

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**José Glebson Vieira**

**A (IM)PUREZA DO SANGUE E O PERIGO DA MISTURA:  
UMA ETNOGRAFIA DO GRUPO INDÍGENA POTYGUARA DA PARAÍBA**

Curitiba  
2001

**José Glebson Vieira**

**A (IM)PUREZA DO SANGUE E O PERIGO DA MISTURA:  
UMA ETNOGRAFIA DO GRUPO INDÍGENA POTYGUARA DA PARAÍBA**

**Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre junto ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Pazzanese Duarte Lanna.**

Curitiba  
2001

## **DEDICATÓRIA**

**Aos meus pais com muito carinho e afeto  
Aos índios Potyguara com extrema gratidão  
E aos amigos com sinceridade**

## AGRADECIMENTOS

Parece-me tarefa difícil agradecer a todos os que, de alguma forma, contribuíram para que este trabalho fosse realizado. Entretanto, agradecer torna-se fácil, pelo fato das pessoas que me acompanharam e me apoiaram, não somente na minha estadia em Curitiba, como na reflexão do tema proposto para esta dissertação, terem sido fundamentais na minha adaptação aos modos curitibanos de viver e na dedicação ao mestrado.

Ao Marcos Lanna, o meu reconhecimento. Pelo zelo, pelo rigor e pelo respeito das suas leituras, intervenções, comentários e discussões do texto; e por dar-me a liberdade de construí-lo com liberdade.

Aos professores do DEAN, que primaram pelo zelo intelectual e pela busca permanente da qualidade profissional. Ciméa Barbato Beviláqua no transcurso do meu estágio docente, Sandra Stoll na preparação e no planejamento do trabalho de campo, Anamaria Bonin, Cecília Helm, Christine Chaves, Márcia Kersten e Selma Baptista pelos cursos teóricos, Edilene Coffaci de Lima e Márnio Teixeira Pinto pelas críticas, sugestões e incentivos no exame de qualificação. Além da colaboração, da paciência e da amizade do Andrade e da Vera, funcionários do DEAN e do PPGAS respectivamente.

Esta dissertação teria sido operacionalmente impossível sem o apoio financeiro da CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e da UFPR – Universidade Federal do Paraná. Sou grato à CAPES pela bolsa de estudos de mestrado e à UFPR pelas condições oferecidas no âmbito do Departamento de Antropologia.

A todos os Potyguara que me confiaram informações sobre a sua vida, a sua história e o seu trabalho. Sem a colaboração dos índios essa dissertação não teria existido. Foram eles que me ensinaram quão árduo é a pesquisa de campo, mas quão estimulante é o diálogo e o aprendizado com a luta diária às vezes excessivamente dura, às vezes divertida. Em especial, agradeço a família do Sr. Antônio Santana, por ter aberto gentilmente o convívio da sua residência para me acolher.

Aos colegas do mestrado, meu reconhecimento. Pela generosidade, pela simpatia, pela troca de conhecimento e de experiências e pela amizade, construídas ao longo destes dois anos. Como primeira turma, enfrentamos os desafios, vestimos

a camisa do PPGAS e compartilhamos, juntamente com o Colegiado, o ideal de contribuir com a consolidação do referido programa.

Sou grato aqueles que acompanharam a minha estadia em Curitiba. Particularmente, o Valentin pelas regulares discussões sobre o tema desta dissertação, pela amizade e pela confiança, a Adriana Albernaz e a Maria Isabel, amigas fiéis, sempre partilhando as suas inquietações e o exuberante interesse pela Antropologia. A Tânia Bonassa, pela amizade. A Lilian, pelo desejo imenso de lembrar do Nordeste. Os colegas do curso de Ciências Sociais da UFPR, pelas interlocuções e pela amizade.

À UFPB – Universidade Federal da Paraíba (Campus de Campina Grande) sou também grato, pelo acesso incondicional aos laboratórios de informática do PET-Antropologia e do DSA - Departamento de Sociologia e Antropologia.

Aos colegas do PET-Antropologia e do curso de graduação em Ciências Sociais da UFPB, pelo incentivo e pela amizade. À Patrícia Sulpino, pela amizade incondicional e pelo afeto. À Mércia Rejane, Cristina Marin, Rodrigo Grunewald, Maria da Conceição van Oosterhaut e Rogério Nascimento, professores de antropologia de Campina Grande, pela amizade, pelo incentivo e pelas lições antropológicas que despertaram em mim o encanto e o prazer de fazer Antropologia.

Aos meus pais Eudes e Maria Joaquina que sempre me apoiaram e me incentivaram a fim de que conseguisse chegar até onde estou. As palavras não conseguem exprimir a minha gratidão para com eles, uma vez que souberam com grandeza o sentido de minha caminhada, dispensando-me muitas vezes de seu convívio. E ao meu irmão Glérison, pela companhia e pela troca de experiências.

## **Resumo**

Este trabalho, realizado a partir de uma experiência de campo no grupo indígena Potyguara no Estado da Paraíba, procura entender o modo como os índios concebem as distinções internas (entre gerações) e externas (em relação ao "outro") e como entendem o contato. Em outras palavras, o objetivo é compreender a organização social dos Potyguara e o modo nativo de construir relações com o "outro". De um lado, parte da concepção nativa da história, atentando para a compreensão da terra e do sangue, e de um outro, da oposição puro/misturado, centrando o foco nos aspectos da organização social. Em seguida, descreve o lugar da chefia indígena e dos rituais (a festa de S. Miguel e o Toré).

## **Abstract**

This work, developed from a field experience in the indigenous group Potyguara in the State of Paraíba, tries to understand the way as the Indians conceive the internal distinctions (among generations) and external (in relation to the "other") and as they understand the contact. In other words, the objective is to understand the social organization of Potyguara and the native way of building relationships with the "other". On a side, it takes as starting point, the native conception of the history, attempting for the understanding of the land and of the blood, and of another one, of the opposition pure/mixed, centering the focus in the aspects of the social organization. In the sequence, it describe the place of the indigenous leadership and of the rituals (S. Miguel's feast and the Toré).

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
<i>Literatura sobre o grupo Potyguara</i> .....	3
Identidade étnica e organização social.....	11
<i>Discutindo a identidade étnica</i> .....	14
<i>A pesquisa de campo</i> .....	17
CAPÍTULO 1 – O ENCONTRO COM O “OUTRO”: BREVE HISTÓRICO DOS POTYGUARA.....	24
CAPÍTULO 2 – AS ALDEIAS POTYGUARA.....	36
2.1 <i>Os referenciais espaciais e temporais do grupo</i> .....	48
2.1.1 <i>A produção espacial</i> .....	49
2.1.2 <i>A produção temporal</i> .....	53
2.2 <i>O passado da liberdade e da escravidão</i> .....	57
CAPÍTULO 3 – OS POTYGUARA “ENTRE SI” E “ENTRE O OUTRO”.....	64
3.1 <i>“Entre si”: a dinâmica residencial e terminológica</i> .....	64
3.2 <i>“Entre o outro”: o casamento misto</i> .....	68
CAPÍTULO 4 – A CHEFIA INDÍGENA POTYGUARA.....	85
4.1 <i>De “tuxaua” à cacique</i> .....	85
4.2 <i>Os “caciques das aldeias”</i> .....	91
4.2.1 <i>A sucessão dos “caciques das aldeias”</i> .....	92
4.3 <i>Os rituais</i> .....	101
4.3.1 <i>As festas</i> .....	101
4.3.1.1 <i>A “divisão da festa” e dos “noiteiros”</i> .....	105
4.3.2 <i>O Toré</i> .....	108
CONCLUSÃO.....	114
BIBLIOGRAFIA.....	121

<b>DIAGRAMAS</b> .....	127
Diagrama 3.1 Nomação das mulheres.....	128
Diagrama 4.1 Sucessões dos " <i>caciques das aldeias</i> " Jacaré de César e Camurupim.....	129
Diagrama 4.2 Sucessão do " <i>cacique da aldeia</i> " Jacaré de S. Domingos .....	130
Diagrama 4.3 Sucessões dos " <i>caciques das aldeias</i> " Silva da Estrada e Bento.....	130
Diagrama 4.4 Sucessão do " <i>cacique da aldeia</i> " Estiva Velha.....	131
Diagrama 4.5 Sucessão de um " <i>particular</i> " como " <i>cacique da aldeia</i> ".....	131
<b>ILUSTRAÇÕES</b> .....	132
<b>MAPAS</b>	
Mapa 1 – Os Potyguara na região Nordeste.....	23
Mapa 2 – O Grupo Indígena Potyguara.....	23

## INTRODUÇÃO

Os Potyguara afirmam “*somos índios misturados*”. A princípio esta afirmação não me dizia muito<sup>1</sup>. As pessoas comentam sobre a diversidade de pessoas que residem na aldeia: “*tem galegos, negros, uns com cara de índio*” (Aparecida, 35 anos, reside no Galego). Mas esta afirmação passou a ser recorrente nas narrativas. O que efetivamente as pessoas queriam dizer “*somos índios misturados*”.

Falar da mistura não era apenas uma forma de tratar o tempo presente, como também atribuir significado ao passado “*os nossos antepassado eram caboclo mesmo, caboclo puro*” (Maria Vital, reside no S. Francisco). As narrativas colocam a mistura enquanto parâmetro de definição do presente e como ponto de diferenciação dos tempos pretéritos do grupo.

Sempre que as pessoas eram instigadas a falar sobre as mudanças no grupo, demarcavam que a pureza de sangue somente existia no passado, isto é, no passado existia “índio puro”. A pureza de sangue se explicava porque os “*caboclo velho*” não se casavam com “*gente estranha*”, e porque naquele tempo os “*caboclo velho*” não conheciam os “brancos”.

Assim, a pureza aconteceu, supostamente, no passado, em virtude do não contato com “*gente estranha*” e com os “brancos”. Por dedução, a mistura se realizou quando os “*caboclos velhos*” passaram a se casar com “*gente estranha*” e conheceram os “brancos”.

Entender os significados atribuídos à pureza e à mistura, ao casamento e a classificação do “outro”, foi um desafio que me foi colocado pelo grupo. Falo de desafio porque a questão que pretendia responder, a partir da experiência de campo com os Potyguara, compreendia uma reflexão a partir do contato interétnico que desembocaria no estudo de como o grupo se definiu no contato. As questões mais pertinentes para serem discutidas em meu projeto inicial, eram a demarcação de

---

<sup>1</sup> Em todo este trabalho utilizarei o nome Potyguara com essa grafia e não como se costuma mencionar Potiguara, em razão de que o grupo está demandando o “resgate” da língua dos antepassados e o reconhecimento do seu tronco lingüístico Tupi-Guarani. Já as falas e expressões correntes dos nativos serão destacadas por aspas e por *itálico*.

fronteiras e identidade étnicas, a invenção cultural, reinvenção de tradição face a possibilidade de acesso à terra<sup>2</sup>.

Contudo, as narrativas e a observação do cotidiano me mostraram inicialmente, que era preciso entender o contato a partir da leitura nativa. Foi assim que o casamento se revelou como uma instância produtora dos significados do contato. O casamento não era responsável apenas pela mistura de sangue, mas também pela possibilidade das pessoas “de fora” conviverem com os “de dentro” e vice-versa.

Ao mesmo tempo, o casamento se revelou como um modo específico de dar lugar ao “outro” e incluir este “outro”, ele cria diferenças internas sustentadas pelo reconhecimento de pessoas “mais puras” que misturam o sangue com “gente de fora”.

Se no passado os “*caboclos velho*” eram puros, os caboclo de hoje são diferentes porque se misturaram. A diferenciação interna se coloca nos termos da oposição passado e pureza versus presente e mistura, qualificada nos discursos e cristalizada nas classificações nativas do que seja índio/não índio, parentes/não-parentes e na rivalidade entre aldeias.

Foi assim que a afirmação, “*somos índios misturados*”, mesmo não dizendo muito, passou a revelar a perspectiva simbólica do grupo, sua construção do contato e as mudanças temporais e espaciais. “*Somos índios misturados*” era frase sempre evocada nas narrativas quando a questão da mudança era lembrada e quando se definia o que é próprio de cada etapa histórica (passado e presente).

Parece-me que a oposição passado e pureza versus presente e mistura é relevante como ponto de partida para entender a sociabilidade Potyguara. Neste sentido, entender o contato através dos casamentos passou a ser um caminho a ser trilhado, principalmente porque a realização da mistura no casamento invocava a idéia de “troca de substâncias” (Vilaça, 2000), fundamental para a compreensão do parentesco e da distinção das gerações. Por extensão, as questões que se colocavam agora eram de que modo os Potyguara concebem a diferença entre os grupos, como entendem o evento do contato e como o “outro” é classificado.

---

<sup>2</sup> Grunewald (1997) e outros argumentam que, em grupos específicos, a construção da identidade étnica ocorre em decorrência da pressão dos invasores das terras. Os grupos passam a acionar traços diacríticos visando o reconhecimento do Estado pelo uso da terra.

## Literatura sobre grupo Potyguara

As primeiras descrições documentadas sobre os grupos indígenas localizados no Nordeste brasileiro, foram realizadas pelos cronistas e viajantes (Soares de Sousa [1587]1938 e Fernão Cardim [1584/85]1939, dentre outros), as quais expuseram uma realidade por meio de elementos exóticos da cultura material e da própria vida dos membros dos grupos indígenas. Concomitantemente, houve uma constante busca pelos aspectos materiais e pelos traços culturais originários e puros dos grupos.

Todavia, tais descrições possibilitaram algum entendimento a respeito da organização social dos grupos autóctones, de modo que as informações forneceram chaves para a posterior construção de trabalhos sistemáticos<sup>3</sup>.

A busca por traços tidos como originais constitui não só uma marca dos relatos de viajantes e cronistas, mas permeou algumas análises desenvolvidas no séc. XX. Lowie (1949) e Metráux (1949) descreveram cinco grupos indígenas situados na região Nordeste, sob o título de "Marginal Tribes" no Handbook of South American Indians.

O curioso é que pertencendo à categoria "Marginal Tribes", as descrições são bem reduzidas, revelando o desinteresse dos comentadores, por se tratar de grupos que não se enquadravam dentro de determinado modelo de índio, no qual a cultura era facilmente identificada como exótica e diferente da sociedade envolvente. Por outro lado, tais descrições basearam-se em fontes históricas dos sécs. XVIII e XIX dos relatos de viajantes e de missionários, veiculando uma concepção daquilo que os índios foram no passado e que no presente haviam perdido - a sua cultura.

Na década de 50, temos o clássico trabalho de Eduardo Galvão [1957] 1979 sobre "áreas culturais". Galvão, ao fazer uma classificação das áreas culturais indígenas, manifesta a possibilidade de não constituição de uma unidade consistente

---

<sup>3</sup> Fernandes (1948, 1970) tem o mérito de compilar e interpretar as descrições quinhentistas e seiscentistas, articulando a importância (função) da guerra no sistema tecnológico Tupi com os padrões de comportamento recíproco. Fausto (1992) e Viveiros de Castro (1993 e 1992) fazem uma avaliação do material produzido pelos cronistas e viajantes apontando, também, possibilidades de leituras a partir das descrições que se dispõe sobre os grupos autóctones, especialmente considerando a guerra, a aliança e o canibalismo como pontos de partida para a compreensão da sociabilidade Tupi.

no território que compreende o Nordeste<sup>4</sup>. Ele justifica essa insegurança, atribuindo as dez etnias dessa área, o processo irreversível da integração, a constante mesclagem dos grupos e a perda de elementos tradicionais com a aculturação.

No final da década de 40, os trabalhos nesta área refletiam o contato dos grupos indígenas com a sociedade envolvente, todos partindo da premissa de que o contato e a mistura desintegravam os grupos, na medida em que promoviam a integração e assimilação dos mesmos à sociedade “superior”. Convencionou-se, assim, traçar um esquema que visualizasse o grau de contato e de integração por etapas sucessivas e necessárias para a integração das populações indígenas na sociedade envolvente<sup>5</sup>.

Ribeiro (1986) segue esta mesma orientação apontando para a conclusão fatalista de que o índio deixou de assumir-se como específico, não mais apresentando as suas características diferenciais. Embora apresentando uma “integração” ao sistema nacional, os índios não foram assimilados à sociedade nacional e continuaram se auto-identificando como tais. Tal processo foi denominado de “transfiguração étnica”<sup>6</sup>.

Especificamente, Ribeiro (1986) concebe os Potyguara como grupo indígena que se encontra em contato permanente e/ou integrados à sociedade nacional, sob o argumento de que se tratava de um grupo localizado no litoral, e portanto, alvo privilegiado do intenso contato com os colonizadores. Para ele, os Potyguara não falavam mais o idioma tribal, não apresentavam de forma acentuada em seu conjunto populacional, “traços somáticos indígenas”, que os distinguissem das populações sertanejas (seus vizinhos) do Nordeste, “muitos deles tinham até fenótipo caracteristicamente negróide ou caucasóide” (Ribeiro, 1986:53).

Ribeiro (1986) e outros estudiosos da “aculturação” trabalharam com uma definição de unidade cultural, enquanto uma população que se perpetua

---

<sup>4</sup> O Nordeste de que Galvão fala compreende a área que vai do Litoral da Paraíba ao sul da Bahia, também abrangendo o sertão de Pernambuco, Alagoas, Bahia e Minas Gerais.

<sup>5</sup> Incluem-se os trabalhos de Charles Wagley e Galvão (1949) sobre os Tenetehara, o de Silva (1949) sobre os Terena, de Oberg (1949) sobre os Terena e Caduveo e Galvão (1954 e 1957) sobre a área do Rio Negro.

<sup>6</sup> A “transfiguração étnica” acontece quando os grupos passam à condição de integrados. Os índios que conseguiram sobreviver se incorporavam à sociedade nacional. Os grupos indígenas que sobreviveriam às frentes de expansão chegariam a um padrão único: se considerarem índios genéricos. O modelo aculturativo, tal como defendido por Ribeiro (1986), trabalha com a idéia de uma metáfora biológica do ciclo da vida: haveria um momento de auge, o nascimento, correspondendo ao estágio do pré-contato, o florescimento, o decaimento e, por fim, a morte com a integração.

biologicamente de modo amplo, compartilha um mesmo território, utiliza uma mesma língua (ou dialetos mutuamente compreensíveis) na esfera doméstica, pertencendo ou ao mesmo Estado ou ao mesmo “contact group”.

A cultura se definiria, então, como uma “ilha”, onde a manutenção e a persistência são conseqüências do isolamento que implica numa limitação da diversidade cultural, à medida que os grupos se desenvolvem no isolamento, especialmente, como resposta a fatores ecológicos. Em outras palavras, o isolamento geográfico e social estaria na base da diversidade étnica, uma vez que os grupos étnicos não se manteriam nas situações de contato interétnico ou de intercâmbio cultural. Lévi-Strauss (1952:84) critica tal idéia afirmando que as diferenças entre os grupos sociais se produzem porque nenhum grupo humano se constrói no isolamento; para ele, as diferenças se configuram na relação de proximidade com o “outro” a partir da oposição.

Por outro lado, a persistência dos grupos étnicos, contradizendo o fatalismo dos estudiosos da “aculturação”, suscitou um redirecionamento da concepção de grupo étnico. Ao invés dos impactos e das rupturas promovidos pelo contato, as análises, inspiradas nas proposições de F. Barth (1969), privilegiaram as situações de contato e de interação entre os grupos e as formas organizacionais de interação social, de modo que, o entendimento do contato interétnico passava necessariamente, pela compreensão das relações sociais que se constituem a partir dele.

Numa primeira tentativa de compreender o contato como evento que potencializa o grupo na incorporação de certos padrões e símbolos de outras culturas, Amorim (1970), inspirado na noção de “fricção interétnica” proposta por Cardoso de Oliveira (1964), procurou entender como o grupo indígena Potyguara acompanhou a dinâmica de “incorporação” e de criação de distintividade.

Amorim (1970) descreveu os Potyguara da Baía da Traição<sup>7</sup> com a intenção de propor uma teoria do “campesinato indígena”. A justificativa para tal análise era que esta teoria daria conta das transformações ocorridas nos grupos

---

<sup>7</sup> Baía da Traição é a denominação tanto de um dos municípios do Estado da Paraíba, como da cidade que se situa sua sede, localizada em terras tradicionalmente habitadas pelos Potyguara. Nela se chega de ônibus saindo de João Pessoa, em aproximadamente 2 horas. Bem antes da Baía da Traição a viagem começa a transcorrer em terras oficialmente consideradas como de direito dos Potyguara, como se pode notar por uma placa da FUNAI que se encontra em meio às plantações de cana.

indígenas localizados em áreas de ocupação mais antigas, como por exemplo, o Nordeste Brasileiro.

A situação de contato remete, por sua vez, a uma oposição entre os sistemas societários que se encontram em conjunção e que fazem parte como subsistema de um conjunto mais amplo, o “sistema interétnico”<sup>8</sup>. Daí, a ênfase nos grupos étnicos, que recai na mesma direção daquela formulada por Barth (1969), na qual, estes grupos, se definem muito menos como “unidades portadoras de cultura”, do que como “tipos organizacionais”.

Pode-se falar do “sistema interétnico” constituído por dois subsistemas, o tribal e o nacional. Assim, a análise que Amorim (1970) se propõe parte da idéia do estudo de comunidade a partir de um continuum. Ele trabalha com a noção de “potencial de integração” (Cardoso de Oliveira, 1978), enquanto característica de tal sistema, cujos elementos, dentro da situação de contato, são responsáveis pela integração do subsistema tribal ao subsistema nacional.

Segundo Cardoso de Oliveira (1978:154), é possível falar de interdependência do índio em relação aos não-índios, manifestada na “dependência do índio dos recursos econômicos ao seu ‘alcance’ pelo branco, isto é, pelo homem regional e da dependência deste último de recursos postos ao ‘alcance’ pelo índio”.

As perdas culturais decorrem, especialmente, das impulsões da própria interação e da relação de dependência quer ao nível econômico, social ou político, configurada na interação entre os subsistemas. O reconhecimento desta interação é assim o reconhecimento das perdas culturais por parte do subsistema tribal.

O esforço para compreender o grupo se divide entre a busca pela compreensão das condições presentes nas relações interétnicas e a definição de um campo de correlação entre um alto grau de integração e a vivência da condição de “sociedade parcial”.

Na acepção de Amorim (1975), as sociedades camponesas são “part-societes rurais” de unidades maiores classificadas, comumente, como nações. Elas apresentam como características principais, a produção em pequena escala, a presença de mercado e de sistema de crédito, simplicidade tecnológica, tradicionalismo e incoseqüente resistência à mudança.

---

<sup>8</sup> “Sistema interétnico” defini-se como “formado pelas relações entre duas populações dialeticamente unificadas através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça” (Cardoso de Oliveira, 1978:85-86).

Ao lado disso, as “sociedades parciais” se enquadram em um modelo, definido pela produção agrária de produtos básicos da região, os quais promovem a subsistência pela utilização do trabalho doméstico. Não se restringindo a esfera agrícola, esta produção se desenvolve em territórios demarcados e garantidos pelo Governo Federal dentro de um sistema monetário capitalista. Por essa razão, tornam-se indispensáveis as formas de crédito e a comercialização dos prováveis excedentes, concomitantes à aquisição de bens e serviços gerados pela economia regional.

Este jogo comercial termina por configurar, de acordo com a leitura de Amorim (1975), uma relação de dependência, e por conseguinte de integração do “subsistema tribal” à lógica econômica regional. Tal relação ocorre se levado em conta a mediação do mercado entre os “subsistemas tribal” e “nacional”.

Se de um lado a análise de Amorim reduz o campo de aplicação da “fricção interétnica”, na qual uma modalidade específica do contato é tomada para pensar as demais, de outro ele conclui que ao vender sua força de trabalho, os índios assumem a posição de proletariado rural, implicando a perda de sua identidade indígena.

Pensa-se na inserção do índio no mercado de trabalho e nas relações de produção, como síntese do contato interétnico, e portanto, generalizadas para outras situações. Assim, é possível falar de índio camponês quando se estabelece a ligação entre os “subsistemas” através do mercado.

A posição de “índio camponês” resultaria diretamente da inserção do índio no mercado regional, seja como exército de reserva de mão-de-obra, seja como produtor e consumidor de bens materiais e valores dos não-índios.

Na perspectiva de que o índio, ao se inserir no mercado, perde a sua identidade, Amorim (1970) define a terra como um recurso oferecido pelo “subsistema nacional”, passando a se constituir como meio de produção, capaz de garantir a condição de camponês e como “setting” enquanto conservador da identidade indígena.

Entretanto, a passagem do pólo indígena ao nacional não se completa. A conclusão de Amorim (1970) é que os Potyguara, e por extensão os grupos indígenas localizados no Nordeste brasileiro, constituem um caso limite de integração. Para ele, os índios não mais se reconhecem no pólo indígena nem se

identificam com o pólo nacional. Os Potyguara estariam, portanto, na posição intermediária do continuum. Num certo sentido, esta conclusão aproxima Amorim (1970) das conclusões de Ribeiro (1986), uma vez que, para aquele, o índio se tornou camponês não se reconhecendo no pólo indígena, nem no pólo nacional; ele é um índio “transfigurado” em camponês.

O índio se tornou camponês porque desenvolve práticas comuns aos seus vizinhos. Da mesma forma que os camponeses, os índios utilizam as mesmas “técnicas rudimentares” e desfrutam de oportunidades semelhantes de mercado. A diferença reside no fato dos “índios camponeses” serem, em primeiro lugar, marcados por estereótipos, utilizados pelos camponeses, em segundo pela tutela como garantia do uso não contestado do solo e, finalmente, pelo “etnicismo”<sup>9</sup>.

Embora Amorim (1970) atente para as redes de relações entre os “subsistemas”, ele tende a operar com esquemas dualistas, defendidos pelos estudiosos da aculturação (citados anteriormente), na medida em que os “subsistemas tribais”, progressivamente tendem a se descaracterizar através da integração. A integração acontece particularmente na esfera econômica, quando da inserção do índio nas relações capitalistas.

É posta a idéia, com base na teoria marxista, que o índio, quando inserido nestas relações, se proletarizaria, e em última instância, se tornaria camponês. Há o que se pode chamar uma passagem da ordem tribal à ordem nacional, por intermédio da inserção dos indígenas dentro do capitalismo. O índio se descaracterizaria a partir do momento em que se colocava diante das necessidades de consumo e das relações de trabalho oferecidas pelo branco ou pela economia regional.

Os grupos indígenas, situados na região Nordeste, estariam inseridos, por um lado, segundo Ribeiro, na etapa dos grupos em contato permanente e/ou integrados à sociedade nacional e portanto “transfigurados”. Por outro lado, de acordo com a teoria do campesinato indígena, seriam “índios camponeses” dependentes social, econômica e politicamente da sociedade envolvente.

Porém, para Amorim (1970, 1975), mesmo na condição de contato permanente e intenso e de integração à economia regional, os “índios camponeses”

---

<sup>9</sup> Para Amorim (1975), os estereótipos, em algumas situações, prejudicam os índios no sentido de que as oportunidades de emprego e venda de seus produtos são dificultadas em decorrência dos atributos negativos.

não deixaram de se identificar como índios específicos, assumindo as suas singularidades.

A constatação de perdas culturais aliada à tentativa de apresentar a sobrevivência histórica dos Potyguara, marcam os estudos de F. Moonen (1986) e Moonen & Maia (1992). Preocupados com a contextualização histórica dos Potyguara, e principalmente com o levantamento de documentos que comprovam a sua presença na Paraíba, estes trabalhos descrevem o grupo por meio da reconstrução do passado.

Para tanto, utilizam-se como marco o contato dos nativos com os invasores europeus, apoiando-se nos cronistas e viajantes do séc. XVI no intuito de ratificar a memória de ocupação tradicional do litoral norte da Paraíba. É apresentado o lugar do grupo ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, destacando de maneira particular as suas perdas culturais sofridas no contato com o “branco”.

Não resta dúvidas que o levantamento documental feito por Moonen, apoiado em um relatório produzido pela historiadora Teresa Baumann (1981, citado por Moonen, 1992), constitui um referencial importante na sistematização da história do grupo. Contudo, a história baseada nas evidências documentais constitui uma perspectiva puramente externalista, na medida em que articula conceitos nos termos da ontologia ocidental (Viveiros de Castro, 1993).

A etno-história pode ser utilizada para a construção da história do grupo quando concebida como “uma investigação que procura estabelecer os regimes de historicidade característicos de cada sociedade, os modos concretos de estar no tempo de cada forma sociocultural e que são tributários de seu modo de produção e reprodução, de sua estrutura morfológica, de sua cosmologia, sua filosofia da história e de sua ‘cultura’ em sentido mais amplo” (Viveiros de Castro, 1993:25).

A etno-história potencializa a descrição da sociedade estudada, na medida em que fornece possibilidades para a compreensão do modo como os índios concebem a distinção entre os grupos e como entendem o contato. Em outras palavras, como os índios se inscrevem na temporalidade, como ordenam e preenchem a série temporal e que concepções e propriedades revelam as narrativas da história do grupo (cf. Gow, 1991). É isso que tentarei fazer, muito rapidamente, no segundo capítulo.

Refletindo sobre a inviabilidade de continuar trabalhando com uma “etnologia das perdas e das ausências culturais” (Pacheco de Oliveira, 1998), Azevedo (1986) lança-se ao desafio de tematizar o contato como um fato constitutivo, que preside à própria organização interna e ao estabelecimento da identidade de um grupo étnico (Pacheco de Oliveira, 1988:58). Seguindo a orientação teórica de que era preciso entender os diferentes padrões de interdependência dentro de estruturas que disputam poder, Azevedo (1986) analisa um “drama social”: os processos jurídicos em torno da disputa pela posse da terra indígena Potyguara.

A escolha deste “drama social” se justifica por duas razões: em primeiro lugar, pelo fato da terra indígena ser um pólo constante de conflito entre índios e não-índios; em segundo, por ser uma esfera privilegiada de constantes buscas pela reivindicação da identidade étnica. Trabalha-se com a idéia de que a possibilidade de acesso à terra e conseqüente ocupação coletiva levam o grupo a recuperar sua individualidade e assim estabelecer fronteiras étnicas<sup>10</sup>.

O trabalho de Azevedo traz informações sobre os processos judiciais que tramitaram na Justiça; cartas de autoria dos índios dirigidas ao Posto Indígena, à FUNAI em Brasília; à Presidência da República. Há uma descrição cuidadosa acerca dos passos que precederam e o modo como se processou a autodemarcação das terras dos Potyguara. Descreve a curta atuação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). É um trabalho que contribuiu para a compreensão dos eventos políticos e jurídicos a respeito da terra indígena Potyguara.

O argumento dos estudos dessa natureza reside na alegação de que os índios do Nordeste se constituíram como objetos de investigação importantes a partir de fatos de natureza política. Segundo Pacheco de Oliveira (1998), a etnologia brasileira só reconheceu a importância desses grupos indígenas quando eles demandaram, junto ao órgão tutor, o acesso e posse da terra e o reconhecimento de sua especificidade étnica.

Em outras palavras, foi importante o momento em que os índios acionaram a posse da terra como um direito a ser respeitado pelo Estado. As situações sociais que os grupos indígenas vivenciam a sua etnicidade são

---

<sup>10</sup> Ver Grunewald (1997), Barreto Filho (1997) Pacheco de Oliveira (1999), dentre outros, cujos trabalhos refletem a definição e a invenção cultural face às demandas pelo reconhecimento da terra.

respaldadas pela presença e atuação do órgão tutor, condicionando “a especificidade das inter(-)relações e interdependências existentes no campo político intersocietário” (cf. Martins, 1999:225), tendo como característica principal a reinvenção de sua etnicidade.

### **Identidade étnica e organização social**

Os estudos que visam entender a situação dos índios do Nordeste no palco dos acontecimentos políticos e étnicos se apoiam na noção de “situação social” (M. Gluckman, 1987) e na definições de grupo étnico e etnicidade segundo Weber (1921) e Barth (1969).

Na inspiração weberiana, a etnicidade se constitui pela idéia de pertencimento subjetivamente aceito e legitimado pelo grupo. Por sua vez, os grupos étnicos são definidos como “esses grupos que alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou dos dois, ou nas lembranças da colonização ou da migração, de modo que esta crença torna-se importante para a propagação da comunalização, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente” (Weber, [1921], 1994:270).

A constituição do grupos étnicos não pressupõe nem uma comunidade real de origem nem uma atividade comunitária. Eles existem pela crença subjetiva que tem seus membros de formar uma comunidade, como também, pelo sentimento de honra social compartilhado por todos que alimentam tal crença. Isto marca uma diferença da pertença articulada pelo elemento raça, a qual é fundada na comunidade de origem.

A fonte da etnicidade deve ser procurada na atividade de produção, manutenção e aprofundamento de diferenças, cuja objetividade não pode ser avaliada independentemente da significação que lhes atribuem os grupos no decorrer das relações sociais (Potinagnat, 1998:38). Desse modo, a identidade étnica é construída a partir da diferença, implicando dizer que não é o isolamento que cria a consciência de pertença, mas sim a comunicação das diferenças das quais os indivíduos se apropriam para estabelecer fronteiras

Os grupos étnicos tendem a se constituir como “comunidades políticas”, correspondendo ao que Weber designa como a forma “mais artificial” de origem na

crença no parentesco étnico<sup>11</sup>. Uma associação supostamente racional (tipo defesa do território ou conquista de) transforma-se em comunalização étnica, gestando um simbolismo da comunidade de sangue e favorecendo a emergência de uma consciência tribal (condicionada por destinos políticos comuns e não pela procedência) ou a eclosão de um sentimento de dever moral.

Por sua vez, Gluckman (1987:238) privilegia a “situação social” definida como “o comportamento em algumas ocasiões, de indivíduos como membros de uma comunidade, analisado e comparado com seu comportamento em outras ocasiões”.

Gluckman propõe um estudo que procura dar conta das relações e do contato interétnico por um modelo, no qual as unidades básicas de análise devem ser pensadas como entidades abertas e heterogêneas. Os elementos interiores e exteriores devem ser encarados como categorias flexíveis e artificiais. Neste sentido, as análises tendem a se processar considerando não somente os aspectos internos, como faziam os funcionalistas, mas tematizando também o papel desempenhado pelos elementos externos<sup>12</sup>.

E, por fim, Barth (1969) propõe uma compreensão da noção de grupo étnico mais dinâmica e flexível, a partir de novos procedimentos metodológicos de interpretação do fenômeno. Ao invés de se tentar reificar os valores culturais de um determinado sistema pela sua objetividade (aparência), o interesse se volta para a análise das atitudes e dos comportamentos das pessoas na sua prática quotidiana, transcendendo os próprios limites do grupo estudado. A preocupação de Barth é explicar como as diferenças podem ser compreendidas dentro de um mesmo sistema cultural.

É por meio de uma investigação empírica das fronteiras étnicas que é possível entender como a etnicidade adquire objetividade, segundo a visão de Barth. A etnicidade, ao se manifestar nos momentos de intensificação das interações sociais, define os processos de inclusão e exclusão de indivíduos a partir do princípio

---

<sup>11</sup> Weber defende que é menos importante a idéia de comunidade de origem e a posse de traços comuns do que a crença subjetiva e o sentimento de honra social compartilhado pelos que se identificam aos valores de uma “comunidade política”.

<sup>12</sup> Os pesquisadores passariam a trabalhar com “comunidades”, ao invés de costumes, pela extrapolação dos limites espaciais e pelo não prevailecimento de unidades em termos de códigos culturais. As unidades de observação contemplariam a partilha de determinados padrões de interação na vida quotidiana dos indivíduos, podendo ser incluídos os agentes de contato. Pacheco de Oliveira (1988) avalia que a principal contribuição de Gluckman foi no modo de encarar o sistema interétnico, no tocante à consideração do interno e o externo como categorias flexíveis, artificiais, justificando-se, assim, a necessidade de compreender a dinâmica desta relação.

de adscrição. Neste sentido, não se pode falar de etnicidade somente pela esfera da subjetividade, uma vez que ela é uma subjetividade que se objetiva nas interações e nas ações dos atores sociais<sup>13</sup>.

Portanto, Barth concebe grupo étnico como um tipo organizacional de interações sociais disponibilizando regras e critérios de alocação dos indivíduos, os quais passam a acionar a identidade como modos de categorizar a si e aos outros. Este grupo se define pelas categorias de pertencimento e de identificação dos próprios atores sociais do sistema interétnico, tendo como característica, a organização social mediatizada pela interação entre os indivíduos que se encontram dentro da situação de contato.

A etnicidade pode ser entendida, portanto, como refletindo as tendências de identificação e inclusão num grupo étnico, cuja ênfase passa pela atribuição de identidade étnica, que por sua vez, permite a definição dos limites grupais. A identidade étnica é o critério que marca a concepção de etnicidade, que através de sua definição o grupo encontra sua expressão mais visível.

Essas categorias constitutivas do grupo étnico possibilitam ao indivíduo, através da reivindicação de uma identidade, pertencerem ao grupo, implicando a definição do indivíduo como um tipo de pessoa, tendo assim uma identidade básica, o indivíduo tem disponível elementos que o possibilitam julgar a si mesmo através dos padrões definidores da identidade.

Por outro lado, a concepção de fronteiras étnicas permite ao pesquisador, segundo Barth, entender as interações e as ressonâncias delas dentro e fora do grupo. Neste espaço, pode-se visualizar os modos que ambos os lados manipulam, seja no sentido de propiciar mudança, como de articular meios de reação e reapropriação do contato.

