

“Ser índio” e “ser caboclo” potiguar: história indígena e o processo identitário na comunidade dos Caboclos do Assú

Jailma Nunes Viana de Oliveira¹

RESUMO: O presente artigo enfoca a emergência indígena na comunidade dos Caboclos, localizada no município de Assú/RN. Logo, se faz urgente antes pontuar discussões que estão intimamente interligadas ao modo como os Caboclos se percebem enquanto indígenas, assim como ao seu processo de territorialização, quais sejam: a dicotomia reproduzida pela historiografia acerca do índio colonial, entre Tupi e “Tapuia”; bem como as implicações que as divisões territoriais e de civilização e catequese pelos aldeamentos proporcionaram na constituição dos grupos indígenas no Nordeste. Assim, a comunidade dos Caboclos reivindica seus direitos e a posse de terras onde sempre viveram e trabalharam ao resgatar a memória da comunidade através da história da “índia pega a casco de cavalo” e da formação da família Caboclo através de uma índia “Tapuia”. Percebe-se que a representação e o estudo do índio no Rio Grande do Norte precisam ser renovados, de modo a corrigir visões estáticas e/ou folclóricas presentes na historiografia oficial reproduzida ao longo do século XX. Por fim, compreender as mobilizações indígenas mais recentes como produto de uma demanda étnica, social e política cujos protagonistas são os próprios indígenas.

PALAVRAS-CHAVE: Caboclo. Emergência Indígena. História Indígena.

ABSTRACT: This article focuses on the indigenous community of emergency Caboclos, in the municipality of Assú/RN. So, it is urgent before scoring discussions that are closely linked to how Caboclos perceive themselves as indigenous, as well as its territorial process, namely: the dichotomy played by historiography about the colonial Indian, between Tupi and "Tapuia"; and the implications that territorial divisions and civilization and catechesis by settlements provided in the constitution of indigenous groups in the Northeast. Thus, the community of Caboclos claim their rights and ownership of land where they have always lived and worked to rescue the memory of the community through the history of "India takes the horse's hoof" and the formation of Caboclo family through an Indian "Tapuia". It is noticed that the representation and the study of the Indian in Rio Grande do Norte have to be renewed in order to correct static and / or folkloric visions present in the official historiography played throughout the twentieth century. Finally, understand the latest indigenous mobilizations as product demand an ethnic, social and political whose protagonists are the indigenous people themselves.

KEYWORDS: Caboclo. Ethnohistory. Indian Emergency. Indigenous History.

Introdução

Entre os anos de 2011 e 2013, empreendeu-se uma pesquisa junto ao Programa de Iniciação Científica (PIBIC) na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), coordenado por Vieira (2010). O objetivo inicial foi estudar sobre a comunidade dos

¹ Mestranda, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). jailma.viana@gmail.com.

Caboclos, inserida dentro do contexto de emergência indígena pelo qual o Brasil vem passando, e conseqüentemente o Estado do Rio Grande do Norte. Ou seja, a comunidade dos Caboclos não era o único grupo indígena no Rio Grande do Norte, durante esse período da pesquisa, que reivindicava seu direito a terra e o reconhecimento indígena¹.

Conseqüentemente, o estudo nos levou a descrever as formas de vida e como a comunidade articulava o discurso da especificidade indígena, posto que se percebesse a configuração de uma nova unidade sociocultural e a reelaboração da cultura e da relação com o passado. Posto que os grupos étnicos acionem diferenças culturais para fabricar e refabricar a sua individualidade. Assim, também se identificou dados demográficos e culturais que contrastavam com outras comunidades indígenas do Rio Grande do Norte já pesquisadas por Guerra (2007) e Silva (2007).

Nesse sentido, é interessante compreendermos que a recente mobilização de indígenas no Rio Grande do Norte indica uma demanda étnica e política pelo reconhecimento dos demais coletivos indígenas, pela legislação e pelo poder estatal brasileiro. A atividade desses grupos na região contraria visões pessimistas atuais e decorrentes da historiografia de que os indígenas potiguares estariam extintos ou que se perdeu por completo sua herança cultural e histórica. Logo, temos em desenvolvimento um movimento que nos coloca algo novo que merece ser analisado.

De modo que este artigo é resultado desse trabalho de pesquisa histórica e estudo antropológico, bem como de discussões desenvolvidas na monografia de Oliveira (2013) acerca da constituição da dualidade entre índios caracterizados como Tupi ou “Tapuia”. Entende-se que a compreensão desse processo revela de que forma a historiografia posicionou os indígenas brasileiros na História. Estudar o indígena na região nordeste, e nesse caso, no Rio Grande do Norte, é remeter, quase sempre, ao que está posto pelos grandes nomes da nossa historiografia local: Pombo (1922), Tavares de Lyra ([1921] 2008), Câmara Cascudo (1955, [1949] 1992), dentre outros posteriores.

Apesar do tratamento histórico dado por todos os autores citados, interiorizou-se um discurso elaborado pela elite, o objetivo do branqueamento populacional e a imagem

folclórica representada pelos indígenas coloniais. Valendo-se do episódio da “Guerra dos Bárbaros”, também conhecida como “Confederação Cariri”, tinha-se o argumento de um acontecimento histórico que pôs fim aos índios. Assim, esse discurso oficial da historiografia também se torna responsável pela ideia de apagamento das populações indígenas e de suas tradições no RN, sobretudo no que concerne a informações dos índios habitantes do sertão.

Logo, isso traz implicações para se pensar a emergência indígena recente no Brasil e em seus estados, sobretudo os que historicamente já haviam decretado a ausência de indígenas, como o Rio Grande do Norte. Portanto, não seria por mero acaso que os Caboclos estivessem inseridos em um movimento de emergência étnica, configurado pelos processos anteriores presentes na História e que lhes relegam um legado: sua identidade indígena.

