

REMANESCENTES INDÍGENAS NO RIO GRANDE DO NORTE: o indígena 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 dizimização 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 Salomom (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). Criado 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 pública 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 prática 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 e da história cultural em relação aos grupos étnicos. Para o antropólogo Antonio Lima, duas novas perspectivas são importantes de se destacaram 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 autogovernabilidade, 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, nesse campo uma das batalhas mais importantes para garantir os direitos foi a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho. O Brasil ratificou a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, por meio do Decreto Legislativo nº 143, em vigor desde 2003 e por meio do Decreto 6.040 de fevereiro de 2007 institui o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais, podemos perceber a seguir, no seu artigo terceiro no primeiro capítulo, a auto-identificação como referência de cunho jurídico “*Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais...*”. A dimensão política que envolve o tema das identidades étnicas e latente e deve constar para os procedimentos de compreensão histórica da identidade indígena, os conceitos de aculturação ou civilidade ainda obtêm um papel central dentro do contexto jurídico em muitos casos necessitando do auxílio de antropólogos, historiadores e outros profissionais no sentido de emitirem pareceres uma ideia de ciência iluminada ou de documentos oficiais. Por outro lado, os esforços dos cientistas humanos no século XXI seguem uma direção inversa a elas, desmistificando a necessidade de pareceres (que não revelam a realidade e estão sucintos a manutenção de discursos e poderes), como é exemplo o posicionamento da reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) de 2007 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 etnogênese¹ (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) um olhar antropológico que dialoga com o olhar da “cultura histórica”, ou seja, que percebe uma historicidade na cultura (THOMPSON); assim como, as dimensão política da cultura e da identidade (BARTH, 1998) (OLIVEIRA, 1998-1999) (ALMEIDA, 2003), nos dão um arcabouço teórico, para pensar a questão das “emergências” como um fenômeno histórico do século XXI.

A situação dos índios do Nordeste pode ser pensada a partir dos processos 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).

¹ Conceito pensado por Melvyn Goldstein 1975 no seu trabalho com refugiados tibetanos na Índia.

[...] 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 século XX e XXI.

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, por utilizar da história oral e da memória social. 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 como grupos indígenas, ou grupos étnicos (BARTH, 1998). 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, partimos desses pressupostos conceituais, para tentar compreender a construção de uma identidade indígena no Rio Grande do Norte do século XXI e os desdobramentos territoriais a que essa identidade implica. Os 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 devem ser entendidas dentro do contexto dos grupos étnicos (BARTH, 1998), principalmente se formos pensar o processo de territorialização histórico pelo qual esses índios do Nordeste passaram 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 dos grupos étnicos 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 dos grupos étnicos do Nordeste e por conseguinte do Rio Grande do Norte.

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, entendendo 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 do 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 cultura, para entender esse contexto é que surge o conceito de aculturação que explica o processo histórico das perdas culminando no desaparecimento total de uma cultura, um conceito que não leva em conta as resistências adaptativas dos índios (LOPES, 2003) (ALMEIDA, 2003). Por meio do mecanismo metodológico desenvolvido ao trabalhar com o conceito de etnogênese (GOLDSTEIN, 1975), de memória social, e história oral (Halbwachs, 1990, Pollak, 1992), procura-se revisar a noção de que não existe índio no Rio Grande do Norte. 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, ao desenvolver 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 desses índios no 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, assim como a sua dimensão política. Sob uma ótica da longa duração histórica, onde fronteiras com a antropologia e etnografia não são bem definidos, pelo contrário, são fluidas, dinâmicas 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 Cláudia 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 Cláudia 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 “capangagem” 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 SEPIIR, 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 XX², utilizada para a produção de látex, 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

² Hélio Galvão 1989.

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, Arapuca 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 átona 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, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos; ELIAS, Juliana Lopes. **Índios do Nordeste**: temas e problemas - II. Maceió: EDUFAL, 2000.
- 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.
- BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, 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.
- 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 Zarázar, 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.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Vértice, 1990.
- HOBBSBAWM, Eric J. **Nações e Nacionalismo desde 1780.** Rio de Janeiro: ED Paz e Terra, 2002, 3ª edição.
- HUCITEC; Brasília: EDUNB, 1993.
- Jocelyne. **Teorias da etnicidade.** São Paulo: UNESP, 1998.
- 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.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza; BARROSO-HOFFMANN, Maria. **Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.
- 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.
- 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.
- LYRA, A. Tavares de Augusto Tavares de. **História do Rio Grande do Norte.** Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1921.
- 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.
- 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.
- MARIZ, Marlene; SUASSUNA, Luís Eduardo B. **História do Rio Grande do Norte.** Natal: SeboVermelho, 2002.
- MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Aconteceu na capitania do Rio Grande.** Natal: Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 1997.

- MEDEIROS, Tarcísio. **Aspectos geopolíticos e antropológicos da história do Rio Grande do Norte**. Natal: Imprensa Universitária, 1973.
- 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.
- MOISÉS JÚNIOR, Juarez. **Como ser índio no século XXI**: práticas, saberes e meio ambiente no Catu dos Eleotérios - RN. Natal, RN: 2008. 50f. 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 Antopologia.
- 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 Antopologia.
- 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.
- MORITZ, Tatiana; FORTES, Lore. **Turismo no espaço rural e comunidades tradicionais**: uma análise das percepções da comunidade do Catu-RN. Natal, RN: 2010. 79 f. Dissertação (Mestrado) -Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Sociais Aplicadas. Programa de Pós-graduação em Turismo.
- 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 de. **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
- OLIVEIRA, João Pacheco. **Uma Etnologia dos “Índios Misturados”?** Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. Mana Estudos de Antropologia Social – Rio de Janeiro 1998.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricas**, 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.

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
BRASIL