A cultura passa a ser vista como um resultado de relações sociais diferenciadas e não como característica primária na constituição da organização social dos grupos étnicos<sup>14</sup>. Os conteúdos ou valores culturais se apresentam em termos de sinais diacríticos exibidos pelos atores para demarcar sua identidade e da orientação de valores básicos, enquanto reveladores dos padrões de moralidade.

---

<sup>13</sup> Neste nível é extremamente significativa a diferença entre Weber e Barth.

<sup>14</sup> De acordo com Barth, o redirecionamento do conceito de cultura evita pensar o contato pelo viés da perda e da descaracterização da unidade do grupo, na medida em que os traços culturais apresentarão variações temporais e espaciais sem afetar a identidade do grupo.

Na percepção de Barth, a realidade à qual se dobra o antropólogo é aquela em que identidades contrastivas ou distintivas podem ser mantidas na ausência de traços culturais comuns comprovados e que, ao inverso, uma teoria indígena da diversidade étnica pode existir apesar da homogeneidade cultural constatada pelo observador. O foco dos estudos seria muito mais o modo como a diversidade e a identidade étnicas são socialmente articuladas e mantidas do que a distribuição dos traços culturais.

Nesta perspectiva, não se pode falar de etnicidade como algo estático, pois a sua importância, enquanto forma de organização de interações sociais, varia de acordo com a época e com as situações. Ao mesmo tempo, os seus conteúdos e significações são suscetíveis de transformações e redefinições, negando-se, assim, a definição de etnicidade como qualidade ou propriedade inerente a um determinado tipo de indivíduo ou de grupos. Em segundo lugar, a etnicidade não é uma expressão de uma unidade cultural já pronta, mas é um processo de decodificação das diferenças culturais. E finalmente, a sua manifestação – a identidade étnica – se dá pela intensificação das interações, não resultando de condições de isolamento; logo, o que está na origem da etnicidade é o intercâmbio cultural que possibilita o estabelecimento de fronteiras entre os grupos através de símbolos construídos coletivamente e que podem ser compreendidos pelos atores “internos” e “externos”<sup>15</sup>.

### ***Discutindo a identidade étnica***

Os trabalhos aqui apresentados sobre o grupo indígena Potyguara, transitaram entre, de um lado, a descrição do grupo através de elementos exóticos da cultura material e da própria vida dos membros dos grupos indígenas e a captura de fragmentos ou resíduos de identidade dos grupos em vias de desaparecimento (cf. Soares de Sousa, Cardim, Galvão e Ribeiro) e do outro lado, a tentativa de compreender o contato baseando-se no contexto de interação e no modo como o grupo acompanha a dinâmica de “incorporação” e de criação de distintividade, as ações políticas e jurídicas dos índios demandando junto ao Estado o reconhecimento dos seus direitos, enquanto grupo distinto a partir da etnicidade (cf. Amorim, Lobato e Moonen).

---

<sup>15</sup> Os estudos do contato interétnico priorizam a análise das situações sociais e históricas nas quais o grupo está inserido, atentando especialmente para o “signo da invenção cultural” (Pacheco de Oliveira, 1993).

A busca por modelos que dessem conta da diversidade de arranjos construídos no contato interétnico a partir da concepção de “fronteiras interétnicas” segundo Barth, me impulsionaram a pesquisar o grupo indígena Potyguara. A minha intenção foi apreender o modo como o grupo construía a sua etnicidade (Vieira, 1999). Descrevi os elementos acionados pelo grupo e pelos atores “externos” na definição da fronteira étnica procurando não levar em consideração as concepções apoiadas no modelo aculturativo e a perspectiva de integração e assimilação do índio nas relações capitalistas.

De acordo com o modelo aculturativo, como apontei acima, o grupo indígena Potyguara seria totalmente integrado e assimilado à sociedade nacional, o que ocasionaria assim a perda do ethos indígena. Em outro momento, Amorim propôs pensar os Potyguara como “índios camponeses”, cuja produção e força de trabalho empregada eram desvalorizadas no mercado regional sob o crivo de estereótipos, mas que se diferenciava dos camponeses regionais apenas pelo sentimento de pertença a um grupo indígena e pelo fato de ser tutelados.

No final do trabalho de campo tive a sensação que havia conseguido, mesmo que parcialmente, pensar o grupo indígena de maneira dinâmica no sentido de ver as mudanças culturais como dados reveladores dos processos sociais de contato e das redefinições históricas do próprio grupo. Posteriormente, percebi que as análises ancoradas no pressuposto de que a etnicidade é uma “categoria analítica”, privilegiam a esfera da política como principal viés de estudo desses grupos indígenas, cuja tendência é atender para as ações indigenistas estatais e a relação destas com a definição da fronteira do grupo indígena. Efetivamente, não havia na antropologia da etnicidade e da identidade um interesse para as relações sociais que orientam os diferentes grupos, muito menos para o modo como a política se estrutura ou a partir de que relações a política se configura. Ao lado disso, aquelas análises enfatizavam a identidade étnica como o fenômeno mais importante como se ela fosse prefiguradora da organização social não atentando para o modo nativo de conceber o contato.

Minha contribuição agora se caracterizará por mostrar, de um lado, como a noção de etnicidade está presente no discurso dos atores sociais e que, do ponto de vista organizatório, tal como definido por Weber e por Barth, difere de outras formas de organização, por exemplo, da religião e do parentesco, apenas no que se

refere à retórica ou ao discurso que, geralmente, invoca a idéia de uma origem e cultura comuns (Carneiro da Cunha, 1985). De outro lado, tento mostrar que a etnicidade é um discurso nativo que organiza interações, sendo acionada através de uma perspectiva simbólica ou cultural, dentro de um contexto onde se sobressaem parentesco e religião ou morfologia e cosmologia.

Parafraseando Carneiro da Cunha (1985), a etnicidade faz da tradição uma ideologia, considerando que os traços significativos acionados pelos grupos, em determinados contextos, em uma demanda política, visam o reconhecimento da especificidade do grupo. O fato de pertencer a um determinado grupo étnico legitima os atores a buscarem elementos que justifiquem a sua ação política.

Por outro lado, a etnicidade faz da tradição um mito, no sentido de pensar os traços culturais significativos como parte de um repertório cultural supostamente "original". Daí, a tradição ser acionada enquanto mediadora do presente com o passado (Carneiro da Cunha, 1985).

Ainda que os diferentes atores sociais voltem ao seu repertório "original", isto não significa que seja um repertório estático. O fato destes atores tematizarem em seu discurso a manutenção e a defesa do modo de vida cultural contra a assimilação e destruição, não significa que eles se isolem e/ou que voltem a um estado "puro", "original" da sua cultura. São as transformações históricas que revelam, de um lado, a continuidade da cultura, e do outro, a posição de responder pela história e assim pelo passado, na medida em que a sua identidade é reforçada como uma continuidade com esse passado que é revivido e lembrado, mas não como mera repetição.

Assim, o meu interesse está voltado para a compreensão do como os Potyguara concebem as distinções internas (entre gerações) e externas (em relação ao "outro") e como entendem o contato.

Em outras palavras, a idéia é entender a perspectiva simbólica dos Potyguara sobre a alteridade, tomando como ponto de partida o fato da mistura definir relações e posições sociais por meio de um idioma de substância: o sangue (cf. Seeger et alli, 1979:14), que por sua vez remete para o lugar do corpo no grupo.

O corpo é o lugar da personalidade, é um dos definidores da pessoa. Ele não é um dado genético, considerando que a sua construção se dá ao longo da vida pelas relações sociais, as quais se constróem em relação ao parentesco,

(proximidade ou não com os antepassados), envolvendo portanto a oposição puro/misturado. É assim que, entre os Potyguara, o corpo não é meramente lugar de expressão da identidade social, mas o substrato onde ela é fabricada (Vilaça, 2000:59).

## **A pesquisa de campo**

Pesquisar o grupo indígena Potyguara constituiu um desafio duplo: primeiro por se tratar de um grupo que, para o senso comum, fazia parte apenas da história da colonização do séc. XVI estaria “integrado” e “assimilado” à sociedade envolvente decorrente das frentes de expansão. Em segundo lugar, por se tratar de um grupo “familiar” ao grupo social de que faço parte, dado que também são nordestinos.

Produzir um distanciamento foi uma meta a ser atingida ao longo da construção do objeto de pesquisa, da pesquisa de campo propriamente dita e da escrita etnográfica. É um movimento difícil, mas imprescindível para qualquer iniciante em Antropologia, já que a análise antropológica se define por um constante processo de recusa dos nossos próprios valores e, por conseguinte, do distanciamento de nós mesmos (Lévi-Strauss, 1955).

Desde o meu primeiro contato com o grupo em 1999, fui classificado, particularmente na aldeia Galego, como evangélico, uma vez que estava sendo hóspede de uma família evangélica. Nas demais aldeias, a minha presença era associada ao trabalho de missionários católicos que andavam com bolsa e de moto.

As classificações, em algumas situações, criaram problemas de relacionamento com alguns segmentos sociais. No início da pesquisa tive dificuldades em decorrência de tal classificação, diversas pessoas se eximiam de tecer qualquer comentário sobre religião, principalmente sobre esse referido segmento. Já nas aldeias em que não havia tal classificação, as pessoas comentavam muito, principalmente criticando os índios que se convertiam à “lei de

crente” alegando que “os índios tem que ser católicos porque os crentes não querem se interessar pela cultura indígena” (Sr. Antônio dos Santos, liderança indígena)<sup>16</sup>.

A pesquisa de campo teve seu início no mês de setembro de 2000 se estendendo o final do mês de novembro do mesmo ano. Comecei a visitar as residências, fazer as observações e entrevistas na aldeia Galego. A escolha foi proposital, pois já tinha um primeiro contato em 1999; conhecia algumas pessoas, inclusive a liderança. Foi esta aldeia que constituiu o meu ponto de apoio, onde praticamente morei durante o tempo da pesquisa de campo.

Depois da aldeia Galego, fui para o “Sítio”, termo nativo para se referir as aldeias S. Francisco e Regina. A escolha também foi proposital. Segundo Amorim (1970), Azevedo (1986) e Moonen (1989, 1992) tratava-se de uma localidade classificada como “central”, onde todas as pendências, sobretudo políticas, são resolvidas.

Nas visitas às residências, usava o gravador quando era permitido e o registro no diário de campo quando as pessoas ou se recusavam ou não se sentiam à vontade com o uso daquele aparelho. Todas as conversas gravadas foram com as lideranças indígenas que não se inibiam com o gravador. Levantei genealogias nas duas aldeias, mas principalmente no “Sítio”, o que demandou uma maior duração da visita.

A impressão é que os moradores do “Sítio” não se intimidam em mencionar quem são os seus parentes, porque a mistura é menor do que em outras aldeias. Já na aldeia Galego, onde “as pessoas se misturam muito” (D. Chiquinha, reside no Galego), elas se sentem ameaçadas em revelar os casamentos com “particulares”<sup>17</sup>.

Visitei 85 residências na aldeia Galego de um universo de 146 residências e 81 no “Sítio” de 161 residências. As demais residências não foram visitadas ou porque estavam fechadas ou porque as pessoas se recusaram a responder. Na aldeia Galego o número de velhos com quem conversei foi reduzido, diferentemente do “Sítio”.

---

<sup>16</sup> Grande parte das aldeias possui uma Igreja Evangélica, nas que não possuem há trabalhos de evangelização. Nas aldeias São Francisco e Forte há trabalhos da Igreja do Betel Brasileiro; no Galego e em Silva de Belém, da Igreja Batista; em Grupiúna e Estiva Velha, da Assembléia de Deus.

<sup>17</sup> Categoria utilizada pelo grupo para se referir às pessoas que não são índias mas que residem na aldeia. A apresentação desta categoria nativa será melhor discutida no capítulo 2.

Sei que poderia ver uma outra face da realidade Potyguara pesquisando outras aldeias. É comum os moradores da aldeia Galego afirmarem que seria importante entrevistar os “*caboclos do Sítio*” porque “eles é que sabem a história daqui, como era a vida dos caboclo velho” (Sérgio, 32 anos reside na aldeia Galego). A aldeia Galego é apontada como uma das aldeias onde a “a cultura indígena é levada a sério” (D. Cleide, professora aposentada da FUNAI, residente na aldeia Galego); ela se distingue pelo fato de se opor ao “Sítio”.

Talvez a compreensão de alguns eventos poderiam ser diferentes caso a pesquisa tivesse começado pelo “Sítio”. Iniciar a pesquisa na aldeia Galego tornou possível apreender uma visão diferente do ser Potyguara e contrapor a visão do “eu” e do “outro” do “Sítio”. Os moradores da aldeia Galego classificam os moradores da aldeia S. Francisco e da Regina como os “*caboclos do Sítio*”, remetendo à idéia de “pureza de sangue”<sup>18</sup>. Por sua vez, os moradores do S. Francisco e da Regina se referem à algumas pessoas do Galego como “índios misturados”, cuja grande maioria teria perdido a identidade indígena.

Durante a realização da pesquisa, dois eventos ocorreram: a festa de São Miguel e a sucessão da chefia indígena. Segundo os relatos dos nativos, a festa de S. Miguel se realiza há alguns anos. Eles não se recordam exatamente o ano que começou, apenas remetem ao período de vinda dos holandeses para a Baía da Traição.

De todo modo, a festa religiosa é um ritual importante na reafirmação do grupo, através da inserção dos fiéis em um ciclo de obrigações recíprocas envolvendo os santos católicos (S. Miguel e N. Sra. da Conceição). Veremos no último capítulo como a festa expressa algo da representação nativa sobre a terra<sup>19</sup>. Em última instância, a festa tende a traduzir o simbolismo do próprio ordenamento do grupo, uma vez que os ritos criam e controlam a experiência, tornando manifesta aos homens sua pessoa social (Douglas, 1976:82-83).

Por sua vez, a sucessão da chefia indígena permitiu uma melhor compreensão das categorias nativas de classificação do que é “puro” e “misturado” e também do modo que o chefe centraliza certos atributos.

---

<sup>18</sup> Observei que a classificação “*caboclos do sítio*” é recorrente nos moradores das outras aldeias que visitei.

<sup>19</sup> No último capítulo apresentarei também com mais detalhes como a festa de S. Miguel produz um ciclo de obrigações e por conseguinte, a sociabilidade.

Apesar da sucessão da chefia indígena ter sido deflagrada no início da minha permanência na terra indígena, não dei muita atenção. Quando houve a eleição para o cargo de cacique geral, percebi que as discussões acerca da sucessão valeriam a pena ser exploradas, uma vez que se tratava do modo como se construiu a imagem de um representante nativo junto a órgãos públicos e privados; e por outro lado, pelo fato da figura do cacique ter um peso considerável, porque ele se torna porta-voz do grupo e um mediador com a sociedade mais ampla.

Trabalhei com os relatos das pessoas sobre o assunto. Mas isto não era suficiente, porque no momento da escolha do cacique geral, as lideranças das aldeias participam com o voto. Como afirmou uma das lideranças, "*o cacique geral pode ser comparado com um prefeito e as lideranças com os vereadores*". Já estava praticamente no final da pesquisa de campo, quando senti a necessidade de conversar com todas as lideranças atuais ou os "*cacique das aldeias*".

Tais eventos me levaram a redefinir a proposta inicial de pesquisar duas aldeias indígenas no município de Baía da Traição. A questão que se colocava naquele momento era de que maneira ocorre a escolha e a sucessão das "lideranças locais", ou sob que elementos sociológicos a chefia está assentada.

Não dispondo de tempo e de recursos suficientes permaneci pouco tempo nas aldeias. Visitei 17 aldeias em 4 dias. Aluguei uma motocicleta realizando o trajeto aldeia por aldeia: no primeiro dia visitei as aldeias Camurupim, Tramataia, Brejinho, Lagoa Nova e Jacaré de São Domingos no município de Marcação e Jaraguá no município de Rio Tinto; no segundo, as aldeias Jacaré de César, Estiva Velha, Grupiúna no município de Marcação, e Silva, Bento e Lagoa do Mato no município de Baía da Traição, e Silva do Belém no município de Rio Tinto; no terceiro, as aldeias de Tracoeira, Santa Rita e Laranjeira no município de Baía da Traição; e no quarto, as aldeias Cumaru e Vila São Miguel no município de Baía da Traição. De 31 aldeias da Terra Indígena Potyguara, apenas 17 possuem lideranças reconhecidas. Utiliza-se como critério, o fato da localidade ter um número razoavelmente alto de moradores e residências, polarizar as menores e o grupo familiar dominante ser bastante forte. Nestas 17 aldeias entrevistei principalmente o representante atual. Procurei então, observar, mesmo que parcialmente, o modo como os índios das diferentes aldeias vivem.

A visita às aldeias permitiu, dentre outras coisas, ter uma idéia geral de como os Potyguara vivem, uma vez que internamente o estilo de vida se diferencia principalmente quanto às atividades econômicas. As atividades econômicas das aldeias Camurupim e Tramataia são exclusivamente voltadas para o mangue: pesca de caranguejo e camarão. Nas aldeias Jacaré de São Domingos, Jacaré de César, Lagoa Nova, Grupiúna, Brasília e Brejinho a atividade predominante é o cultivo da cana-de-açúcar. Nas aldeias São Francisco, Galego, Tracoeira, Laranjeira, Santa Rita, Jaraguá, Lagoa do Mato, Silva da Estrada, Bento, Estiva Velha e Silva do Belém a atividade predominante é a agricultura da mandioca e o cultivo de fruteiras (laranja, abacaxi, coco, mamão).

Este trabalho é, portanto, uma tentativa de interpretação dos dados etnográficos coletados em campo. Busca compreender a organização social dos Potyguara e o modo nativo de construir suas alteridades.

O trabalho está dividido em quatro capítulos: no primeiro apresentarei um breve histórico dos Potyguara, procurando destacar, de um lado, as relações existentes entre os grupos indígenas da costa brasileira e, de outro, a inserção do europeu entre os grupos autóctones evidenciando as relações ora conflituosas ora amistosas.

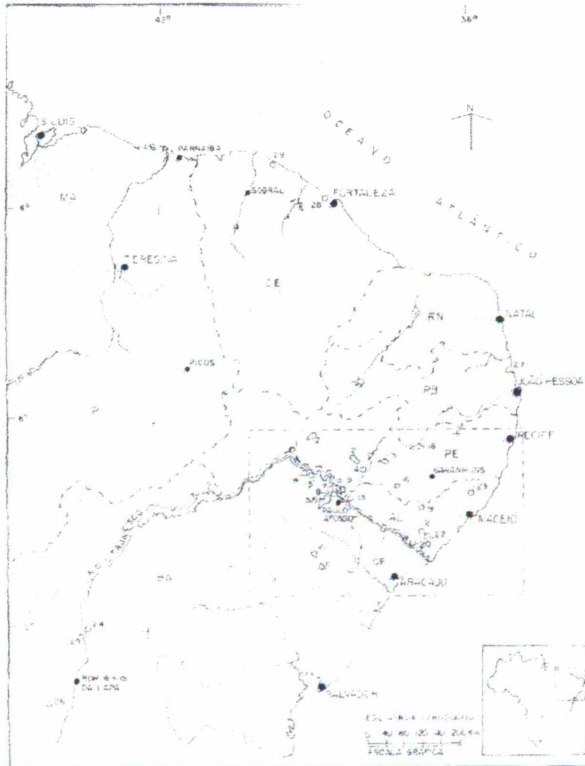
No segundo capítulo apresento os Potyguara, mais especificamente as três aldeias que constituíram o local de pesquisa privilegiado. Na seqüência procuro entender como os índios concebem a distinção entre os grupos e como entendem o contato.

Para tanto, parto da concepção nativa da história, isto é, de como os índios se inscrevem no tempo e no espaço, atentando para a compreensão da terra e do sangue como importantes na separação de quem é, ou não, descendente dos antepassados e quem pode, ou não, ter acesso à terra.

Desse modo, a atribuição de quem é ou não Potyguara, expressa a partir da oposição puro/misturado, é o ponto de partida da discussão realizada no terceiro capítulo. Neste capítulo descrevo aspectos da organização social: dinâmica residencial e terminológica, regras de casamento, enfim, o parentesco. A intenção é compreender as diferenças internas e as relações com o "outro".

Finalmente, no quarto capítulo descrevo a sucessão da chefia indígena, a festa de S. Miguel e simultaneamente a sucessão da chefia indígena e o Toré. O

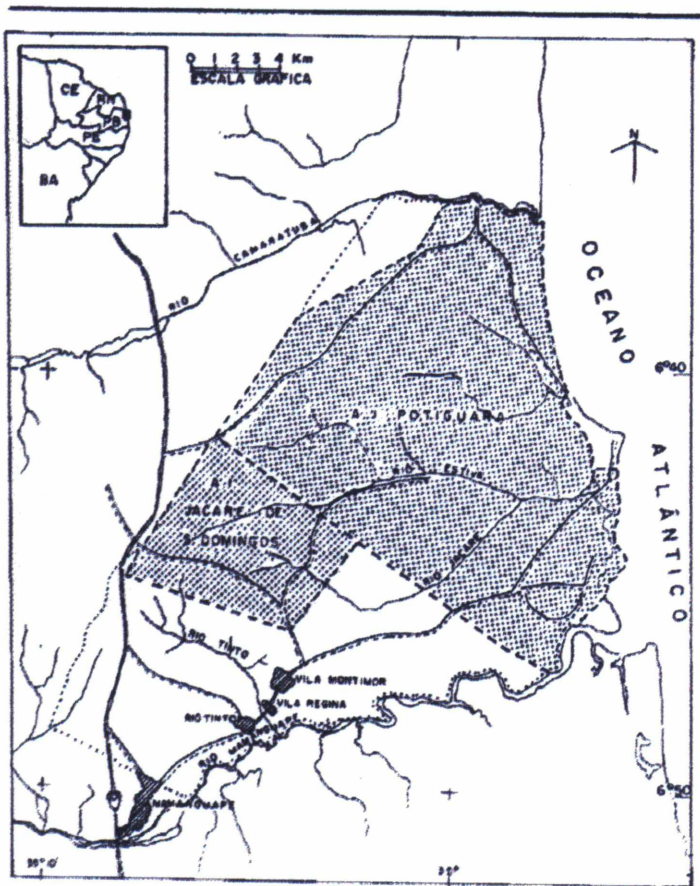
objetivo é entender, em primeiro lugar, como o grupo define as posições de “*cacique gera*” e de “*caciques das aldeias*” e em segundo, como a experiência traduz o simbolismo do próprio ordenamento do grupo.



**MAPA 1.**  
**Os Potyguara na região Nordeste do Brasil**

- |                               |                           |                    |
|-------------------------------|---------------------------|--------------------|
| 1. Traiz                      | 12. Kanhwa                | 21. Tonguêto       |
| 2. Aukum                      | 13. Gairapco              | 22. Paracoto       |
| 3. Nova Rodolfo Rocha do Arco | 14. Tuxá de Ináá          | 23. Massá-Godal    |
| 4. Panhazari/Drep de Burgo    | 15. Bahama                | 24. Bahama         |
| 5. Kantsuca                   | 16. Furo                  | 25. Bara           |
| 6. Odoaba                     | 17. Capirama de São Pedro | 26. Uirigem Alegre |
| 7. Fankararu                  | 18. Xakera                | 27. Potyguara      |
| 8. Massacará                  | 19. Kukuá-Katu            | 28. Tapoba         |
| 9. Kiri                       | 20. Kani-Apco             | 29. Tremence       |

As áreas onde o número respectivo escaram grãdas são representadas nesta escala, até o de 1000 metros, o resto a serem representadas por um círculo. O número indicado no mapa está a região indicada no Mapa 2. Terras indígenas do Roraima e São Paulo indicadas pelo número a numeração 100-1000.



**MAPA 2.**  
**O Grupo Indígena Potyguara**

Fonte: Atlas das Terras Indígenas do Nordeste 1003

## Capítulo 1 - O ENCONTRO COM O “OUTRO”: breve histórico dos Potyguara.

Do encontro das correntes fluviais dos rios Camaratuba e Mamanguape com as quentes e claras águas do Oceano Atlântico nasce uma baía, historicamente denominada de traiçoeira devido aos seus longos e escorregadios arrecifes que saem da costa até o alto-mar, dificultando o ataque rápido dos invasores e servindo de proteção às populações do continente. Ela também é chamada de traiçoeira pelas alianças dos nativos com os franceses e holandeses a fim de impedir a entrada dos portugueses, bem como por incidentes que ocasionaram mortes de membros das armadas portuguesas pelos índios. Estamos falando da Baía da Traição, antiga Acajutibiró<sup>1</sup>, lugar onde estão grande parte dos índios Potyguara da Paraíba. A baía traiçoeira foi o palco do encontro dos Potyguara com o “branco”.

Foi neste encontro de culturas que os nativos e os “visitantes” indagaram acerca da condição de humanidade. Tematizando a leitura nativa (Tupi) do “branco”, Lévi-Strauss (1953) recorda uma anedota antilhana que diz o seguinte: os espanhóis se depararam com os nativos (os Tupi), tendo indagado se tinham alma, ou não, isto é, se eram humanos. Os índios, por sua vez, questionaram se os espanhóis eram humanos, utilizando o afogamento dos seus corpos para verificar se os cadáveres entrariam em estado de putrefação.

Depois de atestada a humanidade do “visitante”, os nativos definiram um lugar dentro do seu mundo e da sua cosmologia aos “novos” seres humanos. As alianças seladas com o escambo, a participação em atividades guerreiras e a doação de mulheres para os “brancos” através do casamento são alguns dos modos de inserção do “branco” na cosmologia Tupi (cf. Fausto, 1992).

Se de um lado questionou-se a humanidade do “branco”, do outro lado, o reconhecimento da humanidade se fez também via associação dos “brancos” com os grandes xamãs Tupi. A exemplo dos xamãs tupi, os “brancos” missionários

---

<sup>1</sup> Na compreensão nativa revela a fruta predominante na região, o caju, com a especificidade de ser azedo.

também percorriam as aldeias propagando o caminho certo para se alcançar a "Terra sem males".

Os discursos dos missionários não só coincidiam com a profecia Tupi de que era possível chegar em um lugar de abundância e de imortalidade - o lugar onde os guerreiros viviam aguardando a chegada dos seus descendentes -, como utilizavam esta coincidência para o trabalho de conversão dos gentios (Viveiros de Castro, 1993).

De acordo com os cronistas quinhentistas, os grupos Tupi se encontravam em permanente estado de guerra. O que aparentemente seria um entrave para a cristianização dos gentios se revelou uma porta de entrada para civilizá-los. As alianças dos "brancos" com alguns grupos autóctones foram decisivas no sentido de potencializar a guerra entre eles. Os "brancos" não apenas participavam das expedições guerreiras dos "aliados", como adquiriam por meio da compra, os cativos da guerra.

Estas considerações acerca da inserção do europeu no mundo Tupi esclarecem que os nativos da costa brasileira, classificaram os brancos como parceiros na guerra com grupos inimigos e na troca de bens materiais. Em segundo lugar, mostra que a inserção e o sucesso dos colonizadores se deve em muito às próprias relações que os grupos indígenas mantinham entre si. E finalmente aponta para uma reflexão sobre a importância da guerra, tanto do ponto de vista cosmológico nativo como condição do extermínio ou da pacificação dos guerreiros. As descrições que dispomos (os cronistas do séc. XVI) retratam os Tupi como grupos guerreiros.

É então na perspectiva de que os grupos indígenas da costa brasileira estabeleciam relações de conflito ou guerra e de aliança com os seus vizinhos que os Potyguara são descritos pelos cronistas e viajantes do séc. XVI.

"Este gentio que senhoreia esta costa do rio Grande até o da Paraíba (...) é muito belicoso, guerreiro e atraído (...) Costumam estes potiguares não perdoarem a nenhum dos contrários que cativam, porque os matam e comem logo" (Soares de Sousa 1938:54-55).

Não há consenso em relação a grafia dos Potyguara. Soares de Sousa e Cardim escreve potiguares, Hemming potiguar, Loreto Coelho (citado por Pinto, 1935:115) potiguaras, Theodoro Sampaio (citado por Pinto, 1935:115) petinguará. O

curioso é que o significado do nome ora é traduzido por “comedores de camarão” quando se utiliza a grafia potiguaras, pitiguaras e potiguar, ora como “mascador de fumo” quando se escreve petinguaras; Pinto (1935:115) comenta que Antônio Knivet, um dos donatários da Capitania de Pernambuco, escreveu petinguaras para descrever o hábito dos índios de trazer uma folha de fumo entre o lábio e os dentes, descendo a saliva pelo furo existente no lábio.

Independente da variação gráfica, os Potyguara são definidos como os “senhores da Paraíba, 30 léguas de Pernambuco” (Cardim,1939:101), confinando-se com outros grupos Tupi: os Caetés e os Tupinambá e os Tabajara<sup>2</sup>. Os Caetés formavam um contingente populacional que “nos primeiros anos da conquista deste estado do Brasil (Pernambuco), senhoreou desta costa da boca do rio de São Francisco até o rio Paraíba, onde sempre teve guerra cruel com os potiguares, e se matavam e comiam uns aos outros em vingança de seus ódios, para execução da qual entravam muitas vezes pelas terras dos potiguares e lhes faziam muito dano” (Soares de Sousa, 1938:61).

Já os Tupinambá, “da banda do rio de São Francisco, guerreavam estes potiguares em suas embarcações com os tupinambás, que viviam de outra parte do rio, em cuja terra entravam a fazer seus saltos, onde cativavam muitos que comiam sem lhes perdoar (...) (Soares de Sousa 1938:61-62).

Em relação aos Tabajara, há um desencontro nas informações, uns definem como um grupo Tupi que se localizava mais para o interior do Brasil, ou um grupo que residia no litoral da Paraíba, mas que foi expulso pelos Potyguara vindos do Rio Grande do Norte, ou apenas como uma categoria de referência dos Potyguara aos seus “inimigos”<sup>3</sup>. De qualquer forma, é importante falar dos Tabajara enquanto grupo que se constituía em oposição aos demais grupos Tupi da região, com quem guerreavam e de quem se tornavam cativos (e vice-versa).

Os Potyguara mantinham relação ora conflituosa, ora amistosa com os Tapuia. De acordo com alguns cronistas (Soares de Sousa e Fernão Cardim), os Tapuia são povos que não falavam o Tupi. Inclusive o termo tapuia era utilizado

---

<sup>2</sup> Estes grupos são classificados como sendo Tupi por Cardim, Soares de Sousa, dentre outros.

<sup>3</sup> Fernandes se reporta aos Tabajara como termo de classificação dos Tupinambá para referir aos inimigos Potyguara, e vice-versa. Carlos Fausto (1992:391), apesar de se reportar à palavra Tobajara, com uma grafia diferente, indica que este termo Tupinambá era utilizado para se referir ao cunhado e ao inimigo.

pelos Tupi da costa para se referir aos seus inimigos.

Na descrição de Soares de Sousa o tapuia “é a gente mais doméstica com quem estão às vezes de guerra, e às vezes de paz e se ajudam uns aos outros contra os tabajaras, que vizinham com eles pela parte do sertão” (Soares de Sousa, 1938:54-55).

Uma suposta modalidade de aliança dos Potyguara com alguns dos seus vizinhos se caracterizava pela incorporação do “outro” através da união matrimonial: os Potyguara eram “gente que por seus respeitos servem e obedecem aos sogros como os pais” (Anônimo, 1873:9, citado por Fernandes 1989:192), considerando que “as suas filhas nenhuma coisa dão em casamento, antes os genros ficam obrigados a servir a seus sogros” (Nóbrega, 1931:100, citado por Fernandes 1989:192). Fernandes (1989:192) indica que os indivíduos que servem e obedecem ao sogro não são “servos do sogro”, mas ocupou um status de unidade econômica, confirmado pelo comportamento recíproco dos parentes afins.

Estas passagens descrevem uma relação que varia dentro de um continuum da guerra à aliança, guerra com o interesse de escravizar e aliança no sentido de derrotar o inimigo. A descrição de Soares de Sousa insinua haver um não canibalismo tapuia e aliança destes com os Potyguara, grupo que praticava o canibalismo. Talvez a aliança entre os Tapuia e os Potyguara tenha se tornado possível pelo fato dos Tapuia não praticarem o canibalismo e pela ameaça dos inimigos Tabajara.

Soares de Sousa (1938:339) afirma sobre os Tapuia:

“(...) não comem carne humana, e se tomam na guerra alguns contrários, não os matam; mas servem-se deles como de seus escravos, e por tais os vendem agora aos portugueses que com eles tratam e comunicam. Costuma este gentio não matar a ninguém dentre em suas casas, e se seus contrários, fugindo-lhes da briga, se acolhem a elas, não os hão de matar dentro, nem fazer-lhes nenhum agravo, por mais irados que estejam; e esperam que saiam para fora, ou, se lhes passa a ira e aceitam-nos por escravos, ao que são mais afeiçoados que a matá-los, como lhes fazem a eles”.

Parece assim interessante designar (ou não) a história Tapuia à teoria segundo a qual a guerra, enquanto constitutiva do ethos grupal Tupi, exprimia não apenas o fundamento e a finalidade do socius, como a partir do imperativo da

vingança, produzia a memória, a qual era revivida na canibalização do inimigo. Matar o inimigo ou morrer em suas mãos constituía a morte digna de um guerreiro. Ser canibalizado pelo “outro” (inimigo) é o caminho mais desejado e cobiçado pelo guerreiro, uma vez que o estômago do “outro” é a sepultura mais segura da vítima. (Viveiros de Castro, 1986).

Na busca de transformar os nativos, os missionários contribuíram para a domesticação da guerra dos índios a partir de suas investidas teológico-políticas. Viveiros de Castro (1992) caracteriza a política de transformação dos “gentios da costa” como uma tentativa de moldar o comportamento dos índios como se molda “estátuas de murta ou homens de cera”. Os missionários se surpreenderam pela suposta falta de fé, de lei e de rei dos gentios, agravadas pelo canibalismo, pela guerra de vingança, bebedeiras, nudez, poliginia, dificultando a conversão e a cristianização. Segundo Viveiros de Castro (1992), o que causou maior surpresa aos missionários foi o desejo nativo de se tornar como eles (“brancos”)<sup>4</sup>.

Os Tupi podem ser definidos como “seres do devir”, na medida em que a sua identidade é construída pelo outro (inimigo ou afim). A lógica do canibalismo revela que ao incorporar o “outro” (inimigo, prisioneiro ou afim), o matador canibaliza a posição de inimigo. Assim, configura-se uma relação incorporal e espiritual. Tornar-se o “outro” era uma condição *sine qua non* para a pessoa Tupi; na medida em que incorpora a posição de “outro”, ela ganha um status transcendental - a imortalidade (Viveiros de Castro, 1986).

Do ponto de vista dos cronistas e viajantes, os Potyguara não apenas se enquadravam na categoria “gentios bravos”, justificando-se assim a necessidade de “amansá-los”, como foram se constituindo, ao longo das tentativas de colonização da região, entraves à exploração portuguesa.

Após longos e sangrentos conflitos envolvendo os Potyguara e os invasores (portugueses), a região compreendida entre os Estados de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará foi conquistada (Dantas et alli, 1992). Mas a paz duraria até a chegada dos franceses e sua aliança com os Potyguara que com

---

<sup>4</sup> Segundo Perrone-Moisés (1992), a presença obrigatória dos missionários na política colonial de descimento e aldeamento dos gentios foi regulamentada pela Lei de 24/02/1587, liderando ou acompanhando as tropas. Tais tropas tinham por finalidade persuadir os gentios no sentido de se deslocarem para novas aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses.

“eles contratarão (...) casando com suas filhas” (Cardim, 1939:101-102).

Tal como nos relata Frei Vicente do Salvador (1975:224-225), logo no séc. XVI, os franceses se tornaram “amigos” dos Potyguara. A presença francesa na região afrontava o interesse da Coroa Portuguesa, a qual via o comércio do pau-brasil como altamente lucrativo, voltado para a tinturaria de lã e seda, para a construção de navios e a fabricação de móveis preciosos. Para pôr fim ao lucrativo comércio dos franceses, a idéia foi conquistar e povoar o território ocupado pelos Potyguara.

Segundo o religioso, o período que se seguiu foi marcado por uma sangrenta guerra, aprofundada com a chegada de alguns navios franceses na Baía da Traição, carregados com muitas pessoas e também munição e com o objetivo de se juntarem aos Potyguara a fim de combater os portugueses. Frei Vicente indica haver na Serra da Copaoba cinqüenta aldeias Potyguara, as quais foram totalmente destruídas pelos portugueses e pelos Tabajara, seus aliados.

A derrota dos Potyguara ocorreu em meio à morte de índios nas aldeias de Baía da Traição e a expulsão dos franceses no ano de 1584 e após uma epidemia de varíola ter dizimado a sua população (Moonen, 1986:86). Os índios ficaram sob os cuidados dos padres da Companhia de Jesus (Dantas et alli, 1992:438). Em 1591, os jesuítas foram expulsos. Os Potyguara passaram a ser catequizados pelos carmelitas (Hemming, 1978:169 e Bauman 1981 citado por Moonen, 1992:159).

A paz duraria pouco. No ano de 1625 desembarcaram na Baía da Traição os holandeses, os quais levaram consigo alguns índios Potyguara. Segundo Hemming (1978:287-288), a Companhia das Índias Ocidentais incentivou a política de levar jovens índios para a Holanda, no sentido de estabelecer relações amigáveis com os grupos autóctones.