Compreendidas essas premissas, o trabalho se organiza da seguinte forma: um tópico dedicado à discussão da representação do indígena colonial, de modo a entender a interpretação de trabalhos posteriores e da própria população indígena e brasileira acerca de seu passado indígena, pautados em um índio que seria aliado e outro índio pertencente a outro extremo: o “Tapuia”; em seguida, faz-se uma breve imersão no processo de dominação territorial no Brasil e suas implicações para os indígenas remanescentes e no contexto da reivindicação dos Caboclos do Assú; por fim, um tópico dedicado ao processo identitário da comunidade, especificando sua memória narrativa e elementos que os constituem como o Caboclo.

Processo de colonização indígena: contrastes entre o Tupi e o “Tapuia”

Quais as visões que predominavam sobre o índio à época da colonização, e que implicações esse processo teve na definição de uma visão moderna sobre o índio, sobretudo quando nos deparamos com os trabalhos basilares da historiografia potiguar durante o século XX? Entendendo que os europeus tiveram relações diferenciadas com os grupos indígenas da costa e os grupos situados no sertão, cabe a compreensão do tratamento dado aos indígenas Tupinambás e os chamados “Tapuia”², na época da Conquista.

O século XVI é pensado por Cunha (1990) como um período crucial para a formação de uma representação acerca do indígena a partir do europeu. Nesse sentido, são nos contatos iniciais e no impacto do Novo Mundo sobre o Velho continente que ocorrerão as impressões iniciais acerca da cultura e da vida indígena a partir do olhar europeu, visões que ficarão presentes por muitos séculos nos discursos oficiais. Assim, os indígenas que “contribuem” para a formação da imagem dos índios no Brasil são os pertencentes aos “[...] grupos de língua Tupi e, ancilarmente, Guarani”, não se esquecendo dos “[...] Aimoré, Ouetaca, Tapuia, ou seja aqueles a quem os Tupi acusam de barbárie” (CUNHA, 1990, p. 21).

Abordando as castas de gentio estabelecidas pela colonização portuguesa, Monteiro (2001) destaca a influência da tradição historiográfica que interpreta as sociedades antigas e os relatos sobre elas através de uma imagem estática, e a consequente supressão da ação dos atores indígenas. Sua discussão parte dos escritos de Gabriel Soares de Sousa, um senhor de engenho e sertanista no século XVI – e que posteriormente influenciou historiadores no século XIX. Segundo Monteiro (2001), Gabriel Soares de Sousa foi pioneiro em estabelecer um sentido de divisão dos indígenas em categorias como Tupi e “Tapuia” nesse contexto, no qual “[...] fiando-se basicamente naquilo que seus informantes tupis lhes passavam, escritores coloniais como Gabriel Soares costumavam projetar os grupos tapuias como a antítese da sociedade tupinambá, portanto descrevendo-os quase sempre em termos negativos” (p. 18).

Ciente dessas diferenças culturais e políticas, entre os diversos grupos indígenas habitantes da região, os colonizadores definiam os parceiros e os inimigos indígenas em potencial, de modo que a parceria com os nativos se tornasse uma estratégia imprescindível para o sucesso da dominação territorial frente à concorrência com outras nações colonizadoras. Os próprios indígenas se beneficiavam dessa troca com os colonizadores, ao empreenderem guerras contra as tribos inimigas, porém com o mesmo prejuízo frente às demais alianças constituídas entre indígenas e europeus:

Esse (des)encontro colonial, onde os europeus serviam à lógica dos conflitos interétnicos, e esses conflitos permitiam aos portugueses dividir para reinar, foi fatal para os Tupi da costa, pois mesmo quando conseguiram reunir um número considerável de aldeias em ataques combinados a posições lusitanas

– como ocorreu com a chamada “Confederação dos Tamoios” – tiveram que enfrentar os índios fiéis aos colonizadores, e acabaram derrotados (FAUSTO, 1992, p. 385).

Ainda sobre as alianças constituídas, vemos na narrativa de Hemming ([1978] 2007) um fato específico aos Potiguara:

O inimigo tradicional dos potiguaras era uma tribo denominada tobajaras, chefiada pelo cacique Pirajiba (‘Braço ou Nadadeira de Peixe’). Sendo inimigos dos potiguares, os tobajaras eram aliados naturais dos portugueses e estavam ligados a eles desde o casamento de Jerônimo de Albuquerque com a filha do cacique Arcoverde (p. 249).

Todavia, destacamos aqui a necessidade de problematização e interpretação de narrativas como essa. Apesar da narrativa acima demonstrar o que aconteceu e nos apresentar um tipo de relação entre nativos e europeus, fazemos ressalvas, pois o próprio Hemming (2007) se limita apenas a descrever os acontecimentos. Em determinados momentos, privilegia a visão europeia, sem o questionamento de tendencionismos nas crônicas coloniais, e que acarreta na consequente extinção dos índios na historiografia (HEMMING, [1978] 2007, p. 266-269).

Há outra passagem interessante acerca das relações entre indígenas e colonizadores encontrada em Hemming ([1978] 2007) e que reflete o modo como os nativos são representados na escrita, levando a uma visão subjugada do indígena:

Os franceses, ao que parecia, os haviam abandonado. Assim, [os índios] procuraram novamente celebrar a paz, **entregar** seus prisioneiros, **submeter-se** a Portugal, **concordar** em serem batizados e **transferir** suas lealdades e a sua aliança para os portugueses triunfantes (p. 259, grifo nosso).

Os verbos destacados acima evidenciam uma intenção precipitada de interpretar a ação e o destino dos indígenas durante o período desses conflitos. Não obstante, muitos relatos foram realizados por europeus imersos na dinâmica colonial, observando o indígena como inferior e cujo fim seria, obviamente, deixar-se dominar. Cronistas, por exemplo, ao

acompanharem as tropas e por fim, narrando uma campanha, muita das vezes evidenciavam, sobretudo após uma vitória, o caráter subalterno dos indígenas.

