontraram após os primeiros séculos de colonização européia provoca o surgimento de uma nova identidade indígena genérica.¹¹ A miscigenação imposta, as formas de evangelização, o trabalho forçado, as fugas e os conflitos

¹⁰ Arês, Vila Flor, Cunhaú, Nísia Floresta, Extremoz e Ceará-Mirim eram as missões mais importantes da época colonial. Sobre a história indígena no Rio Grande Norte, consultar: Cascudo, *op. cit.*; Lopes, *op. cit.*; Medeiros Filho *op. cit.*; *No rastro dos Flamengos*, Natal, FJA, 1989; *Aconteceu na capitania do Rio Grande*, Natal, Depto. Estadual de Imprensa, 1997; Monteiro, *op. cit.*; Porto Alegre *et. alli.*, *op. cit.*: 109-180; Puntoni, *op. cit.*

¹¹ Wachtel, Nathan. *Le retour des ancêtres: les indiens urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire regressive*, Paris, Gallimard, 1990.

ritmam o cotidiano dos índios. As missões, concentrando forças humanas e interesses econômicos importantes, foram inicialmente planejadas para preparar as populações nativas a uma boa assimilação; elas se transformaram em espaços de resistência à dominação colonial, pois era para esses aldeamentos que eram trazidos os rebeldes, o que não facilitava a vida dos religiosos. Portanto, é preciso reavaliar o sucesso da evangelização e, conseqüentemente, da colonização, pois já no século XIX, vários séculos após a chegada dos portugueses ao novo continente, a questão religiosa aparece de maneira recorrente nas vilas de índios.

A recusa do batismo, a pouca participação na vida da igreja, a proibição de “práticas pagãs” ou de “danças lascivas” e imorais nas festas de santos traduzem uma resistência à imposição de uma doutrina cristã e correspondem a um registro memorial onde aparecem esporadicamente índios e caboclos brabos. Apesar do quadro inicial marcado pela diversidade étnica, ao longo dos séculos, os etnônimos desaparecem e o número de índios torna-se cada vez mais reduzido, para chegar, no século XIX, a um apagamento dos índios nos registros administrativos, tendo como principal conseqüência o confisco dos territórios indígenas e das antigas missões jesuíticas: no censo de 1872 os “índios” são desvanecidos. A partir daí, serão contabilizados com os pardos, pretos e caboclos.¹²

De todo modo, os índios guerreiros foram relegados ao passado, pois, segundo a leitura da história realizada por Luis da Câmara Cascudo, em versão incansavelmente retomada por gerações de historiadores e folcloristas, os índios teriam desaparecidos com o fim das guerras coloniais, os que sobreviveram tiveram que abandonar seus costumes e sua cultura. Apesar da existência de uma rica documentação e de estudos precisos, a imagem historicamente construída do índio persiste: é visto como um selvagem, pois é ‘brabo’ e vive no “mato”. A percepção negativa das populações ameríndias em terras potiguares é explicada, em parte, pela forma como foi escrita a historiografia local, tomando o partido dos vencedores, e, por outro lado, pela ausência de estudos especializados na região durante um bom tempo, indicando o desdém dos intelectuais locais para o assunto e a cegueira dos eruditos em reconhecer a legitimidade das reivindicações étnicas. De fato, ao reunir as informações oriundas de fontes dispersas, desenha-se uma configuração inusitada do período colonial, na qual índios (e negros) aparecem como protagonistas da história.¹³ Mas, mesmo assim, o potiguar do século XX se vê como um descendente de europeu ou, quando muito, como um mestiço.

¹² Lopes, *op. cit.* 2003 e 2005; Monteiro, 2002, *op. cit.*: 184.

¹³ Ver uma discussão detalhada no meu artigo ‘Índios’, ‘Negros’ e ‘Caboclos’: identidades e fronteiras étnicas em perspectiva. O caso do Rio Grande do Norte, In: *Negros no mundo dos índios imagens, reflexos e alteridades*, Natal, EDUFRRN, 2011: 195-244.

