



ST4. A TEMÁTICA INDÍGENA NA ESCRITA E NO ENSINO DE HISTÓRIA AVANÇOS E RETROCESSOS

215

O SINGULAR E O PLURAL NO INDIGENISMO: a etnogênese como chave de desconstrução do índio cristalizado.

Daniel Santana Leite da Silva¹

Resumo: Faz aproximadamente duas décadas que a temática indígena tem atravessado por um processo de reestruturação e ressignificação da História do Brasil, buscando compreender o indígena como mais um dos protagonistas atuantes neste processo. Posteriormente, a academia preocupou-se em como balizar esse conhecimento no âmbito da escola, desencadeando na construção da lei 11.645/08. Contudo, apresentar a abordagem deste conteúdo (que é fundamentalmente antropológico) na sala de aula e a elaboração de mecanismos de exposição do conhecimento (aulas) é um árduo desafio. Posto isso, objetivamos compreender como o conceito de etnogênese pode servir de ponto de partida para entender os povos indígenas no seu sentido plural em detrimento do sentido cristalizado (o índio como um sujeito quase que atemporal). Entender a categoria política do índio no contexto da ressignificação de sua identidade, segundo nosso ponto de vista, é fundamental para entendermos o que é ser índio na sociedade brasileira.

Palavras-chave: História Indígena. Etnogêneses. Indigenismo. PIBID.

INTRODUÇÃO

Há aproximadamente três décadas, os povos indígenas se tornaram fundamentais componentes da história e historiografia brasileira principalmente no que diz respeito ao seu papel de protagonista, deixando de lado o [falso] estigma de agentes passivos e ‘ingênuos’ do processo de formação da sociedade brasileira. Essa nova vertente de análise teve relativa formação devido à articulação interdisciplinar entre a História e a Antropologia – movimento este que é denominado por alguns historiadores e antropólogos como *nova história indígena*, por volta da década de 1970 e 1980².

¹Graduando em História pela Universidade Federal da Paraíba, membro do grupo de pesquisa Estado e Sociedade no Nordeste Colonial, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Regina Célia Gonçalves, e do Projeto de Iniciação à Docência (PIBID).

² Os trabalhos do John Manuel Monteiro (2001) e de Maria Regina Celestino (2010) são ótimas referências para apreciar essas discussões sobre a nova história indígena.

Essa articulação permitiu a quebra de certas noções equivocadas e generalizados paradigmas acerca do protagonismo indígena, que até então, dentro da historiografia de um modo geral, repensava a história nacional partindo do binarismo vencido/vencedor, uma visão do indígena como protagonista ingênuo e submisso. Agora, os índios passam a serem vistos como agentes ativos do processo histórico, e não mais fósseis vivos, incorporando “*elementos da cultura ocidental, dando a eles significados próprios e utilizando-os para possíveis ganhos nas novas situações em que vivem*” (ALMEIDA, 2010, p.22). Mais que isso: apropriam-se de objetos simbólicos e da lógica ocidental vigente no que diz respeito aos aparelhos políticos para afirmar o seu ‘diferente’ dentro do conjunto normativo que prevalece a ideia do ‘igual’.

Aquilo que compreendemos como o encontro³ interétnico, seja ele no contexto dos reconhecimentos quinhentistas e seiscentista, seja nas empreitadas desbravadoras do interior no século XX, ocorreu de maneiras variadas de acordo com o contexto temporal e político vigente.

A experiência dos primeiros contatos no contexto colonial foi fundamentalmente mediada a partir da figura do missionário principalmente no que diz respeito a sua produção documental e intelectual acerca daquela nova expressão do gênero humano. Nos séculos posteriores, excepcionalmente o século XIX, essa mediação cultural (e indenitária) da figura indígena no contexto político-cultural oficial teve suas considerações balizadas pela literatura (Gonçalves Magalhães e José de Alencar), enaltecendo a ideia do Tupi (guarani) como símbolo ideal do índio heroico e o índio do sertão, o Tapuia (resgatado a parti da imagem do botocudo), como o bravo e ‘incivilizado’ (SILVA, 2013, p.17). Na transição do XIX para o XX, já depois de algumas transformações paradigmáticas acerca do lugar do papel da raça indígena na história e na sociedade brasileira⁴, observamos transformações dicotômicas sobre os espaços dos índios no Brasil e o surgimento de dois novos conceitos que, diretamente, estão relacionados à figura indígena: o caboclo e o mestiço.