Compreende-se que os indígenas desempenharam uma estratégica função na construção e consolidação da população colonial. Logo, os indígenas também eram vistos como grupos importantes no povoamento da terra, e com o estabelecimento dos “descimentos”, os indígenas viviam próximos aos povoados coloniais. Como mediadores nesse processo, temos os missionários, ativos no trabalho nos aldeamentos, agrupando indígenas de diferentes grupos da região. Ainda, o termo “Tapuia”, antes uma denominação de uma tribo de índios habitantes do sertão, era também utilizado pelos missionários na identificação de um grupo diverso dos demais indígenas.

Segundo Pompa (2003, p. 37), a “comparação analógica” era um meio muito utilizado pelos cronistas para identificar os nativos e os seus costumes. O viés teológico dominava essas interpretações do outro, principalmente por estarem incluídos em um contexto no qual o Novo Mundo significava uma noção de uma terra que condizia ao paraíso e o indígena era a representação ao mesmo tempo da inocência e do diabólico. Essa visão onírica possibilitou uma “invenção do selvagem”, destacando-se sua “humanidade monstruosa”.

Nesse sentido, o outro é conceituado a partir de um código religioso que toma o paganismo do mundo clássico como o equivalente à religião dos nativos. Uma visão demonológica foi utilizada para interpretar os índios e justificar a dificuldade de realizar o projeto missionário. Mas isso se torna mais complexo, na medida em que se compreende

O trabalho de evangelização e do aprendizado do cristianismo foi um contínuo movimento de mudanças rápidas e reajustes incessantes de sistemas simbólicos, de um e de outro lado, para que eles pudessem continuar a fazer sentido num mundo que não era mais o mesmo, onde aqueles sistemas se formaram. Nunca houve, do lado indígena, a aceitação passiva e a absorção indiscriminada da fé imposta pelos missionários, e tampouco houve um fenômeno de “resistência” entendida como negação total da catequese e afirmação de seus costumes tradicionais (POMPA, 2003, p. 95).

Dessa forma, o processo de conflitos, alianças e a catequese de indígenas levou à compreensão acerca destes pelo europeu de maneira dualizada: índios aliados que viviam no litoral e índios que viviam no interior, resistentes em maior escala à colonização. Logo, se os Tupi da costa aparentavam aos europeus uma homogeneidade cultural, os índios do sertão são percebidos a partir de uma enorme diversidade cultural e linguística.

À medida que os missionários se aprofundavam no estudo da língua tupi, as demais línguas faladas pelos outros indígenas foram ignoradas, e conseqüentemente entendida enquanto uma “língua travada”, dos “Tapuia”. Esse mesmo grupo isolado era visto como ameaça, sobretudo ao empreendimento de colonização portuguesa, e também por alianças com os holandeses e conversão à religião reformada. A condição geográfica também definia e influenciava na classificação dos “índios bárbaros”.

A noção de “Tapuia” como alteridade absoluta e total vem se construindo só ao longo do XVII, junto com as “entradas”, as “guerras justas”, e os “descimentos” levados cada vez mais sertão adentro. Foi a partir daí, enquanto o aldeamento dos Tupinambá e a destruição dos Caeté faziam desses índios o modelo do “amigo” mais conveniente para os fins da colônia, que os “Tapuia” tornaram-se os incontestados depositários das conotações de hostilidade e barbárie, reforçada no período do domínio holandês, quando a heresia acrescentou-se a todos os outros sinais da alteridade radical (POMPA, 2003, p. 223).

Ressalta-se que o conceito de bárbaro não é só apenas utilizá-lo como uma característica acentuada dos índios no tempo, mas como um termo que prosseguiu nas narrativas intelectuais e permeou a ideia que se tinha e ainda se tem sobre os indígenas, sobretudo, do sertão da época colonial. Ser bárbaro era uma condição de inferioridade diante da civilização europeia. Cientes disso, o branco europeu a utilizará soluções: sejam os missionários justificando a catequização como principal meio de transformá-los em civilizados, seja colonos que acreditavam que a apenas a conversão não era suficiente, e, portanto, estavam também sujeitos à escravização e assim serem úteis.

A presença holandesa na região Nordeste durante o Brasil colônia foi significativa na divisão de grupos indígenas e consolidação de rivalidades. A derrota do projeto holandês de

colonizar o nordeste colonial causou outra ruptura no processo de reordenamento desses grupos indígenas, momento em que a sociedade colonial e a economia açucareira também sofriam novas administrações e caminhos.

Nesse interim, a pecuária também sofria expansões, bem como se aumentava o número de sesmarias doadas e expedições exploratórias do interior. A zona de conflito entre os índios considerados “bárbaros” e o Império português também crescia em igual proporção. Por exemplo, os “tapuias” da região do Açu, pertencentes à nação dos Janduís, reagiam aos abusos de moradores e às posses de terras sesmarias, bem como à criação do gado. Muitos fugiram e outros morreram devido a doenças.

O tratamento diferenciado pelo colonizador e missionários se fazia perceptível nas políticas adotadas com índios aliados e outras com os índios considerados inimigos. Perrone-Moisés (1992) demonstra essa dualização no tratamento ao considerar “que a existência de duas linhas de política indigenista está provavelmente relacionada às duas reações básicas à dominação colonial portuguesa: a aceitação do sistema ou a resistência” (p. 129). A famosa Guerra dos Bárbaros ocorreu no período do Brasil colonial, época em que este espaço ainda estava sendo disputado por colonizadores europeus diversos, com tratos diferenciados com os indígenas existentes. Todos possuíam o objetivo de povoar o território e desenvolver uma economia sólida o bastante para atender às necessidades locais.

Desse modo, a chamada Guerra do Açu (1687-1699) que abrangeu as capitanias anexas do Rio Grande e a do Ceará, eclodiu atrapalhando o projeto colonizador de povoamento e crescimento econômico. Entre o fim de 1687 e em 1688 esse conflito toma proporções maiores. Segundo Puntoni (2002), ao citar um excerto do memorial de Pedro Carrilho de Andrade datado de 1703, lê-se: “se levantaram [índios] nas ribeiras do Açu, Moçoró e Apodi, [...] matando a toda coisa viva e depois queimando e abrasando tudo, não deixando pau nem pedra sobre pedra de que ainda hoje aparecem ruínas” (p. 128).