Estórias do outro tempo

Aqui tinha muito índio que meu avô, Chico Bichinho, Chico Soares, Antonio dos Oiteiros, meu avô, dizia que a bisavó dele foi pegada a casco de cavalo, montado no mato brabo e pegaram. Nesse dia disseram que pegaram seis aqui no pé da Serra do Martins... (Eles) casaram e botaram no quarto... Tinha índios aqui no nosso Brasil velho, dizia que era pegado de São José de Mipibu. Vieram atrás da pesca e da caça. Nesse tempo, os índios tinha muito que comer, passavam bem: veado, porco do mato, tinha muito, não tinha roupa não. Disse que tinha uns umbigos, botavam na cintura. Adepois que se amansou, sabiam ler. Nas eras de sessenta do outro século, um índio de quinze anos tinha medo de andar na rua. Disse:

- Por que vocês não vão pra rua?
- Que nós somos de outra nação de gente, nós temos medo de ‘tar aqui no meio da rua.

Agora, só tem a ascendência, já ‘tá tudo batizado, já morreram os mais velhos.¹⁴

Poucos relatos orais sobre a presença indígena podem ser encontrados; nossos interlocutores limitam-se, geralmente, a evocar a presença de “caboclos” numa época remota. Esse registro colhido na região Oeste do estado surpreende pela sua precisão e detalhamento, pois inclui a data, a origem e os deslocamentos sucessivos do grupo. Seu Francisco Domingo faz referência ao processo colonial como um todo (“o Brasil velho”). Remete especificamente às últimas vilas indígenas que funcionaram até os meados do século XIX, em São José de Mipibu, às violências perpetradas contra os índios e aos traumas ainda bem presentes vários séculos após a pacificação. Na mesma ocasião, evoca estratégias encontradas para evitar os contatos com os brancos, os modos de vida, as práticas rituais, as crenças e, mais ainda, reconhece uma herança indígena em linha direta, fazendo referência à bisavó.

De fato, esse elemento narrativo aparece de modo recorrente nos depoimentos colhidos em diversos contextos etnográficos. Encontramos, de maneira furtiva, nas memórias familiares, a mesma trama discursiva que encena o rapto de uma índia. A moça é levada por um homem branco para longe do seu lugar de vida (a serra, o ‘mato’) e é mantida isolada dos demais, sendo “amansada” após ter filhos. O rapto estaria, então, na origem da mestiçagem da população atual e corresponde em parte à realidade. A história se repete, com a reiteração da fórmula feita: “Minha tataravó foi pega a casco de cavalo e dente de cachorro”. De um modo geral, a imagem da índia selvagem integra-se à representação do mundo natural descrito: o mundo feminino

¹⁴ A entrevista de Seu Francisco Domingo, em Campo Grande (10/03/1990), foi realizada no decorrer da minha pesquisa de doutorado sobre a memória do cordel. Cf.: Cavignac, Julie. *A literatura de cordel no Nordeste do Brasil. Da história escrita à memória oral*, Natal, EDUFRN, 1997 (tradução Nelson Patriota). Sobre as caboclas brabas, ver Cavignac, Julie. 1995. A índia roubada: estudo comparativo da história e das representações das populações indígenas no sertão do Rio Grande do Norte, *Caderno de História*, Natal, Edufrn, jul/dez, 2.2: 83-92; Macedo, Helder A. Medeiros de. 2005: Desvendando o passado índio do sertão: memórias de mulheres do Seridó sobre as caboclas brabas, *Vivencia*, 28: 145-157.

corresponderia a um tempo primordial, fornecendo uma explicação sobre a origem das famílias e a “ascendência indígena”.

Se a memória genealógica é discreta sobre as origens étnicas dos ancestrais, encontramos os índios inseridos em outros registros narrativos. As lendas de fundação das cidades evocam o domínio dos índios sobre o mundo natural: o nativo - ou sua “alma” - é apresentado como o guardião das forças naturais e, em particular, da água. Por exemplo: em Caicó, o espírito surge sob as feições de um touro bravo no mufumbal, de uma cobra que mora no poço da cidade ou de uma baleia alojada embaixo da igreja. Também foram esquecidos, relegados a um infra-mundo, as princesas, os espíritos (as visagens) e os animais monstruosos vivendo nas grutas e nos reinos encantados, tal qual encontramos nas serras de Carnaúba dos Dantas e Parelhas, no Pico do Cabugi ou nas formações rochosas próximas a Triunfo Potiguar.¹⁵ Aqui acolá aparecem os índios que são associados ao mundo selvagem e aos primeiros tempos.