No que diz respeito a esses dois últimos conceitos, ponderaremos algumas questões que estão intrinsecamente relacionadas à imagem gerada no senso comum sobre o índio na contemporaneidade. Moradores e habitantes de antigos aldeamentos “passaram a ser chamados de caboclo”, um conceito que conceitua aquela população como algo que possui alguns traços indígenas que há muito tempo ficaram perdidos no passado. Esse conceito buscava enquadrar aquelas populações dentro de um limbo transitório daquilo que um dia foi um índio no passado (ao juntar-se ao homem-branco). Foi bastante utilizado nas descrições das populações do gênero no norte e nordeste. A

³ Para Paula Monteiro, o termo “encontro” deve apresentar um caráter simbólico/metafórico para designar um espaço (que não é físico), aonde o jogo das mediações vai sendo permanentemente feito e refeito (2006).

⁴ Segundo Lilia Moritz Schwarcz (1993), a tese do naturalista Carl Von Martius sobre “Como se deve escrever a História do Brasil” – que depois foi apropriada metodologicamente por Francisco Varrnhagen - é o manual descritivo de como se deve adequar as três raças (branca, negra e indígena) na elaboração da história do jovem país. Diferente da visão pessimista construída sobre o negro – que era quase geral graças aos ditames científicos raciais da época -, o indígena passava por um estágio de civilização e não necessariamente por um atraso geográfico-racial.

mestiçagem foi uma construção científica que tinha um caráter integracionista no que tange explicar o que era o povo brasileiro e que buscava explicações para o problema seu problema racial: de acordo com a visão científica acerca da fusão das três raças (negra, branca e indígena) proporcionaria o embranquecimento da nação. Para tal fundamento intelectual, era importante estimular a vinda de imigrantes brancos para o Brasil a fim de acelerar este processo.

Não é propósito deste artigo reduzir o debate acerca da construção erroneamente generalizante sobre o que de fato o senso comum convencionou como as características primordiais do que é e o que não é um índio (povos indígenas), ou de apreciar a realidade dos índios que vivem próximo (ou dentro) de espaços urbanos como uma constituição social que descendem de índios que no momento passam por um processo de aculturação – a realidade dos indígenas nordestinos é um exemplo cabal de como a sociedade urbana pode observar os indígenas remanescentes –, mas postular elementos histórico-construtivos desta visão. Tanto as manobras político-institucionais do Estado brasileiro, como as elaborações artístico-intelectuais explicativas sobre a identidade sociocultural do povo brasileiro⁵ favoreceram, grosso modo, no desenvolvimento da imagem estereotipada do índio como algo pertencente ao passado e de características rurais “tradicionais”⁶ no presente.

Seja no campo da afirmação étnico-indenitária, seja no campo das demandas políticas, os indígenas que vivem nos espaços periféricos dos centros urbanos e que estigmaticamente são confundidos com a massa da população adquiriram obstáculos no processo de imposição cultural afirmativa de suas origens históricas (perdendo traços de suas tradições simbólico-materiais de outrora). Contudo, como mostraremos posteriormente, a atuação política ativa é um aspecto da realidade das resistências indígenas (principalmente nordestinas) e apresenta mais um perfil do rosto que compõe a realidade indígena brasileira como um todo.

ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA, O ÍNDIO ‘ACULTURADO’ E O ÍNDIO CRISTALIZADO

Existe distintividade cultural? O índio – aquele que se posiciona como descendente dos povos originários, e não aquele que é citado arbitrariamente por outra pessoa – que culturalmente se misturou com outros troncos culturais (ocidentais, africanos etc.) se tornou menos índio que aquele cujo vive isolado/integrado da/não sociedade? A primeira pergunta foi levantada por João Pacheco de Oliveira no primeiro capítulo do livro “A viagem de volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena” (2004), e a segunda foi simplificada e utilizada no PIBID/História da UFPB na escola Olivina Olívia Carneiro da Cunha (no primeiro semestre de 2014)

⁵ Na década de 20 e 30 do século XX, autores como o conservador Oliveira Vianna (1920), Gilberto Freyre (1933) e Sergio Buarque de Holanda (1936) produziram estudos sobre os modelos de desenvolvimento do Brasil e sobre a sua identidade sociocultural.