A extensão dessa guerra entre índios e colonizadores causou prejuízos de ambos os lados. Tanto financeiramente, quanto demograficamente, o projeto colonizador sofreu baixas, assim como os indígenas sofreram com o extermínio e fragmentação de sua identidade

política e sociocultural. Após a inserção de combatentes paulistas contra os indígenas, chegando-se ao ápice dos conflitos, ao fim da guerra o Império português retoma o povoamento e ocupação de regiões de fronteira, construindo-se aldeias ou fazendas de índios em forma de arraiais.

A escravidão também foi uma prática bastante adotada pelo colonizador com os índios inimigos apreendidos em conflitos. Todavia, a conversão era prioridade, civilizando-os e defendendo-se a liberdade indígena. Nesse sentido, somente com a guerra justa é que a escravidão era considerada como solução. Segundo Perrone-Moisés (1992, p. 123), “as causas legítimas de guerra justa seriam a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da Fé, a prática de hostilidades contra vassalos e aliados dos portugueses [...] a quebra de pactos celebrados”.

Assim, todo esse processo anterior nos leva a perceber como o governo colonial português reagiu de maneira diferente com os indígenas que se submeteram ao sistema e com aqueles que o recusaram. A escolha pela recusa declara a estratégia indígena, revelando sua atuação direta nos conflitos entre si, com o domínio estrangeiro e na efetivação de alianças. Como concluiu Perrone-Moisés (1992, p. 129), “a política indigenista não é mera aplicação de um projeto a uma massa indiferenciada de habitantes da terra. É, como toda política, um processo vivo formado por uma interação e um constante diálogo com valores culturais”.

Assim, compreender a dicotomia Tupi-“Tapuia”, leva-nos a compreender estereotipizações e a ideia do índio que esteve presente na historiografia. Por estas impressões vemos que posteriormente, nos séculos XIX e XX, com a demanda de se escrever uma história nacional pautada em grupos raciais, que a historiografia nacional, como potiguar, se concentrou na exaltação do índio colonizado e litorâneo, no qual o indígena aparece como uma das bases essenciais para a formação do povo brasileiro.

A Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, bem como Varnhagen, segundo Monteiro (2001), já a partir do ano de 1839 começam a descobrir textos como o de Gabriel Soares de Sousa, recuperar manuscritos e editá-los para publicação. Logo, Varnhagen realizaria uma leitura instrumental dos relatos, o que contribuiu para a classificação dos

indígenas em grupos fixos e atemporais. Construiu-se uma “mitografia nacional com os Tupi ao centro”:

[...] Os Tupi foram relegados a um passado remoto, quando contribuíram de maneira heroica à consolidação da presença portuguesa através das alianças políticas e matrimoniais. Mas as gerações subsequentes cederam o lugar para a civilização superior, deixando algumas marcas para a posteridade, inscritas nos topônimos, nos descendentes mestiços e na persistência da língua geral que, no século XIX, ainda vigorava entre algumas populações regionais e era cultivada por setores das elites imperiais como a autêntica língua nacional. [...] Os Tapuia, por seu turno, situavam-se no polo oposto, apesar das abundantes evidências históricas que mostravam uma realidade mais ambígua. Retratados no mais das vezes como inimigos, e não como aliados – dos portugueses, bem entendido – representavam o traíçoeiro selvagem, obstáculo no caminho da civilização, muito distinto do nobre guerreiro que acabou se submetendo ao domínio colonial [...] (MONTEIRO, 2001, p. 29-30).

Assim, os historiadores do Império reconfiguraram a dicotomia Tupi-“Tapuia”: o primeiro era abordado a partir de um passo e nostalgia; enquanto que o segundo conseguiu sobreviver e persistir no século XIX. Não obstante, era disseminado o consenso de que os Tupi eram os verdadeiros representantes dos brasileiros em sua forma original. Monteiro (2001) alerta para a necessidade e importância da releitura dos documentos coloniais. Dessa forma, é possível rever a tendência que congelou os indígenas em etnias fixas.

Da posse de terras indígenas no Brasil: implicações contemporâneas

Pontuamos no tópico anterior, a discussão referente à dualidade existente no tratamento dos indígenas pelos colonizadores, em destaque Portugal – visto que será esse o que por mais tempo administrará o Brasil até a proclamação da República, o que implicará posteriormente na forma como o índio brasileiro deveria ser representado na História, excluindo-se características que remetesse aos “Tapuia”. Agora levantaremos outra discussão, acerca das terras ocupadas por indígenas, e que ao longo desse processo de domínio e expansão colonial desencadeou a matança em massa de indígenas e a dispersão destes.

Após a marcante Guerra dos Bárbaros, e apaziguados os conflitos, os colonizadores ficaram receosos com as investidas indígenas, e percebe-se que o povoamento do sertão era mais complicado que o domínio do litoral. O processo de doação de sesmarias e a colonização, expandindo a pecuária, estabeleceram a retirada de indígenas que já habitavam as terras. Isto foi intensificado com a doação sesmarial a soldados e oficiais, famílias tradicionais, além dos aldeamentos missionários.

Segundo Pires (1990), a Guerra dos Bárbaros nos permite entender os conflitos de poder entre os interessados na posse das terras habitadas pelos indígenas. Em paralelo com o enfrentamento da resistência indígena, ocorreria uma “guerra branca”. Além das sesmarias destinadas a soldados e oficiais paulistas que lutaram contra os indígenas, os colonos/moradores comuns também reivindicavam terras. A divisão decorrente dessa disputa levou a uma situação em que

[...] a má distribuição das terras gerou imensos latifúndios desocupados, prejudicando os moradores da região [...]. A lei de 9 de janeiro de 1697, que impedia a doação de sesmaria, não terminou com o latifundiarismo, porque não tinha efeito retroativo. As sesmarias que já haviam sido doadas antes de 1697 estavam garantidas. Assim, o latifúndio continuou assegurado, como no caso dos Ávilas, Guedes de Brito e outros donos de imensas terras do sertão (PIRES, 1990, p. 112).