Quando efetivamente ocorreu a conquista holandesa no Brasil, os jovens índios já falavam o holandês e estavam convertidos ao calvinismo. Eles retornaram ao Brasil a fim de fazer a mediação entre os holandeses e os índios; eles trabalharam como intérpretes e como testemunhas do poder esplendoroso da Holanda (Hemming, 1978:288). Pedro Poti foi o que mais se destacou dentre os jovens levados para a Holanda; segundo Hemming (1978:288), este jovem aglutinou nos contingentes holandeses alguns guerreiros Potyguara, escrevendo cartas

eloqüentes no sentido de persuadir outros chefes para se aliar aos holandeses.

Segundo Hemming (1978:289), Maurício de Nassau era um administrador liberal, tolerante para minorias, principalmente quando elas poderiam ajudar a viabilidade da administração holandesa no Brasil. Os holandeses permitiram a permanência nas vilas, dos chefes indígenas, deixando também um comandante holandês, cuja tarefa principal era animar os índios para o trabalho, incentivando-os à melhoria as plantações da cana-de-açúcar; em troca, os índios recebiam tecidos (Hemming, 1978:289).

Nas palavras de Maurício de Nassau (cf. Mello 1978:200, citado por Moonen, 1986:86) “da amizade dos índios depende em parte o sossego e a conservação da colônia no Brasil e que se tendo isto em vista, deve-se-lhes permitir conservar a sua natural liberdade, devendo permitir-se a cada um viver de modo que entender e trabalhar onde quiser, como os da nossa nação”.

Com a expulsão holandesa em 1654, ocorreu definitivamente a pacificação dos índios Potyguara. Em regime de aldeamento, o grupo passou a constituir as aldeias de Baía da Traição e da Preguiça no município de Mamanguape, ambas sob a responsabilidade espiritual da missão carmelita. Na primeira invoca-se como protetor São Miguel e na segunda N. Sra. dos Prazeres. A instituição dos santos, pelos missionários, como protetores dos índios passou a fazer parte das crenças Potyguara. Anualmente, o grupo se mobiliza para festejar S. Miguel invocado como “o dono das terras do índio” (Sr. Francisco Vital, 60 anos), e portanto, “o padroeiro dos Potyguara” (Sr. José Barbosa, 84 anos). Já a invocação de N. Sra. dos Prazeres é revivida na festa realizada na Vila de Monte-Mór (antiga Vila Preguiça)<sup>5</sup>.

Após a pacificação e o aldeamento dos Potyguara da Paraíba, no início do séc. XVII, não se encontram registros do grupo. Somente no séc. XX os Potyguara “reaparecem”.

Dantas et alli (1992:450) indica que a vinda da família real para o Brasil em 1808 repercutiu na tradição oral dos índios do Nordeste. Este evento configurou a possibilidade de os índios garantirem certos direitos sobre suas terras. Ao mesmo

---

<sup>5</sup> Na Paraíba foram também criados os aldeamentos de Jacoca e Utinga (Potiguara), Boa Vista (Kanindé), Cariris (Cariri), Campina Grande, Brejo, Panaty, Coremas, Pegas e Icó todos constituídos por índios Tapuia.

tempo, reascendeu a figura do rei “como um todo-poderoso a quem deviam obediência”. Em nome do rei, a quem deviam mostrar fidelidade, foram feitas as guerras de conquista e os índios foram aldeados. Enfim, em nome do rei lhes foram dados o direito sobre pedaços de terra, cujos títulos eram assinados pelo rei.

Se antes os pedidos e reclamações eram feitas pelos missionários, com a vinda do rei para o Brasil as distâncias entre os poderes central e o local se estreitaram. Os índios não mais recorriam aos missionários. Eles passaram a assinar petições dirigidas ao imperador pedindo a sua paternal proteção (Dantas et alli, 1992:450).

Invocar a “paternal proteção” significou atribuir ao imperador o lugar de pai dos índios, de quem se esperava proteção e a quem deviam obediência e fidelidade. O retorno de D. Pedro I para Portugal, aliado às constantes investidas dos senhores locais no sentido de invadir as terras dos índios, acabaram por configurar uma instabilidade. Esta situação foi contornada somente quando D. Pedro II subiu ao trono.

O reinado de D. Pedro II constituiu um marco no imaginário dos índios. Atribuiu-se a ele a figura de doador das sesmarias de São Miguel de Baía da Traição e de Monte-Mór. Na verdade, o imperador confirmou as terras às aldeias, anteriormente constituídas pelas missões jesuítas e carmelita.

Os discursos de reivindicação de posse das terras, baseados na “doação” das terras pelo Imperador neutralizam, em certa medida, os argumentos dos interessados em apossarem das terras indígenas. Por outro lado, a base do reconhecimento do “direito originário” dos índios é questionada pelas idéias de mestiçagem e aculturação.

Os índios dos aldeamentos passaram a ser classificados como “misturados”. O reconhecimento da mistura de sangue/racial desenvolveu uma série de atributos negativos com a intenção de desqualificá-los a partir da oposição aos índios “puros” do passado. A lógica seria esvaziar o forte argumento de que os índios tinham o direito originário “natural” sobre as terras.

Desde o Regulamento das missões de 1845 já se tem sistematizada juridicamente a meta do aldeamento. O sistema de aldeamento é concebido, por este instrumento, como meio de promover a transição para a assimilação completa dos índios. Muito antes deste regulamento, mais precisamente na época da política

pombalina do séc. XVII, incentivou-se os casamentos inter-raciais e outras formas de integração pretendendo liquidar as terras das aldeias (cf. Carneiro da Cunha, 1992). Dessa forma, a mistura desembocaria, inevitavelmente, na assimilação e na transformação dos índios em não-índios, esvaziando, portanto, a sua condição de “donos originários” da terra.

Assim, processou-se uma política que visava, em grande medida, descaracterizar o direito dos índios. Dentre as iniciativas, o Governo Imperial enviou engenheiros às províncias que haviam manifestado o pedido de divisão das terras de aldeamentos sob a alegação de que nestes lugares não existiam índios, com a finalidade de lotear as supostas terras devolutas.

No ano de 1865, foi enviado à Paraíba o engenheiro Justa Araújo para proceder à demarcação das terras dos Potyguara. Tal demarcação tomaria por base os marcos de pedra estabelecidos na época da doação de terras por D. Pedro II. A demarcação da terra começou pelo aldeamento de Monte-Mór. A terra foi dividida em lotes individuais, dados às famílias que ali residiam não levando em consideração os critérios culturais de posse coletiva e contribuindo decisivamente para a desagregação do grupo. Isto aconteceu devido principalmente ao fato de que grande parte dos títulos foi perdida com o tempo, e aos poucos passou para domínio de terceiros. Muitos títulos foram parar na mão do grupo Lundgren, proprietário da Companhia de Tecidos Rio Tinto, filial da Companhia de Tecidos Paulista do Estado de Pernambuco, conhecido nacionalmente pela rede de lojas “Casas Pernambucanas”, dificultando ainda mais a efetivação da posse da terra pelos índios (cf. Moonen, 1986).

Não sei se por sorte, mas dois fatos evitaram o loteamento das terras da antiga sesmaria de Baía da Traição. O primeiro foi o falecimento de Justa Araújo, engenheiro nomeado pelo rei do Brasil, no ano 1868, e o segundo a não nomeação de outro engenheiro para proceder na demarcação. O resultado é que as referidas terras não foram loteadas, ficando a propriedade de uso coletivo.

Dantas et alli (1992) indica uma relação interessante entre o apelo à mistura de sangue como diluidor da identidade dos índios e as ideologias raciais que visavam explicar a formação da nação que emergiu da mistura de três

raças/sangues. A idéia de mistura conjugada com a de transitoriedade do índio e das aldeias respaldaram a política indigenista do séc. XX<sup>6</sup>.

Ao lado do “esquecimento” ou da “ausência” de registros históricos sobre os Potyguara e seu aparecimento causal no séc. XIX, assistimos no início do séc. XX, o reforço das investidas dos Governos estaduais para deslegitimar os aldeamentos na sua jurisdição.

Em 1919, o governo da Paraíba colocou à venda as terras dos índios Potyguara. Este fato não se concretizou graças à intervenção de José Campelo Galvão (cf. Moonen, 1986). Tal intervenção não só impediu a venda das terras indígenas como tornou visível ao órgão tutor (o então SPI) a existência de índios na Paraíba.

Em dois momentos o SPI enviou dois funcionários com o intuito de comprovar a existência de índios na Paraíba: o primeiro, Alípio Bandeira em 1920 enviou um relatório ao órgão tutor, descrevendo como o grupo estava organizado em termos de ocupação territorial, o tipo de organização das residências, a atividade econômica desenvolvida, o tipo físico das pessoas, o modo de organização política e a maneira como o contato com a “civilização” influenciou o seu modo de vida.

Segundo ele, o grupo possuía uma população bastante reduzida e espalhada pelo território às margens de alguns riachos, sendo os Potyguara, “portadores de tipo físico diferente da população regional”. No campo da política os chefes eram denominados *regentes*, cuja autoridade era limitada, uma vez que a sua nomeação era feita pelo vigário de Baía da Traição, tendo como papel arrecadar dinheiro entre os índios para a igreja<sup>7</sup>. Em termos econômicos, o grupo vive da pequena agricultura e da pesca no mangue.

Um dos pontos mais enfatizados pelo relator diz respeito às perdas advindas do contato e à incorporação de costumes da “civilização ocidental”. Ele menciona a perda da língua original, o fato dos índios freqüentarem as vilas e cidades, terem suas residências semelhantes às dos vizinhos sertanejos e

---

<sup>6</sup> Para aprofundamento na legislação indigenista do séc. XX, consultar Sousa Lima (1992 e 1995).

<sup>7</sup> Como é apresentado pelo funcionário do SPI, os chefes indígenas se constituem como tais pela sua inserção no campo religioso, particularmente como arrecadador de ofertas para o padroeiro dos índios, São Miguel e para a festa de N. Sra. da Conceição da aldeia São Francisco. Este ponto será discutido em momento apropriado.

participarem nas intrigas da vizinhança, construir casas como os regionais e serem consumidores de produtos de vendedores<sup>8</sup>.

Três anos depois, Dagoberto Castro e Silva, funcionário do SPI visita os Potyguara. Em um relatório, (publicado em 1925), descreve a organização das residências, acrescentando informações acerca do caráter de miserabilidade de todos os Potyguara. Na visão do relator, os Potyguara mesmo se autodenominado índios “não exibiam traços característicos que demarcavam a sua indianidade; eles não possuíam traços fisionômicos distintivos, índole, costumes, idioma, enfim, traços que o identificam aos antepassados puros” (Dagoberto Castro e Silva, citado por Moonen, 1992:189). Ele chega a propor que o SPI deveria atuar na área não no sentido de beneficiar os índios, mas sim os trabalhadores nacionais, uma vez que naquelas comunidades inexisteriam índios legítimos. A sua conclusão fatalista se baseou no argumento de que o grupo perdera os costumes, a índole, o comportamento, a atitude, o controle do território<sup>9</sup>.

Na década de 30 foi fundado um posto indígena para “assistir” o grupo indígena Potyguara na Paraíba. Denominado de Nísia Brasileira, o referido posto foi instalado na aldeia São Francisco, sendo posteriormente transferido para a aldeia do Forte com vista esplêndida sobre a praia e o mar. Na década de 60 com o fim do SPI e criação da FUNAI o PI Nísia Brasileira passou a ser chamado de PI Potiguara, hoje é PIN Potyguara.

Atualmente os Potyguara tem uma população estimada em 6220 habitantes, distribuídos em três Terras Indígenas: TI Potyguara, TI Jacaré de São Domingos e TI Potyguara de Monte-Mór. O território ocupado pelos Potyguara tem uma extensão de 26270 ha demarcados e homologados, sendo 21238 ha da

---

<sup>8</sup> Diz o relator: “Demorei, sobretudo entre os de São Francisco, onde passei algumas horas; por me parecer *originalíssima*, além de interessante (...) São claros, robustos e bem conformados os descendentes dos Potiguaras. Seus traços são regulares, assim no rosto como no corpo, dando ao conjunto da população um grau de formosura superior ao que se encontra comumente nos sertões (...) Entram no mangue inteiramente nus e ficam tão negros de lama que na posição apropriada parecem, ao longe, porcos. Eles dançam e cantam como índios. Usam instrumentos de música, mas instrumentos indígenas (...) Com essa música elementaríssima folgavam noites inteiras, dando a quem os contempla, a impressão de um rito bárbaro em plena selva”. (Moonen, 1992:183 - Grifo meu).

<sup>9</sup> A partir da compreensão dos elementos que estavam articulando os discursos veiculados nos relatórios do SPI, pode-se entender o porque da lentidão da ação indigenista na região Nordeste. O objetivo dos órgãos assistenciais consistia em “salvar os índios” do contato, no sentido de propiciar condições para os integrar à sociedade nacional. Os grupos alvo foram os do Norte, já que o contato com os índios do Nordeste e a sua integração era algo inevitável e irreversível. (Cf. Sousa Lima, 1995 e Pacheco de Oliveira, 1998).

primeira área e 5032 na segunda, já a terceira, 4500 ha foram apenas demarcados (cf. Atlas, 1993).

A população Potyguara encontra-se distribuída em três municípios do Estado da Paraíba constituindo 32 aldeias: 27 aldeias na TI Potyguara, Acajutibiró, Bemfica, Bento, Cumarú, Estiva Velha, Forte, Galego, Laranjeira, Regina, Santa Rita, São Francisco, São Miguel, Sarrambi, Silva da Estrada, Tapuio e Tracoeira (município de Baía da Traição), Brejinho, Caieira, Camurupim, Camurupim, Carneira, Grupiúna de Baixo, Jacaré de César, Nova Esperança, Tramataia e Val (município de Marcação) e Silva de Belém (município de Rio Tinto); 02 na TI Jacaré de São Domingos: Grupiúna de Baixo e Jacaré de S. Domingos (município de Marcação); 03 na TI Potyguara de Monte-Mór: Brasília e Lagoa Grande (município de Marcação) e Jaraguá (município de Rio Tinto).

## Capítulo 2 - As Aldeias Potyguara

Sob um sol intenso e brilhante o ano todo, a terra dos Potyguara é arejada pela maresia que vem do Oceano Atlântico. Esta terra esconde uma diversidade em sua vegetação, em seu solo e nas atividades econômicas desenvolvidas. São terras molhadas por águas de córregos e rios fertilizando o solo para o desenvolvimento de atividades agrícolas, mas também são secas as terras mais altas.

Em alguns lugares, particularmente nos terrenos de maior elevação, a vegetação se assemelha à caatinga típica do semi-árido nordestino. O seco e o cinza produzido pelos espinheiros e por outras pequenas árvores, cujas folhas caem na estação seca, misturam-se ao verde dos mandacarus, dos cajueiros e das mangabeiras, que se erguem ao longo de toda a terra dos Potyguara.

A coleta da mangaba e do caju é uma atividade comum praticada por todos os moradores das aldeias, sem haver restrições em relação à quantidade e ao lugar de coleta, por ser de uso coletivo. Obviamente quando um pé de mangaba ou de caju nasce dentro de um "sítio" ou de um "roçado" particular, os frutos pertencem à família que cuida do mesmo. Nos "sítios", os moradores das aldeias plantam outras fruteiras, constituindo um bem que pode ser vendido ou herdado, dentre elas, podemos citar os coqueiros, as mangueiras, as jaqueiras, as bananeiras e os abacaxizeiros. Já nos "roçados" cultiva-se especialmente milho, feijão, batata, jerimum, mandioca e macaxeira.

A diferença daquilo que é encontrado próximo das estradas ou em terrenos que ninguém trabalha, daquilo foi plantado em um "sítio" particular, reside no fato de que apenas as benfeitorias existentes no "sítio" e nos "roçados" são transmitidas por meio de herança, doação e venda.

Os terrenos mais elevados são, em geral, pedregosos com vegetação rasteira. Neles, as atividades de cultivo da terra são iniciadas com a chamada "coivara", começando com o desmatamento e a limpeza do terreno. Da madeira de maior porte, os índios constróem as suas casas e/ou fazem carvão. Em meio aos troncos queimados planta-se, entre os meses de dezembro e janeiro, a mandioca, o

principal produto da região. A partir de janeiro é feito, também, os plantios de feijão e milho.

Considerando que os tabuleiros ou os “*ariscos*” constituem “terreno enxuto”, as atividades de manejo e cultivo do solo são realizadas na estação mais chuvosa do ano (entre os meses de dezembro e abril). Na parte oeste da terra Potyguara, os “*ariscos*” se caracterizam pelo solo argiloso, o chamado massapê, potencializando o cultivo da cana-de-açúcar, outro produto agrícola importante na economia da região.

Já nas várzeas e campinas ou nos terrenos baixos e planos - o *paúl* -, margeando rios e córregos, a vegetação contrasta com aquelas típicas dos “*ariscos*”. Os referidos terrenos são bastante férteis considerando sua permanente umidade. Na estação chuvosa (entre os meses de dezembro e abril), as várzeas ficam demasiadamente molhadas, impedindo o plantio de culturas próprias de “*ariscos*”, como o milho e o feijão. Independente de estar ou não na estação chuvosa, cultivam-se hortaliças (alface, repolho e coentro) e algumas fruteiras (bananeiras e coqueiros). Na estação seca (meses de junho à novembro) é comum o plantio de mandioca, feijão e milho.

Na terra indígena há um grande rio chamado de Sinimbu que nasce na Serra da Raiz, bem ao norte. Ele corta toda a Terra Indígena Potyguara, no sentido Norte-Sul, abastecendo a cidade de Baía da Traição e desaguando no Oceano Atlântico. Ao longo do seu percurso, outros rios de menor porte e riachos afluem para ele, como é o caso dos riachos São Francisco, do Galego e do Silva, e dos rios Jacaré, da Estiva e Tracoeira.

Ao desaguar no mar, este rio, que no seu transcurso fertiliza grande parte da terra indígena, transforma as faixas de terras próximas, em mangues. No sobe e desce da maré, as terras são potencializadas para a pesca de caranguejo de camarão, de peixe, de outros crustáceos<sup>1</sup>.

Entre os terrenos de “*paúl*” (próximo ao rio) e os de “*ariscos*”, localiza-se a aldeia Galego. Limitando-se a leste com a aldeia Forte e a cidade da Baía da Traição, a oeste com a aldeia São Francisco, a norte com o Oceano Atlântico e ao

---

<sup>1</sup> Nos últimos anos, o curso dos rios está sofrendo algumas intervenções com o objetivo de incrementar a criação, em viveiros, de camarões de água doce. A construção de viveiros de camarão é uma atividade econômica com enorme potencial.

sul com o riacho de mesmo nome, a sua localização espacial em muito se assemelha com as demais aldeias Potyguara, com a exceção da Vila S. Miguel.

Há dois caminhos para se chegar à aldeia do Galego, um deles pela praia, cuja entrada é um tanto complicada uma vez que a costa é composta basicamente por montanhas, e a outra, a mais utilizada, feita por dentro da cidade de Baía da Traição, passando pela aldeia Forte; a distância que a separa da Baía da Traição é de 2 km. A estrada é razoavelmente boa, porém é dificultada pela grande quantidade de areia fina em todo o caminho. Há, diariamente, linhas de ônibus que saem da aldeia para a Baía da Traição, Rio Tinto, Mamanguape e João Pessoa, pela Empresa de Transportes Rio Tinto. A aldeia é servida por linhas de moto-táxi existentes em Baía da Traição. Há também um carro da Prefeitura que transporta pessoas até a cidade.

A aldeia Galego se inicia logo que termina o arruado de casas da aldeia Forte. A maioria das residências estão alinhadas seguindo o princípio do paralelismo; outras, em menor quantidade, se aglomeram fora das linhas paralelas onde os fundos de umas são os pátios fronteiros de outras<sup>2</sup>. No sentido Leste (aldeia Forte) e Oeste (aldeia S. Francisco) as fileiras ocupam uma área de aproximadamente 1 Km. No ponto “mais central” da aldeia construiu-se uma Igreja Católica dedicada à São João e à N. Sra. da Conceição, à sua frente há um cruzeiro, posto naquele lugar como pagamento de uma promessa, segundo o relato D. Joana, mãe da liderança do Galego. Ambos foram construídos entre as casas de uma mesma fileira<sup>3</sup>. Há também na mesma fileira a Igreja Batista.

Há uma mercearia, destinada à venda de gêneros alimentícios e produtos de limpeza, uma “lojinha” que vende utensílios para casa (panela, pratos, copos etc.) e brinquedos, três bares e uma panificadora. A aldeia possui duas escolas de ensino básico mantidas pela Prefeitura do Município em convênio com a FUNAI<sup>4</sup>. E por fim, há um campo de futebol.

---

<sup>2</sup> Com exceção das aldeias Bento, Silva da Estrada, Tracoeira, Santa Rita e Cumaru, todas as demais tem o mesmo princípio de alinhamento da aldeia Galego.

<sup>3</sup> Nas aldeias Jacaré de São Domingos, Estiva Velha, Vila S. Miguel e Camurupim, a localização da igreja e do cruzeiro se assemelha com a aldeia Galego.

<sup>4</sup> As demais aldeias, com exceção o S. Francisco, possuem uma escola de ensino básico, mantida pela Prefeitura do Município em convênio com a FUNAI. Aldeias como Santa Rita, Tapuio, Bemfica, Nova Esperança, Carneira e Grupiúna não possuem escolas, as crianças estudam na aldeia mais próxima.

Os moradores da aldeia Galego, com quem conversei, não atribuem a fundação da aldeia à nenhum grupo familiar específico. D. Beatriz, 83 anos, nascida em Nova Cruz-RN, filha de "*particular*" com cabocla de Laranjeira, comentou que no ano de 1928 quando veio morar no Galego, havia 06 casas de palha, nelas moravam, Macena, que segundo ela era "*índio Tapuio*", Pedro Duarte, Luís Cordeiro, Manoel da Silva ("*noiteiro*"), Manoel Regente ("*caboclo legítimo*") e Severina de Patrício que "*comeu uma filha viva*".

Diferentemente do que me foi relatado quanto à formação de outras localidades. Os caciques das aldeias Jacaré de César e Jacaré de S. Domingos, Brejinho, Lagoa Grande, Silva da Estrada (por extensão a aldeia Bento), atribuem a formação das suas referidas aldeias, à migração de um casal, com a intenção de abrir uma roça de mandioca<sup>5</sup>.

As casas são construídas no estilo tradicional: taipa, coberta com telha ou palha e o "*chão batido*" ou "*de cimento*". De um total de 146 residências, 34 são construídas com tijolo e 112 são de taipa, sendo uma coberta com palha de coqueiro, e em outras duas, as portas e janelas são de trançados de palhas de coqueiro<sup>6</sup>.

As residências de estilo tradicional possuem a seguinte divisão interna: uma sala, um quarto do casal e uma cozinha. Do lado de fora há um banheiro e uma pia-lavanderia; todavia, há casas com mais um quarto ocupado principalmente pelas filhas do casal. Estas residências são, em geral, ocupadas por famílias com o número de membros superior a cinco pessoas, significando que o casal possui um quarto e seus filhos se acomodam na sala. Quando ocorre a migração dos filhos por casamento, dependendo do poder aquisitivo, é comum estes construam casas de alvenaria.

As casas de alvenaria apresentam uma divisão interna diferente daquelas que seguem o estilo tradicional: dois terraços (um à frente e outro nos fundos), uma sala, dois quartos (um para o casal e um outro para os filhos), cozinha, banheiro e

---

<sup>5</sup> Viveiros de Castro (1986) descrevendo a formação das aldeias Araweté, atribui à abertura da roça de milho o evento mais significativo. O milho não somente pode ser considerado como uma possibilidade de ocupação do espaço territorial, como também, constitui a base alimentar dos Araweté.

<sup>6</sup> As casas de estilo tradicional estão sendo progressivamente substituídas por casas de alvenaria (tijolo, telha e cimento).

pia-lavanderia internos. Em geral, o número de membros é inferior a cinco pessoas. Tornou-se comum os filhos dormirem nos quartos, ao invés da sala.

Entre as casas que se encontram em fileiras paralelas, há um intervalo utilizado como espaço para conversas, para receber visitas, bem como para aguardar as refeições. Geralmente, neste intervalo há pés de coco servindo de sombra e troncos de coqueiro no chão, usados como assento. Em alguns casos, a frente da residência é o espaço de concentração das pessoas. O intervalo entre as residências é utilizado para o cultivo de roseiras e/ou fruteiras de menor porte que não demandem muito espaço.

Há também casas construídas sem o referido intervalo. O espaço de sociabilidade privilegiado é o pátio, situado ou em frente ou nos fundos da residência do casal-chefe. À noite, especialmente, nas casas que possuem aparelhos de televisão, é comum a concentração das pessoas na sala.

Geralmente, na residência moram a família conjugal monogâmica, um casal e os filhos solteiros. Há casos em que na mesma residência mora um outro casal, em se tratando de uma filha casada. Esta é uma situação recorrente, porém temporária. A tendência pós-marital é que o casal resida junto à família da esposa, - residência uxorilocal. Isto se aplica na relação entre quem é “de dentro” (índio) e quem é “de fora” (“*particular*”)<sup>7</sup>.

Somado ao espaço da casa, há dois espaços chamados “terreiros”. Em frente da residência, o “terreiro” marca a fronteira da casa com a estrada (“*rodagem*”); nos fundos além de separar a casa do “sítio”, o “terreiro” abriga o banheiro, lavatório, girau para pôr utensílios domésticos (panelas, pratos, talheres, copos, etc.) e o varal para secar roupas.

Na aldeia Galego, a posse do terreno onde se localiza as residências se cristaliza pela “doação”, seja por herança ou por consentimento da parte do cacique local. A ocupação por herança é o caso mais recorrente.

Na seqüência e no aglomerado de residências, o padrão é que residam o casal-chefe e alguns dos descendentes diretos, isto é, os(as) filhos(as) solteiros(as)

---

<sup>7</sup> Viveiros de Castro (1986:279) percebeu situação semelhante entre os Araweté. Segundo ele, a tendência uxorilocal pode ser pensada a partir da estrutura social Araweté fundada na parentela bilateral e na residência pós-marital como dependente do peso político dos parentes envolvidos.

que moram na mesma residência do casal-chefe e os(as) filhos(as) casados(as) que residem nas proximidades do casal-chefe.

Em torno da residência do casal-chefe, é comum os filhos levantarem as suas próprias residências. Quando a esposa mora na aldeia e o seu grupo se reconhece como índio, a tendência é o rapaz deixar o grupo doméstico do casal-chefe. Em relação às filhas, a residência também depende da posição do parceiro: se o parceiro é "*particular*" a tendência é que o casal more ou com o casal-chefe ou construa a sua própria casa próxima da casa do pai da esposa (sogro); quando o parceiro é "do lugar", isto é, mora na aldeia e é índio, a tendência é a esposa residir próximo do pai do esposo.

Há uma correspondência entre a situação de agrupamento das residências e a definição do acesso às terras para o cultivo agrícola. Cada família utiliza uma porção de terra comum no "*arisco*" e no "*paúl*". Os roçados e os "sítios" são identificados pelo nome do casal-chefe. Há uma recorrência na "separação" destas terras do casal-chefe pelos(as) filhos(as), especialmente quando o casal-chefe utiliza uma maior porção de terra. A tendência é que os roçados e os "sítios" se mantenham próximos. Em alguns casos na aldeia Galego, embora haja uma "separação" dos roçados, a "casa focal" continua sendo uma unidade, especialmente porque nela permanece a cooperação no sentido de circulação dos bens produzidos e troca de serviços pelos membros do "pátio" e o valor de referência parental.

A troca de serviços ou de trabalho se expressa mais fortemente na "*desmancha de mandioca*". Os parentes ajudam o seu parente que "*está desmanchando*". Em troca, espera-se que quando aqueles forem "*desmanchar*", estes ajudem no trabalho e, acima de tudo, compartilhem alguns produtos.

Há casos em que os não-parentes<sup>8</sup> participam em etapas específicas da "*desmancha*". A participação destas pessoas ocorre quando eles ou não plantam mandioca ou estão aguardando o momento de "*arrancar*". Ao se colocar como força de trabalho disponível para ajudar a "*desmancha*", os não-parentes esperam ser retribuídos com alguns produtos.

---

<sup>8</sup> O termo não-parentes enquadra todos (as) aqueles (as) que não reconhecem os parentes com o casal-chefe: não são filhos (as), netos(as), cunhados(as), irmãos(as), sobrinhos(as). Eles podem, entretanto, ser "primos distantes" (da quarta geração acima)

A produção da farinha de mandioca é uma atividade importante no grupo, constituindo um item básico da dieta alimentar. Ao mesmo tempo, a casa de farinha e as relações dela decorrentes revelam um espaço de sociabilidade e arranjos sociais envolvendo os moradores da aldeia. Nela é possível visualizar a articulação de grupos de parentes e não-parentes, trocas de trabalho e de produtos e uma divisão de trabalho e de papéis específicos.

Regra geral, a produção da farinha se inicia “fora” da aldeia, com o preparo da terra. Nos terrenos de “*paú*”, o plantio ocorre no final da estação chuvosa, entre os meses de abril e maio; a colheita é realizada após um ano. Já nos “*ariscos*”, o plantio se inicia tão logo as chuvas se intensifiquem.

Preparar o solo e plantar a “*maniva*” são trabalhos masculinos. Na produção, propriamente dita, dos derivados da mandioca, os homens “*arrancam a mandioca*”, levam para a aldeia (ou para sua residência ou para a casa de farinha). As mulheres, e em alguns casos as crianças, se encarregam de descascá-las. Enquanto isso, os homens saem em busca de lenha para aquecer o forno.

Depois de descascada a mandioca, os homens a colocam na máquina para triturar. Na seqüência, ela é colocada em sacos para ser “*prensada*” e retirar o excesso de água a fim de facilitar o “*peneiramento da massa*” e o “*torramento da farinha*”.

Já estando enxuta, os homens retiram a massa da prensa levando-a para ser peneirada. As mulheres peneiram para que a “*farinha fique mais fina*” (D. Chiquinha, 71 anos, reside no Galego) eliminando os grãos mais duros. Enquanto a massa está sendo peneirada, o “*dono da desmancha*” providencia o aquecimento do forno.

Ao mesmo tempo que as mulheres peneiram a massa, os homens a espalham no forno. Esta é uma das etapas mais importantes na produção da farinha, pois exige cuidados no sentido de evitar que a farinha “*não torre além do ponto*” (Antônio, 39 anos reside no Galego). “*A farinha boa não pode ficar dura porque fica escura, nem porque é crua e branca, ela tem que ficar amarelinha*”. (Sr. José, 64 anos, residente na aldeia Galego). Por essa razão é importante que o “*dono da desmancha*” mexa constantemente a massa que está no forno, com uma pá de madeira.

Antes de colocar a massa no formo, as mulheres recolhem uma quantidade suficiente para fazer goma. A massa é colocada numa rede para ser lavada. Após a lavagem, a massa volta para prensa. A goma resulta da concentração do pó da massa no fundo de baldes.

Geralmente, acontecem várias “*desmanchas*” no mesmo dia, dependendo da quantidade de mandioca que as pessoas dispõem para produzir os seus derivados. Se antes os homens controlavam o forno, depois que a massa do último “*dono da desmancha*” termina, as mulheres assumem o controle do forno. Começa a etapa de fazer tapioca e beijús. É um momento em que não somente as pessoas que passaram pela casa de farinha naquele dia se encontram, como também outros moradores da aldeia se aproximam da referida casa a fim de comer e/ou levar algum produto para casa.

A casa de farinha é um espaço de trabalho, que gera renda para a família. É um ponto de encontro da família e de amigos. É comum outras pessoas da aldeia participarem, seja ajudando a descascar a mandioca, peneirar a massa, seja fazendo os beijús, contando piadas e fazendo fofocas.

A casa de farinha é também um lugar privilegiado para festejar a colheita. Segundo relatos de moradores da aldeia Galego, na semana santa e no Natal, a casa de farinha fica muito movimentada. As pessoas se reúnem para fazer beijús, goma e farinha, para serem distribuídas na sexta-feira da Paixão e no “*dia de Nascimento*” (dia 25 de dezembro - Natal). Nas festas de São João e São Pedro (em junho) e N. Sra. Santana (em julho), a casa de farinha passa a ser o local das danças do coco-de-roda e da ciranda.

\* \* \*

Na aldeia S. Francisco, as residências ocupam o espaço obedecendo o paralelismo. A Igreja e o cruzeiro se localizam entre as duas fileiras de residências. Semelhante disposição espacial é também encontrada nas aldeias Jaraguá, Jacaré de César, Tramataia e Sarrambi.

Há também uma fileira de residências chamada de “caminho para Boa Vista”. Os moradores deste caminho, na sua maioria, migraram da aldeia Boa Vista com a morte do casal-chefe e também pelo fato das pessoas mais jovens terem se mudado para o S. Francisco para viver maritalmente com alguém desta última. Eles argumentam que a mudança se deve, em grande medida, à dificuldade em se

deslocar para o “*Sítio*” e a Baía da Traição; do lugar de onde eles vieram para a cidade são 4 km. Outro dado é que em Boa Vista mora somente Sr. João Batista Faustino, duas vezes “*cacique geral*” dos Potyguara, considerado como “*caboclo legítimo*”, cuja família é do S. Francisco.

No S. Francisco há o Centro Social S. Miguel funcionando como local de ensino básico; até o ano de 1998 era mantido pela Congregação de Santa Bernadete da cidade de Campina Grande, atualmente a Prefeitura de Baía da Traição é que mantém o referido estabelecimento. Há dois prédios abandonados da FUNAI, construídos nos anos que se seguiram à instalação do Posto Indígena S. Francisco na década de 30; segundo informações dos moradores, nestes prédios funcionavam uma escola e um posto de saúde; hoje o atendimento médico é realizado semanalmente no Centro Social. Há duas mercearias, um bar e um fiteiro. A exemplo da aldeia Galego há uma casa de farinha mantida pela Associação Indígena Comunitária São Miguel<sup>9</sup>.

Embora existam seqüências de residências constituídas pelos pais e os(as) filhos(as) casados(as), e seqüências onde há apenas irmãos(as), o agrupamento das residências, ao longo das fileiras, não se constitui a partir da existência de uma família conjugal monogâmica, isto é, um casal e os parentes consangüíneos - filhos(as) solteiros(as), tal como foi observado na aldeia Galego. A lógica de ocupação não deixa de levar em conta os laços de parentesco, com a peculiaridade do agrupamento de residências ocorrer entre primos de diferentes gerações.

Minha hipótese para o caso específico desta aldeia é que lá também, o grupo doméstico girava em torno da residência do casal-chefe; em todo caso, lá, hoje, a articulação ocorre por meio dos laços de parentesco entre *siblings*, entre tios (as) e primos(as).

A dinâmica de escolha da residência se assemelha com a da aldeia Galego, apontando para uma flexibilidade em relação à escolha da residência pós-

---

<sup>9</sup> Nas últimas duas décadas do século passado foram criadas diversas associações comunitárias. Por meio de investimentos oriundos de instituições financeiras como Banco de Brasil e Banco do Nordeste abriram-se programas de desenvolvimento da região. A aldeia Cumarú foi a pioneira no planjemaneto e na execução de programas comunitários através da construção de viveiros para camarão; a criação de camarão em cativeiro é um dos programas mais bem sucedidos não apenas na aldeia Cumarú, como também nas aldeias Camurupim, Val e Tramataia.

marital: o filho constrói a casa no grupo dos seus pais trazendo sua esposa ou ele deixa o seu grupo para morar no grupo da esposa, se ela mora na aldeia e se a família desta for índia. Por sua vez, a filha traz o marido para o seu grupo se ele for “*particular*”; do contrário, ela pode residir próxima do pai do esposo (sogro), se este for índio.

A situação da aldeia não se assemelha com o “roçado” e com o “sítio”. Independente do lugar onde residam, os irmãos tendem a fazer o “roçado” em terrenos comuns ou mesmo contíguos. Assim, o vínculo com o grupo familiar ocorre via herança, dada a proximidade dos “roçados” e dos “sítios”. A aldeia S. Francisco, segue a mesma lógica da aldeia Galego pelo fato de a figura do índio nascido e criado na aldeia englobar a posição de não-índio, mesmo que este tenha nascido e se criado na aldeia.

Por volta do ano de 1977, sob justificativas como “*lá em baixo já estava ficando muito cheio de gente*” (Sr. José Santana dos Santos, primeiro morador da Regina), ou “*não tinha espaço entre as nossas casas era casa uma pregada na outra*” (Sr. José João, terceiro morador da Regina), algumas famílias se mudaram para o lugar que hoje se conhece como Regina. A princípio (1975) havia apenas uma residência, depois vieram mais duas famílias (do Sr. Davi Joca e do Sr. José João) e hoje são 73 residências ocupando o espaço que vai desde o início da aldeia S. Francisco (oeste), a leste na estrada para o Galego e Baía da Traição, ao norte na direção da estrada para a aldeia Cumaru e ao sul os “roçados” de moradores da Regina e do São Francisco. No local onde iniciaram a construção das residências, existiam alguns roçados das referidas famílias, nos quais eram cultivados produtos próprios de “*arisco*”.

Por um lado, os próprios moradores da Regina reconhecem a mudança de moradia e a “separação física” da aldeia S. Francisco. Por outro, eles não se reconhecem como desvinculados da atribuição de “ser do S. Francisco”, colocando-se como descendentes da família que nasceu e se criou na referida aldeia. Sejam velhos ou jovens, há o reconhecimento do vínculo com o S. Francisco.

Em relação às outras aldeias, não importa se uma pessoa resida no S. Francisco ou na Regina. Independente do local, todos os moradores são denominados de “*caboclos do Sítio*” e o local que compreende as duas localidades é definida como o “*Sítio dos caboclos*”. É raro ouvir em outras aldeias as pessoas

falarem de alguém que mora na Regina; esta classificação só acontece quando se questiona o lugar da residência<sup>10</sup>.