⁶ Chamo a atenção para o conceito de moderno em oposição ao tradicional, concordando com a discussão de Jack Goody (2008) a respeito do binarismo tradicional *versus* moderno/tradicional diferente do moderno.

para fim de levantar dados acerca da visão de alguns alunos frequentadores do ‘reforço’ escolar promovido pelo PIBID e esclarecer algumas questões a respeito da questão indígena brasileira. As questões foram elaboradas para públicos diferentes, em espaço e épocas diferentes (uma em meados de 2000, e a outra aproximadamente 10 anos depois), mas que possuem problemáticas pertinentes quanto à questão indígena brasileira no campo sociocultural, principalmente no que diz respeito às demandas político-indenitárias dos herdeiros das populações originárias: a visão construída acerca dos índios ‘misturados’ e ‘não-misturados’.

O resultado da breve atividade desenvolvida [por mim] no espaço do PIBID designado para revisão de conteúdos de história teve alguns resultados esperados e outros nem tanto⁷. A maioria dos alunos(as) – aproximadamente 20 – concluíram que as populações indígenas não-contatadas possuíam maior credibilidade sobre sua identidade indígena do que aqueles que vivem próximas à áreas urbanas e semiurbanas. Noutras palavras: os índios que vivem próximos da ‘civilização’ eram menos índios por não possuírem características que liguem a ideia de índio no sentido material – o uso de instrumentos rústicos para a sua sobrevivência – e imaterial – seus costumes religioso. Numa das descrições dadas pelos alunos existe um problema de ordem cultural curioso sobre a visão cristalizada dos indígenas locais: o aluno afirma que o fato de haver igrejas cristãs na região da Baía da Traição, e da população (...) ter a religião cristã como oficial nas suas vidas, seria um indicativo para essa ‘diminuição’ da identidade indígena (visto que eles tinham seus costumes e divindades próprias – de acordo com ele, Tupã).

Este ultimo dado é bastante curioso. Visto que o conceito de Tupã, ainda nos primeiros anos de catequese e colonização (principalmente no século XVI e XVII), havia passado por um processo de mutação influenciado pelo empreendido da catequese cristão pela tradução cultural promovida pelos missionários para então ‘garimpar’ um substrato religioso nas populações nativas da América Portuguesa (fundamentalmente os índios da costa e sua religião) (POMPA, 2003), traduzindo-o semelhantemente ao Deus da mitologia cristã. Foi um processo “*de desconstrução e reconstrução dos códigos comunicativos*” (Monteiro, 2006, p.32) e que possivelmente perpetuou-se de diferente forma. Talvez a visão de civilização ou universalidade cristã (ou as duas) esteja inclusa na argumentação do aluno.

Mas o que torna mais interessante essa construção equivocada acerca do índio não-isolado foi o legado construído sobre ele no senso comum e no meio acadêmico. As raízes históricas de etnias nordestinas e a sua participação no corpo social local são bons exemplos de como estavam enquadrados os grupos indígenas remanescentes próximos a áreas urbanas.

O Antropólogo João Pacheco de Oliveira chama a atenção para o lugar relegado aos povos indígenas nordestinos na etnografia nacional. De acordo com ele, o fato das culturas indígenas do Nordeste não apresentarem uma dinstintividade cultural ou não

⁷ Houve casos de alunos que buscaram conciliar a imagem do índio não-isolado da sociedade nacional como dotados de direitos de usufruir de tecnologias de ponta para a sua vida (como a internet, celulares etc.) sem desvincular-se de seus costumes tradicionais.

apresentarem dados descontínuos e discretos de seu processo de transformação de sua cultura original (do seu passado pré-colonial) pode ter sido categórico, até, pelo menos, fim do século XX, na baixa atratividade de estudos etnográficos dentro do modelo estabelecido por Lévi-Strauss.

Para colocar em prática o método etnológico tal como definido por Lévi-Strauss, deveríamos supor que o momento privilegiado de observação daquelas culturas seria logo após os primeiros contatos dos indígenas com os portugueses, isto é, nos primórdios da colonização, nos séculos XVI e XVII. Ultrapassados esses marcos, tais culturas ficariam expostas em demasia ao campo magnético do Ocidente, verificando-se uma interferência cada vez mais forte destes nos registros e, por consequência, nas hipóteses avançadas. A pesquisa campo poderia continuar a se praticada, de preferência associadas a um conjunto de técnicas (etno-história) que reconstitui o passado e busca seus vestígios no presente. Mas o rendimento dessas culturas para a etnografia seria sempre inferior ao estudo de outras situadas em uma faixa mais favorável de observação (OLIVEIRA, 2004, p.16).