As alianças posteriormente firmadas ao longo do movimento de povoamento começaram a ser negociadas com proprietários rurais e senhores de engenho, de modo a garantir a pacificação dos indígenas e prevenir novos invasores estrangeiros ou interessados nos territórios habitados pelos indígenas. Não demora a emergir argumentos de que os índios já eram mestiços e “aculturados”, ou seja, discursos que neutralizavam a força de ocupação dos indígenas sobre as terras. Assim os índios aldeados eram vistos como “misturados” e os índios “puros” estavam restritos a um passado distante.

De forma que no início do século XIX, após esses processos de dispersão e colonização, os índios no Nordeste eram aldeados ou já teriam morado em aldeamentos. Sobre esse contexto, os autores Dantas, Sampaio, Carvalho (1992) analisam relatos de viajantes com impressões acerca das condições dos indígenas. Logo, a ideia que ficou da ação desses

aldeamentos foi de que os indígenas ali existentes não possuíam mais reação contra o domínio do colonizador. Todavia, os autores percebem que essa perspectiva é superficial, visto que na documentação pesquisada é demonstrado a interação variada dos indígenas com o branco, “[...] não simplesmente como coadjuvantes emudecidos, mas como atores cujos papéis e falas vão sendo gradativamente retirados do silêncio dos arquivos” (p. 447).

Tantos os aldeamentos, quanto o agregamento em fazendas evidenciam relações pelos quais os indígenas tiveram que reorganizar sua forma de agir e de se verem como índios, frente às ameaças ou ao processo decorrente da colonização:

[...] Depois do desmonte da ação missionária muitos índios sobreviveram assentados nas fazendas sob o falso título de flâmulos (servos), ou mesmo integrados às famílias como agregados; continuaram, compulsória ou voluntariamente, entranhados no aparato social e familiar, e no correr dos séculos reproduziram a forma de vida tapuia na sertaneja. [...] Uma vez incorporados às fazendas, livres do agente regulador da Igreja, os tapuias são aparentemente fagocitados numa casta “bastarda”, que, lenta e livremente, se integra à sociedade colonial [...] (GALINDO, 2011, p. 196).

Com a Lei de Terras de 1850³, ocorreu outro processo de desapropriação de terras, com propriedades doadas às Câmaras Municipais, agora como propriedades particulares, assim como de terras habitadas por indígenas. Quando da Constituição de 1891, os indígenas não foram mencionados no texto legal, todavia o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) foi criado posteriormente servindo como mediador entre os indígenas e o poder público em relação aos territórios.

Considerando os processos de territorialização estudados por Pacheco de Oliveira (1999), há uma diferenciação no modo como os indígenas vivenciaram esses processos: sedentarizados e catequizados nos aldeamentos missionários no período colonial, considerados aculturados e dispersos, bem como romantizados, no período imperial; no século XX os índios passam por um contexto antiassimilacionista.

Assim, apreende-se que a comunidade dos Caboclos está inserida num contexto complexo e pelos quais se desenvolveram relações de domínio e posse de terras muita das vezes de maneira arbitrária e na mesma medida, de complexa resolução. De modo que a vinda

de uma Coordenação Técnica Local da Fundação Nacional do Índio (CTL/FUNAI) em 2011 para o Rio Grande do Norte fez com que a mobilização indígena tomasse outros rumos, de âmbito legal, a fim de que as reivindicações de terras pudessem ser atendidas, mediante o processo de estudo e demarcação.

Logo, o período em que se empreendeu pesquisas e visitas especificamente na comunidade dos Caboclos, entre o período de 2011 a 2013, é notável o avanço no que concerne à atuação cultural e política dos indígenas por todo o Estado, uma maior articulação entre elas e órgãos institucionais, objetivando a efetivação de direitos e demandas não só por terras, mas por saúde e educação especificamente indígena.

Da índia “pega a casco de cavalo” e a “dente de cachorro”: a origem da família Caboclo

Entendendo os índios ao longo da história não como coadjuvantes ou sujeitos passivos, mas, sobretudo enquanto um grupo que foi “sobrevivendo” ao longo do caminho, encontra-se fatos repletos de conflitos entre o “branco civilizado” e os “nativos selvagens”. Somente no nordeste brasileiro encontraríamos, durante os séculos XVI e XVII, uma grande diversidade de grupos indígenas, grupos estes dos quais remanesceriam os atuais grupos por toda a região.

O fracionamento étnico não é resultado apenas da interferência dos colonizadores, em um processo de dominação e extermínio, doravante que os próprios índios foram agentes de sua própria história em momentos determinantes, desencadeando para esse fim. Após a expulsão dos colonizadores holandeses pelos portugueses – em meados do século XVII –, “ao se referir à retomada dos aldeamentos na costa, Serafim Leite assinalará que ‘já quase tinha passado o ciclo missionário; já começava a distinção entre ‘índios’ e ‘caboclos’” (Serafim Leite, 1945, p. 335 apud DANTAS, SAMPAIO, CARVALHO, 1992, p. 442).

Torna-se importante compreender que se hoje os indígenas reivindicam determinados direitos especiais sobre as suas terras, derivam-se de um contexto histórico, e, nesse sentido, acaba sendo necessário restabelecer a memória indígena enquanto um instrumento que confere a estes povos a legitimidade enquanto índios na contemporaneidade. Logo, também se

evidencia a complexidade em se estudar processos de fragmentação pelos quais passaram os grupos indígenas em todo o Brasil, desde a colonização.

A comunidade dos Caboclos se encontra dentro de um contexto de etnogênese e se configura como um grupo que reivindica direitos indígenas, através do resgate de sua historicidade e memória. Localiza-se entre os municípios de Açú e Paraú. Até o ano de 2013, a comunidade contava com 37 famílias indígenas, no total de 115 pessoas; e 03 famílias não indígenas, com o total de 08 pessoas. Logo, a área que compreende a comunidade é composta por 40 famílias e 123 pessoas.