Os moradores da Regina, ao se pensarem como parentes dos moradores do S. Francisco, se homogeneizam pelo discurso acerca da sua ligação ou proximidade genealógica dos “*caboclos do Sítio*” com os antepassados do grupo. Tal homogeneização é reconhecida pelos moradores de outras aldeias com a classificação “*Sítio dos caboclos*”, indicando a proximidade genealógica e a não mistura de sangue.

A homogeneização da Regina e do S. Francisco como mais próximas dos antepassados (discurso dos seus moradores) e como “*Sítio*” (termo utilizado pelos moradores, índios ou não-índios, de outras aldeias) remete para a concepção nativa do seu estar no tempo, suscitada na rivalidade e na hierarquia entre as aldeias estabelecidas a partir da oposição “puro” e “misturado”.

Na Regina há duas escolas de ensino básico: uma mantida pela Prefeitura Municipal, em cujo prédio funcionava um posto telefônico, e a outra pela Igreja do Betel Brasileiro; esta escola funciona no mesmo prédio onde reside uma missionária da referida igreja e onde se realizam os cultos evangélicos. Há uma mercearia e uma casa de farinha.

Tanto na Regina como no São Francisco, grande parte das residências seguem o estilo tradicional (taipa). Na Regina, de um total de 73 residências, 60 são de taipa: duas delas são cobertas com palha; e duas residências feitas de palha e 9 são de alvenaria. No S. Francisco são 79 residências, sendo 69 de taipa e 10 de alvenaria.

As residências estão dispostas em fileiras paralelas. Ao contrário da aldeia S. Francisco, há aglomerados que não seguem o paralelismo. A figura do casal-chefe é importante na constituição e organização do grupo familiar da Regina; em torno da sua residência alguns filhos constroem as suas. Isto constitui uma relativa diferença ao modo como a aglomeração se efetiva no S. Francisco, uma vez

---

<sup>10</sup> Para se ter uma idéia desta homogeneização, a escolha do “*cacique geral*” dos Potyguara pressupõe, em tese, que seja “*caboclo legítimo*” e que resida no S. Francisco, segundo o consenso de que nesta aldeia tem “*caboclo legítimo*”. Ocorre que o cacique atual e o seu antecessor não residem no S. Francisco: João Batista Faustino reside na aldeia Boa Vista, também pensada como tendo “*caboclos legítimos*” e Djalma Domingos que reside na Regina.

que nesta não há uma concentração de residências em torno da residência do casal-chefe.

Como já mencionei, em relação a aldeia Galego, há uma variação quanto à utilização do intervalo entre uma residência e outra. Havendo ou não intervalo, algumas seqüências de casas são nomeadas a partir do casal-chefe, com uma incidência maior do nome do homem.

Ao descrever a nomeação do “pátio”, Viveiros de Castro (1986) aponta que entre os Araweté, a utilização do nome das mulheres é mais recorrente. Apesar de ser diferente daquilo que é recorrente entre os Potyguara, esta nomeação permite entender a tendência de aglomeração das casas em torno de um “pátio”, o qual pertence a uma “seção residencial” ou “família extensa”.

Viveiros de Castro (1986:278) sugere, então, que a constelação de “pátios” constitui a unidade padrão de sociabilidade quotidiana Araweté, na medida em que a aglomeração de casas parece ter como modelo, ou tendência, a família extensa uxorilocal. Ao mesmo tempo, a inclusão de diferentes casas depende não apenas do contexto em que ocorrem os arranjos efetivos sobre os quais o pátio se constitui, como também do ponto de vista de quem classifica. Tal consideração é importante porque não se pode falar de um único princípio que subjaz a configuração de um “pátio”.

Seguindo a trilha apontada por Viveiros de Castro, pode-se pensar que as aldeias S. Francisco, Regina e Galego não apenas apresentam “pátios”, como a partir deles é possível mapear a configuração de unidades de concentração. Tais unidades podem ser percebidas no que Viveiros de Castro (1986:279) denominou de “casa focal”.

A exemplo dos Araweté, a “casa focal” nas aldeias Potyguara também se define pela concentração e sobreposição de atributos, dentre eles, a posição espacial, a freqüência de comensalidade entre as casas (troca ou mesmo o fornecimento de comida para os filhos ou filhas que estão passando por dificuldades – quando uma aposentadoria do INSS é dividida), cooperação econômica (pensar a incorporação do particular). Parece-me que a constituição da “casa focal” tem relação direta com o fato de pertencer ao casal-chefe da família, uma vez que este é o que detém a posse da terra, principalmente em decorrência de herança.

## 2.1 Os referencias espaciais e temporais do grupo

Ao se pensarem como historicamente residindo no litoral brasileiro e particularmente na Paraíba e como “*uma nação e tribo guerreira*” (liderança da aldeia Galego), os Potyguara constróem sua especificidade cultural. O marco do discurso sobre a alteridade é a chegada dos europeus / “brancos” ao Brasil no ano de 1500<sup>11</sup>.

Embora o fato da chegada do “branco” seja razão de orgulho, principalmente porque os Potyguara se consideram como os primeiros a receber as embarcações vindas do outro lado do mundo na Baía da Traição (ou a terra de Acajutibiró), reconhece-se também que tal encontro alterou, em grande medida, o estilo de vida dos nativos<sup>12</sup>.

Foi um encontro marcado pela imposição de nomes, valores e costumes de uma cultura pensada como superior. A própria mudança na denominação da região já começa a revelar a força de tal política. A antiga terra de Acajutibiró passou a ser chamada de Baía da Traição, retratando não só as características naturais do litoral, isto é, uma reentrância na costa que se alarga para o interior, mas também aos incidentes de conflito entre nativos autóctones e invasores portugueses e a dificuldade enfrentada pelos portugueses em consolidar a colonização na então Capitania de Itamaracá<sup>13</sup>.

Do ponto de vista nativo, pensar em Potyguara é falar dos índios da terra do caju azedo, da traição produzida no evento do contato com os portugueses e das guerras em defesa do seu território. São também índios guerreiros que atrapalharam a colonização portuguesa e que continuam hoje lutando pelo que tem direito, isto é, pela posse e uso da terra.

Na opinião do “*cacique da aldeia*” Galego:

---

<sup>11</sup> Os próprios índios reconhecem que, no passado, os Potyguara habitavam uma extensa faixa de terra litorânea do Nordeste, indo do norte de Pernambuco à São Luís do Maranhão.

<sup>12</sup> Se os Potyguara reconhecem o “privilégio” de receber os “brancos”, os Pataxó de Coroa Vermelha, como descreveu Grunewald (1999), também construíram um discurso reconhecendo a primazia na recepção em 1500.

<sup>13</sup> Soares de Sousa (1938: 52) conta que: “Chama-se esta baía pelo gentio potiguar Acajutibiró, e os portugueses, da Traição, por com ela matarem uns poucos castelhanos e portugueses que nesta costa se perderam”.

*“Ser Potyguara é ter orgulho e felicidade, pois os Potyguara é chave do Brasil, foi o primeiro a ser encontrado no Brasil. O Nosso povo nasceu da face da terra, Deus foi quem criou”.*

Pelo fato de se classificarem como autóctones, os Potyguara reivindicam para si uma identidade construída historicamente pela arte de lidar com o diferente, seja através de guerras, seja por meio de alianças com o “outro”, ou pela incorporação de valores e referentes simbólicos diferentes. Eles tendem a se apresentar, embora contraditoriamente, como os que impediram, num certo sentido, a conquista da Paraíba e como os perdedores, e neste sentido eles procuram justificar as perdas culturais experimentadas pelo grupo ao longo do contato com o “branco”.

Nesta perspectiva, a visão e a consciência que os atores possuem da sua trajetória histórica resultam da significação que eles encontraram nas situações de aproximação, de contato e de fuga em relação aos “brancos”.

#### 2.1.1 A produção espacial

Acajutibiró, atual Baía da Traição, é um lugar de referência cosmológica dos índios. Os índios mais velhos falam que as águas do rio (Sinimbú) se misturavam e se confundiam com as águas salgadas do mar, cobrindo toda a extensão de terra do litoral, ou seja, a baía praticamente não existia porque tudo era coberto por água. Esta crença se reafirma a cada dia, quando se ouve dizer que o nível do mar está aumentando em decorrência do efeito estufa e do degelo da Antártida. Comprova-se a tese de que o mar, no fim do mundo, avançará sobre o continente invadindo tudo. Esta afirmação também é colocada como justificativa das aldeias estarem todas em terrenos mais altos. A única exceção é a aldeia Forte, localizada à beira mar, cuja formação está diretamente ligada à instalação do Posto da FUNAI.

Antes da chegada do “branco”, a imagem da Baía é sobreposta à imagem do encontro das águas do rio e do mar. No encontro com o “branco”, isto é, com os invasores (portugueses) e com os aliados (holandeses), a Baía se constitui como a arena na qual aconteceram os conflitos e as alianças com os “brancos”. Ao se referir à Baía, as narrativas traduzem a idéia de encontro, não apenas pela

definição "natural" da região, mas pelo encontro, ora amistoso, ora conflituoso com o "branco".

De acordo com o "*cacique da aldeia*" Galego, a aliança dos Potyguara com os holandeses se deve ao fato de que os portugueses pretendiam expulsá-los por estes estarem comercializando produtos de interesse daqueles. Os portugueses pretendiam, também, expulsar os próprios índios com a intenção de mudar a sua cultura, a sua terra e sua língua. A aliança com os índios significou, para os holandeses, a garantia no aumento do seu comércio. Em contrapartida, os índios supostamente continuariam a viver conforme a sua tradição, com a possibilidade de adquirir produtos desconhecidos.

A representação sobre a aliança dos Potyguara com holandeses é mais enfatizada quando as pessoas (as mais velhas e os jovens estudantes) são indagadas sobre a construção da antiga Igreja de S. Miguel situada na Vila de mesmo nome.

Para Severino, 22 anos, estudante do ensino fundamental e residente no S. Francisco, os holandeses gostavam muito dos índios; como prova, construíram uma igreja para eles. Os holandeses demonstraram também sua afeição pelos Potyguara quando levaram alguns dos seus "parentes" para a Holanda com a intenção de ajudar os índios que ficaram nas aldeias.

Sr. Antônio dos Santos, 68 anos residente no S. Francisco, fala da amizade dos holandeses com os Potyguara ao se referir à construção da igreja e à construção de furnas, como esconderijo dos índios<sup>14</sup>.

Entretanto, a representação positivada dos holandeses não diminui a carga pejorativa atribuída aos "brancos" de um modo geral. Para o Sr. Genário, 64 anos, residente na Regina, "(...) branco é *tudo a mesma coisa*, o branco só quer se aproveitar do que o índio tem, mesmo que nós não temos nada, mas o branco quer porque quer invadir as nossas terras. Os caboclo velho não chegavam nem em casa no claro do dia com medo dos brancos, porque eles sabiam que eles só queriam invadir o nosso terreno".

---

<sup>14</sup> As furnas são grandes buracos cavados na terra, no estilo de cavernas. São em número de duas no lugar chamado Ouricouri próximo à aldeia São Francisco; de lá as pessoas podem entrar e atravessar até o riacho da referida aldeia. As pessoas atravessam as furnas quase abaixadas. Fala-se muito que as furnas antigamente foi lugar de grandes cobras. No Ouricouri é onde se realiza anualmente a festa do dia do índio.

Tal representação não só ainda persiste como é reforçada pela entrada de "*particulares*" nas aldeias. A maioria dos índios residentes no "Sítio" vêm tal entrada como uma perda, no sentido de que as pessoas "de fora" não podem usufruir o que é do índio, porque o "branco" se aproxima do índio com interesse de invadir e tomar as suas terras.

A categoria "*particular*" define as pessoas que são "de fora", mas que residem nas aldeias seja por meio de casamento com índio(as), seja por invasão, ou pela residência "pacífica". Classifica-se como "de fora" todo indivíduo que nasceu e se criou fora da aldeia e que acima de tudo não define e não reconhece a descendência indígena. Entretanto, existem casos de famílias cujos descendentes nasceram e se criaram na aldeia.

Isto nos aponta para uma variação na definição da categoria "branco" no contexto dos Potyguara. Se os portugueses são tidos como grandes inimigos "brancos" ou os invasores, os holandeses, sendo também "brancos", são classificados como "amigos dos índios".

Contudo, ambos não estão incluídos na categoria "*particular*". Ser "*particular*" é uma especificidade de "ser branco". Regra geral, "*particulares*" são brancos "aliados" por casamento e contíguos por residência, apesar de nem todos os classificados como "*particulares*" se reconhecerem como aliados dos índios.

Em todas as aldeias, há conflitos envolvendo alguns "*particulares*", especialmente quando o assunto é o "mau comportamento". A aceitação do "*particular*" nas aldeias se dá através da união conjugal e da residência, com a condição de ter bom comportamento: não roubar, não brigar, tratar bem a família que o acolheu, unir-se aos "caboclos" quando tiver algum conflito a ser resolvido pela "honra do sangue".

De qualquer forma, a categoria "branco" engloba os europeus que chegaram com a colonização, ou seja, os holandeses, os portugueses e os franceses correspondendo ao período em que se inicia a "mistura". Mas também, tal categoria tende a englobar os seus vizinhos, "os *sertanejos*", classificados especificamente como "*particulares*".

Morar na aldeia se apresenta como possibilidade para extensão dos laços de parentesco aos não-parentes. Significa dividir o mesmo espaço físico com o diferente, contanto que este se submeta à lógica de convivência da aldeia. Morar

na aldeia é estar perto do rio, entre os “ariscos” e o “paúl”, proporcionando a rotatividade das plantações, maior facilidade em se deslocar para a cidade e estar compartilhando da colheita coletiva dentro de cada unidade residencial.

O fato de nascer e se criar na aldeia cria uma diferenciação de status, principalmente porque “*ser natural da aldeia*”<sup>15</sup> denota vínculo genealógico com famílias de índios. A terra traduz a memória do lugar onde os pais nasceram, foram criados e criaram seus filhos. Assim, a garantia do acesso à terra decorre da posição da pessoa dentro do grupo, cujos parâmetros são: descender, morar e trabalhar na terra.

A aldeia se constitui, segundo a lógica de transformação, como uma possibilidade de vida em sociedade diferente daquela dos antepassados. Segundo o ponto de vista nativo, os antepassados viviam em cabanas espalhadas pelo meio do mato. Não se sabe ao certo o momento, mas os índios afirmam que a causa da concentração de residências se deve a iminência de invasão da terra pelos “brancos”. Assim, o discurso trabalha com a idéia de tempo em transformação e portanto da oposição entre o passado, marcado pela dispersão do grupo no meio do mato, e o presente pela concentração de pessoas em aldeias.

Sr. Pedro, D. Josefa e Sr. João Carneiro, residentes no S. Francisco, fizeram referência à existência de aglomerados de cabanas no passado. Nos relatos, afirmam que antes da chegada do “branco” não existiam as aldeias como se tem atualmente; havia concentrações de pessoas no S. Francisco (lugar mais antigo), no Taiepe, em Laranjeira, no Galego, em Grupiúna e na Vila S. Miguel.

As transformações espaciais presumidamente ocorridas na Baía da Traição, no rio Sinimbú, no mar e nas aldeias, estão diretamente ligadas às transformações temporais.

Neste sentido, os Potyguara se definem como tendo origem pré-colombiana e esta originalidade foi experimentando múltiplas transformações e perdas. Do ponto de vista dos Potyguara das aldeias Galego, Regina e S. Francisco, o “branco” é o agente transformador e propiciador das perdas e das mudanças culturais.

---

<sup>15</sup> Expressão nativa recorrente para se referir à pessoa que nasceu na aldeia.

Ao evocar o contato com o "branco", as narrativas tendem a estabelecer um conhecimento histórico definido a partir de uma experiência pessoal vivida, transmitida nos laços parentais. Os índios narram sua história delimitando o período que antecede o encontro com o "branco" e o período que se sucede à chegada do "branco", isto é, o passado da pureza e o presente da mistura.

### 2.1.2 A produção temporal

O modo de viver dos antepassados ("natural") é colocado em oposição ao viver dos "índios civilizados", considerando que o conhecimento promovido pelo contato com o "branco" transforma o índio ou o "despurifica". O índio provou a mudança no seu estilo de vida: passou a residir em aldeia, a se interessar pelos seus direitos em vista das ameaças de perder as suas terras e a ter escola.

Diferentemente do passado, o presente é marcado pelo interesse, pela luta dos direitos de reconhecimento como grupo distinto. Os Potyguara buscam uma aproximação do presente ao passado pela idéia de pureza. Mas tal idéia, que se contrapõe à prática quotidiana da mistura de sangue (casamento e residência dos "*particulares*" na aldeia) termina por criar um afastamento entre os "*caboclos legítimos*", que são concebidos como "puros de sangue" e os "índios misturados", já marcados pela entrada de "*sangue de outra raça*" (Ivonete, residente na Regina)<sup>16</sup>.

*"A Avó da minha mãe foi pega de cachorro no mato de tão brava que era"*. (D. Maria da Silva, 70 anos residente no Galego)

*"A minha avó é cabocla legítima e ela é brava que sai de perto"*. (Auzineide, 21 anos residente no Galego)

*"Sou índia porque como dizia a minha avó, a minha bisavó foi pega no mato por cachorro de tão brava que era"* (D. Josefa Ferreira, 78 anos, residente no S. Francisco).

Estas falas revelam que a experiência histórica do grupo parte de um suposto passado imemorial no qual os índios viviam sem nenhum jugo. A característica central dos índios de antigamente é a morada na mata, o ser arredio e

<sup>16</sup> Ao contrapor o passado da pureza e o presente da mistura, os Potyguara criam uma aproximação e um afastamento não só em relação aos seus antepassados, mas com o seu "exterior", especificamente em relação aos índios da Amazônia, sob o argumento de que eles são os "verdadeiros" índios; são puros porque não há mistura nas aldeias, cujo contato com o "branco" é controlado pelo órgão tutor.

bravo, no sentido de ser parecido com os animais selvagens que correm no mato, constituindo, assim, a representação de um “índio selvagem”.

*“Os índios daqui são todos Potyguara mas eles não andam como índio selvagem de antigamente”* (Fernando, 23 anos, reside no S. Francisco).

Falar em um período pré-contato é algo recorrente no discurso dos índios, principalmente quando se indaga o porquê daquelas pessoas se identificarem como pertencendo a um grupo social diferente. Os relatos geralmente enfatizam os significados das experiências pessoais de parentes que viveram em um passado concebido como distante.

O discurso sobre a chegada dos europeus, ao se constituir como um marco no discurso sobre o “outro”, demonstra o contato produzido de um grupo de “pessoas puras” com outras gentes de sangue diferente.

*“Sou tão cismada como aqueles caboclos que se escondiam no meio do mato”* (Luzinete Barbosa, 46 anos reside no Galego).

*“O pai da minha mãe arrancava mandioca nu como veio ao mundo”* (Manuel Augusto, 52 anos reside no Galego).

Ser cismado, andar nu, correr no mato, falar estranho, ser desconfiado, são algumas das características atribuídas aos “caboclos antigos” que viviam no meio da mata. Eram pessoas que evitavam conversar com gente “de fora”, o único contato que tinham era com os animais e com as plantas dos roçados.

*“Os caboclo velho quando saíam de casa pra qualquer um canto amarrava na cintura algumas palhas de coqueiros pra que quando ele andasse não deixasse as marcas dos pés. As palhas cobria todo o seu rastro, só assim ninguém podia seguir ele”* (Maria Fogo, 57 anos, reside no S. Francisco).

A aproximação com um universo simbólico diferente, talvez compreendido como “superior”, permitiu a incorporação de alguns dos seus valores tornando-os, portanto, diferentes dos seus antepassados. Os antigos eram diferentes porque não tinham conhecimento e experiências com o “mundo civilizado”

A diferença entre o passado e o presente tem um papel fundamental na compreensão daquilo que as narrativas tendem a revelar sobre a história do grupo e sobre os elementos que dão sentido às conexões estabelecidas entre os fatos mencionados pelos falantes. A ênfase maior é dada na busca da originalidade da narrativa na experiência pessoal.

Em quase todas as situações de pesquisa, os meus interlocutores se colocaram como depositários de uma memória compartilhada pelo grupo. Contudo, ao dizer que a avó, a mãe da avó contava isso, os eventos são recortados como resultado de uma experiência pessoal de um parente genealogicamente próximo, aproximando o falante do passado.

A experiência pessoal apresenta-se, então, como reveladora principal da posição que o indivíduo ocupa no grupo. Cada posição pode ser mapeada pelas redes de parentesco, bem como pelos elementos evocados na definição do que faz parte do passado e o que pode ser identificado como indicador de mudança no presente. Enfim, os períodos particulares narrados dependem diretamente da posição geracional do falante (cf. Gow, 1991).

A construção da história do grupo ocorre com a narração de experiências pessoais, as quais se encontram intimamente ligadas às discussões em torno da luta e defesa pela posse da terra, sobre as conseqüências do contato com o “branco” e sobre a “mistura de sangue”.

Estabelece-se, assim, uma ligação temporal e espacial do falante com as gerações que o precederam e com as gerações que o sucederão, mas também revela a classificação do espaço onde nasceram, onde foram socializados e onde morreram.

O sangue é a substância que liga as pessoas aos seus parentes através das gerações pelos traços físicos, identificando o indivíduo à uma rede de parentesco específica. Por sua vez, a terra traduz a memória do lugar de ocupação, criação e transmissão de bens dos antepassados, se constituindo como princípio definidor da identificação, sobretudo espacial, do grupo<sup>17</sup>.

A representação da terra tende, então, dividir os grupos por meio das gerações. Configura-se uma diferença entre o tempo dos antigos, no qual inexistia a idéia de posse privada porque “*o terreno era de todos*” (Sr. Pedro Freire, 92 anos reside no S. Francisco) e o momento atual em que “*a terra somo nossa*”<sup>18</sup>. A terra

---

<sup>17</sup> Semelhante situação foi percebida por Gow entre os Piro do Peru. Tal como os Potyguara, os Piro ligam as gerações do presente às do passado pelo sangue enquanto substância.

<sup>18</sup> Expressão utilizada por diversos índios do S. Francisco. “*A terra somo nossa*” se refere à liberdade que o índio tem de residir e trabalhar em qualquer lugar, desde que comprovado o vínculo genealógico com família de índio.

não é vista como sendo propriamente do índio, tendo apenas o direito dela usufruir; somente as benfeitorias são de propriedade pessoal.

Os Potyguara do “*Sítio*” e da aldeia Galego narram a história se referindo às diferenças produzidas ao longo do contato com o “branco”, as quais reverberam na própria definição do que é hoje ser Potyguara. As transformações produzidas no grupo baseiam-se na evocação da luta pela posse da terra e da construção de novas povoações dentro do seu território. Estas possibilidades tendem a configurar uma diferença entre os antigos que moravam no mato e os atuais que residem nas aldeias e/ou nas cidades, na criação de espaços privilegiados para a educação e na tomada de “consciência cultural”.

É com a afirmação de que hoje “*somos índios misturados*”, que os Potyguara produzem uma diferença entre o passado e presente. Por um lado, o passado é marcado pela pureza do sangue, pela bravura, pelo isolamento cultural, pela ignorância, pela maior possibilidade de preservar a cultura, já que não havia a imposição de nenhuma outra cultura para os índios.

Por outro lado, o presente é marcado pelos aldeamentos que terminaram impondo valores e costumes do “branco”, pelo risco e o medo de perder a terra para invasores poderosos e pelas perseguições, expulsões e dizimações sofridas pelo grupo nos conflitos envolvendo os índios e os “brancos”.

O presente é, positivamente, definido como o momento no qual o grupo passa a se organizar e se interessar mais em torno dos seus anseios e demandas políticas, um período caracterizado pela configuração de posições diferenciadas, particularmente com a eleição dos chefes indígenas. Os eleitos “representariam” o grupo diante do órgão tutor e de outras instituições, tornando-se os porta-vozes nas situações de contato e na resolução de querelas internas.

De modo semelhante ao que descreve Gow (1991) para a situação Piro nos anos 50, entre os Potyguara houve o despertar para a educação como fundamental no aprendizado da tradição indígena. A escola é concebida como o lugar onde o índio tem a possibilidade de conhecer coisas novas e adquirir um conhecimento que o capacita a lutar pelo que é seu; “*o índio que sabe e conhece a sua história pode muito bem falar para os de fora sem ter medo de ser recriminado* (Miguel, professor do ensino básico na aldeia Galego), “*No estudo as pessoas se desenvolvem mais e descobre coisas novas*” (Rita, 37 anos, reside no Galego).

Mas também a escola é avaliada negativamente. O Sr. Joaquim Ciríaco, 83 anos, que reside no S. Francisco, ao comentar sobre as pessoas que se reconhecem como índias apenas diante do chefe do posto da FUNAI, vê a escola como veículo de mudança na atitude dos índios e no desinteresse pela cultura do índio, tal atitude foi *“butada na cabeça do índio pelo branco e pelo Governo que quis que os caboclo aprendesse a língua do branco. Depois que o governo butou a escola, o índio não é mais o mesmo”*.

Para D. Cleide, professora aposentada da FUNAI residente no Galego, hoje os índios se mostram “mais interessados” em relação às políticas da FUNAI, no sentido de lutarem para ter o controle das ações do órgão; uma das conquistas, segundo algumas lideranças indígenas, foi os índios administrarem o posto indígena. Isto se deu graças ao aprendizado das crianças na escola.

Na esfera da política dos municípios, particularmente Baía da Traição e Marcação, a participação dos Potyguara é fundamental, seja pelo voto, seja por demandas. Considerando a proporção de 80% do eleitorado municipal se definir como indígena, as alianças com os índios são decisivas na definição do quadro político da região. Para se ter uma idéia, pela terceira vez consecutiva o prefeito de Baía da Traição é índio, aliado ao fato de que foram eleitos também quatro vereadores índios. Isto mostra que a força política dos Potyguara está crescendo, considerando que nos anos 80, havia apenas um vereador índio.

## **2.2 O passado da liberdade e da escravidão**

Se antes o passado imemorial era definido como sendo de total liberdade dos índios, quando do contato com o “branco”, houve o movimento de tornar os índios dóceis e mansos. Desse modo, o processo de aldeamento se caracterizou, de um lado, pelo cerceamento da liberdade, e do outro pela possibilidade dos índios serem protegidos e viverem conforme a sua tradição.

Algumas pessoas com quem conversei comentaram que depois que os antepassados foram privados de grandes extensões de terra, estando sob o jugo do “branco”, ficaram limitados a uma pequena faixa de terra. Os índios foram impedidos

de falar a língua tupi e não puderam mais ter a sua religião; enfim, foram despojados das suas práticas culturais mais importantes.

Se a liberdade dos antigos constitui o elemento mais importante do passado, após a chegada do “branco”, os índios provaram a não-liberdade, isto é, a escravidão. Tal período compreende não só a imposição de valores culturais diferentes, mas o início da ação indigenista, seguida da intensificação de invasões das suas terras por indústrias têxteis e destilarias de cana-de-açúcar.

Do período de criação (década de 30) do posto indígena até hoje, o órgão tutor agiu principalmente com o objetivo de dirimir conflitos internos, ao lado de impedir invasões no território por parte da população não-índia. Nos relatos históricos e também nos discursos de alguns índios, a FUNAI, utilizando-se de sua posição, como órgão tutor, concedeu certidões a fim de assegurar a implantação (invasão) de usinas, indústrias e fazendas nas terras dos índios.

Logo quando foi criado, o posto do então SPI era chefiado por pessoas que vinham de outros Estados brasileiros e na sua maioria não eram indígenas. Um fato recorrente nos relatos dos índios diz respeito à chefia de um certo tenente do exército chamado Castelo Branco, na década de 40. Ele é lembrado pela violência que praticou contra os índios. Dentre outras coisas, as pessoas que viveram este período lembram que Castelo queria ocupar o lugar de Manuel Santana, reconhecido como *“o tuxaua dos Potyguara, o grande líder dos índios, ele era respeitado pelos índios e os invasores da terra tinha medo dele”* (D. Teresa, 70 anos, reside na Regina).

Tentando ocupar o tradicional lugar deste tuxaua, o referido chefe do posto impôs aos índios um regime de trabalho forçado *“carregando carroça, eles não faziam nada porque tinham medo de bala de revólver; a gente se prevenia com flecha, facão e foice, que eram o que a gente usava para trabalhar nos roçados”* (José Galdino, 56 anos reside no S. Francisco, fugiu para o mato temendo a prisão).

Sr. José Lima, *“cacique da aldeia”* Jacaré de César, falou que alguns parentes foram perseguidos pelo pessoal de Castelo. *“Castelo rendia os caboclos dentro de uma caixa d’água com água no pescoço, como o espaço era muito pequeno e haviam mais de dez caboclos dentro, muitos morreram com falta de ar e afogados”*.

Sr. Domingos, 47 anos residente no S. Francisco, falou que as perseguições e as prisões promovidas no “tempo de Castelo” se devem sobretudo ao fato do tenente obrigar os índios a pagar renda do que era produzido na terra. Ou seja, Castelo impunha aos índios o pagamento de parte da produção colhida pelas famílias.

Segundo o relato do Sr. Vicente, “cacique da aldeia” Jaraguá, alguns “caboclos” que fugiam das aldeias com medo de Castelo prender, juntaram-se e vieram expulsá-lo do posto e libertar os “caboclos” presos na caixa d’água.

“Quando Castelo era chefe da FUNAI muito caboclo deixou a sua terra e a sua casa com medo, foi caboclo pra o Rio Grande do Norte, pra o Rio de Janeiro, pra Baía da Traição. Mas muitos que ficaram diziam até que não eram caboclos pra não ser preso” (D. Chiquinha, 64 anos, reside no Galego).

“Ainda hoje tem correia de sandália de caboclo solta no terreno de tanto que tinha que correr para fugir de Castelo” (Janjão, 62 anos, reside na Regina)

Os eventos ocorridos no “tempo de Castelo” constituem um período marcado pelo medo de ser torturado e pela revolta de estarem sob o domínio de “patrão” que exigia pagamento de renda pelo uso da terra. Foi um período de transição. Posteriormente, os funcionários do posto indígena deixaram de ser “brancos” para ser os próprios índios. É um momento de fortalecimento das lideranças indígenas e das reivindicações do grupo em relação à posse do território.

Mas será este fortalecimento das lideranças uma demonstração de respeito pela vontade do tutelado ou tal fortalecimento não consistiria apenas uma estratégia ou tática do órgão tutor no sentido de ter o controle dos índios e pôr em xeque o papel tradicional dos caciques? Em outras palavras, conferir uma certa autoridade aos índios, principalmente, quando da escolha do chefe do Posto Indígena<sup>19</sup> e dos seus caciques, tornaria mais fácil o aliciamento e os meios de dominação simbólica, já que o chefe do posto passa a ser um funcionário do governo, aumentando a relação de dependência e de “amizade”<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Os postos indígenas consistiram na maneira de descentralizar a ação indigenista e de consolidá-la. A princípio eram estabelecidos em situações onde os indígenas se encontravam em estado de guerra contra as populações invasoras dos seus territórios, e também, naqueles locais classificados como distantes. A idéia era atender o maior número possível de índios (Sousa Lima, 1995).

<sup>20</sup> Este é um questionamento crucial na discussão do exercício do poder tutelar e para a reflexão de como os Potyguara lêem e efetivam este processo. Para aprofundamento a respeito do exercício do poder tutelar consultar Sousa Lima (1995).

Contudo, a violência sofrida pelos Potyguara não se resume apenas àquilo que o chefe do posto impôs ao grupo. Como já foi mencionado, o órgão tutor teve um papel decisivo na intensificação das invasões da terra indígena. Falo em intensificação porque antes da instalação do órgão tutor, as terras dos índios Potyguara foram alvo da invasão da Companhia de Tecidos Rio Tinto, filial da Companhia de Tecidos Paulista do Estado de Pernambuco. Ela se apoderou das terras do extinto aldeamento de Monte-Mór no início da década de 20, invadindo grandes faixas de terra indígena com a finalidade de extrair madeira para a construção da fábrica e de lenha para alimentar as máquinas.

De acordo com alguns relatos, o grupo Lundgren tomava as terras dos índios através da compra do terreno onde um índio e sua família residiam. Quando o índio não concordava em negociar seu terreno, sofria ameaças. Os funcionários da Companhia diziam que se o índio não concordasse com a venda, a casa seria queimada e ele seria expulso dali sem nada. Como as casas eram dispostas em fileiras paralelas, se um vizinho vendesse a sua casa, não haveria alternativa para os vizinhos do lado, porque logo que as casas eram vendidas, a Companhia se encarregava de derrubá-las.

Relata-se ainda que os compradores apresentavam documentos comprovando que aquele terreno não pertencia aos índios e sim à Companhia. Temendo mais violência, os índios de Monte-Mór passaram a negar a sua identidade indígena. De acordo com Sr. Vicente, liderança da aldeia Jaraguá, os compradores ameaçavam os índios dizendo que se eles não obedecessem seriam jogados dentro dos fornos da Companhia.

Se de um lado o expansionismo da crescente e lucrativa indústria têxtil de Rio Tinto ia paulatinamente expulsando os Potyguara, do outro lado o progressivo desenvolvimento da produção e refinamento da cana-de-açúcar agravaria ainda mais as invasões das terras indígenas.

Na década de 70 foram instaladas na área três usinas: Japungu, Miriri e Agican<sup>21</sup>. Todas elas tomaram conta de grandes extensões de terra para instalação da usina e para o plantio de cana-de-açúcar, promovendo a destruição de muitas

---

<sup>21</sup> A usina Agican, especificamente, joga um produto no rio que compromete as populações que estão nas margens; na aldeia Cumaru, por exemplo, reclama-se que quando a usina joga produtos no rio, morrem camarões, peixes e jacarés.

casas e de muitas benfeitorias existentes. A situação de medo pela iminência da expulsão também marcou as práticas comerciais das usinas. Tal como aconteceu com a chegada e instalação da Companhia, os índios eram forçados a trabalhar como cativos.

A FUNAI, os usineiros da cana-de-açúcar e as fábricas têxteis se apresentaram então como “patrões dos índios”. Para os índios o fato de ter que depender de alguém para trabalhar e ter acesso à terra constitui uma violência, principalmente porque eles se pensam como os tradicionais donos das terras, as quais são consideradas como dádivas de Deus.

Ao mesmo tempo que a FUNAI é enquadrada no período no qual os índios perderam sua liberdade, uma vez que estavam submetidos a trabalhos forçados, ela é pensada como fundamental para o grupo. Fundamental porque o órgão *“tem que tomar conta da gente, porque nós somos índios e quem cuida do índio é o governo federal pela FUNAI”* (D. Josefa, 71 anos, reside no Galego)<sup>22</sup>.

Embora marcado pela relativa supressão da liberdade, este foi um período de aproximação entre os Potyguara e pessoas não-índias que vieram trabalhar no corte de madeira para as atividades têxteis da Companhia de Tecido Rio Tinto e nas plantações de cana-de-açúcar e no beneficiamento das mesmas nas usinas. A mão-de-obra utilizada por estas empresas era indígena, cujo acordo era feito pelo tuxaua Manuel Santana (cf. Amorim 1970 e Moonen 1992), e não indígena (pessoas vindas do “sertão”).

A história dos Potyguara parte do período de isolamento dos antepassados, e portanto, de sua pureza de sangue. O presumido isolamento foi rompido com a chegada do “branco”, marcando o início da mistura. Na seqüência houve uma intensificação da “mistura” a partir da aproximação dos “sertanejos”, atraídos pela oferta de trabalho na Companhia de Tecidos e nas agroindústrias açucareiras, ou mesmo por convite dos próprios moradores das aldeias.

O discurso nativo indica o encontro de “índios puros” com os “brancos” (sangue diferente) e a aproximação de pessoas vindas com a instalação das usinas.

---

<sup>22</sup> Quando da pesquisa de campo, surgiu a conversa que o Governo estava tentando fechar o Posto Indígena Potyguara. Toda a população ficou revoltada com o assunto, argumentando que o Governo tem por obrigação tratar das questões relativas aos índios, já que os índios desde a colonização foram expropriados das suas terras, da sua cultura, e para reparar todas estas perdas o Governo é que tem que arcar com tal responsabilidade.

A compreensão nativa da história remete, assim, à compreensão do contato. Para entendê-lo partirei da análise das relações de parentesco e da organização das festas. Veremos no próximo capítulo como o contato ocorre através das relações que se estabelecem no casamento com o “*particular*” e portanto na “mistura” de sangues diferentes.

A suposição de existência de “índios puros” passa a ser uma atribuição e classificação das pessoas em termos do sangue. Ao marcar a identidade pessoal, o sangue liga a pessoa a um ancestral particular, identificando-a dentro de uma rede de parentes específica.

Portanto, a transmissão de sangue insere a pessoa dentro da história de construção do parentesco. O sangue é um idioma central para a construção da idéia de grupo e da ligação substancial entre as gerações. Sendo assim, a história se define como um processo constante de contato e intercasamento entre diferentes grupos, isto é, entre diferentes “sangues”, gerando novas gerações e novas povoações (Gow, 1991:257;265).

Ao afirmar “*somos índios misturados*”, os Potyguara expressam uma relação indissociável entre parentesco e sangue. Assim, o parentesco pode ser pensado como um produto histórico do intercasamento ancestral (Gow, 1991:257-258).