O fato destes grupos étnicos nordestinos, historicamente, em linhas gerais, terem se apropriado de elementos culturais distintos de suas raízes étnicas originais também foi lido de maneira incisivamente pessimista. Darcy ribeiro fala em “*resíduos da população indígena do nordeste*”, ou ainda em “*magotes de índios desajustados*”, visto em ilhas e barrancos do São Francisco” (...) “*os símbolos de sua origem indígena haviam sidos adotados no processo de aculturação*”⁸ (OLIVEIRA, 2004, pp. 16-17. Grifos nosso).

Essa breve análise comparativa teve como propósito apresentar que, para além da visão generalizada/cristalizada do índio na sociedade brasileira de um modo geral, o problema de enquadramento sobre as populações remanescentes dentro do quadro indígena geral (principalmente as nordestinas) passa por um pantanoso campo epistemológico da identidade político-cultural das mais variadas versões e partindo de espaços distintos. Nos casos apresentado estão uma realidade escolar específica (na capital de um estado, portanto dentro de um centro urbano) e de uma construção metodológica científica de análise sobre a realidade das sociedades humanas (de acordo com João Pacheco, como o método de análise antropológica estruturalista e americanista relega o lugar de tais populações no fazer etnográfico). Ou seja, seja de um lado, seja de outro, a configuração e o combustível de afirmação identitária destes indígenas perpassam por um campo especial singular que é diferenciado da realidade dos índios de pré-contato. Noutras palavras: o mito da unidade indígena brasileira, a afirmação política perante o, a realidade local subsidiária da sua cultura material e imaterial, o processo socio-histórico de configuração de suas práticas/identidades locais

⁸ Nesta nota, o autor toma como exemplo duas realidades indígenas: a Potiguara e a Xucuru. No caso dos Potiguaras, ele alerta ao fato de que o uso de instrumentos africanos como Zambé e Putiã eram lidos pelos indígenas como objetos tipicamente tribais. Já com relação aos Xucuru, ele põe em xeque a validade étnica local do culto do Juazeiro Sagrado, “se é que esse cerimonial fora originalmente deles” (RIBEIRO, 1970, 54; apud. OLIVEIRA, 2004, p.17).

e as manobras de resistência do seu estilo de vida frente os interesses conflituosos locais e nacionais (Estado) são evidências que nos permitem admitir uma pluralidade/diversidade do que de fato são os índios na sociedade nacional.

Etnogênese: resistência política e afirmação identitária

A *Etnogênese* é um conceito antropológico que busca dar conta do processo histórico de configuração de grupos étnicos como consequência de processos migratórios, conquistas, invasões, fusões ou fissões dentro de um panorama socio-histórico estabelecido. Contudo, também foi utilizado para compreender os processos de emergência político-social dos grupos étnicos tradicionalmente submetidos a relações de dominação.

Também já se qualificou de etnogênese o ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos, totalmente "miscigenados" ou "definitivamente aculturados" e que, de repente, reaparecem no cenário social, demandando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de direitos ou recursos (Rossens 1989; Pérez 2001; Bartolomé 2004). Em outras oportunidades, recorreu-se ao mesmo conceito para designar o surgimento de novas comunidades que, integradas por migrantes ou seus descendentes, reivindicam um patrimônio cultural específico para se diferenciarem de outras sociedades ou culturas que consideram diversas de sua autodefinição social, cultural ou racial. (BARTOLOMÉ, 2006).

É dando continuidade a essa linha de raciocínio que temos um outro conceito importante no que se refere ao processo desencadeado por várias etnias indígenas do nordeste que buscaram afirmar-se como herdeiras de culturas históricas específicas, procurando assim romper com ideias acerca de suas identidades – principalmente no que tange a expectativa de que estas estão se aculturando, se misturando com a sociedade e perdendo por completo sua cultura⁹. O conceito de *Territorialização* foi concebido por Oliveira (2004) como instrumental para o conhecimento dos povos indígenas postos numa posição de tutela. Territorialização é definido como

(...) um *processo de reorganização social* que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 2004, pp. 22. Grifos no original).

A pertinência do uso conceitual de territorialização no processo de ressurgimento de grupos étnicos indígenas no nordeste é crucial. Num plano político e institucional dominado pela presença do Estado, onde “ser índio” também está

⁹ No tocante a ideia de cultura e identidade partindo de um ponto de vista não-monolítico e portanto mutável, “... as afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções.” (OLIVEIRA, 2004, p.24 apud. PALITOT, 2005, p. XXXV).

direcionado a um caráter jurídico e a presença de específicos organismos de tutela dessa população, é compreensível que

A dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação é (...) a territorial. (...) governar é realizar a gestão do território, é dividir a sua população em unidades geográficas menores e hierarquicamente relacionadas (Revel 1989b), definir limites e demarcar fronteiras (bourdieu 1980) (OLIVEIRA, 2004, p. 23).