Desde o ano de 2005, em que data a participação de lideranças em uma audiência pública na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Norte sobre os povos indígenas do Estado, a comunidade tem se movimentado a fim de desenvolverem o processo de reivindicação. Vale salientar que a mobilização indígena tem sido articulada com a parceria com outros órgãos institucionais, como pesquisadores da UERN e da UFRN, o Grupo Paraupaba (Museu Câmara Cascudo), o IBAMA e a FUNAI.

A ampliação dessa demanda frente ao poder público gerou uma maior visibilidade às reivindicações específicas de cada comunidade no Estado. Em relação aos Caboclos, isso faz emergir a sua historicidade e ascendência indígena na região. A partir da narração de mitos e de ocupação espacial é que se percebe novas possibilidades de investigação tanto histórica quanto etnológica na comunidade. A abordagem etno-histórica adotada na compreensão dessas narrativas foi importante na medida em que se pautou questões que os próprios indígenas ordenam e preenchem uma temporalidade e que revela a história do grupo.

Nos latifúndios formados após a disputa de terras a serem divididas entre os agentes colonizadores, e no nosso caso, ao redor do rio Paraú, é que os Caboclos vem há no mínimo seis gerações se mantendo e trabalhando para os fazendeiros. Isso se deu através da expulsão dos índios de suas terras por pessoas que se intitulavam donos das terras. Sobre essa ocupação, os Caboclos narram a demarcação “por braça”: “Eles chegaram aqui e marcaram a terra. Nesse tempo não comprava. Eles demarcavam com o braço. Levantava e dizia: daqui pra acolá isso é

meu” (Antonio Luiz Lopes – Zamba); “Eles montavam no burro mulo e saía demarcando e dizendo: isso aqui é meu, isso aqui é meu, marcando...” (Damião Manoel da Silva).

Assim, a comunidade busca através de uma especificidade indígena, políticas públicas específicas e o direito à posse da terra em que vivem. É por meio da Associação Comunitária do Caboclo que os moradores se organizam e constroem lideranças. A principal demarcação territorial adviria da aquisição de terras que englobam três fazendas localizadas nos arredores da comunidade, que possuem terras adquiridas por compra e por doação. A justificativa dos moradores da comunidade é de que as terras onde ficam as fazendas sempre foram utilizadas por eles a partir de trabalho agrícola, pastoril, extrativista, caça e pesca.

Diante disso, por conhecerem a região em detalhes e estarem reivindicando as áreas, temem represálias por parte dos fazendeiros. Todavia, é perceptível que a relação de amizade e compadrio entre os caboclos e os proprietários das fazendas é bem estabelecida, fazendo com que o uso das terras pelos moradores da comunidade seja possível, realizando as atividades acima elencadas. Isso se deve ao fato de que as terras que atualmente ocupam só possuem espaço para as suas residências, e não para plantação e criação de animais, por exemplo.

Figura 1 – Pesca artesanal no açude novo, em uma das fazendas (Junho/2012)



Foto: Jailma Oliveira

Figura 2 - Coleta e queima de xique-xique para alimentar o gado em tempos de seca (Junho/2012)



Foto: Jailma Oliveira

A história da índia “pega a casco de cavalo” é transmitida ao longo dos anos, através das pessoas mais velhas. Essa expressão advém de um episódio, em que um fazendeiro muito rico, com seu cavalo perseguia e caçava a índia “Tapuia” e que era fugidia, a fim de usá-la como escrava em sua fazenda. Não somente ela fugia, mas muitos outros índios que não queriam mais ficar sob o domínio do fazendeiro. Como esconderijo, utilizava-se uma furna, em meio às serras da região.

Atualmente, os moradores indicam a furna “Gargantinha” como um local utilizado para abrigo. A “furna dos índios” era utilizada também como local de parada dos índios que saiam para caçar. Além da furna, os “pilões” em pedras ao longo do rio Paraú demonstram a atividade e a presença desses antigos indígenas.

Figura 3 - Entrada da furna "Gargantinha" (Junho/2012)



Foto: Jailma Oliveira

Figura 4 - "Pilões" no rio Parauá (Junho/2012)



Foto: Jailma Oliveira

Em relação a episódios como o acima descrito, Santos Jr. (2008) pontua que

Embora a população masculina dos índios tapuias realmente tenha decrescido a números quase imperceptíveis em algumas áreas da capitania do Rio Grande devido às mortes ocorridas nos combates, as doenças e migrações forçadas; por outro lado, foram bastante comuns no sertão seridoense e da ribeira do Açu as notícias referentes às caboclas brabas amansadas e pegas a dente de cachorro ou a casco de cavalo, para servirem como domésticas ou mulheres para os vaqueiros (p. 189).

Percebe-se que a domesticação da índia “Tapuia” demarca a passagem de um universo selvagem, caracterizado pela bravura, resistência e ingenuidade, para um universo que a identificará como uma cabocla, mestiça e vivendo com o branco. Segundo os moradores da comunidade, a relação da índia selvagem “pega a dente de cachorro” e “a casco de cavalo” com o branco dá origem a grande família Caboclo.

Morador da comunidade e descendente do “tronco velho” formado pelo casal Antonio Francisco e Maria Luíza, o senhor Zamba, de quase 70 anos, revelou que além dessa história contada pela sua mãe, Elina Maria, e que teria acontecido com a avó dela, também se contava que aconteceu uma “grande queimada” nas serras do lugar, que fez com que os índios saíssem daquela região. Os que ficaram foram perseguidos, pois sem rumo, eram facilmente encontrados e escravizados pelos fazendeiros, pois eram selvagens. É perceptível a relação de dependência que vai se desenvolvendo entre os indígenas e o fazendeiro, de modo que o trabalho poderia até ser pago em troca da alimentação.