A história dos Potyguara é, portanto, a história do processo de contato entre grupos de sangue diferente e das constantes lutas em defesa do território. O sangue e a terra revelam a formação histórica do parentesco, bem como os aspectos da identidade pessoal decodificados nas atividades sexuais, produtivas e residenciais (Gow, 1991:258;260). Em outras palavras, a identidade pessoal se constrói pelo casamento, pelos trabalhos dos pais no roçado e no “sítio”, na construção da casa e na escolha da residência.

Os indivíduos se vinculam à terra pela memória da descendência, cujo padrão de ocupação e transmissão se baseia nos princípios da consangüinidade e da descendência. Nesta direção, a herança é o reconhecimento de que as construções e os benefícios - os “sítios” - preservam a terra em toda a sua integridade.

É assim que acontece a preservação da lógica de apossamento da terra. Por se tratar de terra indígena, apenas o “sítio” é o bem transmitido por herança,

constituindo o patrimônio de cada família. É nele que se pode perceber a inter-relação entre as idéias de sangue e de lugar. Ter o sangue dos fundadores ou dos primeiros moradores significa que a pessoa tem direitos sobre a terra e o uso que se pode fazer dela. Descender dos fundadores significa que o “sítio” pertence a quem mora, quem tem casa e quem trabalha na terra.

Em outras palavras, o acesso ao “sítio” decorre da posição da pessoa dentro do grupo. Para herdar é preciso “ser do lugar”, independente de onde a pessoa estiver. Há casos em que os herdeiros que “não moram na aldeia” abdicam de alguns bens, em favor dos irmãos, com menos poder aquisitivo e que “trabalha na terra”.

Ao mesmo tempo que definem a identidade pessoal e o acesso ao lugar dos antepassados, o sangue e a terra separam quem é, ou não, descendente dos antepassados e quem pode, ou não, ter acesso à terra. É através das articulações em torno da atribuição de quem é ou não Potyguara que se percebe a configuração de hierarquias internas, cujo conteúdo expressa a oposição puro/misturado.

Então, como os Potyguara vivem a diferença entre si e com o “outro”?

## Capítulo 3 – Os Potyguara “entre si” e “entre o outro”.

### 3.1 “Entre Si”: a dinâmica residencial e terminológica

A divisão mais simples existente entre os Potyguara compreende, de um lado as pessoas que reconhecem a descendência de um antepassado indígena, -os índios -, e as pessoas que não possuem sangue indígena - os não-índios. Pode-se pensar que os índios se definem através de uma “identidade de substância”, para usar o termo de Viveiros de Castro (1986:365).

Pensando, a princípio, no grupo de pessoas que se identificam como tendo o “mesmo” sangue, descendendo dos antepassados que viveram na terra de Acajutibiró, há uma diferenciação interna traduzindo a oposição puro/misturado. Esta diferenciação revela as posições dos sujeitos, produzindo rivalidade intra e inter aldeias. As diferenças de status e a classificação das pessoas nos grupos locais relevam, também, o jogo de poder no qual estão inseridos.

O interesse agora é entender de que maneira as relações entre parentes são construídas, que arranjos definem a permanência ou não de *siblings* no grupo doméstico. Enfim, como acontecem as dinâmicas residencial e terminológica e qual o lugar do casamento no grupo.

Como já apontei no capítulo anterior, é possível falar em grupos domésticos nas aldeias Galego e Regina, na medida em que a residência do casal-chefe ocupa posição central. Os referidos grupos se definem a partir da família conjugal monogâmica: um casal e os(as) filhos(as) solteiros(as), sendo ampliada quando os(as) filhos(as) se casam e tem filhos. Em ambas, a situação colocada pela “casa-focal” se estende para os roçados e “*sítios*”, ratificando a idéia de que a herança revela a descendência do indivíduo, permitindo a reprodução do grupo doméstico; a reprodução se dá na medida em que herdar as benfeitorias significa preservar a terra em toda a sua integridade.

Na aldeia S. Francisco, os parentes não se articulam necessariamente em torno de uma “casa-focal”. Apesar de haver residências caracterizando a situação apresentada nas aldeias Galego e Regina, percebemos uma certa divisão ou “dispersão” da “casa focal”, decorrente sobretudo da morte do casal-chefe.

Entretanto, a situação de “casa-focal” se aplica na posse e apropriação da terra: nos “roçados” e nos “sítios”. A exemplo do Galego e da Regina, também no S. Francisco, a terra utilizada nas atividades agrícolas é comum ou contígua aos *siblings* e são denominadas pelo nome do chefe do grupo doméstico. Nesta aldeia, a contiguidade de terrenos ocorre mesmo que um casal tenha herdado posses do pai e da mãe, considerando a recorrência de ligações matrimoniais entre os maiores grupos domésticos da aldeia; nos casos em que não há tais ligações, a tendência é existir uma faixa de terra relativamente separada das demais.

Em relação aos indivíduos que se casaram com “não-índios”, as terras que estes herdaram do pai e da mãe permanecem contíguas às dos demais membros do *sibling*, considerando que o “não-índio” não herda benfeitorias. Os *siblings* herdam, obviamente, pela linha que descende de família indígena.

Esta inclusão de descendentes misturados acontece em meio a sua relativa “exclusão” das genealogias de pessoas chamadas “caboclas”. São excluídos da genealogia, os(as) filhos(as) gerados(as) em relações extraconjugais dos homens especialmente com mulheres “brancas” (não são índias e não moram na aldeia).

A exclusão dos(as) filhos(as) gerados fora do casamento acontece apesar das relações extraconjugais dos homens serem vistas pelo grupo como um dos indicadores de masculinidade. Em relação à mulher, há uma expectativa de sua fidelidade ao marido, reforçada quando ela é mãe.

Como o início das atividades sexuais ocorre antes do casamento, há casos em que a mulher engravida e os seus filhos são lembrados na genealogia independente da posição do parceiro (se índio ou não-índio), mas sob a condição de estar morando na casa dos pais. A regulação do comportamento sexual se manifesta pela fiscalização dos atos da jovem por parte da mãe e dos seus irmãos, não havendo uma espécie de licenciosidade sexual.

Contudo, são incluídos na genealogia, os(as) filhos(as) de índio com uma “*particular*” independente do lugar onde residam (outra aldeia ou outro Estado); os(as) filhos(as) de índia com “*particular*” que residam na aldeia, sugerindo inflexão patrilateral em ambiente indiferenciado. Excluir não significa deixar de lembrar. Em algumas situações, os meus interlocutores comentavam que determinada pessoa

“*tinha parte com índio*”, mesmo se não a conheciam porque nunca tinha vindo à aldeia.

Como o grupo Potyguara se funda na parentela bilateral, a genealogia é contada sob este mesmo princípio. As pessoas com as quais explorei a definição de parentes revelaram pouco conhecimento da árvore genealógica. Elas lembram os membros de sua geração (*siblings* e primos legítimos), a dos pais (tios e tias e algumas esposas dos tios) e a dos seus avôs (apenas o avô e a avó); nas gerações abaixo, lembram apenas os sobrinhos filhos(as) dos(as) irmãos(as).

A nomenclatura também segue o princípio de bilateralidade. Contudo, registrei casos que os nomes das mulheres não são seguidos nenhuma linha de descendência; todas tinham “nome de santo”, o qual era trocado quando ela se casava, passando a incorporar o nome da família do esposo (cf. Diagramas 3.1 a. b. c.).

Hoje esta regra não é recorrente, tanto o nome do pai quanto o da mãe são transmitidos para os(as) filhos(as). Mas quando o índio casa-se com uma “*particular*”, os(as) filhos(as) recebem apenas o nome do pai, uma vez que o nome da mãe, em alguns casos, é alterado com o nome da família do marido. No caso de união de um “*particular*” com índia, os(as) filhos(as) recebem os nomes de ambos, sendo que o nome da mulher, em geral, não é alterado. Independente da posição do pai, os(as) filhos(as) incorporam o seu nome.

Na comunicação cotidiana, os nomes de tratamento para os parentes remetem à posição de parentesco que ocupam: pai, mãe, tio(a), avô e avó, independente da linha paterna ou materna. Ao invés dos nomes pessoais, os termos de parentesco são usados como evocativos.

Mas há alguns casos em que os (as) netos(as) chamam o avô de “pai”, sendo ele o homem mais velho do grupo doméstico. Esta situação ocorre quando o pai é “*particular*” e a mãe é índia e portanto residem próximos a residência do avô materno; quando o pai é índio e a mãe é “*particular*” e a residência é próxima do avô paterno; e quando ambos são índios e mantêm, independente de onde residam, uma ligação próxima com o grupo doméstico. Não há distinção para a mulher mais velha. Isto sugere a existência de uma “casa”, no sentido de Lévi-Strauss (1983, 1992), “casa” esta chefiada neste caso pelo pai da esposa englobando um genro particular.

Os pais da criança escolhem os nomes dentro de um repertório que é composto por nomes sugeridos pela Bíblia (Ezequiel, Josué, Elias, Enoque), por pessoas “de fora”, nomes de um parente (avô ou pai) morto ou vivo, nome de santos (Miguel, Antônio, João, Maria de Fátima, Maria de Nazaré, Maria da Conceição, Maria dos Prazeres, Severino do Ramo). Não há um ritual de nomeação muito menos uma pessoa previamente indicada para nomear a criança<sup>1</sup>.

O caso em que as pessoas são nomeadas pelo nome de parentes revela uma atitude afetiva comemorativa, priorizando as pessoas do sexo masculino. Diferentemente dos “nome de santo”, este tipo de atribuição independe de ser o recém nascido homem ou mulher.

Independente de ser ou não de santo, de se reportar ou não a um parente, todos os nomes são definidos como “*graça*”, recebida pelo indivíduo quando nasce e confirmado no batismo, como ocorre também em regiões sertanejas nordestinas (cf. Lanna,1995). Por ser uma “*graça*”, os nomes não são usados quotidianamente. Depois que a criança cresce, chegando aproximadamente ao seus 5 anos de idade, coloca-se um apelido relacionado a nomes de animais (Coelho, Vaca, Urubu, Caranguejo, Cachorro, Baleia, Calango, Tibiro/um tipo de peixe, Anu e Cotia); qualidades (Branco, Negro, Negrão, Bonito); objetos (Radiola, Cabaço, Foguinho). Não é comum colocar apelido em mulheres.

Os primos são divididos e nomeados de acordo com a posição que ocupam na geração em relação a Ego: os de primeira geração, os(as) filhos(as) dos(as) irmãos(as) do pai e os(as) filhos(as) dos(as) irmãos(as) da mãe são considerados “*primos legítimos*”; os de segunda e terceira geração, os(as) filhos(as) dos “*primos legítimos*”; e os de quarta em diante, são “*primos distantes*”.

Dentro da categoria parentes, há a seguinte subdivisão: os “*mais chegados*” correspondendo ao pai e a mãe, os *siblings* e os(as) cunhados(as) dependendo de onde residem; os “*próximos*” incluindo os avós, os “*primos legítimos*”, os “*primos pertos*” e os(as) tios(as) dependendo de onde residam; e os “*distantes*” compreendendo todos os(as) tios(as) que estão acima da terceira geração e os(as) seus(as) filhos(as).

---

<sup>1</sup> Nos últimos anos houve uma recorrência de nomeação das crianças utilizando nomes indígenas Tupi (Ubiraciara, Tayguara, Maíra, Itajaciana, Ubirajara, Ururai, Iara, Iandiará, Guaracy, Iaponira, dentre outros).

Esta classificação da classe dos primos opera bilateralmente, não havendo qualquer proscricção quanto ao casamento entre eles. Mas sob o argumento de que a mistura deve ser evitada para o grupo não perder a sua identidade, o casamento entre primos é visto por grande parte dos moradores do "Sítio" como desejável. Esta opinião diverge entre alguns moradores do Galego sob o argumento de que ninguém manda na vontade das pessoas em escolher o seu parceiro.

O universo do parentesco das aldeias Galego, Regina e S. Francisco aponta para dois classificadores principais: o primeiro de "semelhante" ou "equivalente" atribuído às pessoas que comungam a "identidade de substância", sendo divididos em "*parentes próximos*" e "*parentes distantes*". O segundo enquadra todos os indivíduos classificados como "*diferentes*"; inclui assim a categoria "branco", a qual se subdivide em "branco distante" (categoria em que são classificados os colonizadores na memória do grupo) e "branco próximo".

O termo "*particular*" expressa justamente a proximidade do "branco". Esta proximidade acontece efetivamente de duas maneiras: pelo casamento e pela residência. "*Particular*" pode ser pensado como um termo afinizador e afinizado, particularizando a "relação" genérica e negativa que há entre o "nós" e o "outro" ("branco"). Nestes termos, o "*particular*" é uma alteridade especial quando comparada com o termo e o significado da denominação "branco".

A particularização da relação entre índio e "branco" configura as situações de contato com o "diferente", ao mesmo tempo que conjuga o passado, imaginado como endogâmico e o presente marcado pela exogamia. A partir disto podemos pensar no significado das oposições passado/presente e pureza/mistura de sangue.

### **3.2 "Entre o outro": o casamento misto**

Apesar dos Potyguara das aldeias Galego, Regina e S. Francisco avaliarem positivamente o casamento de pessoas que comungam a mesma "identidade de substância" no sentido de preservar o grupo, o casamento de índios com indivíduos "diferentes" ou "*particulares*" se coloca como uma instituição socialmente legítima, possibilitando a incorporação de pessoas. No casamento

misto, os grupos interagem com outros por meio de alianças, trocas e reciprocidade expressas nas obrigações decorrentes da “doação” da terra. Assim, ele é um modo possível de “expressar” as relações de status.

Se o contato com o diferente acontece, especialmente, no casamento, logo, entender a lógica do casamento é compreender necessariamente a lógica do contato, ou seja, de modo mais geral, entender como o grupo define a circulação do “outro”.

A maioria dos “*particulares*”, residentes nas aldeias Regina, São Francisco e Galego veio do interior da Paraíba e do Rio Grande do Norte. Para usar uma classificação nativa, eles são “*sertanejos*”. A justificativa para a sua vinda é variada: trata-se de pessoas que vieram para a aldeia realizar trabalhos na cana-de-açúcar ou mesmo para trabalhar com alguns índios conhecidos; são pessoas que vieram com a intenção de participar das festas juninas, de Santana, de São Miguel e de N. Sra. da Conceição e ficaram até hoje; e são pessoas que migraram para a terra indígena em busca de terra para plantar.

São mais recorrentes os casos de famílias que migraram para a área nos períodos de seca que assolaram o “*sertão*” da Paraíba e do Rio Grande do Norte, em “*arribadas*”. Nas “*arribadas*” migraram também, grupos de índios que se reconhecem também como Potyguara, mas que residiam em terra de índio no Rio Grande do Norte. Eles foram expulsos das suas terras por fazendeiros, os quais não reconheciam o direito dos índios.

Sr. Antônio Leôncio, 85 anos vindo de Vila Flor no Rio Grande do Norte e residente no Galego, conta que alguns desses grupos não se adaptaram à vida de “*empregados*” de fazendeiros. Sabendo que na Paraíba, havia “*índios do mesmo sangue*”, resolveram mudar para a Baía da Traição, cuja razão principal é a liberdade de trabalhar em qualquer lugar da terra. Segundo ele, no início foi difícil os índios da aldeia reconhecerem que ele era índio; mesmo assim, abriu um roçado e começou a levantar uma moradia; a confirmação de sua identidade só aconteceu quando chegou às mãos do chefe do posto e das lideranças indígenas o seu batistério, comprovando que ele era índio de Vila Flor.

Nas aldeias residem também grupos domésticos de “*particulares*”, constituídos por pessoas de três gerações (pai, filhos e netos). A lógica de

agrupamento se assemelha, de certo modo, com a lógica indígena particularmente pela centralidade da residência do casal-chefe<sup>2</sup>.

No "Sítio" não encontrei grupos domésticos constituído apenas por "*particulares*"; nele, os "*particulares*" fazem parte do grupo doméstico do cônjuge. Já nas outras aldeias, em especial na aldeia Galego, não apenas há grupos formados por "*particulares*", como tais grupos giram em torno de um casal-chefe "*particular*". Isto não significa que os "*particulares*" sejam endogâmicos entre "Sítio"; o que realmente acontece é que o casal-chefe migrou para a aldeia e construiu o seu grupo.

\* \* \*

O ato de juntar-se varia conforme as situações. É comum acontecer o casamento por rapto, no qual o "*particular*" rapta a pretendente, levando-a para uma outra aldeia ou outro lugar (cidade) para casa de amigos ou de primos do raptador<sup>3</sup>. Depois o casal retorna para a aldeia onde residem os familiares da mulher. É neste momento que o grupo familiar decide o que fazer.

Se o grupo aceita a união matrimonial com um "*particular*", o próximo passo é construir uma residência perto da família indígena ou ir para uma outra aldeia. Caso contrário, a tendência é o casal migrar para fora da terra indígena (outras cidades ou outros Estados brasileiros). Mais raramente, o casal permanece em outra aldeia.

Na maioria dos casos, o grupo doméstico legitima o casamento "doando" um terreno para a construção da casa ou mesmo cedendo um espaço dentro de casa para o casal. "Doa-se" também uma faixa de terra para o casal fazer um roçado e retirar dele a sua subsistência.

Em alguns casos, o genro não recebe terra para fazer o roçado, principalmente quando o grupo doméstico é numeroso. Ele passa a trabalhar juntamente com seu sogro e cunhados numa mesma faixa de terra, cuja produção é coletivamente dividida. Espera-se que o genro cuide da sua casa, alimente a sua

---

<sup>2</sup> Algumas famílias de "*particulares*" vieram morar na aldeia por consentimento das lideranças. Conheci uma família de "*particulares*" residente na aldeia Galego há aproximadamente 8 anos atendendo a um chamado de familiares do líder local para tomar conta de um sítio que estava abandonado.

<sup>3</sup> Viveiros de Castro (1986) comenta que o rapto pode ser pensado como resultado de tensões entre o "de fora" e o grupo doméstico da esposa.

esposa e os seus filhos e compartilhe o que produziu com o grupo de parentes da sua esposa.

Se o "*particular*" trabalha num roçado diferente dos familiares da sua esposa, o trabalho de produzir a farinha, a goma e os beijús não recebe necessariamente ajuda de seus cunhados e sogro, apenas alguns(as) sobrinhos(as) da esposa o ajudam. Mesmo que parte do grupo doméstico não participe dos trabalhos na casa de farinha, espera-se que o "*particular*" distribua parte da produção com os membros do referido grupo.

Contudo, a partilha não se restringe aos produtos derivados da mandioca; O "*particular*" também distribui parte dos produtos do roçado (feijão e milho) e dos "*sítios*" (abacaxi e mamão). Acontece também que os filhos do casal-chefe "doam" produtos do seu roçado para as casas dos pais e dos(a) irmãos(as).

Pode-se pensar, então, o casamento como uma instituição reconhecida e legitimada pelo grupo doméstico, a partir da "doação" de terra. Ela não tem que ser reconhecida pela Igreja ou pelo Estado (casamento civil). Diversas pessoas com quem conversei falaram que nas aldeias, a realização de um casamento na igreja e no cartório é uma grande novidade, apesar de se reconhecer que no cartório é mais comum.

De qualquer forma, isto nos aponta novamente para as determinações dos grupos domésticos, que articulados em torno dos laços de parentesco, definem a entrada dos "*particulares*", bem como a sua permanência entre eles, seja ao nível da residência, seja ao nível do trabalho.

Em uma outra situação, não tão comum, quando um "*particular*" casa-se com uma índia e o casal decide residir em outra aldeia, reivindica-se ao "*cacique da aldeia*" onde eles irão morar, o direito do casal de possuir um pedaço de terra para construir a casa e fazer um roçado. Pode-se pensar aqui em conflito porque, para alguns líderes, a prática do casamento misto deve ser proibida.

Quando chega um casal de índio com "*particular*" sob a recomendação do grupo doméstico, o "*cacique da aldeia*" inicialmente questiona o porquê de ter vindo para aquela aldeia. Depois cede o terreno para o casal, mas avisando ao "*particular*" que a permanência dele naquele lugar depende do seu comportamento com a índia e com os seus "parentes". Neste nível, o laço de parentesco se estende

para todos os moradores das aldeias que se reconhecem como tendo “*sangue de índio*”.

Um “*particular*” veio de Jacaraú-PB para trabalhar no plantio da cana-de-açúcar na aldeia, onde conheceu uma índia. Depois de muitos encontros, eles resolveram se juntar, vindo a residir perto da casa da mãe da moça. A mãe apoiou o ato da filha, cedendo um espaço próximo da sua residência para ele construir uma casa. O líder da aldeia, onde a casa foi erguida, ficou ressentido porque a mãe da moça, que trouxe o “*particular*” para a aldeia, não comunicou o fato da filha estar junta com um “*particular*” e este estar morando na aldeia. Algumas pessoas que trabalharam com o “*particular*” na cana-de-açúcar e vizinhos disseram que ele - o “*particular*” - deveria procurar a liderança, porque qualquer pessoa que queira morar na aldeia, mesmo sendo índio tem que ter o consentimento e a autorização da liderança. Ele foi até lá e comunicou que estava morando na aldeia e que já tinha levantado uma casa. A liderança disse que a sogra dele é que deveria ter vindo dizer isso; falou também que a presença dele estava condicionada ao seu comportamento, isto é, ele não deveria, em hipótese alguma, fazer desordens na aldeia.

O tempo passou e veio a separação do casal. Segundo a liderança, a sogra gastou todo o dinheiro que o genro possuía. Vendo que o “*particular*” não tinha mais nada a dar para ela e para a filha, ela incentivou a filha a deixar o marido e retornar para a sua casa. A filha abandonou o marido deixando-o sozinho na casa. O “*particular*” vai novamente conversar com a liderança, comunicando o acontecido e pede para ficar na casa. A liderança disse que não poderia resolver problemas de família como a separação de casais e brigas com a sogra, mas que por enquanto ele ficasse na casa até ver o que seria resolvido pela sogra. Ele argumentou que se ela o trouxe sem ter dado satisfação à liderança, então ela que resolvesse ou viesse explicar e justificar o que aconteceu. Algumas semanas depois, a mulher volta para o marido, mas a mãe dela continua insistindo no término do relacionamento, que veio a acabar dias depois.

Para evitar confusão com a sogra e com a sua ex-esposa, o “*particular*” resolve trocar a casa que ele construiu com um sobrinho da liderança que é intrigado da mãe da sua ex-esposa. A liderança aconselha o “*particular*” a não fazer o referido negócio porque iria gerar mais confusão, pelo fato do seu sobrinho ser

intrigado da sua ex-sogra. A liderança chegou à conclusão de que o "*particular*" deveria derrubar a casa e construir uma outra, num local distante.

Passaram-se os dias e a liderança recebe a denúncia de que o "*particular*" estava trabalhando no corte da cana, depois de uma discussão sobre o não direito dele estar ali morando e trabalhando no que é do índio, o "*particular*" teria ameaçado de morte uns "*caboclos*".

Sabendo disso, a liderança expulsou o "*particular*" da aldeia, mas viu que este tinha feito despesas com a casa, então achou por bem pagar uma quantia pelas telhas da casa. A casa foi cedida à uma família de "*caboclos*" que morava distante da aldeia e que tinha dificuldade com o deslocamento dos filhos para a escola.

Antes de a família se mudar, todas as noites o "*particular*" retornava para a casa e dizia para todos que não iria sair dali porque construiu a casa que, portanto, era dele por direito. A liderança soube e foi até lá. Os dois se encontraram e a liderança deu um ultimato ao "*particular*": se ele não saísse dali dentro de dois dias a casa seria queimada. O resultado é que o "*particular*" voltou para a sua cidade e a casa hoje é ocupada por uma "*família de caboclos*".

Um outro "*particular*" veio de Itapororoca-PB trabalhar na construção de algumas casas na cidade de Baía da Traição, conheceu uma índia, com quem passou a viver junto, residindo perto da casa do sogro e trabalhar em um roçado próximo dos seus cunhados. No roçado, o "*particular*" planta milho, feijão, mandioca, mamão, melancia e abacaxi. Um dia estava limpando o mato que havia no plantio de abacaxi quando foi surpreendido com a "invasão" no seu plantio de um grupo de oito pessoas da aldeia do São Francisco; estas pessoas estavam dentro do roçado arrancando abacaxi e mandioca. Ele então gritou para que não fizessem aquilo. O líder do grupo "invasor" respondeu aos gritos do "*particular*" dizendo que ele não tem o direito de plantar ali porque não é índio e que deveria pagar renda aos índios porque estava ali de favor. Disse também que se reagisse seria cortado em pedaços com facão. A reação do "*particular*" foi de indignação e revolta.

Depois do acontecido, o "*particular*" voltou para casa e lá compartilhou a situação com os parentes da esposa, os quais ficaram revoltados com aquilo que os "*caboclos do Sítio*" fizeram. Os parentes da esposa afirmaram que os "*caboclos do Sítio*" se acham no direito de mandar em tudo; eles se sentem mais índios do que os

outros. Além disso, argumentaram que se ele não é índio, vive com uma índia e tem que trabalhar para sustentar a família.

Mas o que aconteceu não poderia ficar impune. Decidiram então comunicar o ocorrido ao cacique geral e ao chefe do posto. O cacique disse que iria conversar com o líder do grupo "invasor" para que aquilo não acontecesse mais, e o chefe do posto se posicionou também do mesmo modo.

A vontade do "*particular*" seria ter reagido à "invasão", mas, segundo ele, se tivesse tomado qualquer atitude agressiva com os "*caboclos do Sítio*", seria pior, porque os "*particulares*" não podem bagunçar e perturbar, muito menos ameaçar os índios.

*"Não podemos deixar os brancos invadir nossa terra, alguns já entraram depois da demarcação, mas estão emprestados"* (Sr. Antônio Ciríaco, 46 anos, reside no S. Francisco).

Este pequeno trecho da fala de um índio e os dois casos de conflitos envolvendo "*particulares*" são importantes por revelarem o tratamento dado às pessoas classificadas como "*particulares*". Se o grupo acolhe os "de fora", dando casa e roçado, em troca espera-se que o "estranho" tenha um bom comportamento diante da família que o acolheu e dos índios que "cederam" um espaço para ele viver.

Nos dois exemplos é patente o controle das ações dos "*particulares*", exercido pelo grupo no sentido de coibir qualquer atitude da parte destes de restringir o direito do índio, de querer definir o que o índio deva fazer e de querer mandar na terra do índio.

*"Índio com branco é ruim porque o índio não tem autoridade, mas o branco tem que seguir na linha do índio se quiser continuar vivendo aqui"* (D. Francisca, 65 anos residente no Galego, casou-se com um "*particular*").

O bom comportamento dos "*particulares*" na aldeia não é a única exigência do grupo. Da mesma forma que os índios "do lugar", os "*particulares*" devem contribuir com as festas religiosas dos índios. Nas festas de São Miguel e N. Sra. da Conceição, o "*cacique geral*" ou o "*cacique da aldeia*" passa de casa em casa arrecadando as doações dos moradores<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> No próximo capítulo será desenvolvida melhor a análise da prática de doações para as festas religiosas.

Sr. Joaquim, "*particular*" 76 anos residente no Galego, contribui com as festas religiosas desde o ano de 1976 quando veio morar na aldeia. Ele falou que diversas vezes foi ameaçado pelos "*caboclos do Sítio*" para se mudar da terra. Logo que migrou para a aldeia, os "*caboclos do Sítio*" o obrigaram a cortar dois coqueiros plantados próximo da sua casa. O "*cacique da aldeia*" onde mora sempre disse que ele faz melhor do que muitos "*caboclos*" e por isso não pode ser expulso sem ter provocado nenhuma briga, nenhuma arenga com os índios.

Ao ser aceito pelo grupo, os "*particulares*" devem obedecer as regras do mesmo. Em troca, é garantido o acesso à terra, o não pagamento de renda e benefícios para seus filhos. O acesso a estes direitos só é possível quando o "*particular*" fixa residência na aldeia junto ao grupo doméstico do cônjuge.

O direito é extensivo aos filhos do casal, que dentre outras coisas, podem herdar as benfeitorias construídas pelos pais. A identificação como "*filho de índio*" é o que efetivamente importa para receber herança. Os filhos recebem aquilo que os pais construíram, de modo que a terra seja preservada em toda a sua integridade.

O casamento pode ser visto como uma maneira dos "*particulares*" assegurar alguns direitos, especialmente para os seus filhos. Casar e morar com um(a) índio(a) representa um afastamento em relação à categoria "branco"; morar na aldeia significa que o(a) "*particular*", mesmo não tendo uma identidade indígena, cria laços de parentesco e de amizade com o grupo e neste sentido, a prole do casal têm o direito de receber todos os benefícios que porventura sejam destinados para o grupo indígena.

A residência do "*particular*" e a "doação" da terra estabelecem uma identidade "no lugar" onde somente existia a "não-relação". O "*particular*" é um aliado no nível da cooperação econômica e agrícola e no nível moral, envolvendo a relação de amizade com os membros do grupo doméstico onde é incorporado pelo fato de tomar conta da irmã provendo a subsistência da casa.

*"Quem casa com gente daqui pretende ter parte com os índios e no direito de trabalhar na terra e procurar a FUNAI, mas a gente é que tem mais direito"* (Luzinete reside no Galego).

Os(as) filhos(as) do casamento misto são classificados(as) como misturados(as) e nesta categoria acredita-se que ele "*não é um índio total, mas tem*

*o mesmo direito do índio que é de trabalhar na terra*" (Sr. Antônio, 61 anos reside no Galego). Entenda-se por "índio total", "índio puro".

Embora sendo misturado, reconhece-se que o fato de ter parte com as "famílias do lugar", isto é, serem descendentes dos antepassados, dão-lhes o direito *"de ter o tratamento de doenças e a FUNAI toma conta porque somos apunidos (protegidos) pelo Presidente e pela FUNAI, e o índio tem também o direito de morar na terra e não pagar nada"* (D. Josefa, 65 anos, reside no Galego).

É notório que a argumentação acerca da incorporação dos "*particulares*" desemboca na discussão em torno da relação índio e direito. Falar que o "*particular*" tem o direito de morar e trabalhar na terra indica um modo recorrente dos Potyguara das aldeias pesquisadas se referirem à situação de "doação" desse direito. Já para os filhos de "*particulares*" com índios, o direito é extensivo *"porque tem parte com índio"*.

Vale salientar que o discurso sobre o caráter extensivo do direito é consenso entre os índios. Contudo, entre os índios do "Sítio" há uma preocupação constante em falar de direito a ser estendido a quem *"não é do lugar"* ao lado do risco que os índios correm de perder os seus direitos: *"o casamento com particular não dá certo porque o branco é rico e o índio só tem a terra e é melhor ser livre do que ser mandado"* (Sr. Joaquim Ciríaco, 78 anos reside no S. Francisco).

A perda dos direitos está diretamente ligada à idéia de que ao se misturar, o índio perde as suas referências culturais ou os privilégios do Governo. O risco iminente é que a referida perda possa desvincular o índio da terra e assim o índio passaria a ter uma relação com a terra como a dos camponeses ou dos "sertanejos" submetidos à relação de patronagem e pagamento de renda.

A leitura nativa a respeito do casamento com "*particular*" oscila entre dois pólos, cujos valores subjacentes se encontram na oposição pureza/mistura. No primeiro, o casamento é um perigo pois *"deveria ser tudo no mesmo sangue"* (D. Maria Ciríaco, 61 anos reside na Regina), porque *"dá o direito ao particular de morar e trabalhar na terra do índio"* (Sr. Antônio Barbosa, 35 anos reside no Galego), *"faz com que não se tenha mais caboclos legítimo"* (José Galdino, reside na Regina); *"o casamento é a mistura de raça, sendo que o branco quer se apossar das terras do índio"* (Geralda, 51 anos, reside no S. Francisco).

No segundo, o casamento é uma prática avaliada positivamente *“quando o branco é uma pessoa boa e que não faz arenga com os índios”* (Maria José, 40 anos, reside no S. Francisco); *“a moça não olha se é índio ou não, quem manda é o coração, e depois já tem a família, os filhos e não pode desprezar”* (Iraci dos Santos 34 anos reside no Galego); *“fica uma aldeia mais bonita”* (Helena, 35 anos reside no Galego); e *“é bom se puxar mais para o índio, para a cor do índio, mas se mudar a cor não é de aceito porque eles querem deixar de ser índio, que tem cabelo cacheado e com negro aí é que complica mesmo, porque não tem jeito de não dizer que é descendente de negro”* (D. Neci, 55 anos, reside no S. Francisco).

Independente da avaliação ser positiva ou negativa, as opiniões convergem no sentido de afirmar que mesmo se misturando com o "branco", *“nós ainda temos o sangue de índio e tendo sangue aonde chegar não deixa de ser índia, onde chegar é um sangue só”* (D. Maria, 45 anos, reside no S. Francisco) e também porque *“o valor do índio permanece, ainda mais porque os filhos vão ser batizados e registrados na aldeia”* (Manoel Ciríaco).

Isto leva a pensar quão eficaz é a idéia de pureza, sempre colocada como uma possibilidade de resgate da “originalidade” do grupo. Fala-se de pureza em oposição à mistura exprimindo desigualdades “internas” e revelando diferenças hierárquicas.

A entrada dos *“particulares”* na aldeia pode receber uma explicação ancorada numa razão prática, ou seja, casar com um(a) índio(a) dá o direito de ter um pedaço de terra para morar e trabalhar, não pagar renda da produção, não ter patrão e os seus filhos serem amparados pelos direitos que cabem aos índios. Há um outro lado da relação, que pode ser explicado por uma razão que transcende o utilitarismo, no sentido de que o casamento misto possibilita a interação entre grupos por meio de alianças, trocas e de reciprocidade.

Ao autorizar a construção de uma casa perto da família indígena, ou mesmo ceder um espaço dentro de casa para o casal, “dando” a ele um pedaço de terra para a agricultura, a entrada e a legitimação do *“particular”* na aldeia só se efetiva realmente quando nasce uma criança.

O nascimento de uma criança significa o resultado e a confirmação do encontro de “duas partes”<sup>5</sup>. Significa que o grupo mantém a sua continuidade ao estabelecer uma diferenciação com o passado da pureza, produzindo novas gerações, cuja marca é a mistura de sangue.

Ao se dizer “*índio misturado*”, as pessoas passam a se identificar como “*índio civilizado*”, e portanto, diferentes dos “*caboclos que viviam assustados no meio do mato*” (Maria Fogo, reside no S. Francisco). Ser “*índio civilizado*” revela a representação sobre a civilização, como um modo diferente de viver, apontando para as facilidades no acesso às aldeias, no fato de ter água, luz e telefone, e no reconhecimento legal da escola e o consumo de “coisas finas” no mercado.

Contudo, o “ser misturado” ou “civilizado” não é algo reivindicado por todos os nativos. Os próprios índios que se reconhecem como de “*sangue misturado*” definem os “*caboclos do Sítio*” como um grupo de pessoas que misturaram o sangue em pequena quantidade. Este reconhecimento ocorre através da classificação de pessoas que guardam algumas características físicas dos “antigos”, tais como, “*cabelo estirado*”, “*dedo torto*”, “*fala atrapalhada e rouca*”, “*nariz chato e arrebitado*”, “*sem pêlos*” e de baixa estatura.

Considerando que o fenótipo diferencia a pessoa, podemos supor que o corpo é utilizado como diferenciador. De um lado, as substâncias, ao constituir o corpo, criam parentesco, a partir do reconhecimento da parentela pelo sangue. De um outro, o sangue fabrica a diferença, na medida em que a identificação e a hierarquização das pessoas passam pelo reconhecimento das características produzidas pelo sangue, isto é, pelo fenótipo (Vilaça, 2000 e Viveiros de Castro, 1986).

Embora se tenha uma diferenciação interna, tomando como parâmetro o não casamento com “gente de fora”, os próprios nativos do “*Sítio*” definem os índios Potyguara, de hoje, como “*civilizados*”. Ao se incluir na categoria de “*civilizado*”, os nativos demarcam uma diferença em relação aos seus antepassados. Para a maioria, “ser índio civilizado” é conhecer as letras, sabe ler escrever e viajar.

---

<sup>5</sup> Os Potyguara do Galego e do “*Sítio*” usam recorrentemente a expressão “duas partes” para se referir às linhas materna e paterna.

Independente de serem tidos como “*caboclos legítimos*”, os “*caboclos do Sítio*” se classificam como diferentes dos antigos que antes viviam no meio do mato sem querer falar com estranhos, não tinham escola para aprender a letra. Hoje todos moram em aldeias, vão para o mato só para plantar, viajam para outros Estados em busca de recursos para os “parentes”.

Pacheco de Oliveira (1998:30-32) sugere pensar as viagens ou peregrinações como um “importante meio para a construção de uma unidade sociocultural entre pessoas com interesses e padrões comportamentais variados”. Ele admite ainda que o vínculo inextirpável com o lugar de origem se traduz em algo muito mais forte do que a lealdade; a relação com coletividade, sugerida pela imagem da “viagem da volta” (Pacheco de Oliveira 1993,1998), está inscrita no próprio corpo e está sempre presente.

Traduzido nos termos nativos, ser “índio misturado” significa estar vinculado aos antepassados através da substância (o sangue), cuja memória se define pela ligação inextirpável com a terra. A relação com a coletividade se expressa pelo sangue, ligando as gerações e produzindo o “corpo” e a Pessoa, “remetendo não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da *autoctonia*” (Pacheco de Oliveira, 1998:31)<sup>6</sup>.