As populações indígenas do Nordeste provém de culturas locais que se envolveram em dois processos de territorialização: um primeiro nos dois primeiros séculos de colonização, agregados às missões religiosas; e o segundo fundamentalmente no século XIX¹⁰ a partir das Leis de Terras, momento este no qual os antigos aldeamentos indígenas é incorporada aos municípios em formação. Esse dado é categórico no caráter único da forma política de afirmação de sua identidade e na emergência de novas identidades.

A realidade local das populações indígenas [r]existentes próximos aos centros urbanos é caracterizada por um tipo específico de luta por sua afirmação política. Tomando como exemplo a comparação da realidade das populações indígenas da Amazônia, que detêm parte significativa de seus territórios e repartições ecológicas – sendo uma de suas principais ameaças a invasão dos seus territórios e a degradação de seus recursos locais –, a realidade dos povos do Nordeste tem como desafio à ação indigenista o restabelecimento de seu território, pois “*tais áreas foram incorporadas por fluxos colonizadores anteriores, não diferindo muito as suas posses atuais do padrão camponês e estando entremeadas à população local*” (OLIVEIRA, 2004, p.20).

OS POTIGUARAS DA PARAÍBA COMO ESTUDO DE CASO E COMO INSTRUMENTAL DIDÁTICO

TUPI OR NOT TUPI? A cultura Potiguara em Questão
(PALITOT, 2005, p.170)

A epígrafe deste capítulo é uma provocação utilizada por Estevão Martins Palitot no seu último capítulo – em forma de título – de sua dissertação de mestrado. Reapresentamos esta provocação, nesta etapa de nosso trabalho, como consideração acerca da busca pelo mito de origem da etnia Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mor não como uma invenção arbitrariamente descompromissada e lúdica do passado dos Potiguaras, mas pensando essa busca enquanto “*estratégia de produção cultural com vistas à modificação da posição social dos Potiguara no campo intersocietário*” (PALITOT, 2005, p. 170). Em outras palavras, como os Potiguaras utilizam de

¹⁰ O caso do século XVI e XVII fundamentalmente está associada às missões catequéticas, onde nativos de diferentes grupos foram atraídos (ou forçados) para os aldeamentos missionários. No século XIX foi a partir das Leis de Terras de 1850, onde os Presidentes de Províncias referiam-se aos indígenas locais como “indios misturados”.

estratégias, denominadas por eles como *resgate cultural*, para ressaltar sua singularidade étnica e assim afirmar-se enquanto grupo indígena remanescente.

Mas para entrarmos nestas considerações, precisamos entender, brevemente, alguns postulados históricos sobre a etnohistória dos Potiguaras. A *situação histórica pré-contato* se deu a partir das primeiras trocas comerciais, nas as guerras de conquista, e nos deslocamentos populacionais ainda no século XVI. É dentro deste panorama que aparece os Potiguaras, como o principal obstáculo que obstaculizava o empreendimento português da cana-de-açúcar no desprotegido litoral norte. Além disto, havia também a temente presença comercial francesa e Potiguara, um mau presságio pra colônia lusitana. “*Uma legião de mamelucos, indivíduos mestiços, nascidos de relações entre marinheiros e índias, e criados em meio às feitorias, percorriam as várias aldeias estreitando os laços que uniam cada vez mais os dois universos*”(PALITOT, 2005, p.17). Posteriormente, após o contexto de expulsão dos Franceses e do acordo de paz criado entre Portugueses e Potiguaras (no panorama da conquista da região da atual Paraíba), os Potiguaras aparecem no contexto da guerra luso-holandesa (tendo uma parte apoiando os Portugueses e outra dando assistência aos Holandeses). É nesse contexto que temos um singular momento na História do Brasil: os primeiros registros escritos feitos por indígenas: as cartas tupi (GONÇALVES, CARDOSO, PEREIRA, 2009).

No século XVIII, já depois da expulsão das ordens missionárias, as aldeias se elevaram-se à categoria de vilas dos índios, o que incentivou mais ainda os casamentos mistos (entre índios e não-índios) e a fixação dos colonos nas aldeias, um processo deliberado de assimilação dos índios à sociedade colonial. No XIX, e seguindo esse ritmo, a questão indígena deixou de ser um problema de mão-de-obra e passou a ser de território, desencadeando num processo de despojamento populacional que os forçava a sobreviver com aquilo que era necessário para a sua sobrevivência, graças, principalmente, ao *regimento das missões* de 1845.