As representações do passado e da paisagem revelam uma presença intensa do sobrenatural na paisagem natural ou nos monumentos construídos em uma época remota. Assim, observamos que a referência a determinados lugares históricos se confunde com a natureza e o infra-mundo: é o caso das ‘casas de pedra’ – nome genérico dado às construções coloniais cuja autoria é geralmente atribuída aos holandeses e que são hoje desabitadas, não pertencendo, pois, ao mundo social –, ou dos lugares definidores de identidade local (igrejas, centros de romaria, cemitérios, túneis, árvores, lagoas ou montanhas encantadas etc.). Fenômenos misteriosos são associados a esses lugares históricos: almas, botijas ou animais encantados aparecem regularmente, trazendo o passado para o mundo atual. Esses “lugares de memória” continuam a ser ‘habitados’ pelos espíritos dos seus antigos donos, sejam eles indígenas, negros ou brancos. Assim, o monumento histórico, o lugar natural ou as evocações narrativas fixam e reativam uma memória calada durante séculos.

Topônimos lembram a presença dos primeiros donos da terra: Pico do Arerê, Boca da Mata, Serra da tapuia, Cachoeira, Furna ou Passagem do Caboclo, Rio dos índios são referências diretas a uma nomenclatura nativa, lugares de refúgio ou acontecimentos históricos. Observamos também inversões e anacronismos, pois, em algumas narrativas, o índio foi trazido da Europa, o conquistador é transformado em vítima e o europeu em índio. Essas versões são associadas à indeterminação do estatuto do ancestral, questão fundamental na discriminação

¹⁵ Ver Cavignac, Julie A. Um mundo encantado: memória e oralidade no sertão do Rio Grande do Norte In: *Diversidade do campesinato: expressões e categorias* (Coleção História Social do Campesinato no Brasil). Construções identitárias e sociabilidades (384 pág.).01 ed.São Paulo; Brasília, Unesp; NEAD, 2009, v.IV-1: 69-94.

das origens. Em relação às imagens associadas à história colonial, assistimos a uma recomposição original, chegando até a uma inversão dos atores históricos: os holandeses que representam uma alteridade extrema, aparecem com todos os elementos dos colonizadores no final do processo pois a eles é atribuída a construção de monumentos históricos, as pinturas rupestres e... a ponte de Igapó!¹⁶ Nessa visão da história, os índios fugiram, abandonando as ‘caboclas brabas’, que foram ‘amansadas’ após a captura.

Nas histórias de fundação das cidades e das comunidades que reivindicam uma identidade étnica distinta, o índio, principal ator histórico esquecido pela história oficial, aparece timidamente. Pouca menção é feita aos primeiros habitantes. Os santos católicos ocupam o papel principal e tornam-se donos de terra; os índios, quando aparecem, auxiliam na construção da capela, sem que haja uma insistência particular sobre a origem étnica diferenciada. É o caso de Papary, hoje Nísia Floresta, onde N. Sra. do Ó apareceu numa folha de Aninga: a santa foi levada para São José de Mipibu mas não quis ficar na igreja e voltou para o seu lugar de origem até que foi construída a capela onde, até hoje, pode ser visitada. Essas narrativas funcionam como verdadeiros mitos de autoctonia nos quais os índios ocupam um lugar secundário; são reinterpretações singulares da história e versões plausíveis do passado, nas quais se percebe que os homens continuam tecendo relações complexas e múltiplas junto aos agentes sobrenaturais.

Deparamo-nos com uma rica tradição oral e um ‘passado mestiço’ cuja evocação traduz, num modo narrativo e ficcional, as percepções do processo colonial vivido pelas populações indígenas, atualizando o roteiro de uma história escrita pelas elites dirigentes. Não seria uma forma de resistência cultural? De qualquer modo, esta ‘solução narrativa’ possibilita que a memória não se desagregue totalmente e que elementos possam ser retomados para encenar uma outra história.