Ainda que se reconheçam como próximos dos antigos e por conseguinte como os “verdadeiros” nativos da Baía da Traição, os “*caboclos do Sítio*” se pensam como diferentes. A auto-atribuição como povo de sangue misturado e civilizado configura uma oposição muito menos em relação ao reconhecimento de ser povo nativo do que aos “*caboclos velho*” que viviam no mato e eram ignorantes e limitados. É assim que a busca por tornar-se civilizado não se opõe à busca por uma identidade tida como “original” (Gow, 1991).

Do mesmo modo, reconhece-se que há uma multiplicidade de pessoas com sangue diferente dentro do grupo. Como apontou Sr. Janjão da aldeia S. Francisco, no grupo Potyguara pode-se encontrar o sangue dos antigos moradores, os índios que nunca se uniram com os Potyguara: os Tabajara; o sangue dos Fulni-Ô; e o sangue do “branco”.

---

<sup>6</sup> Semelhante sugestão foi feita por Vilaça (2000:68). Segundo ela, as viagens constituem “percursos corporais”, no sentido de que as experiências com o diferente estão ligadas ao corpo.

Definindo o grupo como constituído de “muitos sangues”, aponta-se para o intercasamento ancestral entre as pessoas de sangue puro, cujo encontro produziu as gerações atuais ou os descendentes dos Potyguara, sugerindo pensar, a partir de Dumont (1975), que as relações de afinidade são transmitidas geracionalmente. Tais relações englobam as relações de filiação, notadamente devido à idéia de uma “integração mental” das oposições conceituais entre consangüinidade e afinidade<sup>7</sup>, e também porque a regra matrimonial determina o ciclo de repetição de uma determinada classe, cujo resultado é a transmissão do matrimônio.

Assim, o matrimônio adquire uma dimensão diacrônica, convertendo-se em uma *instituição*. Por sua vez, o matrimônio, em sociedades com regras matrimoniais preferenciais, constitui parte da instituição da aliança matrimonial transmitida geracionalmente. O conceito de afinidade passa, então, a incluir, além das relações individuais e imediatas, também os indivíduos que herdaram as relações dos pais.

A mistura de sangue e a diversidade de pessoas que vivem nas aldeias só fazem sentido quando são produzidas novas gerações, seja resultado da união de índio com índia ou de índio(a) com "*particular*". Desse modo, o encontro das “duas partes” e o nascimento de uma criança se configuram como eventos fundamentais no reconhecimento da relação índio com "*particular*" segundo a lógica de incorporação dos “de dentro”.

Contudo, não é o nascimento em si que legitima a incorporação do "*particular*", mas o fato de que o grupo passa a se reconhecer nas gerações produzidas, como sendo uma “retribuição” àquilo que o grupo “doou” no momento que o casal decidiu se instalar na aldeia. O reconhecimento social do casamento se completa com o batismo da criança, que dentre outras coisas, promove a aproximação entre as pessoas pelos laços de parentesco ritual ou espiritual. No batismo, a criança confirma a “graça” recebida no nascimento, sugerindo a identificação do nome ao sagrado e a ligação com os fundadores da aldeia.

---

<sup>7</sup> Para Dumont, o aspecto geracional e filiativo está presente tanto nas relações de consangüinidade quanto nas de afinidade.

Na leitura de Lanna (1995:200;209), no batismo a criança ganha personalidade moral porque é neste evento que acontece o nascimento social da criança dentro do grupo. No caso Potyguara, ao mesmo tempo que a criança nasce socialmente, a relação índio e "*particular*" é reconhecida pelo grupo. O batismo e as obrigações recíprocas dele decorrentes configuram desigualdades inerentes às formas de sociabilidade, que não são necessariamente a dominação de classes, mas "à concepção de um fundamento sagrado da sociedade". Neste caso, uma das desigualdades é aquela entre "*particular*" e "caboclo".

O caráter sagrado do batismo, e portanto do compadrio, é expresso na escolha dos padrinhos. Não há uma prescrição definida quanto a escolha dos padrinhos. Em relação aos filhos(as) de pessoas que residem na aldeia e que reconhecem a descendência indígena, é comum os padrinhos serem parentes próximos: os avós da criança ou os(as) irmãos(as) dos genitores dela. A escolha de parentes próximos independe do lugar onde eles residam. Entretanto, há uma preferência por parentes que moram fora, especialmente os que residem no Rio de Janeiro e em São Paulo e que visitam esporadicamente a aldeia.

Vale salientar que esta tendência não elimina a possibilidade em escolher padrinhos que não pertençam a este circuito específico. Embora não seja tão comum, há a escolha de padrinhos que não reconhecem a "identidade de substância", nem residem na aldeia; trata-se de "brancos" que mantêm algum tipo de relação com os índios, seja através de ações institucionais, seja decorrente do turismo.

No caso de filhos(as) de índios com "*particular*", geralmente os padrinhos são os membros do grupo doméstico indígena, preferencialmente o casal-chefe do grupo no qual o "*particular*" está residindo. Nas situações em que são escolhidos os padrinhos fora da aldeia e fora do circuito de parentes indígenas, pessoas classificadas como "brancos", parentes ou conhecidos do "*particular*", a referida escolha constitui uma oportunidade para os parentes do "*particular*" conhecer o lugar em que este reside e os familiares do seu cônjuge.

De modo semelhante ao que descreve Lanna (1995:213-214) para a situação de São Bento-RN, entre os Potyguara os padrinhos pagam as roupas brancas e novas dos afilhados, a taxa cobrada pela Igreja para a realização da cerimônia, as bebidas e as comidas para o momento que se segue ao batizado na

Igreja. Quando os padrinhos tem um poder aquisitivo considerável, eles também pagam roupas para os compadres. Para os índios do Galego, da Regina e do S. Francisco, estas obrigações também são chamadas de enxoval, estabelecendo uma clara analogia entre o compadrio e o casamento, remetendo para a idéia de afinização (Lanna, 1995).

Geralmente, a mãe da criança recebe ou o dinheiro ou a roupa da comadre e o pai da criança recebe do compadre ou o dinheiro ou as bebidas e a comida (carne bovina, lingüiça e frango); espera-se também que os pais da criança providenciem outros tipos de comida para acompanhar a carne, tais como, arroz, farofa, feijão e galinha caipira. No caso do pagamento na Igreja, espera-se que o padrinho pague na hora a referida taxa, na frente dos convidados.

A criança e os pais vão juntos com os padrinhos para o local da cerimônia, retornando à residência anfitriã quando a cerimônia é concluída para festejar o acontecimento. No retorno, acompanham também os convidados que assistiram a missa e a cerimônia do batismo.

A exemplo do que descreve Lanna (1995) em relação à São Bento, entre os Potyguara as prestações dos afilhados também são difusas, vagamente definidas e menos ritualizadas. Tenho o conhecimento apenas das visitas que o afilhado faz à casa do padrinho especialmente na Semana Santa e na Páscoa, o que indica mais uma semelhança com o contexto de S. Bento. Nestas visitas, o afilhado pede bênção e beija a mão do padrinho e da madrinha. Estes desejam boa sorte e fortuna para o afilhado, apenas a madrinha beija a mão do afilhado, confirmando uma inversão sugestiva nas trocas relatada por Lanna (1995) para S. Bento.

Foi-me relatado alguns casos de afilhados que trabalham com o padrinho nos roçados, e um específico em que o afilhado acompanhava o padrinho, liderança da aldeia Laranjeira, para resolver questões “políticas” da aldeia. Como veremos no próximo capítulo, hoje o afilhado é o sucessor do padrinho na posição de “cacique”.

*“O valor do índio permanece, ainda mais porque os filhos vão ser batizados e registrados na aldeia”* (Manuel Ciríaco). Ao lado do batismo, mencionase o fato de o registro da criança ser feito na aldeia, apontando para uma idéia já indicada acima, de que a reivindicação da identidade indígena se apoia na articulação da descendência, no fato da família ter parentes antigos nascidos e criados “no lugar”. É importante para o grupo reconhecer a criança como

descendente dos antepassados, como alguém que nasceu e foi criado no lugar onde eles moraram.

A maioria das pessoas, com quem conversei na aldeia Galego e no "Sítio", foi unânime em dizer que nas aldeias é muito comum a realização de batizados, em detrimento da realização de casamentos na Igreja. Adelson, 35 anos, reside no S. Francisco, disse que *"se o padre for sobreviver dos dinheiro de casamento ele passava fome, porque aqui o povo só quer logo é se juntar e acabou, agora com o batismo dar pra ele receber uns trocado que aumenta quando é na festa de São Miguel em setembro e de N. Senhora em dezembro"*.

Ao mesmo tempo que gera laços interfamiliares, o compadrio, tal como definido por Lanna (1995:211), permite o recrutamento de pessoas que pertencem a domínios concebidos socialmente como diferentes. É um momento peculiar no qual pessoas passam a se relacionar com pessoas ligadas pelo laço de sangue na posição de afins.

Desse modo, o compadrio pode ser pensado como um modo de expressar uma "afinidade espiritual" objetivada na "doação" da criança à um santo por meio do padrinho, no fato da criança ser introduzida no seio do grupo, na medida em que os padrinhos, os compadres e os afilhados são unidos por laços sagrados que excluem as relações sexuais entre eles, e acima de tudo porque ao receber a "graça" no batismo, os afilhados passam a ocupar uma posição de permanente endividamento (cf. Lanna, 1995).

Isto nos sugere pensar o casamento e o compadrio como instâncias importantes na sociabilidade dos Potyguara, traduzidas como possibilidades de extensão dos laços de parentesco iniciadas pelas uniões matrimoniais. Assim, as relações de afinidade subvertem sutilmente as relações de consangüinidade presentes nos grupos domésticos (cf. Lanna, 1995 e Teixeira-Pinto, 1996)<sup>8</sup>.

É possível situar as relações entre os consangüíneos nos grupos domésticos dentro da lógica de cooperação e solidariedade, baseada muito menos na obrigatoriedade do que na mutualidade. Como Teixeira-Pinto (1996) sugere, as

---

<sup>8</sup> Em situações aparentemente distintas, Lanna (1995) e Teixeira-Pinto (1996) compreendem as relações de afinidade real (cf. Teixeira-Pinto) e espiritual (cf. Lanna) como estruturadas nos modos de dar e receber, abrindo possibilidades de trocas matrimoniais em um campo de relações no qual elas estariam excluídas.

ações sociais envolvidas neste nível são marcadas pela equivalência e pela busca de ser “cooperativo”, “gentil” ou “solidário”, que por sua vez, as formas mais apreciadas de troca e de agir em reciprocidade se desdobram, conceitualmente, na idéia de comportamento “generoso” capaz de produzir formas sutis, solidárias e recíprocas de comportamento.

A expectativa de “generosidade” presente nas relações “internas” do grupo doméstico se estende para as relações configuradas a partir das uniões matrimoniais e aquelas decorrentes do compadrio. Como sugere Lanna (1995:204), a figura do padrinho se define como a encarnação da idéia de generosidade, portanto, “a generosidade do padrinho funda a própria relação de compadrio”, cujas dádivas ao mesmo tempo que fundam a própria vida social, geram também uma “dívida divina”.

O grupo indígena não apenas define a circulação dos “brancos” inserindo-os na lógica presente nos grupos domésticos. Implicitamente a chefia indígena se coloca enquanto possibilidade de administrar a localidade ou outras próximas, no sentido de evitar a entrada de “*particulares*”. Caso a entrada seja inevitável, cabe ao “*cacique da aldeia*” acompanhar o comportamento do estranho em seu meio. Num certo sentido, a função do “*cacique da aldeia*” responde à uma expectativa dos próprios membros do grupo de que os “*particulares*”, ao serem aceitos nas aldeias, devem estar sob constante vigilância.

Se os “*caciques da aldeia*” assumem a responsabilidade de “controlar” a circulação dos “*particulares*” na aldeia, eles estão se colocando dentro da lógica, segundo a qual, o “outro” pode ser incorporado ao grupo pelo casamento. Todavia, qualquer indício de quebra do compromisso com a família que o acolheu, com o líder e de modo mais amplo com o grupo, torna a sua presença na aldeia insustentável.

Entender a relação com o “outro” é entender o modo como o grupo define a posição dos caciques e por extensão o modo como a experiência traduz o simbolismo do próprio ordenamento do grupo. Assim, a pergunta que pode ser colocada refere-se ao lugar do chefe indígena no grupo Potyguara.

## Capítulo 4 - A Chefia Indígena Potyguara.

### 4.1 De "tuxaua" à cacique

A atual organização (política?) das aldeias Potyguara guarda uma relação estrita com o "declínio" da liderança tradicional. Segundo os relatos das pessoas mais idosas, existiam os "regentes", também chamados de "tuxauas", escolhidos pelo grupo levando em consideração o fato da pessoa "ser do Sítio", isto é, residir na aldeia S. Francisco e ser reconhecido como "caboclo legítimo".

D. Joana, mãe do "cacique da aldeia" Galego, mencionou cinco "regentes": o primeiro, Manuel Lobo, sucedido por Aureliano, depois por Flauzino, Manuel da Silva (residia no Galego) e Manuel Santana (irmão de Aureliano e genro de Flauzino) entre 1920 e 1942. Manuel Santana era considerado por D. Joana e por todos os índios com quem conversei nas diferentes aldeias, como o "verdadeiro tuxaua dos Potyguara".

Com a morte de Manuel Santana em 1942, o então SPI resolveu intervir explicitamente na nomeação da liderança dos índios. O referido órgão nomeou Daniel Santana, filho de Manuel Santana, para responder como "tuxaua" dos Potyguara. Mas esta nomeação e a posterior contratação de Daniel Santana para ocupar um cargo na administração do Posto Indígena em Baía da Traição, uma "espécie de funcionário-cacique" (cf. Azevedo, 1986:167), não eliminou a possibilidade dos índios de escolher um outro "tuxaua".

Por alguns anos, ao mesmo tempo que existia um "tuxaua" nomeado pelo órgão indigenista, havia outro "tuxaua" escolhido pelos próprios índios; foram eles: Pedro Ciríaco (sucessor de Manuel Santana), Manuel Pedro Ciríaco (filho do anterior) e João Batista Faustino, casado com uma filha de Teófilo Ciríaco, filho de Pedro Ciríaco e irmão de Manuel Pedro Ciríaco.

Segundo Sr. Batista, a sua escolha como cacique dos Potyguara se deveu em grande medida ao fato do seu antecessor ter-lhe introduzido no movimento indígena. Com a intenção de continuar a luta pela posse da terra e pela vitória em relação aos invasores das terras do índio, o Sr. Batista aceitou o desafio de viajar para Brasília, enfrentar os usineiros e sensibilizar os índios dos seus direitos. Ele contou que a Arquidiocese da Paraíba contribui para as suas ações

*“como representante dos índios, ensinando o direito de que nós somos os primitivos da área indígena e para a necessidade de ir a Brasília e Recife reivindicar pelos nossos direitos de índio”.*

Sr. Batista exerceu a função de “cacique geral” durante nove anos, sendo substituído por Severino Fernandes, casado com uma sobrinha do antecessor (filha do irmão de Batista). De acordo com Moonen (1992:127), a escolha de Severino Fernandes como cacique dos Potyguara se deu em um contexto marcado pela tentativa de autodemarcação das terras indígenas, pela ação constante do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e pela intenção de depor Daniel Santana, o “tuxaua” nomeado pelo órgão indigenista. O CIMI influenciou a sucessão dos caciques João Batista Faustino e Severino Fernandes, até o período em que a FUNAI propôs o Projeto Integrado Potiguará.

Influenciados por Daniel Santana, “tuxaua” e funcionário da FUNAI, a maioria das lideranças indígenas resolveu expulsar os agentes do CIMI que atuavam na área Potyguara. Segundo Azevedo (1986:160), o referido projeto foi duramente criticado pelos agentes do CIMI, sob a alegação de que promoveria a desmobilização dos índios na luta pela demarcação da terra.

Pode-se supor que os agentes do CIMI mobilizaram o Sr. Batista e Severino Fernandes no intuito de se contrapor ao projeto. De acordo com Azevedo (1986) e Moonen (1992), a partir da implantação do Projeto Integrado Potiguará, ocorreu uma divisão interna: de um lado, os índios do S. Francisco, sob a liderança de Severino Fernandes e Sr. Batista, influenciados pelo CIMI, se contrapondo ao projeto; de outro, sob a influência de Daniel Santana e apoiando o projeto, os líderes das aldeias Caieira, Forte, Cumaru, Galego, Tramataia, Camurupim, Jacaré, Estiva Velha, Vila S. Miguel, Silva, Laranjeira e Grupiúna (cf. Azevedo, 1986:160).

O resultado é que o Projeto Integrado Potiguará foi parcialmente efetivado e os agentes do CIMI deixaram de atuar diretamente entre os Potyguara. O cacique do Galego contou-me que conseguiu, através do referido projeto, algumas mudas de coqueiro, as quais foram distribuídas com a população da sua aldeia.

No ano de 1986 morre Daniel Santana. Foi nomeado Heleno Santana dos Santos, filho de Daniel para ser não mais “tuxaua”, mas “cacique geral”. O fato de Heleno Santana ser reconhecido como o continuador do trabalho de seu avô e de

seu pai, não impediu a escolha de um outro “*cacique geral*” pelos próprios índios. Assim, depois de Sr. Batista, houve uma consulta às principais lideranças indígenas (caciques das aldeias) e as pessoas próximas a elas, que indicaram o nome de Djalma Domingos.

No período de realização da pesquisa de campo, aconteceu a sucessão do “*cacique geral*” dos Potyguara. Participei apenas de uma reunião na qual iria ser decidido os destinos da chefia indígena. As pessoas se reuniram no Centro Social São Miguel na aldeia São Francisco.

A referida reunião foi organizada pela Associação Comunitária São Miguel da aldeia São Francisco sob a argumentação de que Djalma não mais representava os índios como devia; não defendia os direitos e os interesses dos índios; estava tendo uma vida desregrada (bebendo exageradamente, falando mal dos índios e não atendendo às pessoas que se dirigiam a sua residência para pedir alguma coisa).

Os participantes da reunião afirmavam que Djalma havia perdido o respeito a todos, já que as suas decisões não eram compartilhadas com a comunidade. Outro motivo levantado é que o cacique não resolvia mais as questões do índio, os problemas enfrentados eram passados para a Delegacia de Polícia.

Um dos organizadores da reunião estava lançando seu nome na sucessão do “*cacique geral*”. Muitas pessoas que não lá estavam souberam do evento e comentaram que os jovens não têm capacidade para ser cacique. Argumentavam que para ser cacique é preciso “*ter experiência com a coisa*” (D. Tereza, 70 anos, reside na Regina, a favor da mudança de cacique).

Nos bastidores foram levantadas outras causas para a mudança de cacique. Em primeiro lugar, o fato de Djalma ter conseguido, juntamente com outros líderes, uma casa de farinha para a comunidade. Os líderes que compunham o grupo do cacique se ofenderam com a alegação de que o cacique se sentia o dono da casa de farinha, já que a renda da mesma não era compartilhada com eles e com a comunidade. Inclusive, mencionou-se que algumas pessoas iam à residência do cacique pedir farinha e ele negava.

Em segundo lugar, pelo rompimento político de Djalma com Marcos Santana, prefeito do município de Baía da Traição, e a coligação com o partido de oposição. Djalma estava se projetando como pretense candidato ao cargo de

vereador pelo PMDB. Quando da convenção do partido, o seu nome não foi aclamado. Insatisfeito, Djalma se coligou a Nancy Cassiano, candidata a prefeita pelo partido de oposição.

Para os aliados de Djalma, a sua desfiliação do partido de Marcos Santana contribui decisivamente para o questionamento de sua legitimidade como representante dos Potyguara. As pessoas do S. Francisco e do Galego com quem conversei definem tal atitude como uma traição, porque o prefeito além de ser índio é como se fosse um pai.

A situação se agravou, segundo os relatos de pessoas insatisfeitas com Djalma, quando este falou em praça pública que Marcos Santana era “ladrão” e não era “caboclo” pelo fato da mãe dele não ser índia. A base de sustentação de Djalma no S. Francisco e grande parte dos moradores se articularam com o intuito de tirá-lo da função de “cacique geral”.

Contudo, devido à ausência de muitas lideranças, a referida reunião foi suspensa e remarcada para outro dia. No início do mês de novembro foi realizada uma outra no Posto Indígena na aldeia Forte que decidiria definitivamente quem substituiria Djalma. Não tive conhecimento do dia da reunião e algumas lideranças interditaram a participação de “brancos”.

Segundo alguns relatos, começada a discussão sobre os nomes que seriam indicados para eleição, foram mencionados cerca de oito nomes, mas no final lançou-se apenas três candidatos: Djalma, o Sr. Francisco Vital (antigo aliado de Djalma) e Fernando.

Os demais ou recusaram, como é o caso do “cacique da aldeia” Galego, ou foram excluídos, porque eram pessoas jovens, pois ser novo significa não ter conhecimento nem experiência. Todavia, o argumento mais forte utilizado por Djalma e por seus simpatizantes foi que os seus concorrentes especialmente o Sr. Francisco Vital, se estendendo ao seu aliado, o Sr. Antônio Aureliano, não poderia ser “cacique geral” porque não era “caboclo legítimo”, já que a sua mãe era “particular”. Esta acusação causou muita revolta por parte dos acusados. A consequência foi o rompimento “total” do Sr. Francisco Vital e Antônio Aureliano, lideranças do S. Francisco, com Djalma. O resultado é que Djalma foi eleito com 36 votos, o Sr. Francisco vital recebeu 19 e Fernando 02.

D. Vera, aliada de Djalma e residente na aldeia Forte, expressou

contudentemente que o *“problema é o sangue e a tradição, não é apenas nascer na aldeia e dizer que é caboclo e pronto”*. Ouvi de muitas pessoas, não somente residentes no S. Francisco, como em outras aldeias, que a família Domingos é a *“mais pura”*, porque não há nenhuma mistura com *“branco”*.

Se de um lado o discurso de Djalma em relação aos seus concorrentes desqualificou-os através da ideologia da pureza e da mistura de sangue, as críticas dirigidas a sua ação como *“cacique geral”* nos remete para a percepção nativa da chefia indígena.

A avaliação dos índios em relação ao cacique atual e por conseguinte aos caciques das aldeias parte do período de Manuel Santana como um marco na vida política do grupo e portanto como modelo de cacique a ser seguido. Segundo a opinião dos índios das aldeias Galego, S. Francisco e Regina, Manuel Santana mandava chamar o índio e ele prontamente atendia o chamado; os índios temiam e obedeciam o tuxaua; o *“tuxaua”* viajava muito para o Rio de Janeiro, a fim de trazer recursos para os índios; e que depois das viagens e de qualquer tipo de acordo com usineiros e industriais Manuel Santana prestava conta e distribuía para os índios o que recebia.

*“Manuel Santana era o chefe da nação, da aldeia, era como um conselheiro, ele era o nosso tuxaua, o comandante da tribo”* (Sr. Pedro Freire, 92 anos, genro de Manuel Santana).

Se na opinião dos índios, Manuel Santana pautou a sua ação na lealdade, confiança, responsabilidade e generosidade, ele se torna efetivamente o modelo de chefe para os Potyguara. Não é gratuito o fato dos nativos compararem a figura do velho tuxaua ao chefe de família, que domina, aconselha, une as pessoas para evitar desavenças, busca recursos fora da aldeia para beneficiar os seus parentes.

Ressalta-se ainda que quando Manuel Santana exercia seu papel de líder e de *“pai”*, o índio tinha consciência de que era preciso ter um bom comportamento. Além do mais, o tuxaua não era capaz de levar o índio para a Justiça quando fazia alguma desordem. Para os nativos, o índio deve resolver os seus problemas dentro da aldeia e não na Delegacia de Polícia.

Esta avaliação positiva do período no qual o tuxaua Manuel Santana era *“chefe da nação”* (Sr. João Carneiro, 90 anos, residente no S. Francisco), se coloca

como uma crítica às atitudes das lideranças de hoje. Para alguns nativos, os caciques não conseguem mais “dominar” os índios, porque as próprias lideranças usam o nome do índio para benefício próprio e não usam o consenso para agir. Reclama-se muito que os caciques de hoje, além de venderem o que é do índio, não compartilham com os demais os recursos que recebem quando das viagens para outras cidades.

A impressão é que a chefia indígena passa por um processo de crise de confiança em decorrência do não atendimento das expectativas dos índios, como se vê nas seguintes falas:

*“Cacique bom só Mané Santana porque sempre tomava as decisões consultando os caboclos; ele também dividia todo dinheiro que recebia, seja de arrendamento, seja da FUNAI. Os de hoje só fazem é embolsar tudo que recebe em nome dos índios”* (D. Maria Fogo).

*“Os caciques é que ficava com o direito de vender; ele era o conselheiro e era o único que poderia ir, a gente confiava nele, hoje tá difícil a gente confiar mais. Antes o cacique mandava chamar o índio, hoje o cacique é que vai na casa. É pra ter um só pra dominar a gente”* (Jezi Domingos, reside no S. Francisco).

*“O cacique é um chefe de família, tem que dominar todos os habitantes, tal como Mané Santana. Existem diversas tribos de índio e o cacique não bota o índio na Justiça, devia dar uma pisa e resolver a questão por aqui mesmo. Era pra ser resolvido aqui mesmo na aldeia. Cacique ter que ser inteligente para poder reclamar e se interessar para falar pela nação. Nas outras aldeias não era pra ter cacique, só para a noite de festa para avisar e recolher velas, fogos e balão”* (Genário Vital, reside na Regina).

Para a maioria dos nativos, a existência de muitas lideranças hoje só enseja brigas porque *“um quer ser melhor do que o outro”* (José da Silva, reside no Galego). É por isso que o sistema de concentração da chefia numa só pessoa é visto como uma qualidade do período de Manuel Santana, aliado ao fato dele redistribuir.

Mas a existência de várias lideranças, sendo uma em cada aldeia, é viabilizada em decorrência do crescimento populacional. Se antes existiam apenas as aldeias São Francisco, Galego, Vila São Miguel, Jacarés de César e de S. Domingos, Estiva Velha, Grupiúna, Silva da Estrada e Laranjeira, hoje a realidade é

bem diferente. São 31 localidades num total aproximado de 6.800 pessoas. Isto justifica o fato de uma só pessoa não conseguir “dominar” todas as aldeias no mesmo tempo.

É interessante a analogia que João Pereira da Silva, “cacique da aldeia” Caieira, fez quando o indaguei acerca da viabilidade ou não de se ter muitas lideranças. Achou-se por bem instituir uma liderança local para ajudar o “cacique geral”. Segundo ele, os líderes das aldeias são os vereadores e o cacique geral é o prefeito dos índios.

As opiniões nativas apontam para a atuação de caciques “locais” a partir da necessidade de proteger e vigiar a terra indígena com a morte de Manuel Santana. Ao mesmo tempo, apontam a contraposição do comando de um único “tuxaua” para a “descentralização” da chefia decorrente do aumento populacional e, portanto, do crescimento do número de aldeias.

#### **4.2 Os “caciques das aldeias”**

É comum nos meses de setembro e dezembro, mais especificamente, nas vésperas das festas de S. Miguel e N. Sra. da Conceição respectivamente, as residências de todas as aldeias receberem uma visita. A visita tem por finalidade convidar a família a participar das festas dos padroeiros. A participação se dá, sobretudo, com contribuições para a “noite da aldeia”. A pessoa que visita as residências e recolhe as ofertas para o santo é chamada de “noiteiro” aludindo o seu papel de responsável por uma das nove noites de rezas.

Até o ano de 1942, as dádivas, depois de recolhidas nas aldeias, eram enviadas para o “tuxaua” Manuel Santana, que além de receber as referidas doações, visitava as residências e recolhia ofertas dos moradores da aldeia S. Francisco.

Com a morte do “tuxaua” Manuel Santana, o “tuxaua” do S. Francisco restringiu o recolhimento das dádivas aos moradores da sua aldeia. Por sua vez, as pessoas que recolhiam as ofertas em suas próprias aldeias, começaram a participar diretamente das novenas do padroeiro. Os “noiteiros” passaram a levar as dádivas recolhidas para o local da festa e a animar a noite dedicada à sua aldeia.

Quando se configurou a situação das aldeias poderem constituir seus

próprios representantes, não somente nos momentos de recolher dádivas para o santo, mas de representar a aldeia em situações mais amplas, o vínculo com as obrigações nas festas religiosas, e portanto, o papel do "noiteiro" na animação das noites de festa foi o parâmetro de definição e de escolha do representante local.

Todavia, entender a escolha do "noiteiro" é entender, em primeiro lugar, a lógica de ocupação das aldeias, descrita no segundo capítulo. Em linhas gerais, o fato das aldeias se constituírem a partir da abertura de uma roça por um casal-chefe, confere a este a posição de fundador, e a partir da "casa-focal" se define a circulação dos membros do grupo doméstico, a ocupação do espaço da aldeia e dos roçados.

Neste contexto, a posição de "noiteiro" e por conseguinte de "cacique da aldeia" resulta da superposição de determinados papéis. O "noiteiro" é o líder de um grupo doméstico e esta sua posição decorre da autoridade estar baseada no papel de pai e sogro de um grupo de parentes consangüíneos e afins e da disposição particular de sua personalidade, mais especificamente quando se leva em conta o fato dele expressar o "corpo" de índio ou de caboclo. Para usar o termo de Viveiros de Castro (1986:314), o chefe indígena é um "foco de condensação de atributos".

#### 4.2.1 A sucessão dos "cacique das aldeias"

Recapitulando a organização espacial e política, o grupo indígena Potyguara é formado por 31 localidades ou aldeias, distribuídas em três municípios do Estado da Paraíba. Destas 31, apenas 17 possuem um líder classificado pelos nativos como "cacique da aldeia". As demais aldeias são representadas pelo "cacique da aldeia" mais próxima.

Não há critérios claros de uma aldeia possuir ou não um representante dentre os seus próprios moradores. Geralmente, existem caciques nas aldeias onde é atribuída a fundação da aldeia por um casal, a formação e a divisão de um grupo doméstico e a posterior migração de membros do grupo para outros lugares. A chefia indígena tende também a se estabelecer nas aldeias que possuem um número razoavelmente alto de moradores e residências em relação às suas vizinhas, com exceção das aldeias Bento, que possui nove residências e Lagoa do Mato com sete residências.

As aldeias Nova Esperança e Carneira, ambas com aproximadamente 10 residências, são representadas pelo "*cacique da aldeia*" Jacaré de César que possui 65 residências. A aldeia Tapuio possui 4 residências, sendo representada pela aldeia Laranjeira (37 residências). A aldeia Bemfica possui aproximadamente 42 residências e é representada pelo cacique da Vila S. Miguel (aproximadamente 92 residências). As aldeias Sarrambi (31 residências) e Boréu (04 residências) são representadas pelo *cacique da aldeia* Cumaru (63 residências). A aldeia Val (aproximadamente 36 residências) tem o mesmo representante da aldeia Camurupim (aproximadamente 130 famílias)<sup>1</sup>. O mesmo não acontece em relação a aldeia Brasília, que apesar de possuir 110 residências, é representada pelo *cacique da aldeia* Lagoa Grande que possui 84 residências.

A escolha do "*cacique da aldeia*" ocorre num contexto, cuja marca é o destaque de um grupo doméstico, que regra geral, configurou a situação de fundador e de "casa-focal". A atuação é, em grande medida, legitimada pelos critérios do pioneirismo no lugar e da "proximidade" com os "*caboclos do Sítio*", se referindo aos laços de sangue e ao apoio dos mesmos no início do exercício da chefia local.

Ao traçar a genealogia, a maioria dos "*caciques das aldeias*" define como ancestrais os "*caboclos do Sítio*" ou os "*caboclos legítimos*" que pertencem a famílias não residentes no "Sítio", mas que pertencem supostamente a um grupo doméstico com pequena incidência de mistura de sangue.

O curioso é que mesmo sendo constatado o casamento com "*particular*" na maioria dos grupos domésticos, a demarcação do vínculo com o "Sítio" garante o reconhecimento das outras aldeias como sendo um lugar onde se preserva o sangue indígena. Ao mesmo tempo, a sucessão dos "*noiteiros*" e portanto, dos caciques locais leva em consideração o suposto pertencimento da pessoa a um grupo familiar no qual o índice de mistura de sangue é baixo.

\* \* \*

As aldeias Santa Rita, Lagoa do Mato, Brejinho e Caieira só recentemente passaram a ter caciques próprios. O "*cacique da aldeia*" Santa Rita,

---

<sup>1</sup> Estes dados estão de acordo com os relatos de José Lima, cacique da aldeia Jacaré de César, Antônio Lourenço, "*cacique da aldeia*" Laranjeira, Luís José da Silva, morador da Vila S. Miguel, Luís Benedito, "*cacique da aldeia*" Cumaru e Edson de Lima, "*cacique da aldeia*" Camurupim.

Geraldo João, veio do S. Francisco morar na aldeia, próximo da família da sogra. Quando chegou, o Sr. Antônio Severino, "*noiteiro*" de Laranjeira era quem "*butava a noite na vila e no Sítio*".

O cacique de Lagoa do Mato, Severino, também nasceu e se criou no S. Francisco, migrou para a aldeia a fim de assumir a função de "*cacique da aldeia*"; antes dele, o "*noiteiro*" era do São Francisco.

A aldeia Brejinho era representada pelo *cacique da aldeia* Tramataia. Há cinco anos, Edmilson da Silva assumiu a função de "*cacique da aldeia*". Antes mesmo de se tornar "*cacique da aldeia*", ele arrecadava dinheiro para festa e enviava para o cacique de Tramataia que "*butava a noite na vila*". Os seus avós paternos eram de Vila Flor-RN, vieram para Lagoa do Mato e Cumaru, e finalmente fixaram residência na aldeia Brejinho<sup>2</sup>.

Há 10 anos atrás, a aldeia Caieira era representada pelo cacique de Camurupim. Depois de muitas reivindicações, o "*cacique geral*" e o chefe do posto indígena autorizaram os moradores da aldeia a escolherem seu próprio cacique. Segundo João Pereira, a sua escolha como "*cacique da aldeia*" tem a ver com o fato de sua família ser uma das primeiras a residirem no lugar.

A aldeia Acajutibiró situada no lugar antigamente denominado "Sítio do Melo", foi ocupada pela primeira vez no ano 1977, segundo o relato de Antônio Marcelino, "*cacique da aldeia*". Esta área foi alvo de disputas envolvendo índios e uma empresa imobiliária. Por parte dos índios, houve uma pressão tentando impedir o desmatamento do local pela Imobiliária Sinimbu; os índios estavam tentando impedir a construção de casas para a comercialização, considerando que a proximidade do perímetro urbano de Baía da Traição e das praias favorecia a rápida ocupação dos lotes (cf. Azevedo 1986:119-130).

Após a demarcação e a homologação da Terra Indígena Potyguara em 1992, o "Sítio do Melo" foi loteado e os lotes foram distribuídos entre alguns índios. A distribuição dos referidos lotes se deu sob a alegação de que estes estavam ameaçados de ser invadidos em virtude do rápido crescimento da cidade de Baía da

---

<sup>2</sup> Segundo informações do Sr. Antônio Leôncio, a Vila Flor era um dos muitos lugares onde residiam os índios Potyguara no Rio Grande do Norte. Todas as pessoas que reconheciam a identidade indígena foram expulsos das suas terras por fazendeiros. Aqueles que tiveram medo de dizer que era índio, continuam ainda na mesma região, trabalhando como empregados de fazenda, outros não se adaptaram à situação, migraram para as aldeias de Baía Traição.

Traição.

Antônio Marcelino, "*cacique da aldeia*", migrou para o "Sítio do Melo" há 10 anos atrás. Depois de discussões no posto indígena, conseguiu reconhecer em agosto de 99, o lugar como aldeia, agora denominada de Acajutibiró.

Vejamos como ocorre a sucessão nas aldeias de ocupação mais antiga, onde é possível visualizar a passagem de "*noiteiro*" à "*cacique da aldeia*".

Em relação à aldeia Jacaré de César atribui-se a formação da localidade a um ancestral comum, Tertulino, o "*fundador da aldeia*", conforme um mapa fornecido pelo extinto SPI, apresentado por Sr. José Lima, atual "*cacique da aldeia*". O referido mapa se intitula "mapa da antiga sesmaria dos índios de São Miguel da Baía da Traição e atuais terras do patrimônio indígena Nísia Brasileira", ressaltando a existência do aldeamento Jacaré de Tertulino.

Para José Lima, o referido mapa desmente algumas pessoas (não mencionou quem) que negam a sua identidade indígena. O mapa comprova a existência da aldeia Jacaré de Tertulino antes da instalação do posto indígena. Tertulino se mudou para a faixa de terra, onde hoje é a aldeia, em virtude de brigas dentro da família relativas ao trabalho na terra. Quando da sua morte, o lugarejo ficou sob a autoridade de D. Cesária, sua filha e mãe da mãe de José Lima.

A aldeia deixou de ser Jacaré de Tertulino, para ser chamada de Jacaré de César, incorporando o nome da sucessora direta do fundador. Sucederam D. Cesária na função de "*noiteiro*" e "*cacique da aldeia*" seus filhos Bento e Zeca, e por fim, José Lima, bisneto de D. Cesária (filho da filha). A estes laços de parentesco, vincula-se também o "*cacique da aldeia*" Camurupim, filho da filha de um irmão da mãe de José Lima (Cf. Diagrama 4.1).

Em Camurupim, o primeiro "*noiteiro*" (Tatico) foi sucedido por Severino (primeiro "*cacique da aldeia*"), filho de uma irmã de Tatico, sendo sucedido por Elias, João Carapeba, General e João Martins, todos classificados como "*parentes distantes*". Atualmente Edson Lima desempenha a função de "*cacique da aldeia*"; ele é filho da filha da irmã de Tatico e filho da irmã de Severino, configurando a sucessão de tio-sobrinho (Cf. Diagrama 4.1).