É importante ressaltar que o processo de catequese, civilização e miscigenação fez aparecer uma outra categoria de gênero étnico: *os caboclos*¹¹.

A população indígena Potiguara do século XX, que produzia uma cultura de auto sustentabilidade, vai ser deparar com duas agências que interferirão profundamente no seu cotidiano e no seu modo de vida: a Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRTR), cujo acelerou consideravelmente a apropriação das terras dos índios; e o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão de tutela indigenista. Palitotnos revela uma das suas fontes orais que serviram de relatos dos acontecimentos do início do século XX: ‘Seu’ Antônio Gomes, morador do Forte, aldeia/localidade localizada na área de maior relevo da Baía da Traição.

¹¹ Chamo a atenção para este conceito pois o mesmo possuía algumas variantes. Dentre elas, Palitot destaca o *caboco velho*, *caboco legítimo* e *caboco carangueijo*. No caso do caboco carangueijo, o autor afirma que este está associado ao recorte étnico a uma ocupação e a um determinado modo de utilização dos recursos naturais que combinava a pesca com a agricultura familiar e o assalariamento complementar. “*Tudo isso dentro de uma relação que envolvia a disputa pelo controle do acesso a terra e a arregimentação de trabalhadores determinados por instâncias sociais e jurídicas herdeiras das antigas formas de organização dos aldeamentos e diretorias de índios*” (Idem., p.70).

Segundo ele, na década de 1920, houve intensas disputas por territórios entre indígenas e grandes proprietários de terra. Exemplo deste conflito foi o atrito entre os índios da sesmaria Vila São Miguel e os irmãos Dantas e o Major Paulo Sérgio. Estes últimos foram pedir ajuda ao coronel Frederico Lundgren (membro pertencente da família que controlava a CTRT). O resultado deste auxílio fez com que a opressão contra os indígenas se intensificasse.

Os índios começaram a ser massacrados pelos Dantas, que chegaram na Baía da Traição na década de 20. (...) onde tomaram posse do Sítio do Melo e dominaram as aldeias Caieira, Camurupim, Tramataia, Brejinho e parte de Jacaré. (...) Para os índios ir até o mangue tinham que ir escondidos, nem sequer podiam fazer fogo para comer um carangueijo assado, para não serem percebidos no mangue, pois caso fossem, eram apanhados e açoitados. (Cartilhas Os Potiguara pelos Potiguara, 2004, p.20 apud. PALITOT, 2005, p. 40)

O conflito e a opressão era uma característica daqueles tempos. Através de diversas armas, os Irmãos adquiriram terras e mão-de-obra livre, pobre e indígena daquelas regiões conhecidas hoje como limites de marcação e Rio Tinto. O relato oral de Dona Antônia Conceição de Oliveira, moradora de Monte-Mór (área urbana próxima de Rio Tinto), traz uma representação visceral daqueles tempos:

Isso aqui era um matador de caboco, dizia que a Companhia tinha um buraco só pa botar os caboco véi, matava e botava lá. Se tinha uma carreirinha de casa, eles ia e lá e botava fogo. Antes a Companhia fazia assim. Ela mandava chamar e num voltava. Tinha um monte de vigia e dois matador de índio que era Piaba e Zé Pernambuco. Foro eles que butaro tudo abaixo, expulsaro todo mundo”(PALITOT, 2005, p.103-104)

O seu Marido, Seu Vicente Espíndola, complementa:

(...) Nessa época não existia policia, não. Que a polícia só era eles mesmo, s vigia, e tudo mal. O que eles chamava era Amorosa, nesse tempo”(Idem, p.104)

A negação da identidade étnica nesta região era uma forma de se proteger da perseguição da Companhia. A criação da Fábrica foi o estopim para a construção da cidade de Rio Tinto, no qual havia uma estrutura de poder que enfeixou todos os aspectos da vida naquela região por mais de cinco décadas. A presença de muitos trabalhadores advindo de outras regiões – como os chamados ‘sertanejos’, segundo os relatos locais – foi um outro catalizador de mudanças na região.