Além do trabalho na fazenda, passado de geração a geração, a construção de cercas de pedra também foi fruto do uso da mão de obra dos índios sobreviventes. Por isso que sobrevive a relação de meação e subjugação dos moradores na realização de atividades. Moradores da comunidade confirmam esse trabalho, do carregamento das pedras e que chegaram a trabalhar na construção, como afirmaram Antonio Luiz Neto, conhecido como Bolero Novo, de 55 anos, filho do senhor Zamba e Manoel Mariano, de 61 anos.

Figura 5 - Parte da cerca de pedra na “serrota”, mostrada pelos moradores (Junho/2012)



Foto: Jailma Oliveira

Apesar do que aconteceu aos Caboclos, em termos de território e heranças culturais, eles vem vivendo no mesmo local, o que demonstra a resistência frente às condições de desvantagem na forma como trabalham. O sistema de “meia” beneficia sobretudo os fazendeiros, pois são eles que detêm a posse das terras e recebem metade do que é produzido pelos Caboclos.

Logo, os Caboclos são bem diferenciados em comparação com o restante das famílias que vivem próximas, nas fazendas e municípios vizinhos. São identificados ainda por “Tapuia”, devido às suas características física e familiar peculiares, divergindo dos valores comuns das pessoas que vivem nos arredores. Ou seja, são identificadas como pessoas que possuem baixa estatura, pés e nariz largos, mulheres “abalofadas”, de cabelos pretos e longos (sobretudo as que os próprios moradores da comunidade identificam como “caboclas velhas”).

A comunidade é formada por uma única família, porém através de relações entre os próprios Caboclos, sejam primos, parentes próximos, tio e sobrinha, tia e sobrinho, enteados. Logo, o termo Caboclo é utilizado como apelido, principalmente pelos mais velhos: “Nós trouxemos esse nome do início, da geração, de lá pra cá, uns acha que a gente é tapuia, outra que a gente era turco, mas não tem nome de tribo de índio; somos tudo caboclo mesmo por

causa da ‘caboquinha da mata’” (Antônio Luiz Lopes – Zamba). Portanto, ser Caboclo é devido a pertencerem a uma família gerada por uma cabocla.

A comunidade tem como principais atividades econômicas a pecuária (bois e bodes), a pesca artesanal, a agricultura extensiva de subsistência e secundariamente a extração da palha de carnaúba. Esta última serve na produção de objetos de uso doméstico e em pequena escala, para uso comercial. Como podemos ver a seguir:

Figura 6 - Esteira, bolsa, chapéu e vassouras confeccionados com a palha da carnaúba (Junho/2012)



Foto: Jailma Oliveira

Ainda da carnaúba se obtêm óleo e alimento para os animais. Todavia, seu uso acaba sendo limitado, devido estarem localizadas em áreas de posse dos fazendeiros. Ainda há a possibilidade de expansão da extração mineral de calcário, o que prejudica a reivindicação dos Caboclos, já que a empresa responsável demonstrou interesse em comprar as faixas de terras das fazendas, além de prejudicarem também pontos simbólicos e naturais da região.

É importante observamos que a comunidade está inserida em um contexto nos quais os grupos que integram a emergência étnica e reivindicam direitos como índios, estão distantes daquilo que é estereotipado pelo senso comum de um índio tradicional e em um lugar específico: amarelo, nu ou com poucas roupas feitas de penas e vivendo em florestas. Todavia, como pontua Pacheco de Oliveira (2011), é preciso estar atento às especificidades de um grupo e o seu contexto de reivindicação.

Nesse sentido, com a ampliação das políticas públicas, os grupos minoritários também acabam inseridos, e nada mais legítimo acionarem suas estratégias e revalidarem sua identidade, pois “[...] Sua importância tanto sociológica quanto política deriva justamente da possibilidade de que abandonem a condição de relativa marginalidade e distanciamento em face do campo indigenista [...]” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2011, p. 679).

Diante das dificuldades enfrentadas, é comum os moradores da comunidade migrarem para regiões que lhes fornecem maior qualidade de vida e oportunidades. Tanto é que algumas famílias já migraram para municípios maiores, vizinhos, ou até mesmo para a capital do Estado. Todavia, é muito forte o sentimento de ligação que há pela terra onde nasceram e cresceram; logo, muitos querem permanecer e viverem na comunidade.

Conclusão

A historiografia clássica ao abordar o indígena brasileiro, estabeleceu em sua narrativa uma visão do índio que se considerada atualmente, não condiz com a realidade. Isso se deve ao fato de que o homem na história sofre modificações e ressignifica suas práticas e relações culturais e políticas em sociedade. Todavia, o estudo do indígena, sobretudo na educação básica, ainda encontra limitações temporais devido à estagnação no tempo das narrativas disseminadas pela historiografia oficial.

O congelamento do índio e do colonizador no tempo e no espaço, em um processo de dominação e resistência, fez com que o indígena desaparecesse pelo silenciamento de sua luta ou da mitificação de determinados personagens. Logo, essa compreensão auxilia na permanência de preconceitos e na disseminação de trabalhos que revisem e ampliem o estudo do indígena na História. A partir desses fragmentos narrativos na comunidade dos Caboclos, é possível compreender que a história da “Tapuia” selvagem e o caçador branco e civilizado de forma a retomar a origem indígena são bastante comum na região Nordeste. Há uma mudança radical entre o ser “Tapuia”, um índio bárbaro, ao ser Caboclo, um índio civilizado e integrado nas relações com o branco.

Os indígenas, na maior parte da história, estiveram inseridos dentro de uma narrativa cristã e europeia. Os séculos iniciais da Conquista estarão permeados por perspectivas que a todo momento se modificam em relação aos nativos: se os veem como potenciais súditos e servos de Deus, logo depois estarão sendo tomados de forma estereotipada e depreciativa. Ou seja, “tais representações eram distintas e contraditórias, pois distintos também foram os sujeitos que as enunciaram, e com propósitos igualmente distintos” (FREITAS, 2011, p. 125).