Sr. Domingos Barbosa, cacique da aldeia Jacaré de S. Domingos, atribui a formação da aldeia a José Viturino, o seu ancestral mais antigo, cuja prole tem "*sangue de caboclo*". José Viturino, fundador da aldeia e primeiro "*noiteiro*", teve

como sucedâneo, Raimundo Pereira da Cruz, João Candeia e hoje ocupa a função de "cacique da aldeia", Sr. Domingos, que é filho da filha da filha do fundador, esposo de uma filha de Raimundo Pereira e filho da irmã do pai de João Candeia (Cf. Diagrama 4.2).

Os caciques das aldeias Silva da Estrada (Severino Francisco dos Santos) e Bento (Geraldo Bento) são irmãos. Reconhecem parentesco com os "caboclos do Sítio" pela linha materna: a mãe da mãe da mãe era irmã da mãe de Daniel Santana e portanto cunhada de Manuel Santana.

De acordo com Severino, atual "cacique da aldeia" Silva da Estrada, Manoel Bento foi o primeiro "noiteiro". Quando de sua morte, assumiu a função de "cacique da aldeia" Severino Caboclo um "parente distante", residente na aldeia Estiva Velha. Na seqüência, a função foi ocupada por João Brás, genro de Manoel Bento e por João Gomes. Severino, atual cacique, é filho da filha de Manoel Bento, filho de João Brás e genro de João Gomes.

O grupo de Manoel Bento se dividiu, e a família de João Brás, casado com Maria Bento, migrou para uma outra faixa de terra vizinha, formando a aldeia Bento. Nesta aldeia assumiram a função de "cacique da aldeia" Miguel e Geraldo Bento, irmãos de Severino, filhos da filha de Manoel Bento (Cf. Diagrama 4.3).

Na aldeia Tramataia, Antônio Félix da Silva foi o primeiro "noiteiro", sendo sucedido por João Leandro e por Valdemar Antônio, ambos "parentes distantes". Atualmente, José Félix da Silva, irmão do primeiro "noiteiro", é o "cacique da aldeia".

No Cumaru, também dois irmãos (Severino Ramos e Luís Benedito) ocuparam a função de "cacique da aldeia". Segundo o relato de Luís Bendito, atual cacique, antes da aldeia ter cacique, existiam três "noiteiros" que não possuíam nenhum laço de parentesco com os dois caciques acima citados: o primeiro foi José Veríssimo, sucedido por Antonia e na seqüência por Maria de Lourdes.

Em Lagoa Grande, João Gomes dos Santos foi quem construiu a primeira residência, abriu o primeiro roçado e ocupou a função de "noiteiro". Com a morte do "fundador", José Gomes assumiu a função de "noiteiro" e de "cacique da aldeia".

A sucessão na aldeia Tracoeira apresentou a seguinte situação: Antônio Hilário foi o primeiro "noiteiro" sendo sucedido por seu filho José Hilário Neto, que por sua vez, passou a função de "noiteiro" e "cacique da aldeia" para sua prima paterna de primeira geração Maria Soares dos Santos. Atualmente, Davino Leandro

é o "*cacique da aldeia*", primo de terceira geração da sua antecessora<sup>3</sup>.

João Caboclo foi o primeiro "*noiteiro*" da aldeia Estiva Velha. Com a sua morte, Genival, um dos seus filhos, assumiu a função do pai. Ele renunciou a função e os moradores da aldeia escolheram Antônio Bernardino como sucessor; o cacique atual é filho do irmão da esposa de João Caboclo e filho do irmão da mãe de Genival (Cf. Diagrama 4.4).

Em Silva de Belém, Paulo Miguel foi o primeiro "*noiteiro*". No período que seguiu a sua morte, a aldeia passou a ser representada pelo "*noiteiro*" da aldeia Silva da Estrada. Só após constantes reivindicações é que novamente os moradores de Silva de Belém escolheram uma pessoa como cacique residente na própria localidade.

Foi escolhida D. Maria Hilária para assumir a função de "*noiteiro*" e "*cacique da aldeia*", lugar antes ocupado pelo esposo de sua irmã. Esta escolha me foi justificada por ser ela uma pessoa muito interessada pela causa indígena, sempre lutou pela demarcação da terra e pelo fato da família ser uma das maiores das que residem na aldeia.

Na aldeia Laranjeira, Antônio Lourenço, o cacique atual, menciona o seu vínculo parental com o São Francisco, considerando que a mãe da sua mãe "é da família Galdino natural do Sítio". Ele contou que desde pequeno se interessou pelas questões políticas; movido por este interesse, passou a acompanhar o seu padrinho Antônio Severino, que era o "*noiteiro*" e "*cacique da aldeia*", na arrecadação de dinheiro para a noite da aldeia, nas reuniões, encontros e viagens para outras cidades.

Segundo Antônio Lourenço, aos poucos o seu interesse passou a ser traduzido em ações conjuntas com o padrinho, seja auxiliando na fiscalização na aldeia, seja procurando combater as irregularidades e os conflitos existentes. Quando o seu padrinho faleceu, os moradores da aldeia indicaram o nome do afilhado para assumir a função de "*cacique da aldeia*". Para ele, o fato de terem-no escolhido como representante se justifica principalmente porque o seu antecessor tinha uma profunda confiança nele, e já tinha experiência em representar a aldeia.

---

<sup>3</sup> Não foi possível conversar com os "*caciques das aldeias*" Tracoeira e Estiva Velha, as informações coletadas sobre a aldeia e o seu vínculo de parentesco foram fornecidas por algumas pessoas da referida localidade.

A escolha do afilhado para ocupar a função de "noiteiro" no lugar do padrinho eliminou, de certa forma, a possibilidade de sucessão por outros laços de consangüinidade. De acordo com o atual cacique, em Laranjeira residem duas filhas de Antônio Severino, mas que nunca tiveram interesse em trabalhar como caciques e são casadas com "*particulares*".

Há dois casos de "*cacique da aldeia*" que não se enquadram, de certo modo, aos casos já mencionados. Referem-se a caciques que não possuem vínculos indígenas segundo a "identidade de substância". Em um dos casos, o cacique era casado com uma "*cabocla do S. Francisco*". Depois da sua morte, a função de "*cacique da aldeia*" está sendo ocupada por um filho.

No outro, o cacique "herdou" a posição dos parentes da sua esposa. O primeiro "noiteiro" era pai da mãe da esposa, o segundo era irmão da mãe da esposa e o terceiro era um "parente distante" que residia em outra aldeia (Cf. Diagrama 4.5).

Os dois casos causaram surpresa principalmente porque o grupo desenvolve relações de controle da circulação dos "*particulares*" nas aldeias. Como já mencionei, uma das atribuições do "*cacique da aldeia*" é administrar a localidade ou outras próximas, procurando evitar a entrada de "*particulares*".

Embora sejam aceitos nas aldeias, os "*particulares*" estão sob vigilância e que a partir de qualquer indício de quebra do compromisso com a família que o acolheu, com o líder e de modo mais amplo com o grupo, a sua presença na aldeia é insustentável.

De todo modo, é importante deixar claro que o discurso da pureza é eficaz no sentido de investir os "*caciques da aldeias*" de poder de decisão, mediante a aceitação, mesmo que parcial, dos moradores da aldeia. É eficaz, também, pois o discurso dos caciques sempre giraram em torno da busca pela "limpeza" do sangue. Ou seja, todos os caciques argumentaram que a prática da mistura não acontece e não pode acontecer na aldeia da qual é representante sob pena da aldeia ficar descaracterizada, além do mais, os "*caboclos*" e a FUNAI proibem o casamento misto.

Se de um lado se reprova o casamento com "*particular*", porque "*invade o que é do índio por direito*" (João Pereira, "*cacique da aldeia*" Caieira) e "*o índio pode perder a vontade de ser índio*" (Sr. Antônio Aureliano, liderança do S. Francisco) do

outro se afirma ser difícil "*mandar na natureza dos outros*" (Maria Hilária, "*cacique da aldeia*" Silva de Belém) porque "*ninguém domina filho nesse estilo*" (Severino, "*cacique da aldeia*" Silva da Estrada),

Estas avaliações se colocam em meio à recorrência do casamento com "*particular*" no interior do próprio grupo familiar das lideranças. Em alguns casos, o próprio cacique é casado com pessoas que não se reconhecem como de "sangue indígena".

De todo modo, a ação do cacique local é voltada, particularmente, para controlar a entrada, a permanência e a saída (expulsão) dos invasores e dos "*particulares*". Ao mesmo tempo, esta função não se restringe ao campo do controle dos "de fora". A base de sustentação do poder de decisão destes representantes está alicerçada, de um lado na eficácia do discurso da proximidade das aldeias reconhecidas como "mais puras" e "menos misturadas" e do outro na expressividade da sua função em dirigir as dádivas dos moradores das aldeias ao santo padroeiro

Portanto, o chefe indígena é um "foco de condensação de atributos" exercendo sua autoridade a partir da superposição de papéis como o de pai, de sogro de homens mais jovens e de mediador da relação com o "outro" ("*parente distante*" ou um "branco").

Analisando o lugar do chefe entre os Araweté, Viveiros de Castro (1986) sugere pensar a posição de líder como progredindo no sentido de uma posição mais localizada para uma situação de poder real em relação ao poder redistributivo de bens e de ordens.

Se observamos o papel do "*noiteiro*", vemos que houve também uma progressão, no sentido de que antes o "*noiteiro*" assumia o papel de arrecadar dádivas e saldar dívidas aos santos através das ofertas de dinheiro, da queima de fogos e de velas na noite da sua aldeia. Esta posição foi ampliada na medida em que se abriu a possibilidade dos "*noiteiros*" reivindicarem, em outros níveis, melhorias para a sua aldeia e de se constituírem como representantes na esfera do "poder" e portanto, mediadores entre a aldeia e a sociedade envolvente.

Viveiros de Castro (1986:318-119) sugere ainda que o chefe Araweté assume a posição de xamã-guerreiro cuja autoridade está fundada na relação com a alteridade.

A minha hipótese é que a autoridade dos "chefes" Potyguara se funda na

relação com a alteridade especialmente quando consideramos a recorrente incorporação de um certo conjunto de “brancos” dentro do grupo. Do outro lado, o fortalecimento da autoridade dos chefes decorre da sua inserção no campo de disputa pela posse da terra envolvendo índios e “brancos” (usineiros, jagunços, fazendeiros).

À medida que condensa os atributos de pai e de sogro e portanto de chefe de um grupo doméstico, a chefia se define pela simbólica das dádivas, presente nas relações entre os membros consangüíneos e estendida na relação com o “outro” (parente próximo ou distante e os “*particulares*”).

Não é por acaso que o cacique é comparado com a figura do “*pai de família*” e de uma “*posse*”. Ser “*pai de família*” significa exercer autoridade no sentido de dominar pessoas mais jovens, bem como de compartilhar os seus bens com os seus descendentes e de protegê-los. Daí, a posição de *pai* pressupõe “*posse*”, significando, de um lado, possuir um lugar dentro de uma determinada rede de parentes que compartilham uma “identidade de substância”, e de outro, ter o direito de morar, trabalhar e transmitir aos seus descendentes o lugar (a memória) dos seus antepassados.

Isto remete, em primeiro lugar, para as referências ao passado idealizado como elemento ordenador do presente no sentido de que provê um modelo de ação baseado na experiência anterior (Sahlins, 1999). Em segundo lugar, para a idéia de herança como a possibilidade de preservação da memória do grupo, na medida em que a transmissão dos bens permite a permanência no lugar e um elo com os descendentes dos primeiros ocupantes da terra, preservando a lógica de apossamento da terra.

Já o lugar do chefe no grupo pode ser compreendido quando o inserimos na lógica dos valores morais da “generosidade” e do “egoísmo”, expresso na analogia da sua função como líder, animador da festa e mestre do Toré, a posição de *pai*, se projetando interna e externamente nos rituais.

### **4.3 Os Rituais**

#### **4.3.1 As festas**

Quase todas as aldeias Potyguara possuem uma Igreja e um santo padroeiro. Em algumas delas, a Igreja é construída no centro e as residências são construídas paralelamente. Já em outras, a Igreja encontra-se alinhada com as residências e o lugar onde ela está edificada costuma ser definido como o ponto mais central da localidade. É comum a existência de um cruzeiro fincado ao chão em frente à Igreja.

A Igreja não é um lugar freqüentado quotidianamente. Geralmente, as pessoas se dirigem a ela quando há a celebração de missa (uma vez por mês), quando se realiza a festa do padroeiro e no dia de finados. No dia de finados, as pessoas, que não podem ou que não gostam de ir ao cemitério localizado na Vila S. Miguel, acendem velas para os mortos dentro e fora da Igreja e no cruzeiro.

Ao invocar proteção aos santos, as pessoas ligam-se socialmente a eles dentro de uma lógica da reciprocidade, cuja relação se caracteriza por uma série de prestações e contraprestações. É assim que o ciclo de festas dos santos pode ser compreendido: o pedido feito ao santo, a dívida a ser saldada e a efetivação do pagamento que tem como expressão maior a veneração por meio de novenas, rezas e cantigas constituindo a festa do santo.

O ato de celebrar a festa traz em seu cerne a possibilidade das pessoas reavivarem a fé e saldar, mesmo que parcialmente, a sua dívida com o santo. A adoção do “nome de santo” para os membros das famílias é também parte da retribuição pela proteção recebida; esta ocorrência, segundo Lanna (1995) especialmente com a graça conferida no batismo. Todas as prestações e contraprestações podem ser visualizadas a partir da promessa. A promessa denota os atos de pedir, receber e retribuir, de modo que as obrigações constituem um ciclo que se fecha parcialmente (cf. Lanna, 1995).

Nas festas realizadas nos Potyguara, além das promessas serem feitas na intenção de encontrar uma solução para problemas de caráter individual, os santos são invocados para assegurar o bem-estar de todos. Festejar um santo significa expressar o desejo de proteção, particularmente de suas plantações. Neste

sentido, é importante destacar que as festas religiosas são realizadas dentro do calendário agrícola: plantações e colheita, constituindo-se como ritos de fertilidade e de colheita.

Durante um período de nove noites, as aldeias se mobilizam em torno das homenagens aos santos padroeiros. É um período de intensa movimentação na localidade. Os parentes que residem em outros lugares retornam para a aldeia onde nasceram e se criaram ou mesmo visitam amigos e compadres. Nas aldeias onde não existe o templo católico e, portanto, um padroeiro, as pessoas se dirigem para uma aldeia mais próxima.

Independente do padroeiro, em todas as aldeias festejam-se São João, São Pedro (mês de junho), Senhora Santana (mês de julho) e "Nascimento" (Natal). Como é típico da região Nordeste, as festas juninas são concebidas como referência cultural das pessoas e são comemoradas com fogueiras, balões, fogos de artifício e forró. As brincadeiras de junho acontecem, especialmente, em um pavilhão localizado nas proximidades da Igreja. Este período é também marcado por outros tipos de dança, a exemplo do coco de roda e de ciranda, os quais são realizados na casa de farinha.

Da mesma forma que o forró (cf. Lanna, 1995), a dança do coco-de-roda pode ser pensada como um rito de fertilidade e de união. O próprio espaço onde geralmente dança-se o coco induz concebê-la como tal. A casa de farinha, como já mencionei, é um espaço de trabalho e um ponto de encontro da família e de amigos; ao mesmo tempo é o lugar onde se festeja a colheita.

A festa de Santana no mês de julho e a "*festa de Nascimento*" fazem parte da agenda devocional dos índios. Segundo relatos de moradores da aldeia Galego e do "*Sítio*", nos dias 26 e 27 de julho e 24 e 25 de dezembro, as pessoas se mobilizam na casa de farinha seja para intensificar a produção de derivados da mandioca, seja para brincar de coco-de-roda.

No mês de agosto festeja-se São Domingos na aldeia Jacaré de S. Domingos. Em setembro realizam-se as festas de São Miguel na Vila de S. Miguel e na aldeia São Francisco e de N. Sra. dos Milagres na Vila Monte-Mór. No mês de dezembro homenageiam N. Sra. da Conceição as aldeias São Francisco, Jacaré de César e Silva do Belém e Sta. Luzia em Camurupim.

As festas têm seu início com o convite do "*cacique da aldeia*" dirigido aos

moradores “do lugar”. O convite se faz com a intenção de que as pessoas dêem contribuições para o santo. As contribuições podem ser em dinheiro ou em objetos tais como, velas, fogos e balões.

Em meio a este ciclo de festas religiosas, os índios se referem a duas delas como sendo as mais importantes: a de setembro (dia 29) e a de dezembro (dia 8). São datas lembradas por todos como sendo os momentos de maior animação nas aldeias. No dia 29 de setembro comemora-se a festa de São Miguel, reconhecido como o “*padroeiro dos Potyguara*” (D. Tereza, reside no S. Francisco), como “*o dono do nosso território*” (Sr. Antônio Silva, reside no Galego), “*o protetor e guarda dos índios*” (D. Emília, reside na aldeia Forte). Já no dia 8 de dezembro celebra-se a festa de N. Sra. da Conceição a padroeira da aldeia São Francisco, Jacaré de César e Silva do Belém; para os moradores do São Francisco esta é uma data especial porque “*ao lado de São Miguel, Nossa Senhora é também protetora dos índios Potyguara*” (Sr. Antônio Ciriaco, reside no S. Francisco), ela é “*a padroeira dos caboclos do Sítio*” (José Barbosa, reside no Galego).

A festa de São Miguel é, segundo a memória do grupo, uma ocasião na qual os índios festejam o seu protetor, fazendo parte da história do grupo. A idéia de antigüidade justificaria o porquê da classificação da festa como tradicional. Segundo a tradição do grupo, esta festa iniciou-se após a construção da Igreja na Vila de São Miguel. A Vila passou a ser um lugar mais freqüentado pelos índios no mês de setembro para a festa de São Miguel e no mês de novembro (dia de finados) para a visita ao cemitério dos índios que se localiza do lado da referida Igreja.

Mas não é apenas porque são antigas que as festas de São Miguel e de N. Sra. da Conceição se diferenciam das demais. Durante as nove noites de orações e de encontro dos moradores da aldeia onde a festa é realizada, acontecem as obrigações de outras aldeias para com o santo.

As obrigações acontecem do seguinte modo: cada noite de reza costuma ser dedicada a uma aldeia diferente. A aldeia “*bota a noite*” e as orações e cânticos são da responsabilidade dos índios da aldeia. Ou seja, todos os “*caciques das aldeias*” têm por obrigação convidar os moradores da sua referida localidade e arrecadar dinheiro para a aquisição de velas, balões e fogos de artifício. Eles também devem levar um grupo de pessoas para coordenar os trabalhos ou “*tirar a novena*”.

Como nos últimos anos a festa de São Miguel é realizada em dois lugares diferentes, participei alternadamente nas duas aldeias. O primeiro dia de novena fui à aldeia São Francisco. Tive a oportunidade de acompanhar Djalma, o cacique da referida aldeia no trajeto da sua residência para a Igreja; no trajeto ele passava por algumas residências que ainda não havia visitado a fim de arrecadar contribuições. A impressão é que poucas pessoas atenderam o seu pedido; não sei se por dificuldades financeiras ou porque havia sido deflagrado o processo de sucessão.

Nas novenas realizadas no S. Francisco apenas as mulheres e as crianças permanecem dentro da Igreja; elas entoam cânticos e recitam orações próprias do santo festejado; as crianças permanecem ao lado do altar ascendendo as velas, que elas próprias trouxeram, as que foram oferecidas pelo "*noiteiro*" ou por outras pessoas. Os homens participam indiretamente do lado de fora do templo, em rodas de conversas. Durante toda a reza, o "*noiteiro*" solta fogos de artifício.

Ao final das orações, as pessoas se retiram do templo, conduzindo velas e um estandarte. Dá-se início a uma procissão que percorre a área próxima da Igreja. Na seqüência, retornam para a Igreja, depositando novamente as velas perto do altar. Depois todos se retiram da Igreja e se dirigem para as suas residências, enquanto isso, o "*noiteiro*" solta balões. Há todas as noites esse ritual.

Acompanhei também os preparativos da aldeia Galego para a noite dedicada a esta aldeia. Alguns jovens, incentivados pelo grupo doméstico do "*cacique da aldeia*", ensaiaram cantos e rezas na igreja da aldeia. Ao som de zabumba e de fogos de artifícios, a aldeia Galego animou a festa de São Miguel da aldeia São Francisco.

Logo após a celebração da novena, na noite que antecede o dia do santo, parte da população se reúne no pavilhão para o tradicional forró. No último dia da festa do padroeiro, logo de manhã o pároco de Baía da Traição celebra uma missa. Após a missa, as pessoas se juntam para participar dos batizados, que são muito comuns nos momentos de festas do padroeiro. Quem teve algum parente ou amigo batizado se dirige para a residência da família a fim de comemorar este acontecimento.

A festa na Vila São Miguel se diferencia da realizada na aldeia São Francisco. A diferença facilmente observável é que não há uma divisão explícita

entre homens e mulheres. Dentro da Igreja tanto os homens quanto as mulheres participam da novena. Outra diferença refere-se à participação de um padre na condução das rezas e dos cantos e também de uma grande quantidade de pessoas da Baía da Traição que não são índias.

#### 4.3.1.1 A “divisão da festa ” e dos “noiteiros”

No final da década de 70, surgiram comentários de que a Igreja da Vila não estava mais tendo a segurança que merecia. Comentou-se a tentativa de roubo da imagem do santo, ou melhor, de uma balança que o santo portava na mão direita e de dois brincos de ouro. Sabendo disso, os “caboclos do Sítio” se juntaram e pagaram algumas pessoas para vigiar a Igreja a fim de evitar que o santo fosse roubado do seu lugar tradicional.

Os comentários em torno da referida tentativa se tornaram mais comuns e com isso, os “caboclos do Sítio” tomaram uma iniciativa, para muitos equivocada e autoritária, de levar a imagem de São Miguel para a Igreja da aldeia São Francisco. A justificativa era que lá seria mais seguro, uma vez que estaria perto da proteção dos índios.

As lideranças recorreram aos governos estadual e federal para que procedessem a reforma da histórica Igreja de São Miguel. Como as autoridades não tomaram providências, a alternativa, segundo os líderes, foi tirar a imagem da Igreja e colocá-la em um lugar seguro. Na Igreja havia dois sinos, um deles levado pelos “caboclos do Sítio” para a Igreja da aldeia São Francisco e o outro para a Igreja da aldeia Estiva Velha.

A leitura dos moradores da Vila de S. Miguel é que “os caboclos do Sítio querem tudo pra eles, eles se acham os donos de tudo que diz respeito aos índios”. A opinião comum é que a Igreja de São Miguel começou a entrar em ruínas depois que os “caboclos do Sítio” tiraram a imagem do santo do lugar onde não poderia sair.

Há uma crença, mencionada por muitos índios, de que a imagem de São Miguel não poderia ter sido tirada do lugar onde tradicionalmente permaneceu todos estes anos. Conta-se que, num certo dia, alguns índios estavam pescando no rio Sinimbú quando foram surpreendidos com a aparição da imagem de um santo nas margens do referido curso d’água. A imagem era de São Miguel. Pendia de sua mão

uma espada e uma balança. Os índios levaram a imagem para a Igreja de N. Sra. da Penha na Baía da Traição. Mas no outro dia, voltaram para ver a imagem na igreja e ela não mais estava. Souberam que outros índios haviam encontrado a imagem de um santo no morro onde se localiza a Vila São Miguel. Neste lugar foi edificada a Igreja dedicada a São Miguel Arcanjo.

Outra versão sobre a edificação do referido templo é que quando os holandeses chegaram na Paraíba se instalaram nas terras que se elevam às margens do rio. Era o lugar propício pois permitia uma visão total da costa. De cima do morro, era possível ver toda a baía e todos os acessos à região. Ao se instalar neste lugar, acharam por bem construir uma Igreja, com a ajuda dos índios.

O fato dos *“caboclos do Sítio”* terem levado a imagem de São Miguel para a aldeia São Francisco, criou uma situação de instabilidade entre as aldeias. Se todos os anos os líderes ou *“os noiteiros butavam a noite na Vila pra São Miguel”*, a ausência da imagem e a ruína da Igreja suspenderam as obrigações.

A mudança da imagem do santo para o *“Sítio”* coincide com a deflagração do processo de autodemarcação das terras indígenas. Ao mesmo tempo, coincide com a reivindicação do grupo pelo reconhecimento da cultura Potyguara como distinta da sociedade envolvente. Ao lado disso, os índios da aldeia São Francisco construíram uma imagem da aldeia e dos seus moradores como o lugar onde acontece a *“preservação da cultura”* e como as pessoas que tem *“sangue puro”*.

Entre os anos de 84 e 85 os índios que não concordaram com a referida mudança, realizaram uma campanha com o intuito de adquirir fundos para a construção de uma nova Igreja na Vila. O antigo templo praticamente estava destruído e o poder público não havia tomado nenhuma providência para evitar a ruína. Esses líderes estavam motivados pela promessa de que os *“caboclos do Sítio”* só devolveriam a imagem do santo se existisse um lugar seguro.

Depois de construído novo templo, no ano de 86, período de realização da festa de São Miguel, os *“caboclos do Sítio”* não concordaram em devolver a imagem. Segundo eles, a imagem do santo somente voltaria para a Igreja antiga, para o lugar onde a imagem foi encontrada. Os organizadores da festa tomaram emprestado uma imagem de São Miguel do Colégio Santa Bernadete de Campina Grande para que as festividades acontecessem. No ano seguinte, a festa teve uma renda que permitiu a compra da imagem de S. Miguel e de um sino para a Igreja.

No mês de setembro realizam-se duas festas de São Miguel: uma na Vila de São Miguel e a outra na aldeia São Francisco. Se acontecem duas festas simultaneamente, os *"noiteiros"* ou os líderes das aldeias se dividem na oferta de dinheiro para o santo. Na aldeia São Francisco, *"botam a noite"*, os *"noiteiros"* das aldeias São Francisco, Santa Rita, Tracoeira, Galego, Silva da Estrada, Bento, Silva do Belém, Lagoa Grande e Lagoa do Mato. Na Vila São Miguel, os *"noiteiros"* das aldeias Forte, Laranjeira, Tramataia, Camurupim, Jacaré de César, Caieira, Jacaré de S. Domingos, Estiva Velha, Grupiúna, Brejinho e Vila São Miguel. A aldeia Forte possui como *"noiteiro"* o cacique geral Heleno Santana, que arrecada contribuições também da cidade de Baía da Traição. A aldeia Jaraguá não participa da festa de São Miguel em virtude da festa da padroeiro dos índios de Monte-Mór, N. Sra. dos Prazeres, realizada no dia 29 de setembro.

As festas católicas Potyguara seguem as seguintes fases: em primeiro lugar, o convite pelo *"noiteiro"* ou *"cacique da aldeia"* para participação das pessoas nas novenas, a contribuição dos moradores da aldeia com a noite da aldeia, as novenas (hasteamento da bandeira, orações, queima de velas), a queima de fogos, velas e balões pelo *"noiteiro"*, o baile na véspera do dia do santo e finalmente a missa da festa seguida das cerimônias do batismo e do matrimônio.

As festas se aproximam daquilo que Teixeira-Pinto (1996:378) concebe por ações rituais, "tomando o conjunto das etapas de um rito como um sistema de funções semióticas irradiadas por suas várias grandezas." Em outras palavras, as festas traduzem "funções semióticas" nos planos de expressão e de conteúdo.

As ações rituais das festas católicas expressam a simbólica das dádivas entre os moradores da aldeias (índio ou não índio) e o *"noiteiro"*, e entre este e o santo festejado. Indiretamente, as obrigações das festas traduzem a representação da "política" caracterizada pelas formas de dar e receber e pela articulação dos laços de parentesco; em última instância, a "política" é definida pela ideologia da pureza e da mistura de sangue.

As festas, portanto, se colocam como o momento peculiar em que o grupo se pensa como uma unidade, por meio das obrigações em relação ao santo e da investidura do *"cacique da aldeia"*, também sob a lógica da dádiva. A configuração de uma "unidade" na festa se objetiva na não projeção de divisões internas; independente de ser ou não índio, todos os moradores das aldeias participam da

festa seja por contribuições, seja nas novenas e nos bailes.

Vale salientar que nas festas a participação de pessoas “de fora” é mais intensa, principalmente quando consideramos que o encontro de jovens nos bailes permite laços matrimoniais. Como já mencionei, parte considerável dos “*particulares*” que se uniram matrimonialmente com índios(as) conheceu o seu cônjuge nas festas de padroeiro de S. Miguel e de N. Sra. da Conceição.

As festas religiosas exprimem, de um lado, uma indiferenciação interna, apesar da posição de “*noiteiro*” envolver relações diferenciadas entre grupos. Do outro lado, elas expressam a percepção nativa de relacionamento com o seu exterior, que no caso das festas, abrangem as divindades ou os santos católicos. Como sugere Viveiros de Castro (1986:362;364), o fato das diferenças não serem expressas cerimonialmente não significa a sua inexistência. As diferenças são expressas, então, no próprio modo como o grupo define as posições do sujeito, considerando os laços de parentesco e o vínculo à um grupo local específico.

Regra geral, os “*caciques das aldeias*” são os animadores das festas religiosas e são os mestres do Toré. A posição de mestre confere ao líder uma projeção importante, principalmente quando concebemos o Toré como um ritual “para fora” do grupo. Deste ponto de vista e a exemplo das festas, o Toré também não revela explicitamente as diferenças internas.

Todavia, a distribuição de papéis no ritual nos levar a refletir sobre os conteúdos expressos, especialmente aqueles que se referem às idéias de “*caboclos do Sítio*”, “*caboclo legítimo*”, “*índio puro*” e “*índio civilizado ou misturado*”, e a relação destas com as diferenças internas suscitadas, mesmo que implicitamente, no ritual.

#### 4.3.2 O Toré

O dia 19 de abril é movimentado nas aldeias Galego e S. Francisco. Como é de costume, o dia do índio é comemorado pelos Potyguara com um Toré. Apesar de todos já saberem que haverá “*representação do Toré*”, a exemplo do que acontece nas festas religiosas, o “*cacique geral*” visita as residências do S. Francisco, convidando os moradores a participarem das comemorações do dia do índio; nas demais aldeias, o convite é feito pelo “*cacique da aldeia*”.

Mas o Toré do dia 19 de abril começa muito antes. Os “*caboclos do Sítio*” preparam o lugar da festa, o ouricouri, situado próximo à aldeia S. Francisco (cerca de 500m de distância), em meio a uma mata e próximo das furnas. Faz-se a limpeza do ouricouri retirando todo o mato rasteiro. Depois da limpeza, são construídas duas “ocas”, feitas de palha de coqueiro, sem divisão interna; entre as furnas e o ouricouri é aberto um caminho e este é enfeitado com palhas de coqueiro, armadas formando uma passarela.

As lideranças do S. Francisco contatam o prefeito de Baía da Traição e o chefe do posto da FUNAI para aquisição de um carro de som e de carne e bebida que serão consumidas pelos índios durante as comemorações.

É chegado o dia 19 de abril. Logo cedo, a movimentação nas aldeias aumenta, com a preparação das vestimentas do Toré e o tráfego nas estradas: são pessoas “de fora” que vem para o ouricouri ver a dança dos índios.

Enquanto isso, as “ocas” estão sendo preparadas para receber os visitantes. Em uma delas, são expostas fotografias de outras comemorações do dia do índio no ouricouri, dos encontros que as lideranças participaram e da dança do Toré em outros lugares: João Pessoa, Natal, Campina Grande, Belém, dentre outros; na “oca” há um outro espaço destinado à venda de artesanato (colares, brincos, anéis, flechas e arcos) e de camisas com fotografias das praias de Baía da Traição, com mensagens alusivas a “*Acajutibiró: terra dos índios Potyguara*”, bem como fotografias de mulheres e crianças indígenas.

Na outra “oca” as mulheres do S. Francisco trazem as carnes assadas e cozidas, arroz, feijão e macarrão e as bebidas (catuaba, refrigerantes e cachaça) para serem partilhadas no horário do almoço. Um detalhe interessante é que parte da bebida começa a ser consumida pelos índios do S. Francisco antes do início do Toré nas suas próprias residências.

Os índios do “*Sítio*” começam a se preparar para o Toré em suas residências; fazem pinturas no rosto, nos braços e na parte superior ao abdômen, vestem a saia do Toré e colocam colares e braceletes. Na seqüência, o casal e os seus filhos solteiros, que moram na mesma casa, se dirigem para as furnas, lugar onde são feitos os últimos retoques na pintura e nas vestimentas e onde é aguardada a chegada dos outros índios da aldeia que irão participar do Toré.

Todos já devidamente pintados e vestidos para o Toré, caminham das furnas em direção ao ouricouri, cerca de 30 m. À frente, o "*cacique geral*", a sua esposa e os filhos pequenos, um pouco mais atrás alguns "*caciques da aldeia*" e outras lideranças indígenas e mais atrás os demais índios. Todos caminham lentamente, tocando o zabumba, a flauta e os maracás, mas não cantam. Nesta caminhada é mais comum a participação dos índios do S. Francisco.

No ouricouri, outros índios, de diferentes aldeias, aguardam a chegada dos "*caboclos do Sítio*" e das lideranças. Vale salientar que, diferentemente das festas de padroeiro, o Toré do dia 19 de abril consegue reunir índios de todas as aldeias. Encontram-se também no ouricouri, os "visitantes" não índios, dentre os quais, o pároco de Baía da Traição e outros religiosos(as) que logo em seguida dirigem a celebração de uma missa.

Dentre os não-índios, um outro conjunto de pessoas se destaca: são crianças e adolescentes, vindos em caravanas com professores de escolas públicas e privadas de Mamanguape, Rio Tinto, Mataraca, Itapororoca, Guarabira, dentre outras. Além deles, participam da festa, os membros de instituições públicas que desenvolvem trabalhos nas aldeias, dentre elas, a FUNAI, FUNASA, Secretaria Estadual de Educação, Universidade Federal da Paraíba, Secretaria Estadual do Trabalho.

Após a missa, o "*cacique geral*" convida algumas lideranças indígenas para usarem a palavra; também fala na ocasião o administrador da FUNAI. Os mestres já começam a organizar a "*roda do Toré*".

Após os discursos, os índios se posicionam em três círculos: o menor, no centro, ficam os "*tocadores*" de zabumba e de flauta e o que "*puxa as cantiga*"; no outro círculo, um pouco maior, ficam as crianças e os adolescentes participando com a dança; e no terceiro, o maior todos, os índios (homens e mulheres), vestidos ou não com trajes do Toré, participam da dança cantando, dançando e tocando o maracá. O "*cacique geral*" permanece entre os círculos, já os "*caciques das aldeias*" ora ficam no terceiro círculo, ora acompanham o "*cacique geral*", todos com maracás na mão, dançando e cantando.

Ao toque da flauta, inicia-se o Toré, que enquanto "*uma linha*" é aberto com o canto que "*chama os caboclos e os dono da casa para as suas obrigações*" e

fechado com o canto do Guarapirá na praia (cf. Maria Fogo que dança o Toré desde criança e o seu pai era um dos mestres).

### **MÚSICA DE ABERTURA**

1

Eu estava na minha casa e mandaram me chamar (2x)

No dia de Santo Reis na casa de João Pascoal (2x)

2

O sol entra pela porta e o luar pelo oitão

Viva o dono da casa com suas obrigação

3

Quem pintou a louça fina foi a flor da maravilha

Pai e filho e espírito santo filho da Virgem Maria

### **MÚSICA DE PAUSA OU DE ENCERRAMENTO**

1

Guarapirá está na praia está pegando seus peixinhos (2x)

Dando vivas a São Miguel a Deus pequenino (2x)

Os caboclos lá no mar cessando areia (4x)

2

Eu bem disse à laranjeira que não botasse a flor

Ela passa sem laranja eu também passo sem amor

3

Oh minha tapuia coronga bebe água no coité

Para me livrar da flecha dos tapuio canindé

Quem não dança, assiste a apresentação ou passeia no local, compra picolé, tapioca, cachorro quente posto à venda por índios de outras aldeias.

Já passa das 14 horas quando a *“brincadeira”* é suspensa. É o momento da partilha de comida e de bebida. Enquanto isso, o carro de som passa a tocar músicas de forró, oportunidade para as pessoas que não estavam dançando o Toré dançarem.

Após o almoço, os índios retornam ao lugar da dança. A dança é reiniciada se prolongando até o cair da tarde. Mesmo que nesta segunda etapa, as músicas sigam a seqüência própria do Toré, no final os índios passam a tocar e dançar o coco-de-roda, momento no qual todos os que ainda permanecem no ouricouri, independente de ter ou não dançado o Toré, entram na *“roda”* e dançam.

No Toré, a partilha de carne e de bebida revela a posição dos *“caboclos do Sítio”* enquanto anfitriões e dos índios de outras aldeias como *“convidados”*. Pensada de maneira mais ampla, no Toré a relação entre os anfitriões (*“caboclos do Sítio”*) e os *“convidados”* (índios de outras aldeias), fica implícita na relação índios Potyguara como os anfitriões e os não-índios (englobando os *“brancos”* e os *“particulares”*) enquanto *“convidados”*. Desse modo, o etnônimo Potyguara deixa implícito as diferenciações internas, especialmente aquelas que estão assentadas na oposição *“índio puro” / “índio misturado”, “caboclos do Sítio” / “índios misturados”*.