Em 1919, mesma época do conflito, um grupo de dez *Cabocos*¹² de São Francisco (aldeia localizada na Baía da Traição), “liderados por Manoel Santana, dirigiu

¹² Numa diferenciação conceitual dada na época, os nomes dados aos indígenas eram *cabocos*, sendo os não-índios moradores da região chamados de *particulares*. Essas categorias às vezes eram usados de acordo com os interesses dos indivíduos e dos grupos existentes naquela região, principalmente no que se

se ao Rio de Janeiro para reclamar a proteção do SPI(...)" (idem, p. 40) dirigiu-se ao Rio de Janeiro para reclamar seus direitos ao SPI. Foi a partir desse momento que o SPI agiu politicamente em algumas áreas de reivindicação indígena na localidade – a princípio com certa relutância devido à escassez das características étnicas tradicionais locais – devido a uma relativa memória de alguns costumes dos antepassados – como a língua, por exemplo. Posteriormente, passou-se a considerar a aplicar aldeamentos naquela região, criando assim bases para a implantação do campo de ação indigenista na região. E foi assim que em 1932 foi instalado o primeiro posto indígena.

Entre 1940 e 1950 foi iniciado o processo de demarcação das terras indígenas e dos limites de avanço dos usineiros, bem como a retirada dos ocupantes através de indenizações e dos arrendamentos de terra, tudo isso em meio a um espetáculo de conflitos entre as lideranças indígenas, e entre os indígenas e os proprietários *particulares* de terra. Diante deste panorama, o SPI promove a diminuição dos limites territoriais indígenas como ‘forma’(às avessas) de expulsar o não-indígenas e os latifundiários de cana-de-açúcar.

O incentivo do governo na plantação da cana-de-açúcar (dentro do contexto do O Pró-Álcool: Programa Nacional do Álcool) ampliou a situação conflituosa entre os terceiros que ocupavam as terras indígenas e os índios.

Em 1981 os próprios indígenas promovem a autodemarcação das terras tuteladas – e incentivados – por grupos de proteção aos mesmos, como a FUNAI e a Universidade Federal da Paraíba. “A luta pela demarcação permitiu que os Potiguara repensassem a sua concepção acerca dos significados da terra e do grupo, ao organizarem-se na defesa de interesses comuns” (Idem, p.62).

De acordo com Palitot, a ideia e o sentido de comunidade ou grupo étnico se constroem através destas estratégias de sobrevivência do ‘tradicional’ segundo os vieses históricos estabelecidos. Em outros termos, os próprios sentidos do que é ser índio, seja nos contextos histórico-políticos ‘pré século XX’, ou na configuração político-democrática e com a participação de órgãos como o SPI/FUNAI, possui características que necessariamente não ‘desrepresenta’ (sic) a ‘real tradição’ Potiguara, visto que a identidade foi construída e reafirmada segundo as ferramentas de sobrevivência que o contexto histórico disponibilizava. Portanto,

não se luta apenas pela terra no sentido de um recurso econômico básico para a subsistência, mas como o próprio elemento constituidor da identidade do grupo, pois no caso desse tipo de mobilização étnica “a relação entre pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território e a sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às margens mais expressiva da *autoctonia*...” (Oliveira, 2004, p.33) (...) a reorganização das instâncias de poder coloca novas possibilidades de ação, pois junto com a etnicidade vêm uma estrutura de autoridades e postos de mando que são reforçados pelo englobamento da situação dentro de um apolítica de indianidade promovida pelo órgão indigenista oficial e

refere as lutas políticas locais. As acusações (‘conceituações’) variavam entre os próprios grupos étnicos e entre os índios e não-índios.

por seus corolários voltados para a assistência à saúde e educação. (PALITOT, 2005, pp.145-146)

Retomando a provocação da epígrafe e em termos conclusivos – mas não reduzindo a realidade das transformações político-sociais dos potiguaras a respeito de sua afirmação étnico-identitária –, atualmente é perceptível que tantos os espaços físicos naturais e de intercessão humana, quanto às elaborações mítico-religiosas (além de hibridismos cosmológicos com culturas tradicionais não-indígenas; como é o caso dos permanentes espaços religiosos advindo de matrizes afrodescendentes e o cristianismo) passa(ra/va)m por constantes transformações objetivando a afirmação territorial/cultural/social tradicional de suas origens ameríndias. Além do que essas elaborações/buscas não representam uma unidade monolítica singular, ela é significada e variada a partir do espaço no qual foi desenvolvida¹³. Em linhas gerais (mas sem querer reduzir a discussão sobre o processo de emergência étnica), o resultado da afirmação sócio-cultural dos Povos indígenas perpassam por demandas específicas balizadas pelo contexto, que busca na diferença uma “nostalgia comum” do que é se colocar como descendente dos povos originários das Américas.