Temos um deslocamento ideológico da figura do selvagem, modificada incessantemente de acordo com a conversão e pelas alianças que foram se constituindo. Solidificar-se-ia a visão do índio selvagem, mas civilizado e manso, um modelo que faria jus aos antepassados brasileiros, em contraposição àqueles que praticam a barbárie e causaram prejuízos ao progresso do empreendimento colonial português.

Desse modo, o índio Tupi estaria livre das acusações de bestialidade, adjetivo que iria circular em outros grupos a quem a colonização e a catequese, sobretudo a portuguesa, não alcançaria. Disso, depreende-se o quanto o indígena no decorrer da história foi subestimado. Ao mesmo tempo, as controvérsias surgem, já que os indígenas sempre demonstraram que as alianças e a conversão religiosa no seu cotidiano dependiam mais da vontade dos índios do que da imposição de políticas indigenistas na viabilização prática dos objetivos colonizadores.

Atualmente, no Estado do Rio Grande do Norte, o feriado dedicado aos “Mártires de Cunhaú e Uruaçu” é resquício de uma tendência unilateral sobre o ocorrido na historiografia e que vai se firmando no saber popular. Se há o argumento para a laicidade do Estado quanto à instituição do feriado, ao mesmo tempo não se pode ignorar que eventos desse tipo aconteceram em grande número no período colonial, tanto por iniciativas de holandeses, quanto pela iniciativa dos portugueses, dentre outros colonizadores.

Se considerarmos a base da historiografia regional, a partir dos intelectuais, perceberemos uma ode à administração e às ações portuguesas, e assim, contemplam-se os que foram fieis ao projeto colonial português. Logo, os indígenas existentes no RN ainda hoje vivem sob a interpretação precipitada sobre o índio ao longo da História, como um ser que

não sofreu alterações, influências e que não exerceu escolhas a partir de suas necessidades políticas e culturais.

Referências

CASCUDO, Luís da Câmara. **História do Rio Grande do Norte**. Rio, MEC. 1955.

_____. **Os Holandeses no Rio Grande do Norte**. Natal: Coleção Mossoroense, Série “C”, Volume 792, [1949] 1992.

CAVIGNAC, Julie A. Índios, negros e caboclos: identidades e fronteiras étnicas em perspectiva. O caso do Rio Grande do Norte. In: CARVALHO, Maria do Rosário; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie. (Org.) **Negros no mundo dos índios**. Imagens, reflexos, alteridades. Natal, RN: EDUFRRN, 2011. p. 195-244.

CUNHA, Manuela C. da. Imagens de Índios do Brasil: O Século XVI. **Revista Estudos Avançados**. Volume 4, Número 10, 1990. p. 91-110.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José A. L.; CARVALHO, Maria R. G. de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 431-456.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 381-396.

FREITAS, Ludmila G. O conceito de bárbaro e seus usos nos diferentes projetos coloniais portugueses para os índios. **Saeculum – Revista de História**. Vol. 24 – João Pessoa, jan./jun. 2011. p. 125-138.

GALINDO, Marcos. A submergência tapuia. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). **A presença indígena no Nordeste**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011. p. 167-215.

GUERRA, Jussara G. A. **Mendonça do Amarelão**: os caminhos e descaminhos da identidade indígena no Rio Grande do Norte. Dissertação de Mestrado em Antropologia – PPGA/UFPE. Recife, 2007.

HEMMING, John. Os Potiguares. **Ouro Vermelho**: a conquista dos índios brasileiros. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora UNESP, [1978] 2007. p. 245-272.

MACEDO, Helder A. de M. Existem índios no Rio Grande do Norte? A propósito da presença de populações indígenas no Sertão do Seridó entre os séculos XVIII e XIX. **Revista Espaço Acadêmico**, Ano III, Nº 26, jul. 2003.

MONTEIRO, John M. **Tupis, Tapuias e Historiadores**: estudos de História Indígena e do Indigenismo. Unicamp: Tese de Livre Docência, 2001.

OLIVEIRA, Jailma Nunes V. de. **Um herói para a nação**: a escrita sobre o indígena colonial para a história do Rio Grande do Norte no início do século XX. Monografia (Licenciatura em História). UERN-FAFIC-DHI. Orientador: José Glebson Vieira. Mossoró, RN. 2013. 94f.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Trama histórica e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste. In:_____. **A presença indígena no Nordeste**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011. p. 653-682.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 115-132.

POMBO, Rocha. **História do Rio Grande do Norte**. Edição Comemorativa do Centenário da Independência do Brasil (1822-1922). Rio de Janeiro: Editores Anuário do Brasil; Renascença Portuguesa – Porto, 1922.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. – Bauru, SP: EDUSC, 2003. Coedição com a ANPOCS.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros** – povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP, 2002.

SANTOS JR., Valdeci dos. **Os índios Tapuias do Rio Grande do Norte**. Mossoró: Fundação Vingt-Rosado, 2008. (Coleção Mossoroense, Série C, Volume 1531).

SILVA, Cláudia M. M. da. **Em busca da realidade**: a experiência da etnicidade dos Eleotérios do Catu/RN. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – PPGAS/UFRN. Natal, 2007.

SILVA, Ligia Osorio da. **Terras Devolutas e Latifúndio**. 2.ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008

TAVARES DE LYRA, Augusto. **História do Rio Grande do Norte**. 3.ed. Natal: EdUFRN, [1921] 2008. Coleção História Potiguar.

VIEIRA, José G. **Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba**. Tese de Doutorado em Antropologia Social – PPGAS/USP. São Paulo, 2010.

Artigo recebido em 28 de agosto de 2015. Aprovado em 28 de setembro de 2015.

Notas

¹ Trabalhos importantes na reflexão sobre esse contexto de emergência étnica foram as leituras de Macedo (2003) e Cavignac (2011).

² A palavra vem entre aspas porque é compreendida como uma categoria excludente, já que foi originada posteriormente para indicar a barbaridade dos índios assim identificados, e não como um etnônimo.

³ Sobre este assunto, recomenda-se a leitura de Silva (2008).