Mamelucos e homens de sangue mesclado

Desde muito tempo, a população indígena desses entornos desapareceu e é muito provável que ela nunca foi muito considerável; a seca desesperadora do solo e a raridade da caça deve ter afastado desde cedo as tribos de Caetés, de Pitigoaras, e de Cariris que os poderiam ter percorrido. Notamos cedo também que os negros eram, em geral, demasiadamente inconsequentes para serem bons vaqueiros; de tal forma que os vastos rebanhos do sertão são confiados ou a brancos que se aclimataram desde muito tempo nesses climas e que podem suportar as fadigas, ou a homens de sangue mesclado que descem mais da

¹⁶ Para mais informações sobre as representações do passado colonial ver Cavignac, Julie. 1999. Vozes da tradição: reflexões preliminares sobre o tratamento do texto narrativo em antropologia, *Horizontes antropológicos*, 12: 245-265.

aliança dos Europeus com os indígenas do que do produto dos homens brancos com suas escravas negras. Os mamalucos são essencialmente próprios à vida aventureira do sertão e às suas fadigas.¹⁷

A imagem romanceada das populações nativas começa a ser desfeita, apesar da resistência da opinião pública a pensar os índios inseridos na sociedade moderna e a aceitar as reivindicações identitárias em pleno século XXI, suspeitando fraudes ideológicas.¹⁸ No entanto, pudemos perceber em nossas pesquisas que, além das expectativas de melhoria social, os grupos procuram conhecer sua história e tentam sair da invisibilidade na qual se encontram há séculos.

Desde o ano 2000, momento em que as modalidades do censo foram modificadas, ao utilizar o critério da auto-identificação, nota-se que a população indígena vivendo no Brasil cresce, apesar do seu número reduzido, pois representa menos de um por cento da população total.¹⁹ O Rio Grande do Norte, junto com o Piauí, são os estados da federação que contam menos população indígena, 0,08 e 0,09% respectivamente, e esses moram, na maioria, nas cidades. No entanto, a configuração política muda rapidamente; desde o ano 2002, cinco grupos indígenas se organizam em assembleias, realizam reuniões, aparecem publicamente, procuram apoios, fazem visitas aos “parentes” dos outros estados e aprendem rapidamente os passos para conseguir fazer valer seus direitos. Essas atividades foram inicialmente impulsionadas pelo grupo Paraupaba,²⁰ ligado à Universidade Federal do Rio Grande do Norte; mas é bem provável que, num futuro próximo, os interlocutores e a configuração mudem, com a chegada de uma Coordenação técnica local da Fundação Nacional do Índio em 2011, em Natal, e a recente eleição de representantes das comunidades indígenas ao comitê regional da coordenação desse órgão.

As diferentes comunidades retomam uma conversa que foi brutalmente interrompida: são os Mendonça do Amarelão, no município de João Câmara; os Eleutério de Catu, localizados num vale entre os municípios de Goianinha e Canguaretama; os potiguara da Praia de Sagi; e

¹⁷ Denis, Ferdinand, Jean. *Histoire et description du Brésil. Colombie et Guyanes*, Paris, F. Didot frères, 1839.[www.gallica.bnf.fr, capturado em 10/05/2006]. Tradução livre.

¹⁸ “Mesmo não havendo registro de manifestação de qualquer grupo indígena no Rio Grande do Norte nos últimos cinquenta anos, assim mesmo ainda será aberta uma primeira mostra de artesanato indígena do Rio Grande do Norte. Espera-se que, identificado algum resquício de grupo indígena, não se use esses mecanismos para fazê-lo retornar ao estado selvagem. Com a conseqüente definição de áreas para as reservas.” (Diário de Natal - Opinião - Roda Viva - 16/04/2008).

¹⁹ Se examinamos os censos realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) conta-se 734.127 indígenas em 2000 - sendo 0,4% da população brasileira - e 817.963 em 2010 - sendo 0,43% da população brasileira. Estima-se que 60% da população indígena vivendo no Brasil se concentra na Amazônia, nas 683 terras indígenas existentes ou nas cidades, são mais de 230 povos, falando 180 línguas (dados disponibilizados no site da FUNAI: www.funai.gov.br).