CONCLUSÃO

Índio é um conceito externo trazido pelos europeus, podendo haver variações conceituais que corresponde aos contextos específicos – pode se encontrada nas legislações Australianas e Oceania como populações aborígenes; *populations autochtones* na etnologia francesa (e pelos Africanistas); *first nations*, empregadas por organizações indígenas dos EUA etc. Foi considerado um gênero racial humano no surgimento da *sciencia etnográfica*¹⁴. Mas antes de qualquer apanhado histórico que designe o seu significado ‘original’ (ou uma busca pela pureza do “ser índio” no sentido de caracterizar o que de fato define-se como índio), ele é um conceito político generalizante que deve ser, semelhante ao negro, apropriado politicamente como afirmação de identidade segundo suas semelhanças e diferenças. Diferente d’outros contextos de contatos e pré-contatos (sejam eles contemporâneos ou pertencentes ao passado), a realidade indígena de interseção sócio-cultural histórica (como o caso dos Potiguara) é, ao nosso ver, como um munido dispositivo que busca desconstruir o mito da unidade indígena nacional (como se o índio fosse uma coisa só)

¹³Três Rios é um local que guarda uma memória, que se processam narrativas de uma origem tradicional e de simbologia material. Exemplo disso é a relação que os potiguaras daquela região têm com árvore centenária Sapucaia. A árvore “é um símbolo da resistência aos usineiros, que já tentaram queimá-la, mas não conseguiram, pois ela resistiu às chamas.” (P.138). No caso de Monte-Mór, por ser uma área urbana, os indígenas de lá tiveram problemas específicos quando ao processo de afirmação política e emergência étnica. O toré, por exemplo, possui uma característica singular naquele contexto por simbolizar, para além de uma dança ritual tradicional indígena, um sentimento de desabafo frente a sua história de opressão e negação do passado Potiguara (ver capítulo três da dissertação de Palitot: “Monte-Mór: os Potiguara e a companhia de tecido Rio Tinto”).

¹⁴ Ver, principalmente, o capítulo três de “O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930” (1993), de Lília Moritz Schwarcz, intitulado “Uma História de “Diferenças e desigualdades”: as doutrinas raciais do século XIX”.

dentro do plano didático do ensino. Evidentemente que é necessárias exigências intelectuais para aplicar o conteúdo no espaço escolar.

A cultura não é um monólito, e o seu uso conceitual não deve ser estigmatizadamente generalizado quanto o entendimento do que são (e foram) as sociedades indígenas, tão bem estigmatizadas por diversos flancos historicamente estabelecidos. No caso dos Potiguara, por exemplo, Estevão nos mostra que ela é muito mais subversiva e rebelde, com estratégias de ‘sobrevivência’ que não descaracteriza ou promovem medições de valores do que é ou o que não é uma identidade cultural. “*Seu caráter maleável e dinâmico é muito mais próximo das noções de fluxo (Hannerz, 1997) ou de correntes (Barth, 2000) do que da noção de bem, no sentido de algo passível de ser tombado e mantido como está...*” (PALITOT, 2005, p.194).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina celestino de. Identidades Étnicas e culturais. Novas perspectivas para a história indígena. In: ABREU, Marta & SOIHET, Rachel (Org.). **Ensino de história; conceitos, temáticas e metodologia**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

_____. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro, FGV, 2010.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **As etnogêneses: velhos atores e novos papéis** no cenário cultural e político. Mana vol.12 no.1. Rio de Janeiro, Apr. 2006. Disponível em: http://www.sorocaba.unesp.br/Home/Biblioteca/guia-abnt_site.pdf. Acesso em: 24, mar. 2014.

GONÇALVES, Regina C.. CARDOSO, Halison. Seabra. PEREIRA, João P. C. R. **Povos indígenas no período Holandês: uma análise dos documentos tupis (1630 – 1653)**. In. OLIVEIRA, MENEZES & GONÇALVES. Ensaio sobre a América Portuguesa. João Pessoa: Ed. UFPB, 2009.

GOODY, Jack. **O roubo da história: como os ocidentais se apropriaram das ideias e invenções do Oriente**. São Paulo: Ed. Contexto, 2008

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

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

MONTEIRO, Paula (Org). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco. A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2º ed. CONTRA CAPA, 2004.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**. Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial. Bauru, Edusc, 2003.

PALITOT, Estevão Martins. **Os Potiguaras da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura.** 220 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, 2005.

SILVA, Edson. Os índios entre discursos e imagens: o lugar na História do Brasil. In. SILVA, Edson & SILVA, Maria da Penha. **A temática indígena na sala de aula: reflexões para o ensino a partir da lei 11.645/2008.** Recife: Ed. UFPE, 2013.