Os discursos e a existência dos círculos, entre outros fatos, permitem concluir em primeiro lugar que o *“cacique geral”* marca sua posição no Toré, e em segundo que este ritual marca diferenças na posição entre diferentes famílias e diferentes aldeias, assim com a dos outros caciques.

Por sua vez, nas festas católicas há, como mostrei, uma indiferenciação suscitada pelas obrigações em relação ao *“noiteiro”* e ao padroeiro. Entretanto, a relação índio e *“branco”*, de um lado, homogeneiza o grupo de pessoas identificado como indígenas. De outro, especifica os *“brancos”* por meio da *“inclusão”* ou *“atração”* de um conjunto de pessoas classificados como *“particulares”*, cuja relação com o interno se caracteriza pela proximidade espacial (mora no mesmo lugar, na mesma aldeia) e pela extensão, mesmo que parcial, dos laços de parentesco e da lógica sob a qual tais laços se assentam.

Em suma, as contribuições para o santo, recolhidas pelos *“noiteiros”*, e o consumo público de carne e bebida no Toré por todos que comungam uma *“identidade de substância”*, independente de onde residam e de ter ou não *“sangue misturado”*, aponta para o importância da simbólica das dádivas. As formas de dar e

de receber e os valores morais de “generosidade” e de “egoísmo” estão presentes nas relações entre consangüíneos e afins, seja ao nível da “casa-focal”, do roçado ou ao nível da esfera ritualística.

## CONCLUSÃO

“*Somos índios misturados*” traduz a percepção nativa do “encontro” com o “outro”, porque pela mistura de sangue os Potyguara narram a sua história e definem a sua cultura. Aquilo que era simples afirmação recorrente durante a pesquisa, revelou-se a mim não apenas como um modo de tratar a mudança e a perda cultural, mas também um parâmetro de definição do tempo e do espaço.

A mistura, mesmo sendo concebida do ponto de vista fatalista, no sentido de promover perdas, configura-se como possibilidade de explicação da diversidade de pessoas que se identificam como Potyguara. Ao mesmo tempo, a mistura sugere que os grupos domésticos se constituem e se relacionam “entre si” e “entre outros” pelo idioma da substância.

O idioma da substância se cristaliza na idéia de origem comum dos corpos e das identidades pessoais. O sangue conecta as identidades pessoais aos parentes ancestrais, ligando os distintos grupos do presente aos das gerações anteriores. Desse modo, ele define o parentesco, dividindo as gerações e unindo-as pelo princípio da consubstancialização.

“*Somos índios misturados*” também nos sugere tematizar o parentesco como produzido historicamente pelo intercasamento ancestral. Em outras palavras, o parentesco resulta da união de indivíduos de “sangue puro” com outros sangues.

A união de sangues diferentes acaba gerando uma tensão entre a recorrente exogamia no presente e a busca de uma endogamia, e por conseguinte, de uma pureza de sangue, supostamente vividas pelos antepassados.

A busca pela pureza de sangue se traduz, por um lado, como afastamento da mistura, pensada como perigo, e por outro, como parâmetro de proximidade genealógica e racial com os antepassados.

Se o sangue aponta para a dimensão temporal do parentesco, a dimensão espacial é revelada pelo idioma da terra. A terra é o lugar da memória de ocupação, criação e transmissão de bens ligando pessoas por meio da transmissão do direito de posse, exprimindo o vínculo de parentesco com os antigos moradores do “lugar”.

Desse modo, o sangue e a terra definem a identidade pessoal e o acesso ao lugar dos antepassados, separando quem é, ou não, descendente dos

antepassados e quem pode, ou não, ter acesso à terra. É através das articulações em torno da atribuição de quem é ou não Potyguara que se percebe a configuração de hierarquias internas, cujo conteúdo expressa a oposição pureza e mistura.

A mistura estabelece, dentre outras coisas, uma diferenciação entre o estilo de vida atual e o modo de vida dos antigos. Neste sentido, a ideologia da mistura tende a despertar o interesse em preservar e recuperar os traços culturais perdidos ao longo do contato.

O discurso em torno da reprovação da mistura se articula com o discurso da necessidade de recuperar os traços perdidos (discurso da aculturação). Particularmente, tal articulação está presente nas falas dos índios do "Sítio", sob a justificativa de que o não casamento com "*particulares*" é a saída para evitar a iminência da perda cultural e do direito sobre a terra.

Portanto, o sangue constitui o referencial nativo capaz de explicar as diferenças objetivas e subjetivas entre o grupo de pessoas que comungam a "identidade de substância" e o que não tem "sangue de índio": "*o sangue do índio é diferente, (...) desmatela o nosso sangue e a gente perde o nosso direito*" (Ivonete, reside na Regina).

Ser puro significa ter "sangue puro". O sangue constitui o viés pelo qual o índio se identifica e reconhece o vínculo com o passado do grupo. Nesta perspectiva, os traços físicos revelam as "qualidades" da Pessoa .

*"Índio mesmo é aquele que se pode ver na fisionomia, ele tem: cabelo estirado, nariz chato, é baixo e não tem pêlos. Hoje o índio é uma característica cada vez mais difícil de ser reconhecida porque as aldeias estão cada vez mais descaracterizadas e o índio tá perdendo seu valor".*

O critério racial, ao mesmo tempo que define quem é mais ou menos puro, potencializa ações das pessoas que se enquadram no modelo de pureza, dando um estatuto diferenciado nos grupos domésticos e principalmente na rivalidade entre as aldeias. É comum se dizer que no "Sítio" as pessoas se parecem mais com índios, isto é, eles têm "*olho puxado*", "*cabelo estirado*", "*dedos torto*", "*nariz chato*".

Nesta acepção, a troca de substâncias entre grupos locais e destes com o "exterior" produz uma diferenciação interna entre as pessoas classificadas como puras e aquelas classificadas como misturadas. A troca de substâncias e a conseqüente diferenciação entre as pessoas a partir do corpo remetem, por sua vez,

para as “rivalidades” existentes entre os grupos locais e entre as aldeias.

Como nos sugere o caso Potyguara, o corpo é formado pela substância (sangue), criando o parentesco (vínculo entre gerações) e fabricando a diferença (índios puros e misturados). Neste sentido, é possível pensar a rivalidade entre grupos locais e aldeias como uma rivalidade entre corpos, considerando o fato do corpo ser constituído pelas relações sociais, enquanto substrato onde a identidade social é fabricada. Isto não somente aponta para o que Seeger et alli (1979:20) desenvolveram acerca do idioma da corporalidade, como fornece um substrato sociológico importante na compreensão nativa da alteridade.

A aldeia de São Francisco, por exemplo, é reconhecida como o *“lugar mais puro da cultura Potyguara”* (Antônio Fidélis, 64 anos, reside no Galego) especialmente porque se acredita que nela existem pessoas que guardam algumas características físicas dos “antigos”, tais como, *“cabelo estirado”, “dedo torto”, “fala atrapalhada e rouca”, “nariz chato e arrebitado”, “sem pêlos”* e de baixa estatura.

O *“Sítio”* é considerado o palco dos principais acontecimentos do grupo, como é o caso das comemorações do dia do índio e das festas de S. Miguel e N. Sra. da Conceição. Nele também pode-se encontrar os *“caboclos legítimos”*, o que lhe confere uma posição hierárquica superior em relação às demais aldeias. Trabalha-se com a lógica de que as famílias dos *“caboclos do Sítio”* são as referências genealógicas para as aldeias Potyguara.

A classificação de alguém como *“caboclo do Sítio”* guarda uma relação estrita com as características físicas ou raciais dos antepassados. O fato de identificar uma proximidade genealógica e racial dos *“caboclos do Sítio”* com os seus antepassados aliado a consideração de que tem um sangue pouco misturado, reconhece-se que os *“caboclos do Sítio”* possuem um estatuto superior.

O estatuto de superioridade dos *“caboclos do Sítio”* se revela empiricamente na sua inserção no campo de disputas ou conflitos internos, bem como na veiculação de uma imagem de pureza, seja através de narrativas da história do grupo, seja na centralização de posições superiores no Toré, representado dentro e fora do grupo.

Portanto, o *“Sítio”* é, de um lado, o palco dos acontecimentos de grande parte das decisões do grupo e de onde é deflagrado a maioria dos movimentos de luta pela posse da terra. De um outro, é a referência genealógica dos *“índios misturados”*, especialmente quando se questiona a identidade indígena de pessoas

de sangue misturado.

Quando alguém demonstra o seu vínculo genealógico com os “*caboclos do Sítio*” recorre ao nome de algumas das famílias do “*Sítio*”. Comumente as pessoas recuperam o seu vínculo parental mencionando laços genealógicos com as famílias Santana dos Santos, Ciríaco da Silva, Batista de Melo, Domingos, Galdino dos Santos, Gomes Moreira, Cassino Soares, Vital e Aureliano dos Santos.

De modo semelhante ao que descreve Gow (1991) para a situação Piro, entre os Potyguara é comum se falar de perda cultural atribuída ao contato e a mistura de sangue com o “branco”. De acordo com Gow (1991:264), os Piro falam de perda muito mais no que se refere a falta de parentes do que o desaparecimento da cultura Piro. A explicação, segundo ele, reside no fato do idioma de sangue ser muito menos o idioma de uma substância eterna que transcende o tempo do que o idioma da própria vida. Desse modo, é possível falar numa não “fronteira” entre “sociedade tribal” e “sociedade nacional”, considerando que o grupo se constitui pela mistura de vários sangues.

Os índios do “*Sítio*” e da aldeia Galego falam também da perda cultural como decorrência da mistura, se reportando implicitamente a uma diminuição dos casamentos entre as famílias indígenas resultado do casamento com pessoas de outro sangue.

Como vimos, o casamento com “*particular*” não apenas configura uma relação de aproximação com o “outro”, como tende a produzir a incorporação deste “outro” na simbólica das dádivas presentes nos grupos domésticos garantindo as relações pacíficas de solidariedade e cooperação.

Neste nível, é possível tratar os modos de dar e de receber como reveladores da lógica entre os consangüíneos e os não consangüíneos, ao mesmo tempo permitindo entender como a identidade destes últimos é estendida à relação entre os que compartilham uma “identidade de substância” e os que não compartilham a substância.

A lógica das relações entre as pessoas que compartilham uma “identidade de substância” está, portanto, presente nas relações com o “exterior”. Tal presença se configura especialmente quando consideramos as relações com o exterior do ponto de vista da sua inclusão no circuito de trocas e de sua atração para o interior do grupo doméstico, cuja lógica se assenta no estabelecimento de relações de mutualidade, cooperação e solidariedade.

Ao mesmo tempo, as formas de dar e de receber se articulam em torno dos valores morais da “generosidade” ou do “egoísmo”, ainda que de modo diferente do caso Arara (para este, cf. Teixeira-Pinto, 1996). Mas também no caso Potyguara, estes valores podem ser pensados como princípios de “aceitação-atração” ou “negação-repulsão” das relações internas com níveis mais exteriores (cf. Teixeira-Pinto 1996:324). Os exemplos mencionados no terceiro capítulo sobre duas situações de controle da circulação dos “*particulares*” revelam como os valores morais, avaliados a partir do comportamento, aproximam (princípio da “aceitação-atração”) ou distanciam (princípio da “negação-repulsão”) os “*particulares*” (nível exterior) dos grupos domésticos indígenas (relações internas).

É desse modo que podemos entender a dinâmica dos grupos domésticos das aldeias Galego, Regina e S. Francisco, e visualizamos a passagem das relações cujo valor se expressam nos laços de consangüinidade para as relações assimétricas entre os indivíduos incorporados pelos laços de afinidade, marcados pela formalização de parcerias e pela obrigatoriedade da cooperação e solidariedade.

Ao ser incorporado pelo grupo do cônjuge, o novo membro se insere na lógica da cooperação e da solidariedade presente nas redes de relações do grupo do(a) sogro(a), tendo na generosidade a possibilidade de “atração” e “adesão” ao grupo através de formas de serviços ou gentilezas em retribuição à alguma coisa recebida.

Como sugere Teixeira-Pinto (1996:322-323), as relações de contato são incluídas em um campo de interações regidas pelas formas de dar e de receber marcado pelos valores morais da “generosidade” e do “egoísmo”. Por conseguinte, as ações dos “brancos”, durante as “fases de atração”, se tornaram inteligíveis pelo valor moral da “generosidade”, que por sua vez, revela o modo como os “estranhos” foram incorporados à simbólica das dádivas nativas.

A dívida selada a partir da “doação” de terra e as expectativas de generosidade e de bom comportamento do “*particular*” promovem o distanciamento da relação marcada pela violência e pelo egoísmo e a aproximação definitiva com o grupo.

O próprio termo “*particular*” já nos sugere pensar numa relação especial com o “branco”, na medida em que significa a inserção de um “branco” na simbólica das dádivas, particularmente aquelas que decorrem diretamente da união

matrimonial e do compadrio. A união matrimonial, seguida da fixação de residência e do batismo da criança, especifica a relação com “outro” e cria uma relação de proximidade e de reciprocidade.

Portanto, a relação com o "*particular*" é criada pela forma de dar e receber, tendo a especificidade de buscar desenvolver formas de saldar a dívida com o grupo do(a) sogro(a) na intenção de neutralizar riscos e perigos de ruptura de laços. Esta especificidade se materializa nas formas de serviços e gentilezas (novamente, de modo algum semelhante ao dos Arara; cf. Teixeira-Pinto, 1996:313).

É extremamente significativo tomar a casa de farinha como “boa para pensar” nos valores morais da “generosidade” e do “egoísmo”, na medida em que nela há uma maior visibilidade dos pagamentos de dívida entre parentes e não parentes e índios e "*particulares*".

Como vimos, a casa de farinha é um espaço de sociabilidade onde há trocas e reciprocidade. Nela há trocas de trabalho por trabalho e por produtos, como também há prestações de serviços ao grupo doméstico, sugerindo pensar na configuração das relações de mutualidade presentes entre os consangüíneos e objetivadas nos trabalhos de produção dos derivados da mandioca. Ao mesmo tempo, as relações entre consangüíneos se estendem para as relações entre os “novos” membros do grupo doméstico, isto é, os afins índios ou não índios, objetivadas nas relações de reciprocidade e de solidariedade mais compulsória se expressando na “generosidade”, mais especificamente quanto a distribuição de produtos.

O poder redistributivo de bens e de ordens está presente nas atividades da casa de farinha, mas é na chefia indígena que a situação de poder real se coloca de maneira mais explícita. Como mostrei, os chefes Potyguara condensam os atributos de pai e de sogro e portanto de chefe de um grupo doméstico.

Mas é na centralização das trocas e na organização destas, como havia indicado Lanna (1992,1996), que a posição de chefe pode ser entendida, especialmente quando se considera que o valor moral da generosidade é sempre em função da institucionalização específica das trocas das dádivas.

Dessa forma, a chefia se define pela simbólica das dádivas, presente nas relações entre os membros consangüíneos e estendida na relação com o “outro” (parente próximo ou distante e os "*particulares*"). Ao mesmo tempo, o lugar do chefe tende a se expressar na analogia da sua função como líder, animador da festa e

mestre do Toré e a posição de *pai* se projetando interna e externamente nos rituais, remetendo para a relação de reciprocidade, instituída pela assimetria inerente à troca, que, por sua vez, configura a relação hierárquica, implicando a alternância da subordinação (cf. Lanna, 1996).

Se a casa de farinha é “boa para pensar” a simbólica das dádivas, a chefia indígena Potyguara é “boa pensar” porque revela a oposição “*caboclo legítimo*” versus “*particular*”, e por conseguinte exprime as categorias de classificação, a articulação dos laços de parentesco em torno da escolha do chefe e o seu papel na esfera ritualística.

Como mostrei, nas festas o grupo se pensa como uma unidade através das obrigações em relação ao santo e da investidura do “*cacique da aldeia*”. Elas também expressam a simbólica das dádivas entre os moradores da aldeias (independente de ser ou não índio) e o “*noiteiro*”, e este com o santo festejado. No Toré, a simbólica das dádivas também é expressa especialmente no consumo público de carne e bebida, cuja partilha revela a posição hierárquica dos “*caboclos do Sítio*” em relação aos índios de outras aldeias.

## BIBLIOGRAFIA

Atlas das Terras Indígenas do Nordeste. Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil (PETI). Rio de Janeiro Museu Nacional, Dezembro de 1993.

AMORIM, Paulo Marcos de. 1970. *Índios Camponeses: os Potiguára de Baía da Traição*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ.

---

\_\_\_\_\_. 1975. "Acamponesamento e proletarização das populações indígenas do nordeste brasileiro". In.: *Boletim do Museu do Índio: Antropologia*. Rio de Janeiro (2). p. 1-19.

AZEVEDO, Ana Lúcia L. de. 1986, *A Terra Somo Nossa: uma análise de processos políticos na construção da terra Potiguara*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ.

BARRETO FILHO, Henyo. 1997. "A invenção multilocalizada da tradição: os Tapebas de Caucaia". In.: *Anuário Antropológico/96*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 103-111.

BARTH, Fredrik. 1969. "Introduction". In.: *Ethnic Groups and Boundaries*. F. Barth (editor). George Allen & Unwin/Universitets Forlaget. London/Oslo.

CARDIM, Fernão. [1584/85]1939. *Tratados de Terra e Gente do Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. [1964] 1996. *O índio e o mundo dos brancos*. 4ª ed. Campinas: Editora da Unicamp.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1978. "O Contato Interétnico e o Estudo de Populações" (1969). In.: *A Sociologia do Brasil Indígena*. 2ª ed. Brasília: Editora da UnB, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 151-172. (Biblioteca Tempo Brasileiro, 31)

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1978. "Problemas e Hipóteses relativos à Fricção Interétnica" (1967). In.: *A Sociologia do Brasil Indígena*. 2ª ed. Brasília: Editora da UnB, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 83-131. (Biblioteca Tempo Brasileiro, 31)

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1985. "Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível". In.: *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, p. 97-112.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1992. "Política Indigenista no século XIX". In.: Carneiro da Cunha, Manuela (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, p. 133-154.
- DANTAS, Beatriz G. e outros. 1992. "Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico". In.: Carneiro da Cunha, Manuela (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, p. 431-457.
- DOUGLAS, Mary. [1966] 1976. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- DUMONT, Louis. 1975. "La Alianza Matrimonial". In.: Dumont, Louis, *Introducción a dos teorías de la antropología social*. trad. de José R. Llobera. Barcelona: Editorial Anagrama.
- DUMONT, Louis. 1992. *Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP.
- FAULHABER, Priscila. 1997. "A reinvenção da identidade indígena no médio Solimões e no Japurá". In.: *Anuário Antropológico/96*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 83-102.
- FAUSTO, Carlos. 1992. "Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico". In.: Carneiro da Cunha, Manuela (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, p. 381-396.
- FERNANDES, Florestan. 1975. "Tendências teóricas da moderna investigação etnológica no Brasil". In.: *A Investigação Etnológica no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- FERNANDES, Florestan. [1948] 1989. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da UnB.
- FERNANDES, Florestan. 1970. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. 2ª ed., S. Paulo: Pioneira; EDUSP.

- GALVÃO, Eduardo. [1959]1979. *Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Coleção Estudos Brasileiros, v. 29)
- GLUCKMAN, Max. [1949] 1987. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna". In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas – Métodos*. São Paulo: Global, p. 227-344. (Global Universitária – Antropologia)
- GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood: kinship, and history in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 1997. "A tradição como pedra de toque da etnicidade". In: *Anuário Antropológico/96*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 113-125.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 1999. *Os Índios do Descobrimento: Tradição e Turismo*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional/UFRJ.
- HEMMINE, John. 1978. "The Potiguar". In: *Red Gold: the conquest of the Brazilian Indian's*. London: Macmillan London Limited.
- LANNA, Marcos. 1992. "Repensando a troca trobriandesa". In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, v. 35.
- LANNA, Marcos. 1995. *Dívida Divina: troca e patronagem no Nordeste Brasileiro*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Reciprocidade e Hierarquia". In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, v. 39 (1).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1952] 1975. "Raça e História". In: *Col. Os Pensadores*. São Paulo: Abril.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1955. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1981. "A Organização Social dos Kwakiutl". In: *A Via das Máscaras*. Porto: Ed.Presença.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1983. "História e Etnologia". In.: *Textos Didáticos*, nº 24, maio/1996, UNICAMP.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1992. "Maison". In.: P.Bonte & M.Izard *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 2e.édition, PUF, Paris.
- LOWIE, Robert. 1949. "The Tapuya", "The Cariri", "The Pankararu". In. Steward J. (Org.) *Handbook of South American Indians*, vol 1, *The marginal Tribes*. 2ª ed. New York: Cooper Square Publishers. Bulletin of the Bureau of American Ethnology.
- MARTINS, Silvia Aguiar C. 1999. "Os caminhos das aldeias Xucuru-Kariri". In.: PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, p. 197-228.
- MAUSS, Marcel. (1923) 1974. "Ensaio sobre a dádiva". In.: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, Volume II.
- MÉTRAUX, Alfred. 1949. "The Pankararu", "The Fulniô", "The Tremembé". In.: Steward, J. (Org.) *Handbook of South American Indians*, vol. 1, *The marginal tribes*, 143(1). 2 ed. New York: Cooper Square Publishers. Bulletin of the Bureau of American Ethnology,.
- MOONEN, Franz. 1986. "História da conquista do território Potiguara: 1500 a 1985". In.: *Cadernos Paraibanos de Antropologia*. João Pessoa, n.º 2, p. 83-101.
- MOONEN, Franz & MARIZ, Luciano Maia. 1992. *Etnohistória dos Índios Potiguara: ensaios, relatórios e documentos*. João Pessoa, PR/PB – SEC/PB.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1993. "A Viagem da Volta': reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste". In.: *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste. Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil (PETI)*. Rio de Janeiro Museu Nacional.

- PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1998. "Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". In.: *Mana – Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Contra Capa, vol. 4 n.º 1, p. 47-77.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1988. "Os Obstáculos ao Estudo do Contato". In.: *O Nosso Governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, p. 24-59.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 1992. "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (sécs. XVI a XVIII)". In.: Carneiro da Cunha, Manuela (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, p. 133-154.
- PINTO, Estêvão. 1935. *Os indígenas do Nordeste*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- POUTIGNAT, Philippe & FENART-STREIFF, Jocelyne. 1998. *Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: EDUSP.
- RIBEIRO, Darcy. [1969]1986. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes.
- SAHLINS, Marshall. 1997. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Partes 1 e 2). In.: *Mana – Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Contracapa, vol. 3.
- SALVADOR, Frei Vicente. 1975. *História do Brasil 1500-1627*. São Paulo: Edições Melhoramentos.
- SEEGER, Anthony e outros. [1979] 1987. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In.: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.) *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, p 11-29.
- SOARES DE SOUSA, Gabriel. [1587]1938. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

- SOUSA LIMA, Antônio Carlos. 1992. "O governo dos índios sob a gestão do SPI". In.: Carneiro da Cunha, Manuela (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, p. 155-174.
- SOUSA LIMA, Antônio Carlos. 1995. *Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- TEIXEIRA-PINTO, Márnio. 1996. *Iepari: sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe)*. São Paulo: Hucitec/ANPOCS.
- VALLE, Carlos Guilherme do. 1999. "Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará". In.: PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, p. 279-337.
- VIEIRA, José Glebson. 1999. *O regime de índios "misturados": o processo de (re)construção da identidade étnica indígena Potiguara*. Monografia de Conclusão do Curso de Bacharelado em Ciências Sociais. UFPB, Campina Grande-PB.
- VILAÇA, Aparecida. "O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". In.: *RBCS*, vol 15, nº 44, outubro/2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1993. "Histórias Ameríndias". In.: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 36, p.22-33.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. O mármore e a murtra: sobre a inconstância da alma selvagem. In.: *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, vol. 35, p. 21-74.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- WEBER, Max. [1921]1994. "Relações comunitárias étnicas". In.: *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 5ª ed. Brasília: Editora da UnB, p. 267-277.

**DIAGRAMAS**

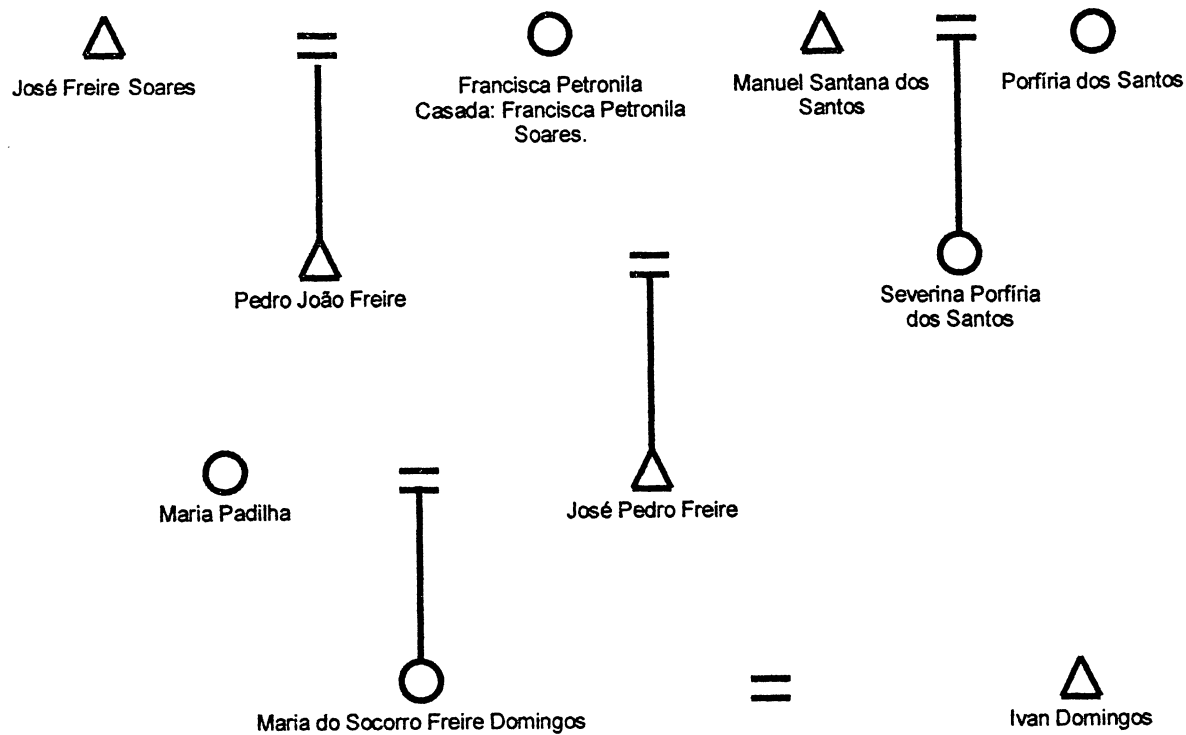


Diagrama 3.1a.

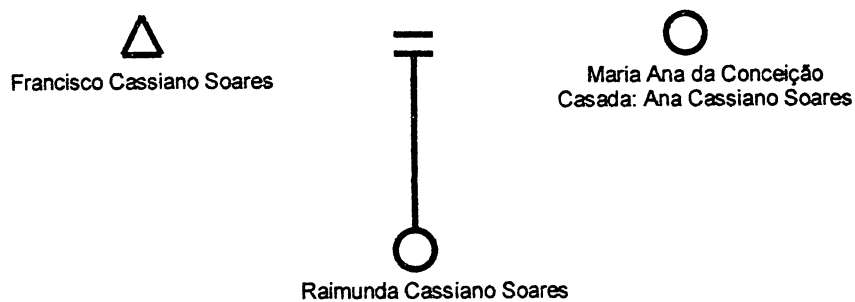


Diagrama 3.1b.



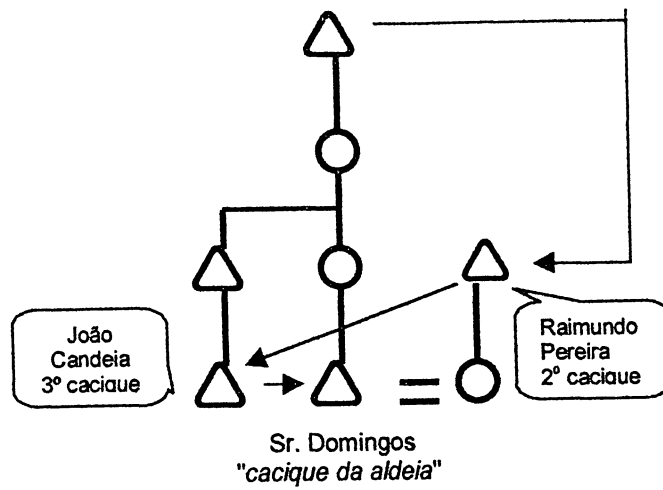


Diagrama 4.2 Genealogia de Sr. Domingos, "cacique da aldeia" Jacaré de S. Domingos.

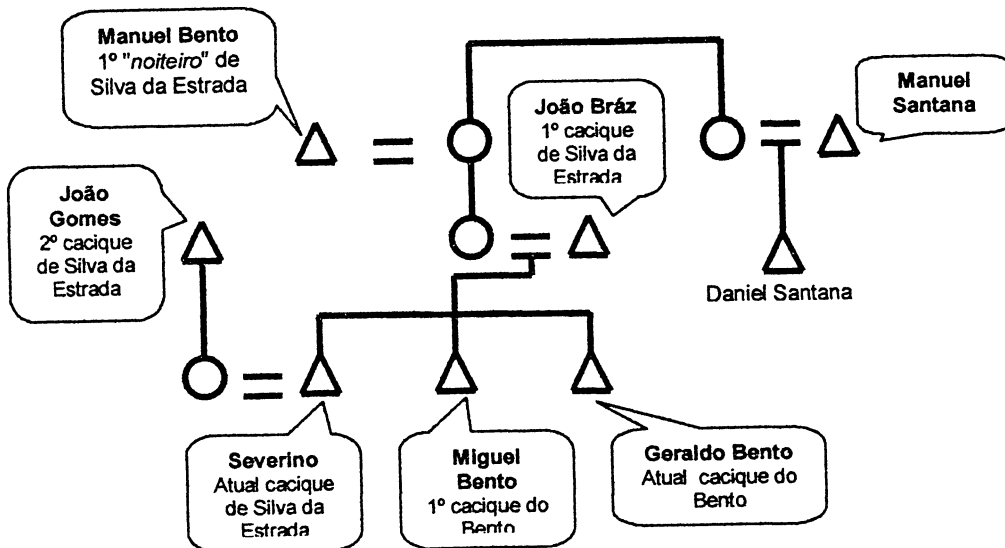


Diagrama 4.3 - Genealogia de Severino Francisco dos Santos e Geraldo Bento

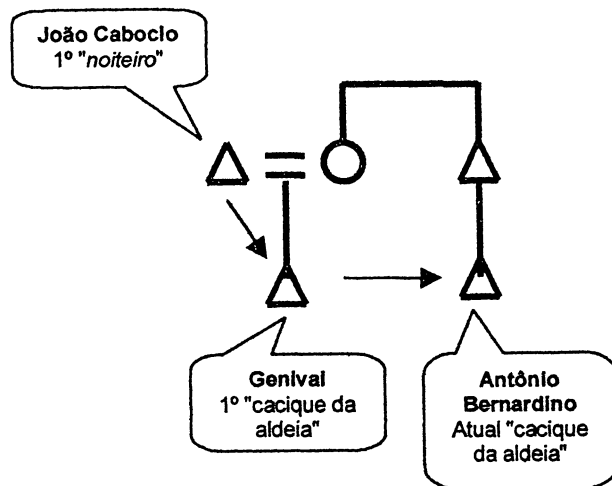


Diagrama 4.4 Genealogia do "cacique da aldeia" Estiva Velha

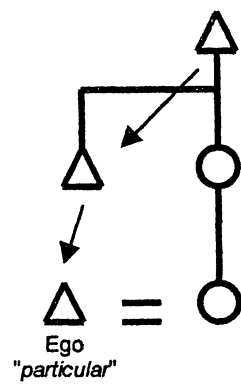


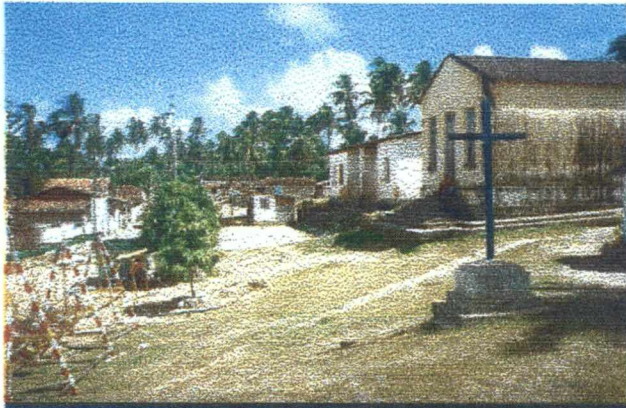
Diagrama 4.5 – Genealogia de uma aldeia na qual o chefe é "particular"

## ILUSTRAÇÕES



Vista parcial da cidade de Baía da Traição-PB.

Aldeia Regina



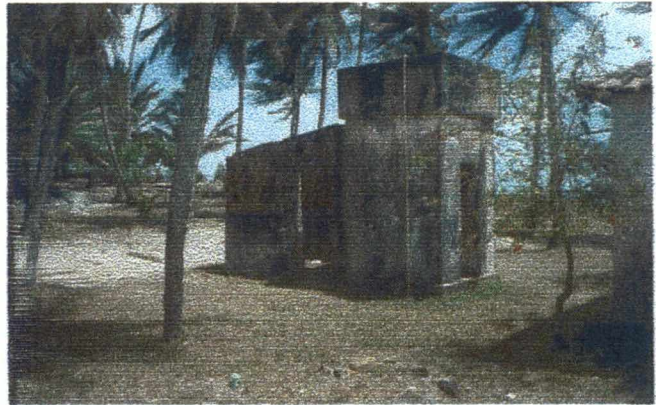
Aldeia São Francisco

Aldeia Galego





**Sede do Posto Indígena Potyguara  
Aldeia Forte**



**Caixa d'água localizada no Posto Indígena  
Aldeia Forte**



**Casa estilo tradicional - Aldeia Regina**



**Casa estilo tradicional - Vila São Miguel**



Descascando a mandioca



Descascando a mandioca



Triturando a mandioca



Prensando a mandioca



Produzindo a farinha



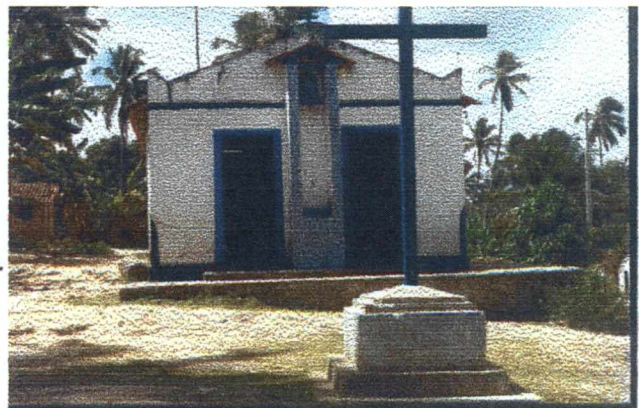
Igreja N. Sra. dos Prazeres.  
Vila Monte-Mór. Município de Rio Tinto

No centro: ruínas da Igreja de São Miguel;  
Lado direito: Igreja de São Miguel;  
Lado esquerdo: pavilhão.  
Vila S. Miguel. Município de Baía da Traição



Altar-Mór, Igreja da aldeia São Francisco.  
No centro: São Miguel;  
Lado direito: N. Sra. do Carmo e São Sebastião;  
Lado esquerdo: N. Sra. das Dores e N. Sra. da Conceição.

Igreja da aldeia São Francisco.

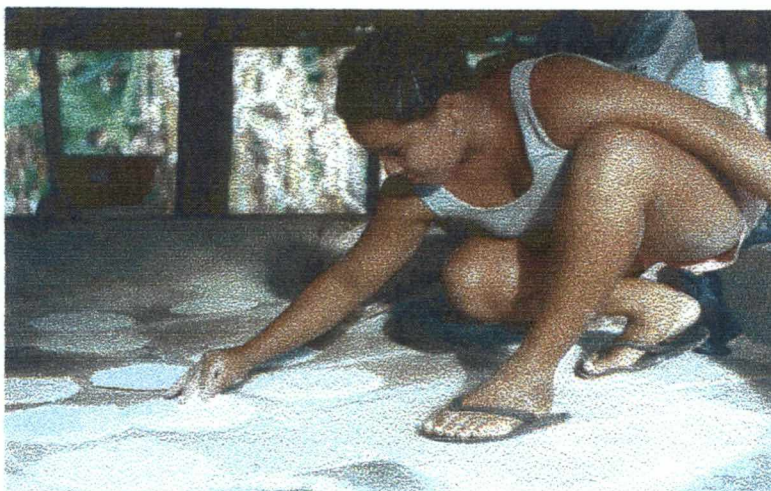




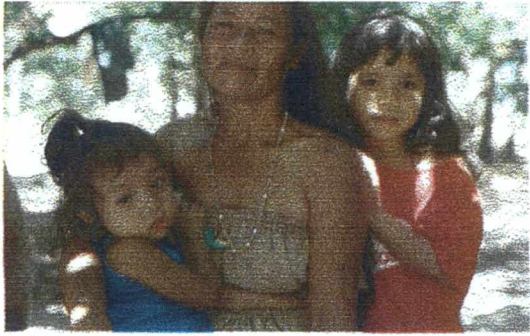
Peneirando a massa



Produzindo goma



Produzindo beijús e tapiocas



Toré. 26/11/2000. Aldeia Regina