²⁰ Antônio Paraupaba é a liderança indígena que escolheu ficar do lado dos holandeses para lutar contra as forças portuguesas no início do século XVII.

os caboclos de Trapiá e Bangüê, comunidades do município de Açu. Os grupos se reconhecem como tal a partir das suas relações de parentesco e da filiação a um ou dois ancestrais comuns. Assim, por exemplo, o Amarelão foi formado inicialmente por dois casais: Ignácio Barbosa e Izabel Maria da Conceição, que vieram do Brejo Paraibano, e Antônio José de Mendonça (“índio domesticado”) e sua mulher, vindos de S. Gonçalo do Amarante, nas primeiras décadas do século XX. Aqui, a memória genealógica, através da transmissão do nome da família (Mendonça), é associada ao lugar de vida (Amarelão) para marcar a diferenciação em relação aos vizinhos.²¹

No entanto, a memória nem sempre é expressa através da oralidade. As danças e os folguedos que encenam ‘índios’ nas suas apresentações exemplificam uma possível continuidade histórica com as populações pré-cabralinas, e são as principais expressões culturais de grupos subalternos cuja origem se perdeu no tempo. Aqui, podemos evocar os múltiplos blocos de índio de carnaval, como os dos bairros da cidade de Natal - Mãe Luiza (tribo de índios Guaracy), Rocas (Potiguares), Redinha (índios Tapuia) - e de São Gonçalo do Amarante (Tupy Guarani). Ou ainda os grupos de cabocolinhos, o mais conhecido sendo o da cidade de Ceará Mirim, cujos membros têm nomes exóticos: peró-mingu, tuxaua, matroá, marujo, batedor.

Pouco conhecidos e com referências menos diretas, são os caboclos do município de Major Sales, que animam as festividades da Semana Santa. O ritmo, presente na memória ou inserido em um novo contexto como o carnaval, lembra ainda uma história invisibilizada; é uma memória corporal, inconsciente e às vezes negada durante várias gerações que aparece como sendo o único registro de um passado silenciado. As letras, os cantos, as figuras e a dança guerreira são executados como uma visível e imperiosa exigência de memória, ao som das melodias repetitivas, com vestimentas e indumentárias que evocam os indígenas (arco e flecha, plumas, pífano, flauta). No entanto, aqui também, a identidade indígena não é reivindicada.

Mesmo assim, e apesar de ser vista como ‘folclore’, a performance ritual reelaborada ganha uma dimensão étnica e memorial: é a ocasião furtiva de refletir sobre um passado desconhecido, com a teatralização dos sentimentos e sob a perspectiva de um grupo historicamente estigmatizado e marginalizado. Trazendo os índios para o presente e sob as luzes do maior evento festivo da nação, as danças dos índios de carnaval em particular, nos lembram que há algo de errado na forma como a história foi repassada. Essa descoberta não é imediata e nem sempre expressa por meio das palavras; reaviva sofrimentos antigos que foram calados por

²¹ Ver o livro de Jussara Galhardo. 2011. *Identidade indígena no Rio Grande do Norte. Caminhos e descaminhos dos Mendonça do Amarelão*, Natal, Edufrn: 95.

várias gerações. De fato, promover ou falar das ‘brincadeiras’ significa, para os nossos interlocutores, lembrar experiências vividas e iniciar uma reflexão sobre as suas “origens”, pois é preciso puxar os fios da memória para reencontrar os antepassados. A tomada de consciência individual leva à rememoração da trajetória dos fundadores do grupo.

De fato, os emblemas culturais escolhidos pelos grupos não são fruto do acaso: as práticas rituais ou as ‘brincadeiras’ ligadas ao carnaval, podem ser interpretadas como formas de afirmação de uma identidade diferencial e como o tímido despertar de uma consciência histórica adormecida. De maneira surpreendente, o que era tradicionalmente chamado de folclore ressurge com força nas reivindicações identitárias dos grupos que redescobrem sua história e afirmam “sua cultura”.²² Os registros, mesmo marginais, dessas manifestações culturais, dispersos nas obras literárias ou até nas crônicas locais, quando reunidos, podem se transformar em armas para fortalecer demandas específicas. Nesse sentido, o trabalho do antropólogo, oferecendo subsídios para os grupos que ensaiam a reelaboração de suas identidades, aproxima-se do seu antepassado, o folclorista, que, maravilhado pelas curiosidades com as quais se deparava, coletava freneticamente tudo que podia sem pensar que, um dia, os bisnetos dos brincantes iriam utilizar seus escritos para outros fins. Afinal de contas, nada mais justo.

Vocês me chamam caboclo
Eu não sou caboclo não
Foi o sol que me queimou
Lá no alto do sertão²³

²² Cunha, Manoela Carneiro da. 2009. *Cultura com aspas*, São Paulo, Cosac e Naify.

²³ Loa dos Cabocolinhos de Mestre Deo (Ceará Mirim).